

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**İLÂHÎ SIFATLAR EKSENİNDE EŞ‘ARÎ KELÂMINİN
DEĞİŞİM SÜRECİ**

Muhammed Mustafa SANCAR

2502160345

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ömer AYDIN

İSTANBUL - 2021

ÖZ

İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'ârî Kelâmının Değişim Süreci

Muhammed Mustafa SANCAR

İslâm mezhepleri içerisinde, Sünnî ekolün iki temel mezhebinden birini teşkil eden Eş'arîlik, İslâm inancını savunma misyonu yüklenen kelâm ilmine dair ortaya koyduğu görüşler ve problemleri çözmede kullandığı yöntemlerle İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Eş'arî kelâmı hicrî II. ve III. asırda kelâmın en önemli konularından birini oluşturan, günümüze kadar da güncelliğini koruyan ilâhî sıfatlar problemi ve bu problem etrafında cereyan eden “âlem anlayışı, nedensellik, halku'l-Kur'an, kader” gibi meselelerde özgün fikirler ortaya atmıştır.

Bu çalışmada kelâm ilmi açısından büyük öneme hâiz meseleleri sistematik bir şekilde ele alan ve bir paradigma inşa eden Eş'arî âlimlerin ilâhî sıfatlar bağlamında bireysel olarak fikrîsel değişimi, süreç içerisinde mezhebin fikrîsel değişimi ve metod farklılıkları ortaya konulmuştur. Bunu yaparken de ilâhî sıfatlar konusunun her bir ayrıntısına ve farklı mezheplerin görüşlerine çok fazla yer vermeden, şahıslar üzerinde derinleşerek Eş'arîlerin düşünsel sürecini yansıtmaya dayalı bir metod kullanılmıştır. Metinler arasındaki farklılık ve değişimi mukâyese edebilmek için cümleler titizlikle tercüme edilmiş ve düşünsel süreç yansıtılmaya çalışılmıştır. Çalışmada metin analizi, karşılaştırma ve söylem incelemesi yöntemleri kullanılmıştır.

Çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: Giriş kısmında çalışmanın konusu, önemi, kapsamı, metodu ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde, Eş'arîliğin değişim sürecinin fikrî arka planı, kültürel ve sosyo-politik süreç, tasavvuf ve felsefe etkileşimi işlenmiş; ikinci bölümde, sıfatların taksimi ve sıfatlarla ilgili kavramların değişim süreci tespit edilmiştir. Üçüncü bölümde ise zât-sıfat ilişkisi, ahvâl teorisi, kelâmullah, isim-müsemma ilişkisi ve ilâhî sıfatların mâhiyeti bağlamında sem'î (haberî) sıfatlar, Eş'arî kelâmı perspektifinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece Eş'arî kelâmının farklılıkları ve değişim/düşünsel süreci tespit edilmiş ve mezhebin bütüncül resmi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arîlik, İlâhî Sıfat, Değişim/Düşünsel Süreç, Zât, Kadîm, Hâdis.

ABSTRACT

Transformation of Ash‘arî Kalâm with regards to “Divine Attributes”

Muhammed Mustafa SANCAR

Being one of the two fundamental approach in Sunni kalâm schools in the history of Islamic thought, Ash‘arite has contributed substantially in the development of Islamic thought with its unique views on kalâm and methods in effort to approach many theological issues. As well, Ash‘arî kalâm in the II. and III. centuries offered original ideas in the everlasting discussions on divine attributes and many issues revolving around, like cosmology, causality, predestination and createdness of the Quran.

With regards to the issue of divine attributes, the main scope of this study is the individual and collective scholarly transition of intellectual shift and methodical diversities of Ash‘arî scholars, who indeed methodologically reviewed these issues and moreover constituted a new paradigm in the scholarship. Throughout the study, details in every aspect in these discussions have been omitted and exclusively been focused on particular Ash‘arî individuals in a method that reflects the development of Ash‘arî intellectual thought. Main methods in the study are textual analysis, comparative literature and discourse analysis, as well, in order to propose the transition and shift between the texts, each text of significance has been translated and analysed anew with scrutiny.

This work consists of an introduction and three main chapters. After introducing the topic, its relevance, methods and literature review, the first chapter is dedicated to articulate the background, identity of Ash‘arite, as well, cultural and socio-political changes and mysticism-philosophy interactions for the transition in Ash‘arite thought. In the second chapter, classification of divine attributes and transformations of concerning terminology have been elaborately identified. Lastly, in the third chapter, issues of essence-attribute relation, theory of states (ahwâl), divine speech (kalâmulâh), the relation between the name and the named (ism/musammâ) and reported/testified (khabarî) divine attributes with regards to the quiddity of divine attributes have been examined within the framework of Ash‘arî kalâm. Thus, the differentiation and transformation in the development of Ash‘arî kalâm have been identified and a clearer image of the school has been attempted to be composed.

Keywords: Kalâm, Ash‘arite, Divine Attribute, Transformative Intellectual Process, Essence, Eternal, Temporal.

ÖN SÖZ

İlâhî sıfatlar meselesi, hicrî II. ve III. asır gibi erken dönemlerden başlayarak İslâm düşüncesinin gelişmesine etki eden dinî nasların yorumu ve hermenötiğin ana konularından birini oluşturmuştur. Allah'ın zâtı ve sıfatları meselesi, İslâm bilginlerini çok fazla meşgul etmiş ve bu mesele üzerinde çokça tartışma yapılmıştır. İslâm mezhepleri Allah'ın bütün kemal sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda ittifak halindedirler. Ancak sıfatların zât ile olan ilişkisi Müslüman düşünürleri tevhit ve tenzihle ilişkin birtakım zihin karıştırıcı paradokslarla karşı karşıya bırakmıştır. Bu mesele ilk olarak Mu'tezile ve ashâbu'l-hadîs arasında cereyan etmiş daha sonraları Eş'arî kelâmının da dâhil olduğu ve hararetli tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zât-sıfat ilişkisi problemi; ilâhî sıfatların olup olmaması, ilâh hakkında neleri konuşabileceğimiz, bu sıfatların keyfiyeti, zât ile ilişkisinin ortaya konuş biçimi, dinî nasların yorumu ve onun hakiki ve mecaz anlam teorileri üzerinden gelişmiştir. Kelâm ve Fırak eserlerindeki ifadelere göre bu problem, dinî nasların zâhirî anlamıyla özel anlamı arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu da en sembolik haliyle iki farklı uç olan mücessime-müşebbihe ve farklı bâtinî görüşleri ortaya çıkarmıştır. Felsefî doktrinlere göre ise zât-sıfat ilişkisi meselesi, birlik-çokluk, özdeşlik-farklılık ve "ayn-gayr" kavramlarının diyalektik tasavvurlarına delalet etmektedir.

Sıfatlar probleminin düşünürler tarafından "ontolojik" ve "semantik" olmak üzere iki yönünün olduğu belirtilmiştir. Ontolojik yön, Kur'an'da vârid olan hayy, âlim ve kâdir gibi sıfatların, ilâhî zâtla ilişkisinin keyfiyeti hususunda ihtilaf ve münakaşaları kapsamaktadır. Yani bu ihtilaf ve münakaşalar; sıfatlar kadîm mi, hâdis mi, zât ile özdeş mi, zât üzerine zâid mi, zihnî mi, haricî mi? gibi sorular üzerinden şekillenmiştir. Ontolojik yön, subûtî sıfatlar da denilen yedi mâna sıfatı ile ilgili bir sorundur. Bu tür sıfatların zât dışında gerçekliklerinin olup olmaması ve bu tür sıfatların masdar ve sıfat formlarının ontolojik hakikatleri tartışmalara neden olmuştur. Semantik yön ise dinî nasslarda vârid olan ilâhî isim ve Allah'ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran antropomorfik ifadelerin keyfiyeti hususunda ortaya çıkan ihtilafları kapsar. Semantik yön ile ilişkili olan sem'î (haberî) sıfatlar antropomorfik anlatımdan dolayı bir kesim tarafından teşbih ve tescim şeklinde, bir kesim tarafından ise Allah'tan bu sıfatların nefyi şeklinde anlaşılmıştır. Ehl-i sünnet ekolünün iki kolu olan Eş'ariyye ve Mâturîdiyye mezhepleri ise bu iki uç tutum arasında orta yolu bulma çabası içine girmişlerdir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Eş'arî kelâmı, ilâhî sıfatlar meselesinde tevhîd ve tenzîh dengesini sağlama noktasında fikir birliği içerisinde olmuş, ancak ilâhî sıfatlar ile ilgili kavramlar başta olmak üzere, ilâhî sıfatların sınıflandırılması, zât-sıfat ilişkisi, ahvâl teorisi, kelâmullah, isim-müsemma ilişkisi ve sem'î (haberî) sıfatların te'vili gibi konularda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. İlâhî sıfatlar konusunda homojen bir yapıda olmayan Eş'arî âlimlerin konu bağlamındaki farklılıklarını, değişimlerini tespit edebilmek ve mezhebin ilâhî sıfatlar bağlamındaki düşünsel sürecini ortaya koymak büyük önem arz etmektedir. Çalışmada Eş'arî kelâmının, ilâhî sıfatlar bağlamındaki; kavramlar, kategoriler, teoriler, yöntemler, zât ve sıfatların ilişkisi, mâhiyeti ile ilgili görüşlerindeki değişimi, kronolojik sıraya bağlı kalınarak analiz edilmiştir.

Çalışmayı değerli fikirleriyle yönlendiren, ilgi ve alakasını eksik etmeyen, tez danışmanlığını kabul ederek derin ilmî birikiminden istifade etme imkânı sağlayan, insânî ve ahlâkî değerleri ile örnek edindiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer AYDIN'a; doktora döneminin her safhasında derin ilmî birikimini benimle paylaşarak akademik anlamda ciddi katkılarda bulunan ve tecrübelerinden yararlanırken göstermiş olduğu hoşgörü ve sabırdan dolayı kıymetli hocam Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI'ye; doktora ders döneminden itibaren İslâmî ilimlerin birçok alanında geniş bilgi ve deneyimlerini aktararak bilimsel ve eleştirel düşünme noktasında ufku açıp gelişimime ciddi katkılarda bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, Prof. Dr. Şinâsi GÜNDÜZ, Doç. Dr. Fikret SOYAL ve Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ'e; tez dönemi boyunca yazdıklarımı okuyan, gerekli düzeltmeleri yapan, yazma tekniği konusunda yol gösteren ve geniş bilgi ve tecrübelerini aktararak epistemik-metodik açıdan ciddi katkılarda bulunan kıymetli hocam Doç. Dr. Fadıl AYĞAN'a; karşılaştığım problemlerin çözümünde değerli vakitlerini ayırıp yardımlarını esirgemeyen kıymetli arkadaşlarım Dr. M. Yuşa YAŞAR, Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ, Arş. Gör. İbrahim DELEN, Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN, Arş. Gör. Nurettin YILDIRIM ve Arş. Gör. Salih GÜNDÜZ'e; Arapça metinlerin çözümlenmesinde ciddi katkıları gördüğüm M. Selim EFE hocama; ilminden ve eserlerinden istifade ettiğim bütün hocalarıma sonsuz teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca ilmi gönlüme nakşederek İslâmî ilimleri okumaya ve araştırmaya yönlendiren ve uzun yıllar rahle-i tedrisatından geçtiğim kıymetli hocalarım dedem M. Bedreddin SANCAR ve babam M. Nureddin SANCAR'a; örnek hayatıyla yaşamıma dokunan vâlideme hassaten sonsuz şükranlarımı sunarım.

M. Mustafa SANCAR

İstanbul 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖN SÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ'ARİLİĞİN DEĞİŞİM SÜRECİNİN FİKRÎ VE KÜLTÜREL ARKA PLANI

1.1. EŞ'ARİLİĞİN DEĞİŞİM SÜRECİNDE ÇEVRESEL FAKTÖRLER.....	4
1.2. DİNÎ-TOPLUMSAL (KÜLTÜREL) VE SOSYO-POLİTİK SÜREÇ.....	5
1.3. EŞ'ARİLİĞİN FİKRÎ DEĞİŞİM SÜRECİ	15
1.3.1. Mezhep İmamı Olarak Eş'arî ve Fikrî Merhaleleri.....	15
1.3.2. Eş'arî Kelâmında Tasavvuf ve Felsefe Etkileşimi	22

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ SIFATLARIN TAKSİMİ VE SIFATLARLA İLGİLİ KAVRAMLARIN DEĞİŞİM SÜRECİ

2.1. EŞ'ARÎ MEZHEBİNE GÖRE İLÂHÎ SIFATLARIN TAKSİMİ.....	32
2.2. EŞ'ARÎ MEZHEBİNE GÖRE İLÂHÎ SIFATLAR	45
2.2.1. Zâtî/Nefsî (Selbî-Tenzîhî) Sıfatlar	45
2.2.1.1. Vücûd.....	45
2.2.1.2. Kıdem	50
2.2.1.3. Bekâ	53
2.2.1.4. Kıyâm bi-Nefsihî	59
2.2.1.5. Muhâlefetun li'l-Havâdis.....	64
2.2.1.6. Vahdâniyyet.....	69
2.2.2. Zâtî-Meânî/Mânevî (Subûtî) Sıfatlar	75
2.2.2.1. Hayat.....	75
2.2.2.2. İlim.....	80
2.2.2.3. İrâde	87
2.2.2.4. Kudret	96
2.2.2.5. Sem'-Basar	112
2.2.2.6. Kelâm.....	115
2.2.3. Fiilî Sıfatlar	117
2.2.4. Sem'î (Haberî) Sıfatlar	121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLÂHÎ SIFATLARIN MÂHİYETİ BAĞLAMINDA EŞ‘ARÎ KELÂMININ DEĞİŞİM SÜRECİ

3.1. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ	124
3.1.1. Eş‘arî Mezhebine Göre Zât-Sıfat İlişkisi	131
3.1.2. Eş‘arî Mezhebine Göre Ahvâl Teorisi	147
3.1.2.1. Bâkılânî’de Zât-Sıfat ilişkisi ve “Ahvâl” Anlayışı	150
3.1.2.2. Cüveynî’de Zât-Sıfat ilişkisi ve “Ahvâl” Anlayışı	157
3.1.2.2.1. Cüveynî’nin Ahvâl Teorisi Savunusu.....	158
3.1.2.2.2. Cüveynî’nin Ahvâl Teorisinden Vazgeçışı ve Bu Teoriye Yönelttiği Eleştiriler	165
3.1.3. Kelâmullah ve Halku’l-Kur’an Meselesi	168
3.1.3.1. Kelâmullah ve Halku’l-Kur’an Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Tarihî Arka Planı	168
3.1.3.2. Eş‘arî Mezhebine Göre Kelâmullah ve Halku’l-Kur’an	171
3.2. İSİM-MÜSEMMÂ İLİŞKİSİ.....	202
3.2.1. İsim-Müsemma İlişkisinin Tarihi ve Kelâm Literatürüne Girişi	202
3.2.2. İsim-Müsemma İlişkisinin Semantik ve Ontolojik Boyutu	203
3.2.3. Eş‘arî Mezhebine Göre İsim-Müsemma İlişkisi	205
3.3. SEM’Î (HABERÎ) SIFATLARA FARKLI YAKLAŞIMLAR	227
3.3.1. Keyfiyetsiz (Bilâkeyf) Sıfat Anlayışı.....	227
3.3.2. Te’vilci Anlayış	239
SONUÇ.....	259
KAYNAKÇA	268
ÖZGEÇMİŞ.....	299

KISALTMALAR LİSTESİ

- A.e.** : Aynı eser
- AÜİF.** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- b.** : Bin/İbn
- bkz.** : Bakınız
- bs.** : Baskı
- C.** : Cilt
- Çev.** : Çeviren
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı
- ed.** : Editör
- haz.** : Hazırlayan
- h.** : Hicri
- H.z.** : Hazreti
- İFAV** : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
- m.** : Miladi
- No:** : Numara
- nşr.** : Neşreden
- s.** : Sayfa
- t.y.** : Tarih yok
- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı
- thk.** : Tahkik eden
- v.** : Vefat tarihi
- v.d.** : Ve diğerleri
- vb.** : Ve benzeri
- y.y.** : Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

İslâm düşüncesi, ilme verilen değer ve fikir özgürlüğü sayesinde üretkenliğini ve dinamizmini korumuştur. İslâm inancı, İslâm çatısı altında olan her birey ve kuruma, dinî meseleler etrafında düşünme ve farklı bakış açısı ortaya koyma imkânı tanımıştır. Bireysel farklılaşmalar da mezhep oluşumuna zemin hazırlamış, dolayısıyla İslâm düşünce tarihi içerisinde farklı alanlarda çok sayıda oluşum ortaya çıkmıştır. Mezheplerin insan doğasının gereği olarak farklı zihin yapısına sahip düşünürler tarafından ortaya çıktığını göz önüne alırsak farklılaşmanın gayet doğal olduğunu da görürüz. Zira mezheplerin şekillenmesinde din, kültür, kimlik ve etkileşimde oldukları sosyo-kültürel bağlam ve mensuplarının zihniyet yapıları önemli bir rol üstlenmektedir. Eş'arilik farklı ekoller ve farklı zihniyetleri içinde barındırmış, süreç içerisinde etkileşimde bulunduğu yapıların epistemik şeklini almıştır. Bu da mezhep içerisinde farklı zihniyetlerin ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özetle Eş'arilik, kurucu figüre saygı duyan ancak mutlak anlamda bağımlı olmayan; farklı görüşler ortaya atmaktan çekinmeyen bir mezhep hüviyeti kazanmıştır. Bu mezhebe mensup düşünürler, kelâmın en önemli konularından birini teşkil eden ilâhî sıfatlar meselesine dair özgün ve farklı fikirler ortaya koymuşlardır.¹

İlâhî sıfatlar meselesi, hicrî II. ve III. asırda kelâmın en önemli konularından birini oluşturmuş ve günümüze kadar da güncelliğini korumuştur. Kelâm ilmi, ilâhî sıfatlar meselesinin önemi ve popülaritesine binâen “Tevhîd ve Sıfatlar İlmi” şeklinde de adlandırılmıştır. Bu mesele “âlem anlayışı, nedensellik, halku'l-Kur'an, kader, insan fiilleri, kötülük problemi” gibi meselelerin temelini oluşturması bakımından da ayrı bir öneme hâizdir. Zira doğru bir sıfat tasavvuru olmadan Allah-âlem, Allah-insan, kader, zât-sıfat ilişkisi vb. anlayışlar temellendirilemeyecektir. Eş'arî kelâmı da bu ilim için büyük öneme hâiz olan ve birçok meselenin temelini oluşturan ilâhî sıfatlar meselesine dair özgün görüşler ortaya atmış, meselenin

¹ Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arilik Matüridilik İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2017, s. 88, 217 vd.

çözümü için önemli roller üstlenmiştir. Ancak aynı ekole mensup Eş‘arî âlimler, çeşitli konularda olduğu gibi ilâhî sıfatlar meselesinde de kendi içlerinde homojen bir yapıda olmayıp farklı görüşler ortaya atmış, bireysel düzeyde fikrîsel değişim yaşamış ve kurumsal düzlemde de farklılaşmışlardır. Dolayısıyla Eş‘arî âlimlerin ilâhî sıfatlar konusundaki değişimi ve düşünsel sürecini tespit edebilmek son derece önemlidir. Eş‘arîlerin konu bağlamındaki düşünsel farklılaşmalarını tespit edebilmek için de öncelikle Eş‘arîliğin değişim sürecinin fikrî arka planı, aidiyetler, kültürel ve sosyo-politik süreç, tasavvuf ve felsefe etkileşimi işlenecek; sıfatlarla ilgili kavramlara yükledikleri anlamlar ve sıfat tasnifleri ele alınarak da tasnif ve sıfatlarla ilgili kavramların değişim süreci analiz edilecektir. Son bölümde ise ilâhî sıfatların mâhiyeti bağlamında zât-sıfat ilişkisi, ahvâl teorisi, kelâmullah, isim-müsemmâ ilişkisi ve sem‘î (haberî) sıfatlar, Eş‘arî kelâmcıların bakış açılarıyla yansıtılacak, böylece konu bağlamında mezhebin bütüncül resmi ortaya konulabilecektir. Eş‘arî kelâmcıların ilâhî sıfatlar bağlamındaki görüşleri ve fikrîsel değişim yaşamalarına sebep olan düşünsel süreç ile alakalı ülkemizde müstakil bir çalışmanın olmaması, çalışmanın yazım amacını oluşturmaktadır. Bu sayede bir taraftan konu ile alakalı görüşleri inceleme, kıyaslama, bir taraftan da aynı ekole mensup düşünürlerin fikrîsel değişim süreçlerini tespit etme imkânı elde edeceğiz.

2. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI

Eş‘arî kelâmı farklı coğrafya, farklı kültür, farklı zihniyet, farklı sosyal çevreye sahip âlimleri bünyesinde barındırmıştır. Bu çeşitlilik Eş‘arî âlimlerin meselelere yaklaşımlarını etkilemiş ve onları farklılaştırmıştır. Bu çalışmada Eş‘arî kelâmının ilâhî sıfatlar bağlamındaki değişim/düşünsel süreci tespit edilmeye çalışılacaktır. Sıfatlar mevzusu çok geniş ve tartışmalı olduğu için çalışma, mezhebin mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemiyle sınırlandırılacaktır. Çalışmada mezhep imamı Ebü‘l-Hasan el-Eş‘arî, Kâdî Bâkılânî (v. 403/1013), yer yer İbn Fûrek (v. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027), Abdulkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037-38), İmâmu‘l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî (v. 505/1111), Şehristânî (v. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî’nin (v. 606/1210) görüşleri ortaya konulacaktır. Müteahhirûn ve sonraki sürecin çok kapsamlı ve aksiyonlu olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu sürecin de yansıtılması, çalışmanın sınırlarını

aşacağından müteahhirûn dönemi, yukarıda aktarıldığı üzere bu dönemin en önemli simâlarından olan Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî ile sınırlandırılacaktır.

3. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Çalışmada Eş‘arî âlimlerin ilâhî sıfatlar bağlamında bireysel olarak fikirsel değişimi, süreç içerisinde mezhebin fikirsel değişimi ve metod farklılıkları ortaya konulacaktır. Bunu yaparken de ilâhî sıfatlar konusunun her bir ayrıntısına ve farklı mezheplerin görüşlerine çok fazla yer vermeden; şahıslar üzerinde derinleşerek Eş‘arîlerin değişim/düşünsel sürecini yansıtmaya dayalı bir metod kullanılacaktır. Metinler arasındaki farklılık ve değişimi mukâyese edebilmek için cümleler titizlikle tercüme edilecek ve düşünsel süreç yansıtılacaktır. Çalışmada metin analizi, karşılaştırma ve söylem incelemesi yöntemleri kullanılacaktır.

Mezhep imamı Eş‘arî başta olmak üzere yukarıda isimleri zikredilen Eş‘arî âlimlerin kaleme aldığı eserler çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturacaktır. Ayrıca diğer ekollere ait kelâm eserleri ve konumuz ile ilgili olan gerek klasik gerek modern Arapça, İngilizce, Türkçe eser, makale ve ansiklopedi maddeleri de çalışmamıza kaynaklık edecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ‘ARÎLİĞİN DEĞİŞİM SÜRECİNİN FİKRÎ VE KÜLTÜREL ARKA PLANI

1.1. EŞ‘ARÎLİĞİN DEĞİŞİM SÜRECİNDE ÇEVRESEL FAKTÖRLER

Mezhepler, içinde bulundukları ortamlardan etkilenen ve bir araya getirilmiş halkalar niteliği taşıyan belirli bağlamların ürünüdür. Halkalar farklı kimlikleri temsil eder ve Eş‘arîlik özelinde bu halkalar çoktur. Mezheplerin insan doğasının gereği olarak farklı zihin yapısına sahip düşünürler tarafından ortaya çıktığını göz önüne alırsak farklılaşmanın gayet doğal olduğunu da görürüz. Zira mezheplerin şekillenmesinde din, kültür, kimlik ve etkileşimde oldukları sosyo-kültürel bağlam ve mensuplarının zihniyet yapıları önemli bir rol üstlenmektedir. Eş‘arîlik farklı ekoller ve farklı zihniyetleri içinde barındırmış, süreç içerisinde etkileşimde bulunduğu yapıların epistemik şeklini almıştır. Bu da mezhep içerisinde farklı zihniyetlerin ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Eş‘arîlik farklı zihniyetlerin aynı mezhep çatısı altında görüşlerini dile getirdikleri ve mezhebin gelişimine katkıda bulundukları bir ekoldür. Dolayısıyla temsil gücünün farklılığı, sosyo-kültürel ortamın çeşitliliği bu ekolü dinamik bir hüviyete bürümüş, farklılaştırmış ve geniş kitlelere ulaşabilme imkânı vermiştir. Böyle bir ekolde kurucu figür olan Eş‘arî’nin konumunun mezhebin tabanını oluşturduğunu ve mezhebin farklı kimlik ve zihniyetlere sahip âlimler tarafından bu taban üzerinden inşa edildiğini söyleyebiliriz.² Eş‘arîliğin sahip olduğu farklı kimlikleri göz ardı etmek, indirgemeci ve genellemeci bir Eş‘arîlik anlayışına yol açacaktır. Mezhebin tarihi seyri içerisinde etkileşim içinde olduğu ve dönüşüm yaşamasına sebep olan aidiyetleri ve çevresel faktörleri; çalışmanın ana konusunu oluşturan ikinci ve üçüncü bölüme destek olması amacıyla özetleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Matürîdilik İlişkisi*, s. 88, 217 vd.

1.2. DİNÎ-TOPLUMSAL (KÜLTÜREL) VE SOSYO-POLİTİK SÜREÇ

Eş‘arılık tarihsel süreç içerisinde siyasî iktidarların yanı sıra ashâbu’l-hadîs, Küllâbiyye, Şâfîlik, Mâlikîlik, sûfî hareket ve felsefe gibi dinî-toplumsal grup ve görüşlerle etkileşim halinde olmuştur. Her kimlik bir aidiyet oluşturmuş ve mezhebin farklılaşmasına yol açmıştır. Dinî-toplumsal etkileşimin yanında siyasî iktidarların tasarrufları da Eş‘arîlerin popülaritesinin artmasına, eksilmesine ve bölgesel düzlemde farklılaşmasına neden olmuştur. Siyasî yönetimlerin nüfuzlarını sağlama almak amacıyla bazı mezheplere öncelik verdiği veya toplumda her kesime hitap etmek için bir denge politikası izlediği bilinen bir gerçektir. Doğal olarak iktidarlara yönetsel menfaatleri açısından mezhepleri dönüştürmüş, onların nüfuz alanlarını genişletmiş ya da daraltmıştır.³ Dolayısıyla siyaset, tarih boyunca mezheplerin oluşum ve seyrine doğrudan veya dolaylı olarak etkide bulunmuştur. Bundan dolayıdır ki sosyal ve siyasî tarih ile düşünce tarihi arasındaki ilişki bütünlüğü, mezheplerin görüşlerinin; değişim ve dönüşümlerin fikrî arka plan ve çerçevesinin anlaşılması açısından önemlidir. Görüşler ve düşünceler tarihsel bağlamdan koparıldığı zaman aynı mezhep içerisindeki dogmatik veya felsefî düşüncelerin varlığı ve sebepleri anlaşılamayacaktır. Örneğin Gazzâlî’nin Eş‘arîliği ile Râzî’nin Eş‘arîliği temellendirilemeyecek ve mezhebin büyük resmi görülemeyecektir. Bu bağlamda mezhep imamı Eş‘arî ile başlayan ve mezhep mensuplarının görüşlerini etkileyen çevresel faktörleri, ardından da sosyo-politik süreci irdelemeye çalışacağız.

“Ehl-i sünnet” çatı bir kavramdır ve ilk dönemlerde sıfatları kabul edenler için kullanılmıştır. Sıfatîyye ve müsebbite şeklinde de isimlendirilmişlerdir. Bu çatı içerisinde “ehlü’r-rey”, “ashâbu’l-hadîs” ve selef inancını kelâmî esaslarla savunan, hadis taraftarlarının kelâmcıları şeklinde nitelendirilen “Küllâbiyye”⁴ de girmektedir.

³ Örneğin Abbasî yönetimi ilk yıllarında kazuistik yapısı ve ortaya çıkan problemleri çözme biçimi nedeniyle genellikle Hanefî fakihleri kadı olarak atamışlardır. Zira mezhebin metodolojisinin iktidarlarının yönetsel işleyişiyle uyumlu olduğuna inanmaktaydılar. Bkz. Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XVI, s. 2; Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Matürîdilik İlişkisi**, s. 130, (1. Dipnot). Ayrıca bkz. Cemalettin Erdemci, “Abbasi Saraylarında Yapılan Münazara Meclisleri ve İslam Düşüncesinin Gelişimine Katkısı”, **Çorum Uluslararası Şehir ve Medeniyet Sempozyumu**, 2010, s. 227-237.

⁴ Ehl-i sünnet kelâm hareketinin oluşumuna zemin hazırlayan âlimlerden biri olan Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî’nin (v. 240/854 [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen isimdir. Bkz. Tefik Yücedoğru, **Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi**, Bursa,

Mu'tezile ekolü sıfatları nefyettiği için "muattıla" şeklinde isimlendirilmiş ve bu çatı altına dâhil edilmemiştir.⁵ 40 yaşına kadar Mu'tezile ekolü içerisinde yer alan Eş'arî'nin adalet ve halku'l-Kur'an gibi bazı Mu'tezilî yorumları benimsememesi üzerine mezhebinden ayrıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.⁶ Eş'arî'nin ihtida psikolojisiyle Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i sünnet temsilcilerinden olan ashâbu'l-hadis tarafına katılması ve **el-İbâne** adlı eserinde bu gruba yakın bir tutum sergilemesi onun fikirsel değişim sürecinin arka planını yansıtmaktadır. Muhtemelen Eş'arî, eksen değişikliğinden dolayı toplumda meşruiyet elde etme amacı gütmüş ve mihne sürecinden sonra bölgede hâkim konumda olan Ehl-i sünnet temsilcilerinden olan ashâbu'l-hadis'e yakınlaşmıştır. Ashâbu'l-hadis görüşlerinin Eş'arî'nin görüşlerine zemin teşkil ettiği bir gerçektir. Onun Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını bildirmesi, sem'î (haberî) sıfatları bilâkeyf kabulü, halku'l-Kur'an, ru'yetullah gibi konularda ashâbu'l-hadise yakın bir tavır sergilemesi buna bir örnektir.⁷ Kaynaklarda ashâbu'l-hadis âlimlerinden olan Zekeriya es-Sâcî (v. 307/919) ve Ebû İshâk el-Mervezî'nin (v. 340/951) Eş'arî'nin hocaları oldukları zikredilmektedir ki bu da o dönem toplumda etkili olan bu iki âlim sebebiyle ashâbu'l-hadis Eş'arî'nin görüşlerine etkisini göstermektedir.⁸ Ayrıca o dönem Eş'arî'nin yaşadığı Basra ve

Emin Yayınları, 2. bs., 2015, s. 1 vd. Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", **DİA**, İstanbul, 1999, C. XX, s. 156-157.

⁵ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Muhammed Ahmed Fehmi, 3 c., Beyrut, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992, C. I, s. 79-81; Celal Muhammed Musa, **Neş'etu'l-Eş'arîyye ve tatavvuruhâ**, Daru'l-Kitab al-Lübnani, Beyrut, 1982, s. 15 vd.; Ali Sâmî en-Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, 2 c., İstanbul, İnsan Yayınları, 1999, C. I, s. 377-378.

⁶ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân**, thk. İhsan Abbas, 8 c., Beyrut, Dâru Sâdır, t.y. C. III, s. 284-285; Cemalettin Erdemci, "Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", Çorum, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2012, C. VII, No: 2, s. 11.

⁷ Eş'arî, **el-İbâne 'an usulî'd-diyane**, thk. Fevkiye Hüseyin, Daru'l-Ensar, Kahire, 1977, s. 20 vd.

⁸ İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan, **Tebyînu kezibî'l-müfterî fîmâ nusibe ile'l-İmam Ebu'l Hasan el-Eş'arî**, Şam, Matbaatu't-Tevfik, 1928, s. 35; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C. III, s. 284; İbn Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, **Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 10 c., y.y., Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, t.y., C. III, s. 352, 355 vd.; Erdemci, "Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", s. 11-12; Mehmet Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, Düşün Yayıncılık, 1. bs., İstanbul, 2013, s. 73.

Bağdat çevresinde Hanbelîlerin egemen konumda olması ve diğer gruplara baskıda bulunması da bu durumu teyit etmektedir.⁹

Eş'arî ve Eş'ariliğin ilk dönemlerde Küllâbiyye ile de sıkı ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Eş'arî, kelâmcı kimliğine sahip olmasıyla da –hadis taraftarı olmakla beraber– akla önem veren ve kelâm metodunu kullanarak görüşlerini ortaya koyan Küllâbîlerle beraber kelâmî görüşlerini de ortaya koymuştur. Bilindiği üzere İlk dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları şeklinde nitelendirilen ve öncüleri İbn Küllâb (v. 240/854 [?]), Muhâsibî (v. 243/857), Kalânîsî (v. IV./X. yüzyıl başları [?]) olan Küllâbiyye, hadis taraftarlığı alt yapısıyla kelâm sahasındaydı. Eş'arî Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra ashâbu'l-hadise yaklaşmış ve **el-İbâne** adlı eserinde bu ekole yakın bir tavır takınmıştır. Ancak **İstihsânu'l-havz fi-'ilmi'l-kelâm** ve **Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'** adlı eserlerinde kelâmcı kimliğini ön plana çıkaran Eş'arî kelâm metodunu kullanan İbn Küllâb ve arkadaşlarına yakın bir tutum sergilemiş, “ashabımızdan bazıları” sözlerini sarfederek onların görüşlerini aktardığı görülmüştür.¹⁰ Ayrıca bu eserinde Ahmed b. Hanbel'den de hiç söz etmemiştir. Eş'arî'nin bu eserlerinde ortaya koyduğu tavrın Küllâbîlerle aynı olduğunu görmekteyiz. Eş'arî âlimlerin Küllâbî âlimlerin görüşlerine sıklıkla yer vermeleri de Eş'arî-Küllâbî ilişkisinin yakınlığını göstermektedir.¹¹ Küllâbiyye'nin Eş'arîlik üzerindeki etkisine Şehristânî'nin “Şeyhune'l-Küllâbî” (Şeyhimiz Küllâbî) ifadesi bir örnektir.¹² Ayrıca Eş'arîliğe bağlı olmayan kaynaklar da bu durumu teyit etmektedir. Örneğin İbn Hazm (v. 456/1064) ve İbn Teymiyye (v. 728/1328), Küllâbiyye'nin kurucusu sayılan İbn Küllâb'ı Eş'arîyye'nin şeyhi olarak görürler.¹³

⁹ Musa, **Neş'etu'l-Eş'arîyye**, s. 181-182, 188; Yücedoğlu, **Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi**, s. 149, 180.

¹⁰ Eş'arî, **Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'**, thk. Hamûd Ğurâbe, Kahire, Mecmuu'l-Buhusu'l-İslâmiyye, 1975. s. 84.

¹¹ Yücedoğlu, **A.e.**, s. 179-208.

¹² Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, thk. Alfred Guilleme, Kahire, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniyye, 2009, s. 292.

¹³ Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal**, 5 c., y.y., Mektebetu'l-İslâmi'l-Âlemiyye, t.y., C. IV, s. 157; İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî, **Mecmû'u Fetâvâ**, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine, 37 c., y.y. 2004, C.VI, s. 379.

Eş'arî'nin **el-İbâne** ile **İstihsânu'l-havz** ve **el-Luma'** adlı eserlerinde metot ve görüş farklarının olduğu bir gerçektir. Muhtemelen Eş'arî, eksen değişikliğinden dolayı toplumda meşruiyet elde etme amacı gütmüş ve mihne sürecinden sonra bölgede hâkim konumda olan Ehl-i sünnet temsilcilerinden olan ashâbu'l-hadis yakınlaşmış ve **el-İbâne** adlı eserinde onlara yakın bir tutum sergilemiştir. Kaynaklarda Eş'arî'nin Hanbelîlerin imamı konumunda olan Berbehârî'ye **el-İbâne** adlı eserini sunduğu ve ondan beklediği ilgiyi görmediği de kaydedilmektedir.¹⁴ Eş'arî'nin bu olaydan sonra asıl kimliği olan kelâmcılığına geri döndüğü ve görüşlerini yakın bulduğu Küllâbî âlimlerle aynı düzlemde hareket ederek **İstihsânu'l-havz** ve **el-Luma'** adlı eserlerini yazdığı tahmin edilmektedir. Nitekim onun **İstihsânu'l-havz** adlı eserinde “Cehaleti kendine sermaye edinen, araştırma ve incelemenin kendilerine ağır geldiği kimseler..”¹⁵ şeklinde bir ifade kullanması bu durumu teyit etmektedir.

Eş'arî'nin kelâmcı kimliği nedeniyle Küllâbî düşünceyle paralel bir düzlemde olması Irak, Horasan, Şam, Mağrip ve Yemen gibi bölgelerdeki Şâfiî ve Mâlikîleri etkilemiş ve hicri V. Asrın sonlarına kadar bu coğrafyada en popüler itikâdî mezhep haline gelmiştir.¹⁶ Ehl-i hadis grubu içerisinde yer alan Şâfîlik ve Mâlikîlikle olan ilişki ilk dönem Eş'arîleri daha gelenekçi bir yapıya bağlı kalmaya ve dengeli bir tutum sergilemeye itmiştir. Örneğin; İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî Şâfiîler tarafından, Bâkılânî de Mâlikîler tarafından benimsenmiş ve desteklenmiştir. Mâlikîlik, Şâfîlik gibi hadis taraftarı olmasına rağmen tarihî seyri içerisinde farklı bölgelere yayılmış ve farklı ekolleri bünyesinde barındırmıştır.¹⁷ Dolayısıyla Mısır ve Mağrib gibi bölgelerde nassa dayalı ashâbu'l-hadis çizgisi egemenken Irak bölgesinde daha akılcı bir tutum egemen olmuştur. Eş'arîliğin de Mâlikîlerle olan

¹⁴ İrfan Abdulhamid, “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s. 444; Erdemci, “Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü”, s. 11.

¹⁵ Eş'arî, **İstihsânu'l-havz fi-ilmi'l-kelâm**, thk., Richard J. McCarthy, Haydarabad, Meclis-i Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 2. bs., 1925, s. 87.

¹⁶ İbn Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ**, C. III, s. 377-378; Şevkî Dayf, **Târîhu'l-edebi'l-Arabî**, 10 c., Kahire, Dârü'l-meârif, t.y., C. V, s. 316-317; Ümüt Toru, “Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, Sivas C. 22, Sayı, 1, 2018, s. 263.

¹⁷ İbn Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ**, C. III, s. 352. Ayrıca Mâlikîlerin farklı bölgelerdeki durumu hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, **Irak Mâlikî Ekolü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, s. 214 vd.

ilişkisi her bölgede farklılık arz etmiştir.¹⁸ Örneğin doğuda Mâlikî fikhî ile Eş‘arîlik arasında direk bir bağlantı olmasına rağmen batıda bu durum böyle olmamıştır.¹⁹

Ortaya çıkan tabloya göre ilk dönem Eş‘arîler bölgede hâkim konumda olan hadis taraftarlığı alt yapısına sahip gruplarla beraber yürümek durumundaydılar. Zira o dönemlerde ehl-i hadis güçlü konumdaydı ve onlarla iyi ilişkiler kurmak önemliydi. Eş‘arîler de ilk etapta ashâbu’l-hadîs daha sonra da hadis çizgisinde fakat aklın kullanılmasına karşı çıkmayan Küllâbiyye, Şâfîlik ve Mâlikîlik gibi gruplarda kendisine yer bulmuş ve toplumda kendi fikirlerini yaymıştır. İlk olarak fikhî mezheplere dayanan Eş‘arîlik daha sonra sûfî gruplarca benimsenmiş ve bu şekilde toplumsal tabanı genişletmiştir. Aslında Eş‘arîliğin sûfîlikle olan ilişkisini Şâfiîler tesis etmiştir. Zira sûfî âlim ve şeyhlerin çoğu Şâfiîydi. Eş‘arî’nin, Şâfîlik ve sûfîlik arasındaki bağlantısının derinleşmesi, onun Mu‘tezile’den sonraki ihtida psikolojisinin bir yansıması olabilir.²⁰ İbn Sübkî (v. 771/1370)’ye göre Eş‘arî kelâm kadar tasavvufu da yetkindi.²¹ Dolayısıyla tasavvuf erbabı, kendi görüşlerine saygı duyan ve bu görüşleri akılla birleştiren Eş‘arî’ye ilgi duymuşlardır. Nitekim Eş‘arî’nin Sûfî ve Eş‘arî kimliği taşıyan önemli öğrencileri olmuştur ve bu öğrenciler farklı coğrafyalara yayılmışlardır. İbn Hafîf eş-Şirâzî (v. 371/981), Ebû Nuaym el-İsfahânî (v. 430/1038), Ebû Nasr el-Serrac (v. 378/988) ve İbn Bâkûye (v. 442/1050) bunlardan birkaçıdır.²²

Yukarıda zikredilen aidiyetler yanında siyâsî etmenler de Eş‘arîliğin gelişim seyri açısından önemlidir. Örneğin Abbasî halifesi Mütevekkil (v. 247/861) mihne olaylarında baskılara maruz kalan halkın sevgisini kazanmak, hilafetin nüfuzunu yeniden güçlendirmek ve mihne olaylarının izlerini silmek adına Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarına iade-i itibarda bulunarak ikramlarda bulunmuş ve desteklemiştir. Siyâsî otoritenin bu tutumu Eş‘arî’nin de Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra iktidar

¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Selim Yılmaz, **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme**, Köprü Kitap, İstanbul, 2020, s. 16 vd.

¹⁹ Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Matüridilik İlişkisi**, s. 97-103.

²⁰ Clifford Edmund Bosworth, **The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran**, Beirut, Mektebetu Lübnan, 1973, pp. 173-174; ‘Ali Cevâd Tâhir, **eş-Şi‘ru’l-‘Arabî fi’l-‘Irak ve Bilâdi’l-‘Acem fi’l-‘asri’s-Selçûkî**, Beirut, Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1985, s. 86; Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Matüridilik İlişkisi**, s. 105-107.

²¹ İbn Sübkî, **Tabakâtü’s-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ**, C. III, s. 351.

²² Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Matüridilik İlişkisi**, s. 105-107.

destekli Ahmed b. Hanbel önderliğindeki ashâbu'l-hadîs tarafına bağlılığını bildirmesine ve görüşlerinde bir denge politikası izlemesine neden olmuştur. Zira Ahmed b. Hanbel mihne sürecine direnmesiyle büyük üne kavuşmuş ve onun karşısında olanlar bidat ehli sayılmıştır.²³ Ashâbu'l-hadîsin özellikle Abbâsilerin başkenti konumunda olan Bağdat ve civarında bu güce sahip olması da o bölgedeki mezhep ve görüşlere etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Hicrî V/ XI. asra kadar Abbâsîler Bağdat'ta güç sahibiydiler ve o bölge İslâm düşüncesinin merkezi konumundaydı. Ancak Abbâsilerin güç kaybı yaşamasıyla birlikte siyasî güç farklı bölgelere dağıldı ve bu gücü yeni yönetimlerle paylaşmak durumunda kaldılar. Bu da siyasî iktidarların farklı bölgelerin hâkimiyetini ele geçirerek kendi ideolojilerine uygun mezhepleri desteklemelerine neden oldu. Abbâsiler başkentleri olan Bağdat; Samaniler Buhara ve Semerkand; Büveyhîler Şiraz; Fâtımîler Kahire ve Şam; Selçuklular Nisabur, Rey ve Merv gibi şehirlerde etkinliklerini sürdürerek din-siyaset ilişkisini beraber yürütmeye çalışmış, dolayısıyla bu bölgelerde siyasî iktidarların etkin olduğu mezhep hareketliliği yaşanmıştır.²⁴ Örneğin Eş'arîler, Büveyhîler döneminde önemli bir temsil gücüne ulaşmıştır. Zira Büveyhîler, Şiîlere karşı aşırılıklarına maruz kaldıkları Hanbelîlerin karşısında Eş'arîlere hoşgörülü davranmış ve imtiyaz tanımıştır. Bu dönemde Bâkîllânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi Eş'arî âlimler adına medreseler açılmış, Eş'arî öğretisi okutulmuş ve bu ekol desteklenmiştir. Özellikle Bâkîllânî, Büveyhîlerin en güçlü olduğu ve başkentleri konumunda olan Şiraz'da, Adûduddevle (Fenâhusrev) (368/978-373/983) tarafından desteklenmiş, böylece Eş'arî kelâmı çeşitli ilim

²³ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 76-77. Detaylı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 55 vd; Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kuran Meselesinin Politik İstismarı", İstanbul, **Milel ve Nihal**, C. VIII, No: 1, 2011, s. 49-69; Ramazan Yıldırım v.d., **İmam Ahmed b. Hanbel ve Hanbelilik: "Mihne ve Karşı Mihne Süreçlerinin Hanbeliliğin Teşekkülüne Etkisi/Katkısı"**, Berlin, Plural Publications, 2020, s. 122-149; Cemalettin Erdemci, **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi: "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri"**, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 99-122.

²⁴ Philip K. Hitti, **İslâm Tarihi: Siyasi ve Kültürel**, çev. Salih Tuğ, 4 c., İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1980, C. III, s. 727. Detaylı bilgi için bkz. Ramazan Yıldırım, "Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 0, No: 24, 2011, s. 5-24.

meclislerinde temsil imkânı bulmuştur.²⁵ Siyasî etmenlerin mezhepler üzerindeki etkisine, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey (v. 455/1063) ve Mu‘tezilî veziri Ebû Nasr Amidülmülk el-Kündürî (v. 456/1064) zamanında –bidatçileri dışlama maksadıyla– Rafizîlerle beraber Eş‘arîlere minberlerden lanet okunmasını da örnek olarak gösterebiliriz. “Mihnetu’l-Eş‘aire” şeklinde bilinen bu olayda Eş‘arîler nüfuzlarını kaybetmiş ve Cüveynî gibi Eş‘arî âlimler sürgün edilmiştir.²⁶ Ancak Tuğrul Bey’in ölümünün ardından Selçukluların yeni sultanı Alparslan, Kündürî yerine Şafîî ve Eş‘arî olan Nizâmülmülk’ü görevlendirmiş Nizâmülmülk de Eş‘arîlere iade-i itibarda bulunarak sürgünden geri dönmelerini sağlamıştır. Eş‘arîler bu süreçte görevlerine geri dönerek eskisinden daha güçlü bir şekilde öğretilerini yayma imkânı bulmuştur.²⁷ Nitekim bu süreçte Nizâmiyye medreseleri kurulmuş, bu vasıta ile da Eş‘arîler kurumsal anlamda farklı coğrafyalarda temsil gücüne ulaşmıştır. Muhtemelen siyasî iktidar bu tutumuyla istikrarı sağlamak ve nüfuzlarını sağlamlaştırmak amacıyla Ehl-i sünnet’e bağlı olan mezhepleri kendilerine tehdit olarak gördükleri diğer dinî akımlara karşı desteklemek istemiştir.²⁸ Zira Selçuklular Şiîlerle mücadele içerisindeydi ve Şia bağlantılı mezheplere destek veren Fâtîmîler gibi destekçilerine karşı üst kimlik olan Sünnîliği ön plana çıkarma gayeleri siyasî projeleriydi.²⁹ Siyasî iktidar ve hilafetin Bâtînîlerle olan mücadelesinde Gazzâlî’nin de yönetimin ve halifenin politikasını destekleyici eserler yazıp Bâtînîlerle mücadelede onların yanında olduğunu gösterdiği bir gerçektir. Abbasî halifesi el-

²⁵ Hatîb Ebu Bekir el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, Beyrut, 21 c., Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2002, C. III, s. 365; Toru, “Eş‘arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”, s. 265.

²⁶ Süreçle ilgili detaylı bilgi için bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*, C. V, s. 176; Heinz Halm, “Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nisapur”, *Die Welt Des Orients*, 1971, C. VI, pp. 205-233; Richard W. Bulliet, “The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century”, *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. by., D. S. Richards, Oxford, Bruno Cassirer, 1973, pp. 80-84; Ebû İbrahim Kivâmuddin Feth b. Ali Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kivâmuddin Burslan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 29.

²⁷ İbn Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*, C. V, s. 176; Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn”, *DİA*, İstanbul, 1993, C.VIII, s. 141. Detaylı bilgi için bkz. Erdemci, “Eş‘arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü”, s. 7 vd.

²⁸ Nizâmülmülk’ün politikaları için bkz. Syed Salman Nadvi, “Religious Policy of Nizam al-Mulk”, *al-Ilm/Journal of the Centre for Research in İslâm Studies*, 1984, vol. IV, pp. 31-43; Tılman Nagel, *The History of İslâmîc Theology from Muhammad to the Present*, trans. Thomas Thornton, Princeton, 2000, pp. 178.

²⁹ Müreyzin Saîd Müreyzin el-Useyrî, *el-Hayâtu’l-‘ilmiyye fi’l-‘Irak fi’l-‘asri’s-Selçûkî*, Mekke, Mektebetu Tâlibi’l-Câmîi, 1987, s. 262.

Müstazhir-Billâh (v. 1094-1118), Bâtınîlerin Abbasî halifesinin meşruiyetini kabul etmemeleri üzerine Gazzâlî'den Bâtınî propogandasını etkisiz hale getirecek bir eser telif etmesini ister. Gazzâlî de hem siyasî iktidarın, hem de halifenin politikasını desteklemek amacıyla **Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye** adıyla bir eser telif eder.³⁰ Râzî de **Nihâyetü'l-'ukûl** ve **el-Muhassal** adlı eserlerinde özellikle mütekaddim Eş'arî çizgisine muhalif görüşler zikretmesine rağmen Ehl-i sünnet dinî-siyasal olarak hâkim olduğu bir dönemde sultan Muizzüddine atfettiği **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn fî usûlî'd-dîn** adlı eserinde tam bir Eş'arî ve Ehl-i sünnet çizgisinde görüşler ortaya koymuştur. O, **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn** adlı eserini 1203-1205 yılları arasında Gurluların sultanı "es-sultânu'l-muazzam" olarak nitelenen Muizzüddîn (Şihâbüddîn) Muhammed b. Bahâiddîn'e (v. 602/1206) sunmuştur. Râzî, eserin sonunda Ehl-i sünnet'in halifesinin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hasan el-Abbâsî (Nâsır-Lidînillâh) (v. 1180-1225) olduğunu söyleyerek Gurlular ile Abbâsî hilafetinin müttefik oldukları bir döneme de işaret etmiştir.³¹

Siyasî iktidarların farklı bölgelerdeki yöneticilerinin itikâdî ve fikhî aidiyetleri de farklılık arz etmiş, dolayısıyla mezheplerin bölgedeki temsil gücünü ve yayılımını yöneticiler belirlemiştir. Örneğin Zengîler, Hanefî-Mâturîdî düşünceye yakınen bir nevi Zengîlerin devamı olan Eyyubiler, Şîîliğin tüm izlerini silmek adına Sünnîliği üst kimlik olarak kullanmış, bunu da Şafî-Eş'arî mezhebi üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Özellikle Selahaddin el-Eyyubî, Şafî-Eş'arî düşüncesini benimsemiş ve bu ekol ve mensuplarını resmî olarak devletin himayesine almıştır. Eyyubîlerin hâkim olduğu Mısır, Şam ve Halep gibi bölgelerde Şafî-Eş'arî âlimlerin ataması gerçekleşmiştir. Ancak Eyyubîlerin Şafî-Eş'arî politikası el-Meliku'l-Muazzam Îsâ b. Seyfuddin'in (v. 624/1227) Şam bölgesinin idaresini eline almasıyla değişmiştir. O, önceki sultanların aksine her kesimin desteğini alma amacıyla mezhepler arasında denge kurmaya çalışmış, dışlanan

³⁰ Avni İlhan, "Fedâihu'l-Bâtıniyye", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XII, s. 291.

³¹ Bkz. Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn fî usûlî'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, el-Mektebetu's-Sekafi, 1990, s. 17, 73-74; Ömer Türker-Osman Demir vd., **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, İstanbul, İsam Yayınları, 2018, s. 132.

Hanbelîler dâhil diğer mezheplere de destek vermiştir.³² Abbasî halifesi Nâsır li-Dînillâh ve torunu Müstansır-Billâh (v. 640/1242) zamanında da mezhepler arası ilişkiler yumuşatılmış ve dört mezhebin de okutulabileceği medreseler inşa edilmiştir. Öyle ki medreseler siyasî iktidar destekliydi ve iktidarlar kendi politikalarına uygun buldukları mezhepleri destekleyerek onlara medreseler açmışlardır. Bazen de tüm kesimlerin desteğini alıp nüfuzlarını güçlendirmek amacıyla farklı mezhepler aynı çatı altında toplanmıştır.³³ Muhtemelen aynı ortamda yapılan tedrisat farklı mezheplere mensup âlimlerin birbirleriyle olan ilişkisine yansımış, bu da fikirlerdeki etkileşime yol açmıştır.

Din-siyaset ilişkisini Eş‘arîlik özelinde değerlendirecek olursak; Eş‘arîliğin kâdir-i mutlak Tanrı anlayışı mezhebin itaat ve boyun eğmeye dayalı bir anlayışının olduğu şeklinde anlaşılmış ve bu düşünce siyasî otoriteyle olan tutumuyla ilişkilendirilmiştir. Eş‘arîliğin itikadî boyuttaki bu tutumunun siyasal alana yansımalarını eleştirel bir üslupla dile getiren, çağdaş Arap-İslâm düşünürlerinden Hasan Hanefî’nin şu pasajı dikkat çekicidir:

“Gazzâlî itikatta Eş‘arîliği, fıkıhta da Şafîliği hâkim kılarak hakikati tekleştirdi. O, akîde ve nassı kullanarak, bir yandan **el-İktisâd** adlı eserinde Halife’ye güç ideolojisini sunarken öte yandan **İhyâ’u ‘ulûmu’d-dîn**’de, yönetilen halka bağlılık ve itaat ideolojisini verdi. Böylece sultanın sıfatlarıyla Allah’ın sıfatları arasında fark kalmamış oluyordu... Bu sıfatları Allah zâtî sıfatları ve melekleri aracılığıyla; sultan ise doğal yetenekleri, devlet organları, istihbarat ve asayiş görevleri aracılığıyla gerçekleştirmektedir... O, güce dayalı yönetimi meşrulaştırdı. Ve böylece ‘imamet’, bir sözleşme, biat ve seçim olmaktan çıktı.”³⁴

³² Henri Laoust, **İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. E.R. Fırlı-S. Hizmetli, İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, s. 250.

³³ İbn Fuvatî, Ebü’l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî el-Hanbelî, **Havâdisu’l-Câmi’a ve’t-Tecârubu’n-Nâfi’a**, thk. Mehdi en-Necm, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003, s. 58-61; Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Matürîdilik İlişkisi**, s. 179-180.

³⁴ Hasan Hanefî, “Otoriteriyenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihî Kökenleri”, **İslâmiyat Dergisi**, 1999, C. II, No: 2, s. 28; Hacer Şahinalp, “Eş‘arî Düşüncenin Politik İzdüşümleri”, **Süirt Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu**, 2 c., İstanbul, Beyan

Hasan Hanefî'nin bu eleştirileri akla akîde mi vâkıayı, vâkıa mı akîdeyi belirler şeklinde bir soruyu gündeme getirmiştir. Kanaatimizce ikisinin de birbirini etkilediği karşılıklı bir etkileşimin olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Zira dinî nasları yorumlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olan insanın sosyal bir varlık olması etkileşimin ana nedeni olmaktadır. Sosyal bir varlık olan insanın dönemin örfü, kültürü, konjonktürü, kurumları, siyasî yönetimi ve teolojilerinden bağımsız hareket etmediği bir gerçektir. Eş'arî âlimlerin de zihinsel dünyaları ve yorum şeklinin bu tür etkenlerden bağımsız kalmadığı ve düşüncelerinin altyapısını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Netice olarak Eş'arî âlimlerin fikirlerinde değişim ve dönüşüm yaşamalarının bu tür etkenlere bağlı olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca Hasan Hanefî'nin eleştirilerine dönecek olursak kendisinin de itiraf ettiği gibi Gazzâlî'nin bu görüşü savunmasındaki neden “Abbasî Devleti'nin zayıflığı ve batıdan Haçlılar'ın, doğudan ise Tatarlar ve Moğollar'ın saldırılarına karşı koyacak güçlü bir devlet ve birlik şuuru içindeki bir halkı ikame etme zorunluluğunun olmasıdır. Burada zamanın ihtiyaçlarının böyle bir vurguyu zorunlu kılması söz konusudur.”³⁵

Görüldüğü üzere mezheplerin şekillenmesinde din, kültür, kimlik ve etkileşimde oldukları sosyo-kültürel ve siyasal bağlam ile mensuplarının zihniyet yapıları önemli bir rol üstlenmektedir. Eş'arîlik farklı ekoller ve farklı zihniyetleri içinde barındırmış, süreç içerisinde etkileşimde bulunduğu yapıların epistemik şeklini almıştır. Bu da mezhep içerisinde farklı zihniyetlerin ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, mezhebin dinamik bir hüviyet kazanmasına ve geniş coğrafyalarda temsil gücüne ulaşmasını sağlamıştır. Eş'arîler siyasî iktidarın desteğini aldığı dönemlerde alanlarını genişletmiş ve fikirlerini daha geniş kesimlere iletebilmişlerdir. Ayrıca Zengiler, Eyyubîler ve Memlûklüler döneminde Şîilik ile ciddi bir mücadele içerisinde girilmiş, bu dönemlerde yapılan uygulamalar ve politikalar dolayısıyla, Eş'arîliğin kelâmî alanı Sünnîlik politikası nedeniyle daha çok siyasî bir hüviyete bürünmüştür. Son olarak ifade etmeliyiz ki; siyaset her ne kadar fikir adamlarının görüşlerine, uygulamalarına tesir etmiş olsa da tamamen hâkimiyeti altına alamamıştır.

Yayınları, 2015, C. II, s. 132. İmâmet ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Rıdvan Özdiñç, **İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelamında İmamet-Hilafet Meselesi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018, s. 7 vd.

³⁵ Şahinalp, “Eş'arî Düşüncenin Politik İzdüşümleri”, C. II, s. 133-134.

1.3. EŞ'ARİLİĞİN FİKRÎ DEĞİŞİM SÜRECİ

1.3.1. Mezhep İmamı Olarak Eş'arî ve Fikrî Merhaleleri

Eş'arî mezhebinin kurucusu İmam Eş'arî'nin tam adı Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî'dir. (v. 324/ 935-36) Eş'arî nisbesini, Yemende bulunan Eş'ar kabilesine mensup olan sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için almıştır. Eş'arî'nin doğum tarihiyle ilgili farklı görüşler varsa da genel görüşe göre 260 (873-74) yılında Basra'da doğmuştur. Uzun yıllar Mu'tezile mezhebine bağlı iken daha sonra mezhebinden ayrılarak Ehl-i sünnet'e intisap etmiştir.³⁶ Eş'arî'nin radikal bir karar verip mezhep değiştirmesi ve eserlerinde farklı görüşlerinin olması Eş'arî'nin fikrî değişim sürecinin incelenmesini ve fikrî merhalelerinin nedenlerini tespit etmeyi gerekli kılmıştır. Mezhebine mensup âlimlerin de fikrî değişim yaşamaları konuyu daha önemli hale getirmiştir. Çalışmamız içerisinde Eş'arî âlimlerin de konu bağlamında fikrî değişimlerinden bahsedeceğiz. Ancak şimdi mezhep kurucusu İmam Eş'arî'nin fikrî merhalelerini ortaya koymaya çalışacağız.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin fikrî merhalelerinin tespit edilerek görüşlerinin ortaya konulması ve Eş'arî ile Eş'arîlerin farklılaşmasının belirlenmesinde **el-İbâne** ve **el-Luma'** adlı eserleri önemli bir yer almakta ve belirleyici bir konumda bulunmaktadır.³⁷ Bundan dolayı biz **el-İbâne** ile **el-Luma'** arasında bir karşılaştırma yaparak her iki eserdeki görüş ve metot farklılıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Bu şekilde Eş'arî'nin eserlerindeki yapısal-kurgusal değişiklikler ve fikrî merhaleler tespit edilmiş olacaktır.

Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebinden ayrıldıktan sonra fikrî merhalesinin Ahmed b. Hanbel müntesibi ve ashâbu'l-hadîs taraftarı şeklinde olduğunu savunanlar, **el-İbâne** ve **el-Luma'** adlı eserlerinde çelişki olmadığını, üslûp farklılığından kaynaklanan çelişki gibi gözüken, hakikatte çelişki olmayan bir durumun olduğunu

³⁶ Abdulhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", **DİA**, C. XI, s. 444. Eş'arî'nin kelâmî dönemleri ve Mu'tezile mezhebinden ayrılış nedenleri için bkz. Ekrem Uysal, "İmam Eş'arî'nin Kelâmî Dönemleri ve Mu'tezileden Ayrılış Nedenleri", **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VII, No: 1, s. 696 vd.

³⁷ Eş'arî'nin **el-İbâne** ve **el-Luma'** adlı eserlerinin mukayeseli analizi için bkz. Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arilik**, s. 172.

söylemişlerdir.³⁸ Ancak detaylı teknik karşılaştırmalar yapıldığında mezkûr iki eserinin aynı tarzda olmadığı ve çelişkilerin bulunduğu ortaya çıkacaktır. Eş‘arî’nin **el-İbâne**’de aklî delillerden ziyade nassa dayalı ve ashâbu’l-hadîs’i destekleyici, Mu‘tezile’ye karşı ise eleştirel tarzda kullandığı üslûbun yerini **el-Luma**’ adlı eserinde sistemli kelâm teorileriyle aklî delillere sürekli başvuran, daha rasyonel bir üsluba evrildiğini görmekteyiz. Mezkûr iki eser arasındaki farkları şu şekilde sıralayabiliriz;

1. Eş‘arî, **el-İbâne**’nin birinci bölümünde Ehl-i bid‘atın³⁹ görüşlerini aktardıktan sonra Ehl-i sünnet’in görüşlerini şu şekilde açıklamıştır:

“Şayet bize birisi ‘Siz, Kaderiyye, Mu‘tezile, Cehmiyye, Haruriyye, Rafiziler ve Mürcie’nin görüşlerini reddetmenize rağmen kendi görüşlerinizi açıklamadınız.’ derse ona şu şekilde cevap verilir: Yolumuz yüce ve aziz olan Allah’ın kitabına, Peygamberimiz’in sünnetine, sahâbe ve tâbiînin yanında hadîs imamlarından rivayet edilen haberlere sarılmaktır. Biz bunları benimsemekle beraber Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel’in –Allah onun yüzünü ak etsin ve derecesini yükseltsin– sözlerini de kabul ederiz. Zira doğru yoldan ayrılmış olanlar, onun sözlerine uymamışlardır. Oysaki o faziletli imam, kemâlât sahibi olan Ahmed b. Hanbel cehalet karanlıklarını dağıtarak gerçekleri açıkladı ve insanları doğru yolda aydınlattı. Böylece Allah, onun ile bid‘atçıların ortaya koyduklarını, sapmış olanların tutumlarını ve kuşku içerisinde kalanların da şüphelerini giderdi. Allah’ın rahmeti o değeri yüce dost, büyük imamın üzerine olsun.”⁴⁰

Eş‘arî, görüldüğü üzere bu eserinde İmam Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının görüşlerine uyduğunu açıkça belirtmiştir. Ancak **el-Luma**’ adlı eserinde yukarıda zikrettiklerinden hiç bahsetmez, bilakis kendine has görüşleri aklî delillerle izah ederek açıklar.

³⁸ Bkz. Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 1, 34, 35, 76-78, 91; Musa, **Neş‘etu’l-Eş‘ariyye**, s. 194-195. Ayrıca selef mezhebine muhalefet etmediğine dair karşı. Ömer Süleyman Abdullah Eşkar, **Mu‘tekedu İmam Ebu’l Hasan el-Eş‘arî**, Ürdün, y.y., 1994, s. 17-19; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arilik**, s. 167.

³⁹ Mu‘tezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Murcie, Haruriyye, Râfıza.

⁴⁰ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 20.

2. Eş'arî, **el-İbâne** adlı eserinde açık bir usulpla Allah'ı cisim ve cismaniyetten tenzîh etmez. O, sem'î (haberî) sıfatlar olan **istivâ**, **yed**, **vech** gibi sıfatları sadece bilâkeyf kaydı düşerek ispat etmeye çalışır.⁴¹ Ayrıca Eş'arî, tecsim görüşünü destekler mâhiyette birkaç örnek de zikreder. Eş'arî'nin konu ile ilgili farklı görüşleri olduğu için onun kendi ifadelerini olduğu gibi aktararak meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız. O, şöyle der:

“Âlimlerin rivayet ettiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e siyah bir cariye getirdi ve 'Bunu azât etmek istiyorum caiz mi?' diye sordu. Hz. Peygamber cariyeye 'Allah nerededir?' diye sorduğunda o, "Semâdadır." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Ben kimim?' diye sordu. Cariye, 'Sen Allah'ın resûlüsün.' diye cevapladı. Hz. Peygamber de 'Bunu azât et, çünkü mümin bir kadındır.'⁴² dedi. Bu da Allah'ın semânın üstünde olan arşın üzerinde olduğuna işaret eder."⁴³

“Allah'ın kıyamet gününün gelişini 'Rabbinin emri gelip melekler saf saf dizildiği zaman...' ⁴⁴ âyetiyle bildirdiği üzere kabul ederiz. Ayrıca Allah, kullarına dilediği gibi yakınlaşır. Zira şöyle buyurmuştur: 'Biz ona şah damarından daha yakınız.'⁴⁵ 'Sonra yaklaştı ve sarktı. Aradaki mesafe iki yay boyu oldu, hatta daha yakın.'⁴⁶

“Allah şöyle buyurdu: 'Ey İsa, gerçekten seni öldüreceğim, seni kendi katıma kaldıracam, seni o inkâr edenlerden arındıracam ve sana uyanları kıyamete kadar o inkârcılardan üstün kılacağım. Sonra da hep dönüşünüz bana olacak ve o zaman anlaşmazlığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda hükmü ben vereceğim.'⁴⁷ 'Oysa onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat kendilerine bir benzetme yapıldı. Onda anlaşmazlığa düşenler bundan dolayı şüphe içindedirler. O hususta tahmin peşinde gitmekten başka hiçbir bilgileri yoktur. Kesin olarak onu öldürmediler.

⁴¹ A.e., s. 21-22.

⁴² Mâlik b. Enes, Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, **Muvatta'**, haz. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî, 2 c., Beyrut, Dâru İhyâ-i't-Türâsî'l-Arab, 1985, C. II, s. 776-777; Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, **el-Câmi'u's-sahîh**, haz. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî, 5 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, "el-Mesâcîd ve Mevâdiu's-Salât, 33", s. 382. (537)

⁴³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 118-119.

⁴⁴ el-Fecr 89/22.

⁴⁵ Kâf 50/16.

⁴⁶ en-Necm 53/8-9; bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, s. 30.

⁴⁷ Âl-i İmran 3/53.

Doğrusu Allah, onu kendine doğru yükseltti. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.⁴⁸ ‘Allah Teâlâ’nın Hz. İsa’yı semâya kaldırmış olduğunda ümmetin icmâsı vardır. Müslümanların çoğu Allah’tan bir şey istediklerinde ‘Ey arşın sâkini!’ şeklinde dua ederler. Çoğu zaman yemin ettiklerinde ise ‘Yedi kat semâ ile perdelenmiş olana andolsun ki...’ şeklinde yemin ederler.’⁴⁹

“Arş, göklerin üzerindedir. Mademki arş göklerin üstündedir, Allah ‘Götekilerden emin misiniz?’⁵⁰ buyurdu. Çünkü O, semâların üstünde olan arş üzerine **istivâ** etmiştir. Her ne ki yüksektir, o semâdır. Göklerin en yükseği ise arştır. Allah ‘Götekilerden emin misiniz?’ buyurduğunda semâların hepsini kastetmiyor. Sadece göklerin üstündeki arşı kastediyor. Allah’ın semâları kastettiğini görmüyor musun? Allah, ‘Ay’ı içlerinde bir ışık, Güneşi de bir lamba yapmıştır.’⁵¹ buyurdu. Allah, Ay’ın gökyüzünü kapsadığını kastetmedi. O, semânın içindedir. Görüyoruz ki Müslümanlar, dua ettikleri zaman ellerini yere değil de göğe kaldırıyorlar. Eğer Allah, arş üzerinde olmasaydı onlar ellerini arşa doğru yöneltmezlerdi.’⁵²

Eş‘arî, **el-Luma**⁵³ adlı eserinde ise sem’î (haberî) sıfatlardan hiç bahsetmez ve Allah’a mekân isnadıyla ilgili herhangi bir görüşte de bulunmaz. Allah’ın uzunluğunun, genişliğinin, derinliğinin olmadığını, cisim olmadığını, birleşik bir yapıda da olmadığını, Zât-ı Bâri’nin söz konusu nitelikleri taşımadığını ifade ederek yaratılanlara benzemekten münezzeh olduğunu aklen temellendirir.⁵⁴

3. Eş‘arî **el-İbâne**’de Allah’tan başka yaratıcının olmadığını, kulların eylemlerinin mahlûk olup Allah tarafından takdir edildiğini, kulların bir şey

⁴⁸ en-Nisâ 4/ 157-158.

⁴⁹ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 114-115.

⁵⁰ el-Mülk 67/16.

⁵¹ Nuh 71/16.

⁵² Eş‘arî, **el-İbâne**, s.106-107.

⁵³ **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** ve **İstihsânu’l-havz fi-‘ilmi’l-keîlâm** adlı eserlerinde de Allah’ın yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıran ifadelerden uzak durarak Allah’a mekân isnadını reddeder. Bkz. Eş‘arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, Medine, Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 2. bs., 2002, s. 210-212; Eş‘arî, **İstihsânu’l-havz**, s. 92.

⁵⁴ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 19, 23.

yaratamadığını ancak yaratıldıklarını ifade etmiştir.⁵⁵ Görüldüğü üzere Eş‘arî, **el-İbane**’de fiillerin Allah tarafından takdir edilip yaratıldığını öne sürerek insanın hayır ve şerriyle fiillerinden nasıl sorumlu tutulacağını hesaba katmamış, herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır. Bu metot, ashâbu’l-hadîsin kullanmış olduğu bir metottur. Ancak Eş‘arî, ihmal ettiği bu konuyu **el-Luma**’ adlı eserinin kader başlığı altındaki kesb bölümünde, kesb teorisiyle açıklamaya çalışmaktadır.⁵⁶ Ayrıca Eş‘arî, **el-İbane**’de kayıtsız kaldığı ve ihmal ettiği bazı konulara **el-Luma**’ adlı eserinde değinerek aklî ve naklî delillerle açıklamıştır. Bu konulardan bazıları şunlardır: Allah’ın varlığı ve birliği, kesb, ta‘dîl-tecvîr, istitâat-kudret, imanın tanımı, va‘d-vaîd.⁵⁷

Eş‘arî’nin **el-İbane** ve **el-Luma**’ adlı eserlerinden hangisinin daha önce yazıldığıyla ilgili ihtilaf vardır. **el-İbane**’nin daha önce yazıldığını iddia edenler Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra Ehl-i hadîse intisap ettiğini, ayrılığın vermiş olduğu psikolojik ve duygusal reaksiyon neticesinde yeni katıldığı düşünceye aşırı bağlanma ve ayrıldığı mezhebe şiddetli tepkinin söz konusu olduğunu söylemişlerdir. Bu ruh hâlinin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra **el-İbane** eserini yazmaya daha müsait olacağını, bu durumdaki her insanın benzer psikolojik tavır takınacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre **el-Luma**’ adlı eseri **el-İbane**’ye göre daha sistematize edilmiş, akıl yürütmelere yer verilmiş ve fikrî altyapı oluşturulmuş bir eserdir. Böyle bir eser, duygusal tepkimeler sonucunda yazılmış bir dönemden ziyade daha çok olgunluk döneminde yazılmış bir eser olması daha uygundur.⁵⁸

el-İbane’nin daha sonra yazıldığını iddia edenlere göre ise Eş‘arî Mu‘tezile mezhebinden döndükten sonra İbn Küllâb’ın metodunu benimsemiş, bu minvalde bir çok eser yazmış ve yazdığı bu eserlerle adını duyurarak ün sahibi olmuştur. Taraftarları da bu fikirleri benimseyip eserlerinde nakletmişlerdir. Ancak daha sonra

⁵⁵ Eş‘arî, **el-İbane**, s. 23-25.

⁵⁶ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 69-80.

⁵⁷ Cafer Subhanî, **Buhusun fi’l-Milel ve’n-Nihal**, 2 c., İran, Muesesetu İmam Sadık, C. II, 2006, s. 62-66.

⁵⁸ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 4-7; Musa, **Neş‘etu’l-Eş‘ariyye**, s. 175, 194-195, 210; Hamûd Gurâbe, **el-Eş‘arî**, Kahire, Mecmuu’l-Buhusu’l-İslâmiyye, 1973, s. 66-69; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik**, s. 171, (661. Dipnot).

Bağdat'a gelerek **el-İbâne** adlı eserini yazmış ve ashâbu'l-hadîse tâbi olmuştur.⁵⁹ İbn Asâkir de **et-Tebyîn** adlı eserinde Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebinden döndükten sonra bir müddet ortadan kaybolduğunu daha sonra yeni itikadını içeren **el-Luma'**, **Keşfu'l-esrar ve hetku'l-estar** adlı eserlerini halka arz ettiğini söylemiştir.⁶⁰ İbn Asâkir Eş'arî'nin **el-umed** adında bir kitabının olduğunu ve o kitabında eserlerinin listesini sunarken **el-Luma'** eserinden bahsettiğini fakat **el-İbâne**'ye değinmediğini aktarmıştır.⁶¹ Ayrıca Eş'arî, Bağdat'a gelerek Berbehârî ile görüştüğten sonra **el-İbâne**'yi yazmıştır.⁶² Onlara göre bütün bunlar **el-İbâne**'nin **el-Luma'** adlı eserinden sonra telif edildiğine işarettir. ez-Zehebî ve İbn Teymiyye gibi âlimler **el-İbâne**'nin Eş'arî'nin son eseri olduğunu iddia etmişlerdir.⁶³

el-İbâne'nin Eş'arî'ye aidiyeti ve esere müdahalelerin olup olmadığı da âlimler arasında tartışmalıdır. Bu tartışma aslında Eş'arî'nin fikrî değişim merhaleleriyle de alakalıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki mezkûr iki eser karşılaştırıldığında her ne kadar eserler arasında üslup ve konu farklılıkları olsa da bazı pasajların iki eserde de aynı olması ya da birbirine çok yakın olması **el-İbâne**'nin Eş'arî'ye ait olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Hatta imamet konusu, bazı paragraflardaki ufak değişiklikler dışında iki eserinde de yer almaktadır.⁶⁵ Asıl tartışma konusu **el-İbâne**'ye müdahalelerin olup olmadığıdır. Örneğin, Eş'arî'nin **el-İbâne**'de arşa **istivâ** kısmıyla ilgili açıklamaları onun diğer eserleriyle uyuşmadığı gibi Eş'arî kaynaklarda⁶⁶ Eş'arî'ye nispet edilen görüşlerle de uyuşmamaktadır.

⁵⁹ Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 169.

⁶⁰ İbn Asâkir, **et-Tebyîn**, s. 39.

⁶¹ A.e., s. 128-134, 135-136, 152; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 171, (662. Dipnot).

⁶² Ehvâzî, Ebû Ali Hasan b. Ali b. İbrâhîm b. Yezdâd, "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, **Bulletin De'tudes Orientales**, C. XXIII, Damas, 1970, s. 157-159; İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, **Tabakâtu'l-Hanâbile**, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, 2 c., Kahire, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, t.y., C. II, s. 18.

⁶³ Bkz. Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, **el-Uluvvu li'l-Aliyi'l-Gaffâr**, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksut, Riyad, Mektebetu Edvau's-Selef, 1995, s. 218-220; İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C.VI, s. 359; **Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye ev nakzu te'sîsi'l-Cehmiyye**, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydî, 10 c., Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, C. I, 2005, s. 143; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 171, (662. Dipnot).

⁶⁴ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 65; karş. **el-Luma'**, s. 33-34; **el-İbâne**, 167-168; karş. **el-Luma'**, s. 47-48; **el-İbâne**, s. 36; karş. **el-Luma'**, s. 64.

⁶⁵ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 201; karş. **el-Luma'**, s. 131; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 162.

⁶⁶ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed, **Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1987, s. 203; Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, **Usûlu'd-dîn**, İstanbul, Matbaatu'd-Devlet, 1928, s. 213.

Ayrıca **el-İbâne**'nin basılı olan nüshaları arasındaki farklılık⁶⁷ ve yukarıda iki eser arasında anlatılan çelişkiler göz önüne alındığında **el-İbâne**'ye ashâbu'l-hadîs tarafından müdahale edilmiş olabileceği fikri ağırlık kazanmaktadır. Zira bazı araştırmacılara göre Eş'arî'nin **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** adlı eserinden ashâbu'l-hadîsin görüşleri olduğu gibi alınmış ve **el-İbâne**'ye eklenmiştir.⁶⁸

Eş'arî'nin fikrî merhale kısmına gelince bu da âlimler arasında fikir birliğinin olmadığı bir konudur. Onun, Mu'tezile sonrası tek merhalesinin olduğunu iddia edenler olduğu gibi iki ayrı merhalesi olduğunu savunanlar da vardır. Tek merhalesi olduğunu savunanlar iki kısma ayrılmışlardır. Bir kısmı, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Eş'arî'nin ashâbu'l-hadîsi benimsediğini ve eserini bu minvalde oluşturduğunu iddia ederken⁶⁹ diğer bir kısmı ise onun, sonra Mu'tezile ve ashâbu'l-hadîs arasında orta bir yol benimseyerek daha sonra Eş'arî mezhebi olarak anılan ekolün fikrî alt yapısını oluşturduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁰ Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra iki ayrı merhalesi olduğunu savunanların bir kısmı ise Eş'arî'nin nihai fikirlerinin selef yani ashâbu'l-hadîs üzerine olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre **el-İbâne** Eş'arî'nin son eseridir ve herhangi bir müdahaleye maruz kalmayarak ashâbu'l-hadîs metodu üzerine yazılmıştır. Eş'arî, kelâmî kimliği⁷¹ altında telif ettiği **el-Luma**' vs. eserlerinden sonra tamamen selef metodunu benimsemiş hatta daha önce yazmış olduğu **el-Luma**' adlı eserinde bile üslûp ve konu farklılığı dışında bir tenâkuz olmamıştır. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra iki fikrî merhalesinin olduğunu savunanların ikinci kısmına göre Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra eski mezhebine tepki olarak ashâbu'l-hadîs tarafına meyletmiş ancak daha sonra

⁶⁷ Arşa istiva konusunun girişinde “yestevi ala arşihi istivaen yeliku bihi min gayri tuli'l-istikrar” cümlesi şeklinde bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, thk. Fevkiye Hüseyin, C. I, s. 105. Bazı nüshalarda “yestevi ala arşihi kema yeliku bihi min gayri tuli'l-istikrar” şeklinde bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, thk. Muhammed el-Ensârî, Camietü'l-İslâmiyye, Medine, 1988, s. 119, bazı nüshalarda ise “mustevvin ala arşihi” şeklindedir. Bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, Beyrut, Dâr'u İbn Zeydun, t.y., s. 33. Ayrıca bkz. Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 154, (608. Dipnot). Eserde geçen bu ifadeler metin bazında farklı olsa da anlam bakımından aynıdır.

⁶⁸ Ebû Hâmid b. Merzûk, **Berâ'etu'l-Eş'ariyyin min 'akâidi'l-muhallifin**, 2 c., y.y. el-Mektebetü't-Tahsisîyye fi'r-Red ale'l-Vehhabiyye, t.y., C. I, s. 64.

⁶⁹ Bkz. Fevkiye Hüseyin, **el-İbâne an usûlu'd-diyane** eserine yazdığı “Mukaddime”, s. 1, 34,35, 76-78, 91; Musa, **Neş'etu'l-Eş'ariyye**, s. 194-195. Ayrıca selef mezhebine muhalefet etmediğine dair karşı. Eşkar, **Mu'tekidu İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî**, s. 17-19; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 167.

⁷⁰ İbn Asâkir, **et-Tebyin**, s. 127, 149,152, 165,170; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C. I, s. 81.

⁷¹ Görüşlerini rasyonel bir zemin üzerinde fikrî derinliği olan; akli delillerle destekleyen bir formatla ifade etmesi.

olgunluk dönemi geçirmiş ve o dönemde **el-İbâne**'den sonra yazdığı **el-Luma**' adlı eserinde asıl fikirlerini ortaya koymuştur. Onlara göre bu eser asıl fikirlerini yansıtmaktadır. Zira daha sonra onu takip edenler bu eser üzerinden takip etmişlerdir.⁷²

Görüldüğü üzere Eş'arî'nin iki eseri de incelendiğinde aralarında metot, üslup ve içerik farklılıklarının olduğu ortaya çıkmaktadır. Eş'arî'nin **el-İbâne** adlı eserinde ashâbu'l-hadîsten mustağni kalmadığı anlaşılmaktadır. **el-Luma**' adlı eserinde ise kelâmî bir üslup kullandığını ve **el-İbâne**'den farklılık arz ettiğini görmekteyiz. Ancak neden **el-İbâne**'de bu metodu kullanıp **el-Luma**'da başka bir metot kullandığını söylemek güçtür.⁷³ Kanaatimizce bunun nedeni Eş'arî'nin içinde bulunduğu dinî ve siyasî ortamdan etkilendiği, dolayısıyla belli dönemlerde bir denge politikası izlediği şeklindedir. Netice olarak söyleyebiliriz ki Eş'arî'nin düşünsel değişim yaşadığı bir gerçektir. Mu'tezilî düşünceden ayrıldıktan sonra ashâbu'l-hadîs ekolünün lideri konumunda olan Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını bildirmesi, sem'î (haberî) sıfatlar konusunda bu ekolün düşünce yapısına sahip olması, öte yandan ilk dönem Ehl-i sünnet'in kelâmcıları kabul edilen Küllâbiyye'nin görüşlerine uyumlu görüşler de ortaya koyması bunu teyit etmektedir. Ancak eserlerinin hangi zaman diliminde yazıldığı ve asıl fikirlerinin ne olduğu konusunda ihtilaf yaşanmıştır.

Mezhep kurucusu İmam Eş'arî'nin düşünsel değişim merhalelerini ortaya koyduktan sonra mezhebin farklılaşmasına ve dönüşmesine neden olan tasavvuf ve felsefeyle olan ilişkisini irdelemeye çalışacağız.

1.3.2. Eş'arî Kelâmında Tasavvuf ve Felsefe Etkileşimi

Eş'arî kelâmı süreç içerisinde tasavvufî ve felsefî düşünceyle etkileşim hâlinde olmuştur. Bu şekilde ekol farklı kimlikleri bir arada bulundurmuş ve kendi içerisinde zenginleşmiş, güncel kalmış ve farklılaşmıştır. Mezhep imamı Eş'arî'nin Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra Küllâbî çevrelere yakınlaştığı ve bu kesim içerisinde Muhâsibî'nin (v. 243/857) de aralarında bulunduğu güçlü ve önemli bir

⁷² Eş'arî, **el-Luma**, s. 4-7; Musa, **Neş'etu'l-Eş'arîyye**, s. 175, 194-195, 210; Hamud Gurâbe, **el-Eş'arî**, s. 66-69; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 171, (661. Dipnot).

⁷³ Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 159.

tasavvufî eğilimin olduğu bilinmektedir. Eş'arî'nin, Küllâbî'nin görüşlerini benimseyerek tasavvufla etkileşim hâlinde olmasında da Muhâsibî'nin önemli bir etkisinin olduğu kaynaklarda geçmektedir. Kaynaklarda Eş'arî'nin öğrencileri olarak zikredilen Bûndâr b. Hüseyin (v. 353/964), İbn Hafif eş-Şirâzî (v. 371/981) ve Ebû Sehl Su'lûkî (v. 369/980) gibi tasavvufî düşünceye sahip âlimler tarafından Eş'arî düşüncenin tasavvufî bir mecraya taşındığı ve tasavvufun Eş'arî düşüncede zemin bulup yayılmasını sağladığı da geçmektedir.⁷⁴ Özellikle uzun bir süre Eş'arî'nin en yakınında olan İbn Hafif eş-Şirâzî, Eş'arîlik-tasavvuf yakınlaşmasında önemli bir rol üstlenmiştir.⁷⁵ Sübkî'nin aktardığına göre Eş'arî'nin kelâmın yanı sıra tasavvufta da etkin ve önder olması Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisinin boyutunu göstermektedir.⁷⁶ İbn Hafif eş-Şirâzî'nin Eş'arî'nin görüşlerini sistematize ederek Eş'arîliğin ekol olmasına önemli katkıları olan İbn Fûrek ve Bâkılânî üzerinde de önemli etkileri vardır. Bu etki Eş'arî kelâmcılarının keramet gibi tasavvufun önemli konuları hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Örneğin Bâkılânî, mucize ve keramet özelinde yazdığı eserinde evliya ve salih kişilerin keramet gösterebileceğini kabul etmektedir.⁷⁷ Bâkılânî'nin mucize ve keramete yaklaşımı İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî tarafından da devam etmiştir.⁷⁸ Ayrıca Bâkılânî **el-İnsâf** adlı eserinde de âlemin yaratılması ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken sûfî âlimlere atıflarda bulunarak görüşünü ortaya koymuştur.⁷⁹ Eş'arî ekolünün tasavvufla etkileşimi Ebû'l-Kâsım

⁷⁴ İbn Asâkir, **et-Tebyin**, s. 181-190; Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'arîyye'nin Kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî", **UÜİFD**, No: 2, 2012, C. XI, s. 77-78; Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Matüridilik İlişkisi**, s. 223-224; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 78-82. Ayrıca bkz. Abdulgaffar Aslan, "IV-V. Yüzyılda Tasavvuf Kelâm İlişkisi: İbn Fûrek Örneği", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, C. V, s. 67-68.

⁷⁵ Tilimsânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Makkârî, **Ezhâru'r-Riyâd fî ahhârî'l 'ıyâd**, thk. Mustafa es-Sakkâ, 5 c., Kahire, Matbaatu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939, C. III, s. 80.

⁷⁶ İbn Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'ıyyeti'l-kübrâ**, C. III, s. 351.

⁷⁷ Bâkılânî, **Kitâbu'l-beyân 'ani'l-Fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-Kehâne ve's-sihir ve'n-nârencât**, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut, Mektebetu's-Şarkıyye, 1958, s. 1 vd.

⁷⁸ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, **Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa-Abdu'l Mun'im Abdu'l Hamid, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1950, s. 316 vd. Cüveynî, ashablarından olan Ebû İshâk el-İsfârâyînî'nin keramet konusunda kendileri gibi düşünmeyerek Mu'tezileye yakın bir tutum sergilediğini dile getirmektedir. Bkz. **A.e.**, s. 316.

⁷⁹ Bâkılânî'nin atıfta bulunduğu Süfî âlimlerden bazıları şunlardır: Cüneyd el Bağdâdî (v. 297/909), Ebû'l-Hasan el-Büşencî (v. 348/959), Ebû Muhammed el-Hârîrî (v. 516/1122). Bkz. Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, **el-İnsâf fî mâ yecib**

Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111) ile daha sağlam bir zemine oturmuştur. Bu dönemde Eş'arîler tasavvuf altyapısına sahip olan Şafîiler ile iyi dostluklar kurmuş ve fikrî etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Gazzâlî'nin hocası Cüveynî ile de yakın dost olan Kuşeyrî, sûfî ve kelâmcı kimliğine sahip olan önemli simalardandır. İbn Fûrek'in öğrencisi olmasının yanı sıra Eş'arîlerin önemli âlimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin derslerine katılmış, Bâkılânî'nin de eserlerini derinlemesine incelemiştir. Kuşeyrî telif ettiği **Risâle** adlı eseriyle tasavvuf kesimi ile beraber Eş'arî âlimleri de etkilemiştir. Gazzâlî'nin **İhyâ** adlı eseri bunun örneğidir. Zira Gazzâlî'nin bu eseri Muhâsibî'nin **Ri'âye**'si, Kuşeyrî'nin **Risâle**'si, Hucvîrî'nin **Keşfû'l-mahcûb**'u ve Sühreverdî'nin **'Avârifu'l-me'ârif**'i ile kıyaslandığında metodoloji, bilgi ve içerik yönünden benzerlikler arz ettiği görülmektedir. Gazzâlî'nin **İhyâ**'sı hepsinin harmanlandığı bir eserdir. Tasavvufun Eş'arîlik üzerindeki etkisini Gazzâlî'nin gençlik yıllarında yazdığı **el-Menhûl** adlı fıkıh eseri ve tasavvufî bir kitap hüviyetinde olan **İhyâ** üzerinden de değerlendirebiliriz.⁸⁰ O, **el-Menhûl** adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) ağır ithamlarda bulunmuş, tasavvufî bir kitap şeklinde kaleme aldığı **İhyâ**'sında ise önceki görüşünün aksine onu öven ifadeler kullanmıştır.⁸¹ Gazzâlî'nin bu tutumu tasavvufun mezhepler üstü anlayışının bir ürünü olsa gerek.

Eş'arîliğin tasavvufla olan ilişkisi sûfîlerin bilgi kaynağı olarak gördüğü keşf, ilham ve rüya gibi konulara da yansımış ve bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin İbn Fûrek, sûfîlerle etkileşimde olmasına rağmen keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını savunmuştur. Zira ona göre aynı konuda ilham aldığını iddia eden şahıslar birbirlerini nakzedebilmektedir.⁸² Bâkılânî ve Cüveynî ise eserlerinin girişinde bilgi konusuna yer vermelerine rağmen keşf ve ilham gibi konulara değinmemiş olumlu veya olumsuz bir kanaat ortaya koymamışlardır.⁸³

i'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehl bih, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Mısır, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 2000, s. 31-32.

⁸⁰ Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Matüridilik İlişkisi**, s. 228.

⁸¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, **el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl**, thk. M. Hasan Heyto, Şam, Dâru'l-Fikr, 1980, s. 500; karş. **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2005, s. 37.

⁸² Yusuf Şevki Yavuz, **İslâm Akâidi'nin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beyzâvî**, İstanbul, Kültür Matbaacılık, 1989, s. 95.

⁸³ Bâkılânî, **Kitâbu temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il**, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987, s. 28-31; **el-İnsâf**, s. 12-14; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 12-16.

Bâkılânî ve Cüveynî'nin bu tutumunu sûfilerle olan sıkı ilişkilerine bağlamak mümkündür. Eş'arî ekolüne mensup olup da ilhamı bilgi kaynakları arasında kabul eden ilk isim Abdülkahir el-Bağdâdî'dir. O, ilhamı nazari bilgiler kategorisine dâhil ederek sûfilerin bilgi konusundaki görüşlerine yaklaşmıştır.⁸⁴ Gazzâlî de kelâm alanında yazmış olduğu eserlerin çoğunda ilhamdan bahsetmemiş **İhyâ** adlı eserinde ise ilhamı bilgi kategorisine dâhil etmiştir. Ancak o, ilham ve ilim karşılaştırmasında ilme nazaran ilhamı daha aşağı bir mertebede değerlendirmiştir. Gazzâlî, insanların ilhamı beklemek yerine ilim ile meşgul olmalarının daha isabetli olacağını savunmakla beraber belli bir gayretten sonra kişide ilham belirebileceğini de kabul etmektedir.⁸⁵ **el-Münkız mine'd-dalâl** adlı eserinde de mutasavvıfların yolunu överek keşf ve ilham konusunda onlara muvafakat etmiştir.⁸⁶

Keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olup olmaması noktasında Eş'arî kelâmının homojen bir yapıya sahip olmadığı görülmektedir. Onların tasavvuf ile olan ilişkisi konu hakkındaki görüşlerini doğrudan etkilemiş olabilir. Bunun bir yansıması da Eş'arîliğin tasavvuf ile olan etkileşimi nedeniyle daha çok akaid formuna dönüşmesidir. Örneğin Kuşeyrî ve Sühreverdi gibi sûfî âlimlerin eserlerindeki akaid formunun Gazzâlî'de de aynı şekilde devam ettiğini görmekteyiz. Ayrıca kelâmcı kimliği ağır basan ve eserlerinde kelâmî düşüncüyü ön plana çıkaran Gazzâlî'nin tasavvufla olan etkileşiminden sonra kelâm öğreniminin sınırlı olması gerekliliği söylemi ve yazılmış belli başlı akaid metinleriyle öğrencinin iktifa etmesini dile getirmesi, Eş'arîliğin tasavvufla beraber toplumsal tabanını genişletmesine rağmen alan daralmasına uğradığını göstermektedir.⁸⁷ Yukarıda Eş'arî kelâmının tasavvuf ile ilişkisini ortaya koyduk, şimdi de Eş'arîlerin felsefe ile etkileşimini irdelemeye çalışacağız.

Kelâm-felsefe ilişkisi, kelâmcıların yabancı kültür, inanç ve düşünce sistemleri ile karşılaştıklarında İslâm düşüncesine aykırı buldukları görüşleri reddetme ihtiyacı neticesinde başlamıştır. Akli ve rasyonel düşünceye önem veren

⁸⁴ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 14.

⁸⁵ Gazzâlî, **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 894-896.

⁸⁶ Gazzâlî, **el-Münkız mine'd-dalâl**, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988, s. 56-67.

⁸⁷ Gazzâlî, **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 51.

âlimler, Müslümanlar arasında hızla yayılan bu entelektüel düşünceye karşı onların kullandıkları üslup ve yöntemlerle mücadele edebileceklerini anlamış, böylece felsefî düşünce ve yöntemleri araştırmaya başlamışlardır. Mu‘tezile ekolü ile başlayan bu süreç Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Felsefî kelâm döneminin ilk adımları Cüveynî ile atılmış Gazzâlî’de tam anlamıyla karşılığını bulmuş Râzî ile de zirve yapmıştır.⁸⁸

Mütekaddim Eş‘arî âlimler, kelâmî konularda akli referans almalarına karşın, sadece belli başlı konularda felsefî meselelere yaklaşmışlardır. Onlar Aristo felsefesi ve Aristo’nun fikirlerini benimseyen filozofların tevhîd, fizik ve metafizik ile ilgili görüşlerini, özellikle de âlemin kîdemi ve Aristo mantığına dayalı düşünme biçimini eleştirmişlerdir. Mütekaddim Eş‘arîler bu dönemde daha çok savunmacı bir karakter arz ederek felsefe ile teşriki mesailerini atom nazariyesi⁸⁹ gibi bazı felsefî meseleler ve belli başlı akli istidlal yöntemleriyle sınırlandırmışlardır.⁹⁰

Müslüman kelâmında atom nazariyesinin temelini ilk olarak Basra Mu‘tezile ekolünün önemli simalarından olan “Ebû’l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849-50 [?])” atmıştır. O, bu nazariyeyi âlemin değişken olduğunu ispatlamak için kullanmıştır. Allâf’a göre âlem; bölünemeyen, tek parçaların birleşiminden oluşmuştur. Cevher şeklinde nitelenen bu parçaların uzunluk ve derinlik gibi boyutlarının olmadığını, dolayısıyla da cevherlerin birleşmeleri durumunda varlığın, ayrışmaları durumunda da yokluğun ortaya çıkacağını savunmuştur. Allâf, zamanı cevherlerin hareketi, mekânı da cevherlerin birbirlerinden ayrıştıkları anlar şeklinde tanımlamıştır.⁹¹

⁸⁸ Metin Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, *Eskineyi Dergisi*, C. 29, 2014, s. 7 vd.

⁸⁹ Müslüman kelâmında atom nazariyesinin temellerini ilk olarak Basra Mu‘tezile ekolünün önemli simalarından olan “Ebu’l-Huzeyl el-Allaf” atmıştır. O, bu nazariyeyi âlemin değişken olup kadim olmadığını ispatlamak için kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, **Cubbâilerin Kelam Sistemi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2011, s. 190; Abdurrahman Bedevî, “Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Dakîku’l-Kelâm Anlayışı”, çev. Metin Yıldız, İstanbul, **Kelâm Araştırmaları**, C. XI, No: 2, s. 283-298.

⁹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, **Dâru’l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, 2 c., 1927, C. II, 5-6, s. 148; H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınevi, 2001, s. 156-178; 357-378; Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 12-14. Kelâm âlimlerinin kozmolojiyle ilgili görüşleri için bkz. Cemalettin Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2007, s. 21 vd.

⁹¹ Neşşâr, **İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C.II, s. 309-310; Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 15.

Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın âlemin kıdemi bağlamında temellerini attığı bu nazariyeyi, Eş'arî kelâmının sistemleşmesini sağlayan Bâkıllânî geliştirmiştir. Bâkıllânî, atom nazariyesini Eş'arî ekolünün varlık anlayışında ona duyduğu ihtiyaç üzerine inşa etmiştir. O, cevherlerin arazlarla örtülü olması gerektiğini belirterek onların arazlardan soyutlanmış halde tek başlarına mevcut olamayacaklarını ileri sürmüştür. Eş'arî ontolojisinde varlık ezeli ve muhdes olmak üzere ikiye ayrılır. Allah ezeldir ve başkasına muhtaç değildir. Allah dışındaki her şey ise sonradan yaratılmıştır. Âlem de sonradan yaratılmıştır ve Allah'a muhtaçtır. Dolayısıyla âlemi oluşturan parçalar da sonradan yaratılmış ve tek başlarına bir anlam ifade etmemektedir. Örneğin arazlar varlıklarını devam ettirebilmeleri için cevherle kâim olurlar ve Allah tarafından her an yaratılırlar. Arazlar arazla kâim olamaz ve varlıklarını devam ettiremezler.⁹²

Atom nazariyesini Eş'arî ontolojisiyle uyumlu hâle getirmeye çalışan Bâkıllânî ve sonraki Eş'arîler bu nazariyeyi tevhîd bağlamında insan filleri ve nedensellik gibi konuları açıklamak için kullanmışlardır. Bilindiği üzere Eş'arî kelâmcıları nedensellik fikrine karşı çıkmış ve insan fiilleri dâhil her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu savunmuşlardır. İlk dönem Eş'arî kelâmcıları İslâmi olmayan ve yabancı kültürlerin ürünü olarak gördükleri mantık ilmine itibar etmemişlerdir. Bu bağlamda onların in'ikâs-ı edille (delilin yanlışlığı medlulün yanlışlığını gösterir) prensibini kabul etmeleri de Aristo mantığı ve bu mantığın düşünme biçimini kabul etmediklerini göstermektedir. Ancak Cüveynî, özellikle Bâkıllânî'nin benimsemiş olduğu bu prensibin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmış, felsefe ve mantık ilminin Eş'arî kelâmında yer almasına zemin hazırlamıştır.⁹³ Cüveynî'nin felsefeye aşina olduğu ve belli bir felsefî nosyona sahip olduğu Eş'arî âlimler tarafından da kabul edilmektedir. Örneğin Şehristânî, Cüveynî'nin "insanda kudret ve istitâatın olmadığını savunmanın akıl ve tecrübeye aykırı olduğu"⁹⁴

⁹² Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 36-45.

⁹³ ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn", C. VIII, s. 142. Kelam-Mantık ilişkisi için bkz. Ömer Aydın, "Kelam-Mantık İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 0, No: 7, 2012, s. 1-14.

⁹⁴ Cüveynî'nin kudret-fiil ile ilgili görüşleri için bkz. Cüveynî **el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye**, thk., M.Zahid el-Kevserî, y.y., el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992, s. 42 vd.

şeklindeki düşüncesini eleştirmiş ve onu filozofların peşinden gitmekle suçlamıştır.⁹⁵ Cüveynî'nin kelâm-felsefe ilişkisindeki asıl rolü felsefî kelâm döneminin başlatıcısı olan öğrencisi Gazzâlî'nin felsefî altyapısını oluşturturmasındaki katkısındadır. Cüveynî, selefleri Bâkılânî ve Bağdâdî'nin menfî tavrını yumuşatarak mantık ilmine uygun olmayan akli istidlal yöntemlerini eleştirmiş ve sistemli bir akli istidlal yönteminin temellerini atmıştır.⁹⁶

Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin ilk adımlarını attığı felsefî kelâmı daha ileri bir boyuta taşımış ve eserlerinde felsefî meselelere fazlaca yer vermiştir. Gazzâlî ilk olarak **Makâsıdu'l-felâsife** adlı eserini yazmış ve bu eserinde filozofların görüşlerini objektif bir şekilde aktarmıştır.⁹⁷ O, bu eserin ardından felsefecilerin yirmi kadar meselede hataya düştüklerini belirttiği **Tehâfütü'l-felâsife** adlı eserini yazmış, bu eserinde filozofların metafizik ile ilgili görüşlerini eleştirmiş; onların âlemin kıdemi, Allah'ın küllîleri bilip cüzîleri bilemeyeceği ve dirilişin cismânî değil de ruhanî olacağı şeklindeki görüşlerinde küfre düştüklerini öne sürmüştür.⁹⁸ Gazzâlî'nin felsefeye özellikle de İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri felsefî kelâm döneminin tam anlamıyla başlamasına neden olmuştur. Bu dönemde felsefe, Gazzâlî'nin eleştirilerine maruz kalmasına rağmen kelâma da nüfûz ediyor ve felsefeleştiriyordu. Gazzâlî dönemi felsefî kelâmın en önemli özelliği, mantık ilminin yaygınlaşması ve Aristo mantığına dayalı tümdengelimci kıyasların kullanılmasıdır. Bilindiği üzere Gazzâlî öncesinde fıkıh usûlünde de kullanılan ve aralarındaki illet ortaklığından hareketle görünmeyen/bilinmeyen bir şeyin görünen/bilinen bir şeye kıyasla çıkarsanması anlamına gelen analoji/temsîl metodunun kelâm ilmine uyarlanmış hâli olan “el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” (gâibin şâhide kıyas edilmesi) yöntemi tercih

⁹⁵ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C. I, s. 85-86; Ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 490.

⁹⁶ Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fıkıh**, thk., Abdülazîm ed-Dîb, 2 c., Katar, Câmiatu Katar, 1979, 1. bs., C. I, s. 129 vd.; M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî: Kelâm İlmindeki Yeri”, **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 505; Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Matürîdilik İlişkisi**, s. 259.

⁹⁷ Gazzâlî, çev. Cemalettin Erdemci, **Felsefenin Temel İlkeleri**, Ankara, Vadi Yayıncılık, 2001, s. 35; Refik el-Acem, **el-Mantık 'inde'l-Gazzâlî fî eb'âdihi'l-Aristöviyye ve husûsiyyâtı'l-İslâmiyye**, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1986, s. 66.

⁹⁸ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dâru'l-Meârif, 6. bs., 1976, s. 89-124; 205-217; 283 vd.

edilmiştir.⁹⁹ Gazzâlî'nin felsefî ilimlerin altı disiplininen biri olarak kabul ettiği mantık ilmine büyük önem vermesi ve bunu da “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez.”¹⁰⁰ şeklinde ifade etmesi, mantık ilmine uygun akli istidlal yöntemlerinin kelâm ilmi içerisinde yer almasını gerektirmiştir.¹⁰¹ Onun bu tutumu Şehristânî, Râzî, Âmidî ve Beyzâvî gibi sonraki âlimleri de etkilemiş, Aristo mantığına dayalı tümdengelimci kıyasların ve Aristo mantığında kullanılan mukaddime, talî, cedel, devr, abese irca, ilzâm, teselsül vb. kavram ve deyimlerin de kelâm eserlerinde sıkça yer almasını sağlamıştır.¹⁰²

Gazzâlî'nin kendisinden önceki kelâmcıların Aristo mantığına uymayan usul ve yöntemlerini eleştirdiği ve bazı felsefî görüş, kavram ve istidlalleri kullandığı bu yeni tavır, sonraki kelâmcıların felsefî kelâm anlayışının temelini oluşturmuştur. Gazzâlî sonrası Eş'arî kelâmı tam anlamıyla felsefileşmiş Râzî ile beraber bilgi, varlık ve kavramlar felsefesi kelâmın asıl konuları arasına girmiştir. Râzî'nin felsefe anlayışı ilk dönem Eş'arî âlimleri ile beraber Gazzâlî'nin felsefe anlayışından da farklılık arz etmektedir. O, Aristo mantığı ve felsefî yöntemi kabul etmekle ilk dönem Eş'arîlerden, felsefî konuları kelâma hâkim kılma konusunda ise Gazzâlî'den ayrılmaktadır. Zira Gazzâlî, felsefî meseleler ve yöntemleri alet ve vasıta şeklinde sınırlı bir şekilde kelâmda kullanırken Râzî bu meseleler ve yöntemleri kelâma hâkim kılmıştır. Râzî, Gazzâlî'nin mantık ilmini bir alet ilmi şeklinde görmesine de karşı çıkmış, onu müstakil bir ilim dalı olarak kabul etmiştir. Ayrıca Gazzâlî

⁹⁹ Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: V, No: 2, 2001, s. 107; Hüseyin Çaldak, “İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi”, **Ekev Akademi Dergisi**, No: 37, 2008, s. 179-181; Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 18; Abdullah Demir, “Ebû İshâk Zâhid Es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sivas, 2014, s. 337-338; Kamil Kömürcü, Kelâmdaki “İstidlâl biş'-Şâhid ale'l-Gâib” Metoduna Matürîdî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri, **Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu**, C. I, 2017, s. 442 vd.

¹⁰⁰ Gazzâlî, **el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl**, thk. Nâcî es-Suveyd, 2 c., Beyrut, Mektebetu'l-'Asriyye, t.y. C. I, s. 20.

¹⁰¹ İbrahim Çapak, “Gazzâlî ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler”, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. II, No: I, 2016, s. 15.

¹⁰² Ahmet Arslan, **Hâşiye Ala't-Tehâfût Tahlili**, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, s. 13; Max Horten, “Religion und Philosophie im İslâm”, **Max Horten Islamic Philosophy Studies and Reviews**, ed. by. Fuat Sezgin, Frankfurt, 2000, pp. 56; Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 18.

döneminde kelâm, tasavvuf ve felsefe arasında bir denge kurulmaya çalışılmış, Râzî ise bu dengeleri değiştirerek kelâmı felsefe ile bütünleştirmiştir.¹⁰³

Râzî'nin **Muhassal** ve **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserleri kelâmın felsefeye karşı savunmacı karakterini yansıttığı eserlerdendir. **Esâsü't-takdîs**, **Levâmi'u'l-beyyinât** ve **el-Metâlibu'l-âliye** adlı eserleri ise Gazzâlî sonrası savunmacı karakterden soyutlanmış bağımsız felsefî bir kimlikle yazılmıştır.¹⁰⁴ Râzî'nin felsefî kelâmının en karakteristik özelliği eserlerinde kullandığı üslup, yöntem ve kavramların felsefî olması, ayrıca akla nass karşısında verdiği değer ve roldür. Örneğin **Muhassal** adlı eserinin konuları “başlangıç esasları, varlık ve kısımları, ilahiyat ve sem'iyat” şeklindedir. Başlangıç esaslarında; mantık prensipleri, istidlalin hükümleri ve çeşitleri, varlık kısımlarında; varlık, yokluk, varlık-mahiyet, bir'in çoklukla olan ilişkisi, sebep-sonuç, ilahiyatta; mutlak varlığın (Allah) sıfatları, fiilleri ve esmâ-i hüsnâ, sem'iyatta ise nübuvvet, ahiret ve hilâfet/imamet ile ilgili konular yer almaktadır. Râzî, sem'iyat bölümü hariç diğer üç bölümü tamamen felsefî üslup ve yöntemle yazmıştır. Eserine “Övülme, tekliğin yüceliği ile ilintiler (arazlar) ve cevherlere benzemekten yüce olan...”¹⁰⁵ şeklinde felsefî kavramları kullanarak başlaması da metodu hakkında bilgi vermektedir. Râzî'nin felsefî kelâmının bir diğer karakteristik özelliği de yukarıda işaret ettiğimiz gibi nass karşısında akla verdiği mertebedir. Zira ona göre naslara akli bir itirazda bulunulduğunda aklın işaret ettiği şey tercih edilir. Şayet nakil aklın önüne geçerse aklın yerilmesi söz konusu olur ki bu durumda akla ihtiyaç duyan naklin de yerilmesi söz konusu olur. Yani ona göre nakli anlayan ve açıklayan akıl zan ifade ederse kaçınılmaz bir şekilde aklın malzemesi olan nakil de zan ifade edecektir.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere Eş'arî kelâmı, tasavvuf ve felsefe ile etkileşim içerisinde olmuş, ilk dönem Eş'arî kelâmının tasavvuf ve felsefeye bakış açısıyla Cüveynî sonrası Eş'arî kelâmının tasavvuf ve felsefeye bakış açısı farklılık arz etmiştir. Eş'arî

¹⁰³ Özervarlı, “Gazzâlî: Kelâm İlmindeki Yeri”, C. XIII, s. 511; Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Matürîdilik İlişkisi**, s. 267-269.

¹⁰⁴ Miyân Muhammed Şerîf, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, Türkçe baskısının editörü: Mustafa Armağan, 2 c., İstanbul, 1990, C. II, 270-271; Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 19.

¹⁰⁵ Râzî, **Muhassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y., s. 15; Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 25.

¹⁰⁶ Râzî, **Muhassal**, s. 51; Ayrıca bkz. Özdemir, “Kelâm Felsefe İlişkisi”, s. 19.

kelâmının tasavvuf ile etkileşimi toplumsal zeminini genişletmesini sağlamışsa da alan daralmasına uğramasına neden olmuştur. Zira bu dönemde kelâm, akaid formuna bürünmüş ve farklı yöntemlere karşı savunmacı bir karakter arz etmiştir. Gazzâlî ile başlayan ve şerh ve haşiyecilik dönemine kadar da etkisini sürdüren felsefî kelâm döneminde ise Eş'arîlik gündemi yakından takip etmiş, güncel kalmış, meselelere ve tartışmalara entelektüel düzeyde katkı sağlamıştır.

Ortaya çıkan tabloya göre Eş'arî kelâmına felsefî ve tasavvufî düşünce nüfuz etmiştir. Farklı dönemlerde farklı âlimlerin bu yönelimlerden birine ağırlık verdiği ve düşünsel sürecin de farklılık arz ettiği görülmüştür.

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ SIFATLARIN TAKSİMİ VE SIFATLARLA İLGİLİ KAVRAMLARIN DEĞİŞİM SÜRECİ

2.1. EŞ‘ARÎ MEZHEBİNE GÖRE İLÂHÎ SIFATLARIN TAKSİMİ

İlâhî sıfatlar, farklı ekoller tarafından mânaları dikkate alınarak çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Aynı ekole mensup Eş‘arî âlimleri de kendi içlerinde homojen bir yapıda olmayıp farklı tasnifler yapmışlardır. Dolayısıyla Eş‘arî âlimlerin ilâhî sıfatlar konusundaki değişimini tespit edebilmemiz için sıfatları nasıl bir taksime tabi tuttuklarını ortaya koymamız büyük önem arz etmektedir. Bu şekilde konu bağlamındaki kavramların da nasıl bir değişime uğradığı görülecektir. Bunu yaparken kronolojik sıra içerisinde Eş‘arî âlimlerin konuya bakış açılarını ortaya koymaya çalışacağız.

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin kendi eserleri ve görüşlerinin toplandığı eserler incelendiğinde ilâhî sıfatları ikili ve üçlü bir taksime tabi tuttuğu görülmektedir. O, “‘ilim, hayat, kudret, irâde, sem‘, basar, kelâm, yedeyn, vech, ‘ayn” gibi sıfatları zât kavramını¹⁰⁷ kullanarak zâtî sıfatlardan sayarken¹⁰⁸ hâlık, râzık, kâbîd, bâsıt gibi sıfatları fiilî sıfat kategorisinde göstermiştir.¹⁰⁹ Eş‘arî, zâtî sıfatları zâtın kendisinden dolayı değil de bir mânadan dolayı hak kazandığı sıfatlar şeklinde anlayarak bir nevi zâtî sıfatları mâna (subûtî) sıfatlar olarak görür.¹¹⁰ İbn Fûrek’in aktarımıyla Eş‘arî zâtî ve fiilî şeklinde taksime tabi tuttuğu sıfatları da kendi aralarında kısımlara ayırarak toplamda dört kısım şeklinde zikreder. Yani o, sıfatları çeşitlerine göre kategorize eder ve aklî zâtî, sem‘î (haberî) zâtî, aklî fiilî ve sem‘î fiilî sıfat ayrımı yapar. Onun dört kısma ayırdığı ilâhî sıfatlar şu şekildedir:

¹⁰⁷ Eş‘arî, **el-Luma’** adlı eserinde zat kavramını, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** adlı eserinde ise “zât” kavramı yerine “nefs” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. Eş‘arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 213; Karş. Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 31, 47.

¹⁰⁸ **A.e.**, s. 31, 47; **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 213; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 40-41.

¹⁰⁹ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 53-58.

¹¹⁰ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 26-31; **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 214-219; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 44. **el-Luma’** adlı eseri tahkik eden Eş‘arî araştırmacısı Hammude Ğurabe de buradaki zâtî sıfatların subûtî sıfatlara mukabil olduğunu zikreder. Bkz. Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 31, (1. Dipnot).

1. Aklî zâtî sıfatlar: Zâttan ayrılmayan sıfatlardır. Eş‘arî bunları da kendi içinde ikiye ayırmıştır. a) Tealluk yoluyla bilinenler: Hayat, ilim, kudret, irâde. b) Zâttan noksanlıkları nefyedenler (tenzîhî/selbî): Sem‘, basar, kelâm ve bekâ.
2. Sem‘î zâtî sıfatlar: Vech, ‘ayn, yed vb.
3. Aklî fiilî sıfatlar: Allah’ın dilemesine bağlı ortaya çıkan sıfatlardır. Halk, rızık, i‘tâ vb.
4. Sem‘î fiilî sıfatlar: İstivâ, meci‘, nüzûl, ityân vb.¹¹¹

İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî de **el-İrşâd** adlı eserinde Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’nin isimleri üç kısma ayırdığını aktarmaktadır.

1. Zât için isim olanlar: Şey, zât, mevcûd gibi. Örnek olarak “Allah” lafzını göstermektedir. Ona göre bu lafız hiçbir itibarî mâna barındırmaksızın zât için kullanılır. Eş‘arî’ye göre bu kısımdaki isimler müsemmânın aynıdır.
2. Fiillere delalet eden isimler: Hâlık, râzık gibi. Ona göre bu isimlerin başkasına nispeti câizdir. Dolayısıyla burada isim-müsemmânın gayrıdır.
3. Zât ile kâim kadîm sıfatlara delalet eden isimler: Âlim, kâdir gibi. Ona göre bu isimler müsemmânın ne aynı ne de gayrıdır.¹¹²

Eş‘arî mezhebinin sistemleşmesinde büyük katkısı olan Kâdî Bâkılânî ise sıfatları iki kısımda değerlendirir. Birinci kısım: “Mevcûd, şey, kadîm, vâhid, ğayran li-men ğâyara ve hilâfen li-mâ hâlefe” gibi nefse delalet eden isimlerdir. Bunlar Allah’ın bizzât kendisidir, zâta zâid değildir. Bunlara sıfat-ı nefsiyye demiştir. İkinci kısımda ise zâtî ve fiilî olmak üzere ikili bir sıfat tasnifi yapar. İlim, kudret, hayat, irâde, sem‘, basar, kelâm, bekâ, vech, ‘aynân, yedân, gazab ve rızâ¹¹³ gibi sıfatları zâtî sıfatlardan sayar. Bunlar Allah’ın zâtıyla kâim ezeli sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah’ın ne aynı ne de gayrıdır.¹¹⁴ Bâkılânî **et-Temhîd** adlı eserinin başka bir bölümünde nefsî ve zâtî sıfat tasnifini, nefsî ve manevî şeklinde de açıklamıştır. Yani bir nevi manevî sıfatları zâtî sıfatlara karşılık kullanmıştır.¹¹⁵ O, Eş‘arîlerde ihtilafı olan kîdem ve bekâ’da, kadîm’i Allah’ın nefsîne delalet eden isim olarak alırken

¹¹¹ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 40-41.

¹¹² Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 121-122; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 143; Ebû’l Bekâ, **el-Küllîyyât**, s. 86-87.

¹¹³ Bâkılânî, **Gazap ve Rızâ’nın İrade olduğunu söyler**. Bkz. Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-263.

¹¹⁴ **A.e.**, s. 261-263.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 267.

bekâyı zâtî bir sıfat olarak ele almıştır.¹¹⁶ Bâkıllânî'ye atfedilen rivayetlerde onun bekâyı müstakil bir sıfat olarak kabul etmediği iddia edilmiştir. Örneğin Bağdâdî,¹¹⁷ Râzî¹¹⁸ ve Sanhâcî¹¹⁹ Bâkıllânî'nin bekâyı müstakil bir sıfat olarak kabul etmediğini söylemişlerdir. Ancak Bâkıllânî'nin **et-Temhîd** adlı eserinde bekâyı açık bir şekilde باق بقاء (bir bekâ ile bâkî)¹²⁰ ifadesiyle zâtî sıfatlardan saydığı ve Allah'ın bir bekâ ile bâkî olduğunu söylediği görülmektedir.¹²¹ Ayrıca ilim, hayat, kudret gibi sıfatların yanında bekâ sıfatını da onlarla beraber zikrederek zâtî sıfat demesi ve eserinin bir başka bölümünde zâtî sıfat kavramı yerine manevî sıfat kavramını kullanması görüşümüzü desteklemektedir. Bâkıllânî, fiilî sıfatlara örnek olarak ise muhsîn, mutefaddil, muhyî ve mumîr gibi sıfatları gösterir. Bu sıfatlar Allah'ın gayrıdır.¹²² Yukarıda değindiğimiz gibi Bâkıllânî yed, vech, 'ayn gibi sem'î (haberî) sıfatları bu ikili taksimden zâtî sıfat kategorisinde sayar ve te'vil etmeden bilâkeyf şeklinde Allah'a nispet eder.¹²³

Ebû İshâk el-İsferâyînî, **el-'Akîde** adlı eserinde çağdaşlarının yaptığı gibi açık bir üslûpla nefsî, tenzîhî, mânevî ve fiilî kavramlarını kullanarak sıfatları taksim etmez. Ancak o, sırasıyla nefsî ve tenzîhî sıfatları daha sonra da yedi mâna sıfatlarını zikrederek bunları kategorize eder.¹²⁴ Sanhâcî de **el-'Akîde** üzerine yaptığı şerhte İsferâyînî'nin "mâ delle'l- vasfu ale'l- 'ayn" (vasfın kendisine (zâta) delalet ettiği şey) şeklindeki ifadeyle zât üzerine zâid olmayan sıfat-ı nefsiyye'nin tanımını yaptığını aktarır.¹²⁵ Aynı şekilde Sanhâcî, İsferâyînî'nin zâta râci olan ancak zât üzerine zâid olan sıfatları mâna sıfatları olarak, fiillerinden sadır olan sıfatları ise fiilî sıfat olarak kategorilendirdiğini aktarır.¹²⁶ Biz de İsferâyînî'nin eserinde kavramsal olarak isimlendirmede, ancak tenzîhî sıfatları zikredip ardından yedi sıfatın

¹¹⁶ A.e., s. 261-263, 298-299; **el-İnsâf**, s. 22-23.

¹¹⁷ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 90.

¹¹⁸ Râzî, **Muhassal**, s. 174.

¹¹⁹ Muhammed b. Cafer Sanhâcî (h. 600?), **Şerhu 'Akîdet Ebî İshâk el-İsferâyînî**, y.y., t.y., s. 23.

¹²⁰ Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 299.

¹²¹ Detaylı bilgi için bkz. Semîra Ferhat, **Mu'cemu'l-Bâkıllânî fî kütübîhi's-selâs et-Temhîd, el-İnsâf, el-Beyan**, Beyrut, Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirasat, 1991, s. 22-25.

¹²² Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 261-263, 298-299; **el-İnsâf**, s. 22.

¹²³ Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 295-298.

¹²⁴ İsferâyînî, Ebû İshâk Rüküddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm, **el-'Akîde**, thk. Richard M. Frank, y.y., t.y., s. 133-134.

¹²⁵ Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 63.

¹²⁶ A.e., s. 134.

tanımını ve özelliklerini açıkladığını tespit ettik. Ona göre vücûd ve tenzîh ifade eden kıdem, kıyâm bi-nefsihî gibi isimler nefsi-tenzihî sıfatlara dâhil olur. Bunlar varlık üzerine zâid değildir ve bir mâna da içermezler. Ancak devamında zikrettiği yedi sıfat mâna içerir ve Allah'ın zâtıyla kâim ve ezelîdir. O'nun ne aynı ne de gayrıdır. Eserinde kullanmış olduğu ifadelerden ve yakın takipçisi ve eserinin şârihi Sanhâcî'nin de aktarımından anlaşıldığı üzere onun nefsi, tenzihî ve mâna/mânevî ve fiilî sıfat şeklinde bir tasnif yaptığı söylenebilir.¹²⁷ İsferyîni, Allah'ın mahlûkata benzemeyen bir varlık olduğunu kanıtlamak için yedi mâna sıfatına mekândan ve cihetten münezze olma sıfatını da eklemiştir.¹²⁸ Ayrıca İsferyîni ihtilaf konusu olan bekâ'yı müstakil bir sıfat olarak sayar.¹²⁹

Abdulkâhir el-Bağdâdî, sıfatları üç kısma ayırmaktadır. Bunlar:

1. Zâtından dolayı hak kazandığı isimler: Şey, mevcûd, zât, ganî gibi.
2. Zâtında mevcûd olan bir mânadan dolayı hak kazandığı isimler: Hayy, âlim, kâdir, murîd, mütekellim, semî' ve basîr gibi. Bağdâdî, sem'î (haberî) sıfatlar olan yed, vech, 'ayn gibi sıfatları da zâtında bulunan mânadan dolayı hak kazandığı sıfatların içinde zikreder.
3. Fiilleri sebebiyle hak kazandığı isimler: Hâlık, ğâfir gibi.¹³⁰

Bağdâdî, mâna sıfatları ezelî kabul ederken fiilî sıfatları ezelî kabul etmez. Bağdâdî, ayrıca sıfatları müştâk olan ve müştâk olmayan şeklinde de kategorize eder. Mâna ve fiilî sıfatları müştâk olanlardan sayar.¹³¹ Bağdâdî, ilâh kelimesinin mânası hususunda mezhep içerisinde bir ihtilafın olduğundan da bahseder. İhtilaf, "ilah" kelimesinin sıfattan mı, zattan mı türediği konusundadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin de içinde bulunduğu bir kısma göre "ilâh" kelimesi sıfattan türemiştir; çünkü "ilah", a'yanı (eşya) yaratma kudreti anlamında olan "ilâhiyat"tan türemiştir. Ancak kendisinin de benimsediği görüşe göre "ilâh" kelimesi zâtından dolayı bu vasfa hak

¹²⁷ İsferyîni, **el-Akîde**, s. 133-134; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferyîni**, s. 63, 134; Fadıl Aygün, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebü İshâk el-İsferyîni", **Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C. III, s. 15.

¹²⁸ İsferyîni, **el-Akîde**, s. 133-134; Salih Sabri Yavuz, "Ebü İshâk el-İsferyîni", **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 515-516.

¹²⁹ İsferyîni, **el-Akîde**, s. 139; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferyîni**, s. 22-23, 71.

¹³⁰ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 90-113, 121-122.

¹³¹ **A.e.**, s.117, 121-122.

kazanmıştır. Ayrıca o, Eş'arîler arasında ihtilaflı olan kadîm ve bekâ sıfatını da zâtından dolayı hak kazandığı sıfatlar kısmından sayarak bekâ sıfatı konusunda mezhep imamı Eş'arî gibi düşünmediğini ifade etmiştir.¹³²

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, ilk eserlerinden olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**'de sıfatları nefsî ve mânevî olmak üzere ikili bir taksime tabi tutar.¹³³ O, nefsî sıfatla Allah'ın zâtından ayrılmayan ve O'nu tenzîh eden sıfatları kastetmektedir. Ona göre nefsî sıfatlar: Kıdem, kıyâm bi-nefsihî, muhâlefetun li'l-havâdis, vahdâniyet gibi zâtına delalet eden ve onun şanına yakışmayan şeyleri ondan olumsuzlayan ve ilâve bir nitelik kazandırmayan sıfatlardır. Zâtı bâkî olduğu müddetçe var olur ve mevsufla kâim olan bir illete de dayanmaz.¹³⁴ Selbî sıfatlar da denilen bu sıfatlara nefsî sıfat adlandırması, Cüveynî ve Bâkılânî'ye özgüdür.¹³⁵ Cüveynî, nefsî sıfatları zikrederken vücûd sıfatının kendisine göre sıfat olmadığını, çünkü vücûdun zâtın kendisi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre vücûd sıfat değil de nefsu'z-zât'tır. Vücûdun konumunu cevher örneğiyle açıklayan Cüveynî, vücûdun cevherin yer kaplaması (tehayyüz) gibi olmadığını savunmuştur, çünkü yer kaplamanın cevherin zâtına zâid bir sıfat olduğunu, cevherin mevcûdiyetinin ise ilave bir anlam takdir edilmeksizin onun nefsî yani kendisi olduğunu savunmuştur. Ayrıca ona göre vücûd ile ilgili bilgi sadece zâta dair bir bilgidir.¹³⁶ Cüveynî'ye göre mânevî sıfatlar ise mavsufu kâim olan bir illetten dolayı kendisiyle nitelenen için sabit olan ve ilâve bir nitelik kazandıran hükümlerdir. Mânevî sıfatları zât üzerine zâid olan bir şeyle muallel olan bir sıfat olarak görür. Örneğin, âlimin âlimliği kendisinde kâim olan ilim illetiyedir.¹³⁷ Cüveynî, mânevî sıfatlarla daha sonra subûtî diye isimlendirilecek olan sıfatları kastetmektedir. O, mânevî sıfatları âlemden yola çıkarak ispatlamaya çalışır. Cüveynî, ilk eserlerinden olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil** adlı eserlerinde mânevî

¹³² A.e., s. 123.

¹³³ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 30; **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Faysal Budeyr Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr, İskenderiye, Münşeatü'l-Maârif, 1969, s. 307-308.

¹³⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 30 vd.; **eş-Şâmil**, s. 307 vd.

¹³⁵ Bazı araştırmacılar selbî sıfatlar da denilen bu sıfatlara nefsî sıfat adlandırması Cüveynî'ye özgüdür demektedir. Ancak Bâkılânî'nin sıfat tasnifini incelediğimizde onun da selbî sıfatları nefsî sıfat şeklinde adlandırdığını görmekteyiz. Bkz. Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-263; karşı. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 30; H.Hüseyin Tunçbilek, "İlahi Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, Ocak-Haziran, 2006, s. 14.

¹³⁶ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 31.

¹³⁷ A.e., s. 30.

sıfatların ancak “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) ilkesi ile bilinebileceğini, görünen âlem ile görünmeyen âlemin birlikte değerlendirilmeden verilecek hükmün doğru olmayacağını savunur. Ancak Cüveynî son eserlerinden olan **el-Burhân** adlı eserinde ise fikir değiştirerek yöntem değişikliğine gitmiş, sıkı sıkıya bağlı olduğu “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini eleştiriye tabi tutmuştur.¹³⁸ İleride Cüveynî’nin bu yöneme yönelik eleştirileri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Cüveynî **el-İrşâd** adlı eserinin başka bir bölümünde ise sıfatlar için dörtlü bir taksim yapar:

1. Zâta delalet edenler: Zâta ilâve bir nitelik kazandırmayan sıfatlar bu kategoride değerlendirilmiştir.
2. Kadîm sıfatlara delalet edenler: Zâta ilâve bir nitelik kazandıran sıfatlar bu kategoride değerlendirilmiştir. Yedi mâna sıfatı gibi.
3. Fiillere delalet edenler: Allah’ın âlem ile olan ilişkisini ifade eden ve ezeli olmayan sıfatlar bu kategoride değerlendirilmiştir.
4. Allah’ın münezzeh olduğu hususlarda nefye delalet edenler: Bu kısım içerisine de Allah’tan olumsuzluğu nefyeden tenzihî (selbî) sıfatlar girer.¹³⁹

Cüveynî’nin **el-İrşâd** adlı eserinde yaptığı sıfat taksimi ve kullandığı kavramların değişkenlik gösterdiği söylenebilir. Zira o daha önce zikrettiğimiz üzere sıfatları tasnif ederken nefsi ve manevî olmak üzere ikili bir taksim yapmış, nefsi sıfatların ilâve bir nitelik kazandırmayan sıfatlar olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰ İkinci sıfat taksiminde de zâta delalet edenler şeklinde kısımlandırdığı sıfatları aynı şekilde zâta ilâve bir anlam kazandırmayan sıfatlar olarak görmüştür.¹⁴¹ İleride geleceği üzere sıfatları ispat etmek amacıyla kabulünü zorunlu gördüğü hâlleri de ilâve niteliğe sahip olan manevî sıfatlar ile açıklamaya çalışmıştır.¹⁴² Ancak Cüveynî, isim-müsemma ilişkisini anlattığı bölümde nefsi sıfatları, ilâve nitelik ifade eden zâtin

¹³⁸ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 129-130; karş. **el-İrşâd**, s. 79-84; **eş-Şâmil**, s. 629-645.

¹³⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 144.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 30, 60; **eş-Şâmil**, s. 307 vd.

¹⁴¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 144.

¹⁴² **A.e.**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

hâlleri olarak açıklamış ve daha önceki görüşünden farklı bir görüş ortaya atmıştır.¹⁴³ Şöyle ki o, isim ve müsemmanın aynı olmasının ilâhların çokluğunu gerektirmeyeceğini ifade etmiş bunu temellendirmek için de Allah'ın nefsi sıfatlara delalet eden isimlerinin olduğunu, bunların da zâtın hâlleri olup sayıca çok olabildiklerini söylemiştir.¹⁴⁴ Görüldüğü üzere Cüveynî'nin ilk olarak bahsettiği ilâve nitelik ifade etmeyen nefsi sıfatlar, süreç içerisinde farklı bir boyuta taşınmış ve ilâve nitelik ifade eden zâtın hâlleri olarak açıklanmıştır.

Cüveynî, sem'î (haberî) sıfatları ise kategorize etmeyip, mâhiyeti ve keyfiyeti hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.

Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd** adlı eserinde ilâhî sıfatları: zâtî, selbî, meânî/mâna ve fiilî sıfatlar şeklinde dört kısma ayırır. Zâtî sıfat kategorisinde vücûd sıfatını zikreder. Ona göre vücûd sıfatı ezelî ve ebedi olarak sadece Allah'ın varlığına delalet edendir. Bu sıfatı zât üzerine zâid olmayan zâtî sıfat şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁵ Gazzâlî, selbî sıfatlar kategorisinde kıdem, bekâ, vâhid, ğanî gibi sıfatları zikreder. Ayrıca daha önce “nefiy” (olumsuzlama) ve “tenzîh” kavramını tercih eden Eş'arî âlimlerden farklı olarak selbî kavramını da ilk defa Gazzâlî'nin kullandığı görülmektedir.¹⁴⁶ Kudret, irâde, ilim, kelâm, sem', basar, hayat gibi sıfatları meânî/mâna şeklinde zikreder. Mâna sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim zât üzerine zâid ezelî sıfatlar şeklinde tanımlar.¹⁴⁷ Gazzâlî **el-Maksadu'l-esnâ** adlı eserinde Allah'ın isimlerinin zât¹⁴⁸ ve yedi sıfata rucû' ettiğinin ancak belli eklemeler yapılarak bunların on kısma kadar çoğaltılabileceğini söyler. Gazzâlî'nin on kısımlık kategorisi şu şekildedir:

“Allah'ın isimlerinin zâta delalet eden, zât ile beraber selbe delalet eden, izafet ile zâta delalet eden, izafet ve selbe beraber zâte delalet eden, yedi sıfattan birine delalet eden, sıfat ve selbe delalet eden, sıfat ve

¹⁴³ Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 142; karş. **A.e.**, s. 30-60, 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

¹⁴⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 142.

¹⁴⁵ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, haz. Enes Muhammed Adnan Eş-Şerfavi, y.y., Dâru'l Minhac, t.y., s. 216.

¹⁴⁶ **A.e.**, s. 216; **el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna**, thk. Bessam Abdulvahhap el-Câbî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2003, s. 157-159.

¹⁴⁷ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 216.

¹⁴⁸ Gazzâlî, Selbî sıfatları da zâtî kategorisinde değerlendirir. Bkz. Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 157-159.

izafete delalet eden, fiil sıfatına delalet eden, fiil sıfatı, izafet ya da selbe delalet eden.”¹⁴⁹

Gazzâlî’ye göre bu sıfatların hepsi Allah’ın doksan dokuz isminin sonuçta birleştiği sıfatlardır ve “Allah” isminde toplanır. “Allah” ismi de zâtına delalet eder.¹⁵⁰

Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm** adlı eserinde sıfatları zâtî ve manevî şeklinde iki kısma ayırmıştır.¹⁵¹ Zâtî sıfatlarla selbî sıfatları kastederek nefiy ve selb kavramlarını kullanmıştır.¹⁵² Çünkü bir anlam ilave etmeksizin Allah’ın ne olmadığını bildirir ve zâtın kendisidir. Ona göre hayat, ilim, kudret gibi sıfatlar ise ilave bir mâna gerektirdiği için zâtın kendisi değil de mâna sıfatlarıdır; çünkü hayat sahibi, kudret sahibi gibi anlamlara gelir.¹⁵³

Fahreddin er-Râzî’nin, sıfat tasnifine geçmeden önce eserlerinin kronolojik sıralaması ve kullandığı yöntemlere kısaca değineceğiz. Zira Râzî, eserlerinde kullandığı yöntem ve ele aldığı konular itibariyle önceki Eş‘arîlerden farklılık arz etmektedir. O, kelâmî ve felsefî nosyona sahip olmuş; filozof-kelâmcı şeklinde nitelendirilmiştir.¹⁵⁴ Kelâm ve felsefe metotlarına vakıf olması ve eserlerinde bunları üst düzeyde kullanması dolayısıyla Râzî’nin hangi eserini hangi yöntemle ve hangi kimlikle yazdığı noktasında ihtilafa neden olmuştur. Nitekim İbn Sînâ özelinde felsefeye eleştiri olarak yazdığı **el-Muhassal** adlı eserinde varlık-mâhiyet konusunda kelâmcı değil de filozoflara yakın tutum sergilemesi belli bir kimlikle yazmış olduğu eserlerinde bile farklılık olduğunu göstermektedir.¹⁵⁵ Dolayısıyla Râzî’nin eserlerindeki değişim ve farklılıkların onun düşünce yapısının eklektik özelliğinden kaynaklandığı sonucuna varmaktayız. Yine de Râzî’nin eserlerinde kullandığı yöntemler ve kronolojik sıralama bize onun görüşleri hakkında ciddi katkı

¹⁴⁹ A.e., s. 157-159.

¹⁵⁰ A.e., s. 61, 157-159; Ömer Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş‘arîlere Yönelik Eleştirileri”, **Siirt Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu**, C. II, 2015, s. 56.

¹⁵¹ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 122.

¹⁵² A.e., s. 122, 191.

¹⁵³ A.e., s. 122, 191.

¹⁵⁴ Eşref Altaş, “İbn Sina Felsefesi ve Eş‘arîyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, C. I, s. 136.

¹⁵⁵ Râzî, **el-Muhassal**, s. 67. Ayrıca bkz. Altaş, “İbn Sina Felsefesi ve Eş‘arîyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”, s. 137.

sağlayacaktır. Salih ez-Zerkân ve bazı araştırmacılara göre yöntem açısından Râzî'nin eserleri şu şekildedir; a) Felsefe: **Şerhu'l-işârât**, **Şerhu 'uyûni'l-hikme**, **el-Mulahhas** ve **el-Mebâhis** b) Kelâm: **Nihâyetu'l-'ukûl**, **Kitâbü'l-erba'în fî usûli'd-dîn**, **Me'âlimu usûli'd-dîn** c) Memzuc: **el-Muhassal** ve **el-Metâlibü'l-'âliye**, d) Kur'an yöntemi üzere (Tefsir): **Aksâmu'l-lezzât**, **Esrâru'l-Kur'an**, **Esrâru't-tenzîl**, **Vasiyetnâme**. Bu kategorizasyona bağlı olarak ilim serüveninde Râzî, a) kelâmcı olarak başlamış: **el-İşâre**, b) İbn Sînâ etkisinde Meşşai felsefeye bağlanmış: **el-Mebâhis**, c) Meşşai fikirler konusunda kararsız kaldığı, el-Mebâhis'teki bazı görüşlerini güncelleyerek Eflatuncu döneme girmiş: **el-Mulahhas**, d) İbn Sînâ felsefesini reddederek felsefî birikimiyle kelâm sahasına geri dönmüş (**el-Muhassal** ve **el-Metâlibü'l-'âliye**, e) ömrünün sonunda da Kur'an yöntemine (Tefsir): **Aksâmu'l-lezzât**, **Esrâru'l-Kur'an**, **Esrâru't-tenzîl**, **Vasiyetnâme** dönmüştür.¹⁵⁶ Râzî Kur'an yöntemine dönmüş olmasına rağmen son eserlerinden olan **el-Metâlibü'l-'âliye**'de kelâmcıların âlemin ezeliîliği anlayışına İbn Rüşd'ün eleştirilerine benzer eleştiri getirdiğini görmekteyiz. Zira ona göre Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların çoğunun âlemin maddesi ve formunun mutlak yokluktan yaratıldığını savunmasına rağmen böyle bir öğreti Tevrat'ta da Kur'an'da da yoktur. Râzî, yaratılışın ve âlemin ezeliî maddeden yaratıldığının Kur'an'dan birçok âyetle açıklanabileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁷

Râzî'nin kronolojik yöntemine değindikten sonra bizi ilgilendiren kelâmî nitelikteki eserlerinin kronolojik sıralamasını zikretmeye çalışacağız. Râzî'nin 1179-1180 yılları arasında ilk olarak **Nihâyetu'l-'ukûl** adlı eserini telif ettiği tahmin edilmektedir.¹⁵⁸ O, daha sonra **el-Muhassal** adlı eserini 1189-1194 yılları arasında telif etmiştir. Onun bu eserin bazı erken nüshalarında “Bu eserde ben, erken ve geç dönem âlimlerin, filozofların ve mütekellimlerin görüşlerinin özetini topladım.”¹⁵⁹ şeklinde ifadeleri vardır. **el-Muhassal**'da **Nihâyetu'l-'ukûl** adlı esere atıf olması

¹⁵⁶ Muhammed Salih ez-Zerkân, **Fahruddin er-Râzî ve ârâ'uhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye**, y.y., Dâru'l-Fikr, t.y., s. 616 vd.; Altaş, “İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi”, s. 136-137.

¹⁵⁷ Râzî, **el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 9 c., Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, C. IV, s. 29 vd.; Türker-Demir vd., **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, s. 524-525.

¹⁵⁸ Türker-Demir vd., **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, s. 115-116.

¹⁵⁹ **A.e.**, s. 123.

onun **Nihâyetü'l-'ukûl**'dan sonra yazıldığını göstermektedir. Josef van Ess, **el-Muhassal**'ın erken dönem eserlerinden olduğunu, Brockelmann ise eseri **Nihâyetü'l-'ukûl**'un özeti mâhiyetinde **el-Muhassal min Nihâyetü'l-'ukûl** şeklinde isimlendirmektedir.¹⁶⁰ Râzî **el-Muhassal** adlı eserinden sonra **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserini 1199 yılında gurbette olan büyük oğlu Muhammed için temel başvuru kitabı olarak telif etmiştir.¹⁶¹ Râzî, Allah'ın isim ve sıfatlarını geniş bir şekilde zikrettiği **Levâmi'u'l-beyyinât** adlı eserini 1199 yılında telif etmiştir.¹⁶² O, **el-Mesâi'lu'l-hamsûn fî usûli'd-dîn** adlı eserini 1203-1205 yılları arasında Gurluların sultanı “es-sultânu'l-muazzam” olarak nitelenen Muizzüddîn (Şihâbüddîn) Muhammed b. Bahâiddîn'e sunmuştur. Râzî, eserin sonunda Ehl-i sünnet'in halifesinin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hasan el-Abbâsî olduğunu söyleyerek Gurlular ile Abbâsî hilafetinin müttefik oldukları bir döneme işaret etmiştir.¹⁶³ Râzî'nin 1208 yılında telif ettiği **Me'âlimü usûli'd-dîn** adlı eseri küçük hacimli eserlerinin sonuncusudur.¹⁶⁴ Râzî'nin vefatına yakın bir dönemde yazmış olduğu **el-Metâlibü'l-'âliye** adlı eseri ise 1207-1209 yılları arasında telif edilmiştir. Bu eser Râzî'nin son büyük hacimli eseridir.¹⁶⁵ Râzî'nin eserlerinde kullandığı yöntemler ve kronolojik sıralamayı detaylı açıklamamız Râzî'nin düşünsel sürecini ortaya koyması açısından önemlidir. Şüphesiz bu şekilde eserler daha objektif bir şekilde analiz edilecektir.

Râzî, **el-Muhassal**, **el-Metâlibü'l-'âliye** ve **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl** adlı eserlerinde sıfatları selbî ve subûtî şeklinde iki kısma ayırmıştır. Râzî, daha önce mezhep imamlarının kullandığı zâtî, nefsî, tenzîhî, mâna ve mânevî kavramlarını değil de Gazzâlî'nin de kullandığı selbî ve Eş'arîlerden ilk defa kendisinin kullandığı subûtî kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir.¹⁶⁶ Râzî bir diğer

¹⁶⁰ A.e., s. 124.

¹⁶¹ A.e., s. 131.

¹⁶² A.e., s. 132.

¹⁶³ A.e., s. 132.

¹⁶⁴ A.e., s. 141.

¹⁶⁵ A.e., s. 144.

¹⁶⁶ Râzî, **Muhassal**, s. 154; **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, thk. Said Abdullatif Fûde, 4 c., Beyrut, Dâru'z-Zehair, 2015, C. II, s. 209; **Mefâtihu'l-gayb**, 36 c., Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, C. I, s. 149; **el-Metâlibü'l-'âliye**, C. VII, s. 13.

eseri olan **Levâmi‘u‘l-beyyinât**’ta ise zâtiyye, mâneviyye ve fiiliyye şeklinde üçlü bir taksim yapmıştır.¹⁶⁷

Eş‘arî âlimlerin sıfatlarla ilgili kavramlara yükledikleri anlam farklı olunca doğal olarak sıfatların taksim-tasnif ve konu ile ilgili yorumları da farklılık arz etmiştir. Örneğin Bâkılânî, nefsî ve zâtî kavramlarına farklı anlamlar yüklemiştir. O, Allah’ın sadece zâtına delalet eden isimlere nefsî, zât üzerine zâid Allah ile kâim sıfatlara ise zâtî anlamı yüklemiştir. Bâkılânî’nin bu kavramlara yüklediği anlam farklı olunca doğal olarak bu sıfatların yorumu ve kategorisi de farklı olmuştur. Zira Bâkılânî, sıfat tasnifinde nefsî, zâtî ve fiilî ayrımı yapmış ve zâtî kavramına bazı Eş‘arîler gibi ilâve bir nitelik kazandırmayan nefsî anlamı yüklememiştir. O, selbî bir sıfat olmasına rağmen bekâ sıfatına subutî sıfatlara karşılık gelecek ilâve bir nitelik kazandıran zâtî kavramı yüklemiş, bu sıfatı hayat, ilim, kudret gibi zât üzerine zâid Allah ile kâim müstakil bir sıfat şeklinde yorumlamıştır. Ancak bazı Eş‘arî âlimleri ise zâtî kavramını Allah’ın zâtına delalet eden ilâve bir nitelik ifade etmeyen nefsî kavramına karşılık kullanmışlardır. Dolayısıyla onların kavramlandırmalarına göre yorumları da farklı olmuş ve zâtî sıfatları; zâta zâid olmayan, Allah’ın zâtına delalet eden nefsî sıfatlar şeklinde yorumlamışlardır. Gazzâlî de zâtî sıfatları Allah’ın zâtına, varlığına delalet eden şeklinde anladığı için sadece vücûd sıfatını zâtî sıfatlardan saymış, diğer sıfatları farklı kategorilerde değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Hâlbuki Cüveynî’de vücûd bir sıfat bile değildir. O vücûdu nefsu‘z-zât olarak kavramlandırmış ve bu minvalde yorumlamıştır. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki bazı sıfat kısımları Eş‘arîlerin yaptığı sıfat kısımları içerisinde mündemiçtir. Örneğin, zâtî ve fiilî şeklinde sadece ikili tasnif yapılan kısımlar içerisinde tenzîhî (selbî), sem‘î (haberî) ve fiilî sıfatlar mündemiç olabilmektedir.

Ortaya çıkan tabloya göre ilk dönem Eş‘arîler ve onları takip eden mezhep mensuplarının ilâhî sıfatlar bağlamında farklı sıfat tasnif ve taksimi yaptıkları görülmüştür. Bu da mezhep içerisinde konu bağlamında homojen bir yapının olmadığını göstermiştir. Çünkü kronolojik çizginin takip edilmesi neticesinde mezhep içerisinde sıfatların ikili, üçlü, dörtlü vs. farklı taksimlerinin yapıldığı, içerik

¹⁶⁷ Râzî, **Levâmi‘u‘l-beyyinât Şerhu esmâ‘illâhi Teâlâ ve’s-sifât**, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na’sânî el-Halebî, Mısır, el-Matbaatu’ş-Şerefiyye, 1905, s. 24.

ve kullanılan kavramların da farklılık arz ettiği ve bir değişime uğradığı tespit edilmiştir. Zira ilk dönemlerde kullanılan nefîy, isbât, tenzîh gibi kavramlar süreç içerisinde selbî ve subûtî kavramlarına evrilmiştir. Ayrıca bazı Eş'arîlerin sıfat taksiminde ve kullandıkları kavramlarda birtakım farklılıkların olduğu görülmüştür. Eş'arî âlimlerin kullandıkları kavramları ve bu kavramların hangi Eş'arî âlimde ne anlama geldiğini ortaya koymadan doğru bir sıfat anlayışı ortaya konulamayacaktır. Örneğin Eş'arî, Bağdâdî ve Cüveynî bazen nefsî kavramı yerine zâtî kavramını bazen de zâtî kavramı yerine nefsî kavramını,¹⁶⁸ Gazzâlî ise, nefsî kavramı yerine zâtî kavramını kullanmıştır.¹⁶⁹ Şehristânî, zâtî kavramını kullanarak selbî sıfatları kastetmiştir.¹⁷⁰ Râzî, **Levâmi'u'l-beyyînât** adlı eserinde sıfatları zâtî, mânevî ve fiilî şeklinde üç kısma ayırarak zâtî sıfatlarla ilave nitelik kazandırmayan nefsî sıfatları kastetmiştir.¹⁷¹ Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz:

- 1) İsmi, zâtın kendisi görenlerin bir kısmı nefsî bile olsa sıfat nispet etmekten kaçınmıştır.
- 2) Bir kısım, ismi, zâta zâid olmamakla birlikte sıfat-ı nefsiyye ve zâtiyye şeklinde değerlendirmiştir.
- 3) İsmi zâta zâid görenlerin bir kısmı ise nefsî, zâtî, mâna, subûtî, manevî ve fiilî şeklinde bir isimlendirme kullanmışlardır.

Eş'arîlerin yaptığı tasnif ve taksimlere bütüncül bir pencereden baktığımızda onların sıfat taksimlerinde farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Ancak genel olarak sıfatları zâtî/nefsî, selbî/tenzîhî, meanî/mânevî (subûtî), sem'î (haberî) ve fiilî şeklinde taksime tabi tutuklarını ve bu kavramları kullanmayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

Eş'arî mezhebinin ilâhî sıfatların taksimi konusunda diğer mezheplerle olan ilişkisinde ise Eş'arîlerin bir kısmının sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde ikili

¹⁶⁸ Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 213, 219; **el-Luma'**, s. 31-47; Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 88, 121-122; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 30-40, 142, 144.

¹⁶⁹ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 216.

¹⁷⁰ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 122-123, 191.

¹⁷¹ Râzî, **Levâmi'u'l-beyyînât**, s. 24. Örneğin Müteahhir Eş'arî âlimlerden Amidî de yedi sığata karşılık kullanılan zâtî ve meanî sıfatlar yerine nefsânî sıfat kavramını kullanmıştır. Bkz. Âmidî, Ebü'l-Hasan (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, **Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 c., Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2004, C. I, s. 265.

kategorilendirmesi Ebû Hanife (v. 150/767), Mâtûrîdî mezhebinin kurucusu İmam Mâtûrîdî (v. 333/944), Mâtûrîdî âlimlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115) ve Mu'tezile ekolünün mensuplarının sıfat taksimiyle uyumluluk arz ettiğini göstermektedir. Sıfatları ilk defa zâtî ve fiilî şeklinde taksim edenin Ebû Hanife olduğu kabul edilmektedir.¹⁷² Ebû Hanife hayat, kudret, ilim gibi sıfatları zâtî sıfatlardan sayarken tahlik, terzik, inşa' gibi sıfatları ise fiilî sıfatlardan sayar.¹⁷³ İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdî bilgini Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hanife gibi sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde kısımlandırmaktadır.¹⁷⁴ Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğu da sıfatları aynı şekilde taksim eder.¹⁷⁵ Ancak zâtî sıfatlardan saydıkları sıfatların zât üzerine zâid olmasını kabul etmezler.¹⁷⁶ Ayrıca onlar irâde ve kelâm sıfatlarını zâtî değil de fiilî sıfat kategorisinde değerlendirirler.¹⁷⁷ Eş'arî ve Mu'tezilîlerin üçlü sıfat taksimleri de benzerlikler içermektedir. Örneğin Kâdî Abdulcebbar sıfatları nefy (olumsuzluk), zâtî ve fiilî şeklinde üçlü bir taksime tabi tutar.¹⁷⁸

Yukarıda Eş'arî âlimlerin kavramlara yükledikleri anlamların ve buna bağlı olarak sıfat taksimlerinin nasıl bir değişime uğradığına değindik. Aşağıda da Eş'arî âlimlerin, kategorize ettikleri sıfatların süreç içerisindeki değişimi panoramik bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki çalışmamızda ikinci ve üçüncü bölüm arasında konusal bağlantı olduğundan metinlerde benzerlikler ve tedahüller olabilir. Ancak biz ana ve alt başlıklara sadık kalarak metinlerdeki benzerlik ve tedahülleri en aza indirmeye çalışacağız.

¹⁷² Tunçbilek, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", s. 13.

¹⁷³ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, **el-Fıkhu'l-ekber**, Mısır, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubra, t.y., s. 15-21; Ramazan Yıldırım v.d., **Sistemantik Kelâm**, İstanbul, İşaret Yayınları, 2017, s. 83.

¹⁷⁴ Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye, Dârü'l Cemaâti'l-Mısriyye, t.y., s. 49; Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, **Bahru'l-keâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm**, thk. Veliyyüddin Muhammed el-Ferfûr, Dimeşk, Dârü'l-Ferfûr, 2000, s. 90-91.

¹⁷⁵ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 2 c., Beyrut, Mektebetu'l-'Asriyye, 1990, C. II, s. 192-197.

¹⁷⁶ **A.e.**, C. I, s. 244-246.

¹⁷⁷ Tunçbilek, "İlahi Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", s. 12-13.

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan (Kâdî'l-kudât) Ahmed el-Hemedânî, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, Kahire, Mektebetu Vehbe, 3. bs., 1996, s. 151 vd.

2.2. EŞ'ARÎ MEZHEBİNE GÖRE İLÂHÎ SIFATLAR

2.2.1. Zâtî/Nefsî (Selbî-Tenzîhî) Sıfatlar

Selb lüğatte “nispeti gidermek, başkasından bir şeyi zorla söküp almak” anlamlarına gelir.¹⁷⁹ Selbî ve tenzîhî şeklinde ifade edilen bu sıfatlar, Allah'ın ne olmadığından hareketle acz, eksiklik ve yaratılmışlık özellikleri gibi zâtına yakışmayan mânaları ondan nefyeder. Selbî sıfatların sayıları hakkında kesin bir rakam olmamakla beraber altı tane olduğu zikredilmektedir.¹⁸⁰ Eş'arî âlimlerin farklı kavramlar kullanarak selbî, tenzîhî ve nefiy şeklinde isimlendirdikleri bu sıfatları ele alış biçimleri farklılık arz etmektedir. Zira ilâhî sıfatların taksimi ve sıfatlarla ilgili kavramların değişim süreci bölümünde değindiğimiz üzere Eş'arî âlimlerin bazıları bu sıfatları zâtî sıfatlara dâhil ederek selbî, tenzîhî ya da nefiy şeklinde, bazıları da nefî sıfatlara dâhil ederek selbî, tenzîhî ya da nefiy şeklinde isimlendirmişlerdir. Aşağıda Eş'arî âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.1.1. Vücûd

V-c-d kökünden türeyen vücûd lüğatte “var oluş, yoktan var olmak, kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak” anlamlarına gelmektedir.¹⁸¹ Terim olarak ise “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” şeklinde tanımlanır.¹⁸² Kelâm âlimlerine göre vücûd, Allah'ın var olması, varlığının başkasının icadıyla değil de zâtının gereği olmasıdır. O'nun hakkında ne ezelde ne de ebed'de 'adem (yokluk) düşünülemez. Çünkü âlem her şeyiyle Allah'a muhtaçtır. Dolayısıyla âlemin kendisine muhtaç olduğu Allah'ın

¹⁷⁹ Cürcânî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, **et-Ta'rîfât**, thk. İbrahim Ebyarî, Kahire, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1982, s. 159; Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 3. bs., 2012, s. 506.

¹⁸⁰ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2. bs., 2012, s. 230; Yıldırım, “Ulûhiyyet”, **SistematiK Kelâm**, s. 84; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2015, s. 280.

¹⁸¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, **Lisânü'l-'Arab**, Haz. Yûsuf Hayyât -Nedim Mar'aşlı, 18 c., İran (Kum), 3. bs., 1984, C. XVIII, s. 196; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 1134

¹⁸² İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C. XVIII, s. 196; Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, **DİA**, İstanbul, C. XLIII, s. 136.

varlığı vacip ve aklen zorunludur.¹⁸³ Eş‘arî kelâmcıları vücûd’un zâta zâid sıfat olup olmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Eş‘arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** adlı eserinde vücûd’u, mevcûd kavramını kullanarak mâna sıfatları da denilen yedi sıfat arasında zikretmiştir. O, konu bağlamında detaya girmeden “Allah’ı mevcûd olarak vasıflandırmak insandaki mevcûd vasfına müşabeheti gerektirmiyor.” ifadesini kullanarak nefsi de olsa bir sıfat isnad etmiştir.¹⁸⁴ Ancak İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât** adlı eserinde belirttiği üzere Eş‘arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** adlı eserinden farklı olarak vücûdu, zâttan ayrılmayan, zâttan dolayı mevcûd olan ve zâtın aynı görerek müstakil bir sıfat kategorisine koymamıştır. Ona göre muhdesin muhdes olabilmesi için bir mânaya ihtiyacı olmadığı gibi mutlak mevcûdun vücûdiyeti için de bir mâna gerekmiyor. Eş‘arî’ye göre mevcûdun anlamı kendisi ve âlimlerce varlığının bilinmesidir. Dolayısıyla kendisi ve başkalarının tanımlamalarıyla Allah “li-nefsihî mevcut”tur.¹⁸⁵ İbn Fûrek, ed-Dabbî’nin konu bağlamında Eş‘arî ile ilgili yanlış aktarımda bulunduğunu da öne sürer. Ona göre ed-Dabbî, vücûd sıfatıyla ilgili Eş‘arî’nin mevcûdun li-nefsihî¹⁸⁶ değil de mevcûdun li-vücûdihî¹⁸⁷ şeklinde bir sıfat anlayışını benimsediğini aktarmıştır. İbn Fûrek bu aktarımın hatalı ve yanlış olduğunu ifade eder. Zira Eş‘arî’nin **el-Îzâh** adlı eserinde “mevcûdun li-nefsihî” ve “vücûdihî li-nefsihî” tabirlerini kullandığını, dolayısıyla açık bir şekilde vücûd’un zâtı olduğunu dile getirdiğini savunmuştur.¹⁸⁸ Kanaatimizce ed-Dabbî’nin yukarıda zikredilen aktarımı Eş‘arî’nin, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** adlı eserindeki ifadelerine dayanmaktadır. Zira Eş‘arî bu eserinde detaya girmeden vücûd’u, mevcûd kavramını kullanarak mâna sıfatları denilen yedi sıfat arasında zikretmiştir.¹⁸⁹ Eş‘arî varlık kavramının ortak kullanımıyla ilgili de Allah’ın varlığıyla diğer varlıklar arasındaki benzerliğin mânada değil sadece isimde olduğu şeklinde bir görüş öne sürmüştür.

¹⁸³ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, s. 230; Yıldırım, “Ulûhiyyet”, **Sistemik Kelâm**, s. 85.

¹⁸⁴ Eş‘arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 213.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 27-28, 42, 326.

¹⁸⁶ Vücûd sıfatıyla değil de zâtından dolayı var olduğu anlamında.

¹⁸⁷ Vücûd sıfatıyla var olduğu anlamında.

¹⁸⁸ **A.e.**, s. 326.

¹⁸⁹ Eş‘arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 213.

Eş‘arî’nin bu görüşü Cüveynî ve müteahhir âlimlerden Râzî tarafından kabul görmemiştir.¹⁹⁰

Bâkılânî, sıfat-ı nefsiyye¹⁹¹ kategorisinde değerlendirdiği mevcûd’u¹⁹² müsemmânın kendisi görür ve Allah’ın zâtı üzerine zâid bir vücûdunun olmadığını savunur.¹⁹³ Ona göre vücûd yani mevcûd, Allah’ın onunla kendisini isimlendirdiği nefsî bir sıfata râcidir.¹⁹⁴

Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bâkılânî gibi mevcûd’u sıfat-ı nefsiyye’den sayar ve sıfat-ı nefsiyye’nin hakikatini “mâ delle’l-vasfu ale’l-’ayn” (vasfın, kendisine (zâta) delalet ettiği şey) şeklinde açıklar.¹⁹⁵ Bağdâdî, Bâkılânî ve İsferâyînî’nin anlayışını devam ettirerek mezhebinin Allah’ın zâtıyla kâim olduğu ve zâtından dolayı mevcûd olduğu fikrinde birleştiğini, kendisinin de bu görüşte olduğunu söyler.¹⁹⁶

Cüveynî, vücûd’un sıfatlardan sayılıp sayılmayacağı ile ilgili mezhep mensuplarının konuyu detaylı bir şekilde ele aldıklarını söyledikten sonra vücûd’un sıfat olmadığını söylemiştir. Ona göre vücûd, zâtın kendisidir.¹⁹⁷ Vücûd’un konumunu cevher örneğiyle açıklayan Cüveynî, vücûd’un cevherin yer kaplaması (tehayyüz) gibi olmadığını savunmuştur. Çünkü yer kaplamanın cevherin zâtına zâid bir sıfat olduğunu, cevherin mevcûdiyetinin ise ilave bir anlam takdir edilmeksizin onun nefsî yani kendisi olduğunu zikretmiştir. Ayrıca ona göre vücûd ile ilgili bilgi sadece zâta dair bir bilgidir.¹⁹⁸ Cüveynî’ye göre varlık’ın hakikati şahidde de gaibte de tek bir yönde gerçekleşir. Yani varlık bakımından Allah ve hâdis varlıklar ortaktır. Yalnız bu ortaklık mümâselet (benzeşme) anlamında değildir. Ona göre gerçek anlamda mümâselet (benzeşme), birbirine denk olan iki mevsufun nefsî sıfatlarının tamamında birbirine mümaseletiyle olur. Yani mümaselet, ortaklık için nefsî

¹⁹⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 38-39; Râzî, **Kitâbü’l-erba‘în**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 2 c., Kahire, el-Mektebetu’l-Ezheriyye, 1986, C. I, s. 143; Âmidî, **Ebkâru’l-efkâr**, C. I, s. 260.

¹⁹¹ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 262.

¹⁹² Vücûdu, Mevcûd kavramıyla ifade etmiştir.

¹⁹³ **A.e.**, s. 261-263, 266.

¹⁹⁴ **A.e.**, s. 262.

¹⁹⁵ Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 63. Ayrıca bkz. Ayğın, “Eş‘arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, C. III, s. 15.

¹⁹⁶ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 88.

¹⁹⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 31; **eş-Şâmil**, s. 611.

¹⁹⁸ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 31.

sıfatların genellemesini gerekli kılar.¹⁹⁹ Cüveynî bu görüşüyle Eş‘arî’nin varlık kavramının varlıklar arasındaki benzerliği mânada değil sadece isimde olduğu şeklindeki görüşüne muhalefet etmiştir.

Gazzâlî, vücûd’u zâtî sıfat kategorisinde zikreder. Ona göre vücûd sıfatı, ezeli ve ebedi olarak sadece Allah’ın varlığına delalet edendir. Bu sıfatı zât üzerine zâid olmayan zâtî sıfat şeklinde tanımlamaktadır.²⁰⁰

Şehristânî de vücûd’u, sıfat-ı nefsiyye kategorisinde değerlendirmiştir. O vücûd sıfatına ilim, hayat, kudret sıfatlarındaki gibi bir mâna ve özellik tahsis etmemiştir.²⁰¹

Râzî’nin, vücûd sıfatına bakış açısı varlık-mâhiyet ilişkisine yaklaşımıyla yakından alakalıdır. O, **el-Muhassal** ve **el-İşâret fî ‘ilmi’l-kelâm** adlı eserlerinde zorunlu varlığın mâhiyet üzerine zâid olmadığını iddia etmiştir.²⁰² Râzî **el-İşâret** adlı eserinde de bunu açıkça dile getirmektedir:

“Âlem mümkündür, her mümkün olan hâdistir. Âlemin mümkün olmasının delili ise şudur: Eğer âlem mümkün olmasaydı vâcib olurdu. Ancak cisimden varlık sahasına girebilmesi mümkün olanlarının hakikati, cisimsellik açısından birdir. Dolayısıyla âlem vâcib olsaydı sonsuz sayıda cismin hepsi bir defada var olurdu. Oysa bu muhaldir. ‘Neden âlemin vücûbu, Allâh’ın vücûbu gibi olmasın?’ diye sorulursa şöyle cevap veririz: Allâh Teâlâ’nın hüvviyeti (yani şahsına has olan zâtî varlığı) hakikatinin aynıdır. Başkası O’na ne hakikatinde ne de hüvviyetinde ortak olabilir. Cisimler bunun aksidir, zira onların hakikati ortaktır.”²⁰³

Râzî’nin bu görüşü mezhep imamı Eş‘arî’nin de görüşüdür. Ancak o, **Kitâbü’l-erba‘în, Levâmi‘u’l-beyyinât, Me‘âlimü udûli’l-dîn, el-Mesâ’ilu’l-**

¹⁹⁹ A.e., s. 38-39.

²⁰⁰ Gazzâlî, **el-İktisâd fî’l-i‘tikâd**, s. 216.

²⁰¹ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s.187.

²⁰² Râzî, **el-Muhassal**, s. 67; **el-İşâret fî ‘ilmi’l-kelâm**, Süleymâniye Kütüphanesi, Köprülü Bölümü, 2/ 519, s. 7A-7B.

²⁰³ Râzî, **el-İşâret**, s. 7A-7B. Ayrıca bkz. Mehmet Fatih Arslan, “Fahrettin Râzî’de Varlık-Mâhiyet”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008, s. 102-103. Varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında detaylı bilgi için bkz. Fadıl Aygün, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ da Varlık Mahiyet İlişkisi Ontolojiden Teolojiye”, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. X, No: 1, s. 111-131.

hamsûn ve **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî** adlı eserlerinde varlığın mâhiyet üzerine zâid olduğunu savunarak fikir değiştirmiştir.²⁰⁴ Bu eserlerinde öncelikle varlıkları vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd şeklinde iki kısma ayıran Râzî, vücûd'u yani varlığı tüm var olanların ortak bir niteliği şeklinde görür. Ona göre vücûd'un mümkün varlıklarda mâhiyet üzerine zâid bir sıfat olması gibi vâcibu'l-vücûd'un da mâhiyeti üzerine zâid bir sıfattır.²⁰⁵ Varlığın mâhiyet üzerine zâid olduğuna örnek olarak siyah, siyahtır ve siyah vardır önermeleri arasındaki farkı gösterir. Varlık mâhiyet üzerine zâid olmasaydı zikredilen iki önerme arasında fark olmazdı.²⁰⁶ Râzî ikinci görüşü olan varlık, mâhiyet üzerine artık yani zâid'tir, ifadesiyle mezhep imamı Eş'arî'den ayrılmıştır.²⁰⁷

Görüldüğü üzere Eş'arîlerin konuya yaklaşımları ve kullandıkları kavramlar farklılık arz etmektedir. Eş'arî²⁰⁸ ve Cüveynî, vücûdu zâtın kendisi görerek bunlar için sıfat kavramını kullanmazken Bâkılânî, İsferyînî, Bağdâdî ve Şehristânî ise vücûdu, zât üzerine zâid olmayan bir sıfat-ı nefsiyye şeklinde kabul etmişlerdir. Gazzâlî de bu görüşü benimsemekle beraber nefsî kavramı yerine zâtî kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Müteahhir Eş'arîlerden Fahreddin er-Râzî ise konuyu varlık-mâhiyet perspektifinden değerlendirerek iki farklı görüş öne sürmüştür. O, bir görüşünde varlığın zât üzerine zâid olmadığını, diğer görüşünde ise mezhep mensuplarından farklı olarak vücûdun, zât üzerine zâid bir sıfat olduğunu söylemiştir.

²⁰⁴ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, thk. Semih Dugaym, Beyrut, Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992, s. 23; **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 24-25; **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 138-147; **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 32; **el-Metâlibü'l-âliye**, C. II, s. 151.

²⁰⁵ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 23; **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 24-25; **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 138-147; **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 32; **el-Metâlibü'l-âliye**, C. I, s. 290-310.

²⁰⁶ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 23. Râzî'nin **Me'âlimü usûli'd-dîn** adlı eserinde “Vücûd, mahiyet üzerine zâidtir. Zira siyah, siyahtır ve siyah vardır önermeleri arasındaki farkı anlarız” şeklinde kullandığı cümle, **DİA** “Vücûd” maddesinde “ ‘Siyahlık siyahlıktır.’ önermesiyle, ‘Siyahlık vardır.’ önermesi arasında anlam bakımından bir fark yoktur.” şeklinde kullanıldığını görmekteyiz. Bu cümlenin varlık mahiyet üzerine zâidtir cümlesine destek olarak kullanıldığını düşünürsek madde yazarının sehven bu şekilde yazdığını söyleyebiliriz. Bkz. Yavuz “Vücûd”, **DİA**, C. XLIII, s. 137.

²⁰⁷ Râzî'nin varlık-mâhiyet ilişkisine dair detaylı bilgi için bkz. Arslan, “Fahrettin Râzî'de Varlık-Mâhiyet”, s. 97-100.

²⁰⁸ **Mücerredü Makâlât** adlı eserdeki görüşü baz alırsak. Zira **Risâle ilâ ehli's-Seğr** adlı eserinde yukarıda zikredildiği üzere sıfat olarak görmüştür.

2.2.1.2. Kıdem

Sözlükte geçmiş zamanda mevcut olmak anlamına gelen kıdem, terim olarak Allah'ın varlığının başlangıcının olmaması, varlığından önce yokluğunun bulunmaması, varlığının kendinden olması, başkasına muhtaç olmaması şeklinde tanımlanır.²⁰⁹ Eş'arî âlimlerin hepsi kıdemi, evveli olmayan anlamında kabul eder ve bu konuda bir birlik söz konusudur. Ancak kıdemin vücûda yani zâta mı, mânaya mı taalluk ettiği ve sıfat olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Zâta taalluk ettiğini söyleyenler “kadîmu'n li-nefsihî”, bir mânaya bir özelliğe taalluk ettiğini söyleyenler ise “kadîmu'n bi-kıdemîn” şeklinde bir ifade kullanırlar.²¹⁰ Aşağıda mezhep mensuplarının konuya bakış açılarını yansıtmaya çalışacağız.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Fûrek'in **Mücerredü Makâlât** adlı eserinde belirttiği üzere kıdem konusunda iki farklı görüş öne sürmüştür. Eş'arî, bazı kitaplarında kıdemi sıfat olarak değerlendirip bir mânâ yüklemiştir. Bu görüşüne göre Allah, “kadîmu'n bi-kıdemîn”²¹¹’dir. Yani kıdem sıfatıyla kadîm (ezelî)’dir. Abdullah b. Saîd b. Küllâb gibi Ashâbu's-sıfat öncülerinin görüşü de bu şekildedir. **el-Muhtezan** adlı eserinde zikrettiği ikinci görüşüne göre ise Allah kadîmu'n li-nefsihî yani bir mânadan dolayı değil de zâtından dolayı kadîmdir.²¹² Bağdâdî de **Usûlu'd-dîn** adlı eserinde Eş'arî'nin ikinci görüşe sahip olduğunu öne sürmüştür.²¹³

Bâkılânî, kıdemi zât üzerine zâid olmayan ve mânâ içermeyen sıfat-ı nefsiyye şeklinde görür.²¹⁴ Ona göre kadîmin yok olması caiz değildir. Çünkü yok olması durumunda, öncesinde varlığın olması gibi yokluğundan sonra da varlığın

²⁰⁹ Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 222; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 830.

²¹⁰ Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 23.

²¹¹ Kıdem'inin zâtından değil de Kıdem sıfatıyla olması.

²¹² İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 28., **DİA** “Kıdem” maddesinde konuyla ilgili; “Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kıdemi, nefsi bir sıfat olarak isimlendirip benimsediği ileri sürülmüşse de İbn Fûrek bu görüşün Eş'arî'ye nisbet edilmesinin hatalı olduğunu belirtir” şeklinde bir ifade kullanılmıştır. İbn Fûrek'in **Mücerredü Makâlât** adlı eseri incelendiğinde Onun, Eş'arî'nin bazı kitaplarında kıdemi sıfat olarak değerlendirdiğini, ancak **Muhtezan** adlı eserinde farklı görüş öne sürdüğünü ifade ettiği görülmektedir. Yani İbn Fûrek bu görüşü hatalı bulmamaktadır, aksine Eş'arî'nin görüşleri arasındaki farka temas etmektedir. Bkz. Yusuf şevki Yavuz, “Kıdem”, **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 395; karşı. İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 28.

²¹³ Bkz. Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 88-89, 90.

²¹⁴ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-263; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 23.

olması durumu söz konusu olur.²¹⁵ Bâkılânî, kıdem konusunda mezhebin çoğunluğuna uymuştur.

İsferâyînî de Bâkılânî gibi âlemin yaratıcısının kadîm olduğunu zikredip kıdemî zât üzerine zâid olmayan ve mâna içermeyen nefsî-tenzîhî sıfatlardan sayar.²¹⁶ O, kıdem konusuna tenzîh perspektifinden yaklaşarak yokluğun hiçbir şekilde Allah için mümkün olamayacağını söyler. Zira yokluk muhdeslere (yaratılanlar) benzerliği gerektirir. Muhdeslere herhangi bir yönden benzeyenin de onlar gibi olacağını savunur.²¹⁷

Bağdâdî **Usûlu'd-dîn** adlı eserinde Allah'ın kıdem ile vasıflanması konusunda ihtilafın olduğunu söylemiştir. Abdullah b. Saîd b. Küllâb gibi ashâbu's-sıfat öncülerinin Allah'ın "kadîmu'n bi-kıdemîn" yani kendisinde kâim olan bir mânadan dolayı kâim olduğu görüşünde olduklarını ancak mezhep imamı Eş'arî'nin, Allah'ın "kadîmu'n li-nefsihî" yani bir mânadan dolayı değil de zâtından dolayı kadîm olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştir. Bağdâdî, Kendisinin de Eş'arî'ye nispet ettiği görüşte olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir: "Bazı vasıflara²¹⁸ nefsiyle layıktır, sözümüzden maksadımız, bunlara kendisiyle kâim olan ve fiilindeki bir mânadan dolayı layık olmadığıdır."²¹⁹ Bağdâdî kıdemi de bu vasıflardan saymış ve Allah'ın kıdeminin "kadîmu'n li-nefsihî" yani zâtından dolayı kadîm olduğunu söylemiştir.

Cüveynî, Allah'ı kadîm bi'z-zât olarak görür. Yani ona göre de Allah mânadan dolayı değil de zâtından dolayı kadîmdir. Diğer mezhep mensupları bunu sıfat-ı nefsiyye şeklinde açıklayarak nefsî de olsa bir sıfat nispet etmişlerdir. Ancak Cüveynî, kıdemi Allah'ın zâtına nispet etmesine rağmen sıfat olduğundan bahsetmez.²²⁰ O, daha önce zikrettiğimiz üzere vücûd sıfatını da zâta nispet edip sıfat olarak görmemişti. Dolayısıyla ifadeleri ve üslûbundan hareketle kıdemi de sıfat

²¹⁵ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 49.

²¹⁶ İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 133-134; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 23.

²¹⁷ İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 133-134, 138.

²¹⁸ Kıdemi de kastetmektedir. Bkz. Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 89.

²¹⁹ **A.e.**, s. 88-89, 90.

²²⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 31-33; **eş-Şâmil**, s. 617-62; **Luma'u'l-edille fi kavâidi 'akâidi Ehl-i sünne ve'l-Cemâ'a**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Mısır, Türkiye Diyanet Vakfı, 1965, s. 82, 85.

olarak görmediğini söyleyebiliriz. Cüveynî'nin eserleri incelendiğinde konuyla ilgili teknik ayrıntılara girdiğini görmekteyiz. Kadîmin başlangıcının olmadığı ve sonradan yaratılanlara benzemediğine dair delillendirmelerde bulunur. Ona göre kadîm yokluğu mustahil (imkânsız) olandır. Kadîm, hâdis olsaydı bir muhdise (var edici) ihtiyacı olurdu. Dolayısıyla muhdisin muhdisi için de aynı durum söz konusu olurdu. Bu durum ise öncesi bulunmayan hâdislerin varlığının kabulünü gerekli kılardı. Böyle bir şey ise geçersizdir.²²¹

Gazzâlî kıdemi, zâta zâid olmayan zâtî-selbî sıfat kategorisinde değerlendirir. Ona göre kıdem, ezeli olarak varlığından önce yokluğu olmayan ve selbin²²² (tenzîh-olumsuzlama) ziyadesiyle zâtına delalet edendir. Bu açıklamasıyla kıdemi, zâta zâid olmayan sıfat-ı selbî şeklinde gördüğü anlaşılmaktadır.²²³ Ona göre kıdemi zât üzerine zâid bir sıfat olarak görenler ciddi bir yanılısma içindedirler. Zira kıdem, kadîm olan zât üzerine zâid bir mâna olursa o mânanın da kendisine zâid bir kıdemle kadîm olması gerekir ki bu durumda teselsül²²⁴ ortaya çıkar.²²⁵

Şehristânî kıdemi; zâttan başka olmayan, zâta özdeş, nefye râci zâtî sıfat şeklinde tanımlar. Evveli olmayan anlamına gelen kıdemin, âlim ve kâdir sıfatları gibi olmadığını, zira onların ilim sahibi ve kudret sahibi anlamlarına geldiğini ve zât ile özdeş olmadığını söylemiştir.²²⁶ O, Abdullah b. Küllâb gibi bazı seleflerinin ise kıdemi “kadîymu’n bî kıdemîn” (Kıdem sıfatıyla kadîm) şeklinde açıklayarak sıfatlardan saydıklarını da zikretmiştir.²²⁷

Râzî, **el-Muhassal** ve **Nihâyetü'l-‘ukûl** adlı eserinde Abdullah b. Küllâb'ın kıdemi sıfat olarak gördüğünü, kendisine göre bunun yanlış olduğunu, zira kıdemin sıfat olması durumunda teselsülün meydana geleceğini ifade etmiştir.²²⁸ **Levâmi‘u'l-**

²²¹ Detaylı delillendirmeler için bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 31-33; **eş-Şâmil**, s. 617-62; **Luma‘**, s. 76-90.

²²² Sözlükte bir şeyi zorla söküp almak anlamına gelir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 506. Kelâm terimi olarak ise Allah'ın şanına yakışmayan mânaları ondan nefyetmek-gidermektir.

²²³ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i‘tikâd**, s. 102, (1. Dipnot).

²²⁴ “Kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek” anlamına gelir. Detaylı bilgi için bkz. Osman Demir, “Teselsül”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 536.

²²⁵ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i‘tikâd**, s. 216; **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 148.

²²⁶ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 187, 191.

²²⁷ **A.e.**, s. 176.

²²⁸ Râzî, **el-Muhassal**, s. 84; **Nihâyetü'l-‘ukûl**, C.II, s. 476.

beyyinât adlı eserinde ise fikir değiştirmiş ve kıdemi sıfat saymıştır.²²⁹ Öyle ki Râzî **Levâmi‘u‘l-beyyinât**’ta, isimlerin kısımları başlığı altında isimleri; zâtın isimleri olanlar, zâtın cüzlerinden bir cüz olanlar ve zâta hariç (zâid) bir durum olanlar şeklinde üç kısma ayırır. Üçüncü kısım yani zâta hariç bir durum olanlar şeklinde kısımlandırdıklarını “zâttan hariç bir duruma delalet eden isim” şeklinde tanımlar ve bu kısmı sıfat olarak isimlendirdiğini söyler. O, **el-Muhassal ve Nihâyetü‘l-‘ukûl**’da kıdemin sıfat olmasını reddetmesine rağmen **Levâmi‘u‘l-beyyinât** adlı eserinde selbî olmakla beraber hakiki sıfat kısmında zikreder.²³⁰

Kıdem sıfatını; Bâkıllânî, İsferâyînî ve Şehristânî zâta zâid olmayan zâttan ayrılmayan bir sıfat-ı nefsiyye/zâtiyye²³¹ şeklinde, Eş‘arî (ikinci görüşü), Cüveynî ve Bağdâdî zâtın bizzât kendisi olarak, Gazzâlî, zâta zâid olmayan zâtî-selbî sıfat şeklinde görür. Râzî, bir eserinde sıfat olarak görmezken başka eserinde zâta zâid sıfat şeklinde görür. Eş‘arî de ilk görüşünde Râzî gibi kıdemi zâta zâid sıfat şeklinde kabul etmiştir.

2.2.1.3. Bekâ

Bekâ lügatte “bir şeyin ilk hali üzere kalması, varlığını devam ettirmesi anlamına gelir. Fenâ, yani yok olma sözcüğünün zıddıdır.”²³² Terim olarak ise Allah’ın ebedi olması, varlığının sonu olmaması ve hiçbir surette yokluğun Allah için söz konusu olmaması anlamına gelmektedir. Eş‘arî kelâmcıları vücûd ve kıdem sıfatlarında olduğu gibi bekânın da zâta zâid sıfat olup olmaması ve hangi sıfat grubuna dâhil olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aşağıda mezhep mensuplarının konuya bakış açılarını yansıtmaya çalışacağız.

Ebü‘l-Hasan el-Eş‘arî, bekâyı zât üzerine zâid bir sıfat olarak görür. Onu, bir mânaya taalluk eden, Allah ile kâim bir bekâ ile bâkî (bâkîn bi-bekâîn) şeklinde açıklar. Ona göre Allah’ın tüm sıfatları Allah ile kâim, kadîm bir bekâ sıfatıyla bâkidir. Allah’ın kadîm olan bekâ sıfatının kaynağı ise Allah’ın zâtıdır.²³³ Râzî de **el-**

²²⁹ Râzî, **Levâmi‘u‘l-beyyinât**, s. 23.

²³⁰ **A.e.**, s. 22-23; karş. **el-Muhassal**, s. 84.

²³¹ Bâkıllânî ve İsferâyînî “nefsî”, Şehristânî ise “zâtî” tabirini kullanır.

²³² Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 161.

²³³ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 237.

Muhassal adlı eserinde Eş‘arî’nin Allah’ın bir bekâ ile bâkî olduğu görüşünde olduğunu nakletmiştir.²³⁴

Bâkılânî’nin sıfatların taksimi bölümünde Allah’ın isimlerini ilave bir mânaya delalet etmeyen nefsî sıfat²³⁵ ve zât ile kâim²³⁶; zâtî ve fiilî sıfat şeklinde ayrıma tabi tuttuğunu söylemiştik.²³⁷ O, “mevcûd, şey, kadîm” gibi sıfatları Allah’ın zâtına nispet ederek zâtından ayrılmayan nefsî sıfatlar olarak görmüştür. Zâtî sıfatları da ezelden ebede kadar Allah ile kâim ve onunla vasıflanan sıfatlardır şeklinde tanımlamıştır. O, zâtî sıfatlarla meanî (subutî) sıfatları kastetmiş ve bekâ sıfatını, “hayat, ilim ve kudret” sıfatları gibi zâtî sıfat kategorisinde değerlendirerek zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemiştir.²³⁸ Anlaşıldığı üzere Bâkılânî’nin sıfat taksimi yaparken bekâyı nefsî değil de zâtî sıfatlardan sayması ve zâtî sıfatlarla da zat ile kâim; ilim, kudret gibi meanî (subutî) sıfatları kastetmesi, müstakil bir bekâ sıfat anlayışı olduğunu göstermektedir.²³⁹

Bâkılânî’ye atfedilen rivayetlerde onun bekâyı müstakil bir sıfat olarak kabul etmediği iddia edilmiştir. Örneğin Bağdâdî, Râzî ve Sanhacî Bâkılânî’nin bekâyı müstakil bir sıfat olarak kabul etmediğini söylemişlerdir.²⁴⁰ Ancak onun, **et-Temhîd** adlı eserinin muhtelif yerlerinde bekâyı hayat, ilim, kudret gibi zât ile kâim zâtî sıfat olarak görmesi, uknumlardan bahsettiği bölümde Allah’ın bir bekâ ile bâkî olduğunu söylemesi, bekâyı zâtî sıfat başlığıyla özel bir bölüm açması ve bu bölümde el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemiyle şahidde mahlûklardaki yok oluşun bekânın kesilmesiyle olduğundan hareketle gaibe kıyas yaparak bekânın sıfat olma gerekliliğinden bahsetmesi, Bâkılânî’nin bekâyı müstakil bir sıfat olarak gördüğünün göstergesidir.²⁴¹ Bâkılânî’nin eserleri incelendiğinde şâhide dayanarak

²³⁴ Râzî, **el-Muhassal**, s. 174.

²³⁵ “هو هو تعالى” (Bizâtihi kendisi) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bkz. Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261.

²³⁶ “لم يزل ولا يزال موصوفا بها” (O, önce de sonra da (ezelden ebede kadar) sıfatlarla mavsufur.) İfadesini kullanmıştır. Bkz. **A.e.**, s. 261.

²³⁷ Detaylı bilgi için bkz. **A.e.**, s. 261.

²³⁸ **A.e.**, s. 261, 298; **el-İnsâf**, s. 23.

²³⁹ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-262, 298-299.

²⁴⁰ Detaylı bilgi için bkz. Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 90; Râzî, **el-Muhassal**, s. 174; Sanhacî, **Şerhu ‘Akîdet Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 23.

²⁴¹ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 99-100, 298-299.

gâibin çıkarsanması metodunu sıkça kullandığı gözlemlenmektedir. Bâkıllânî bu metodu kullanarak Allah'ın bir bekâ ile bâkî olduğu sonucuna şu şekilde varmıştır:

“Mahlûklar ancak bir bekâ ile bâkî olurlar. Bunun delili şudur:
Hudûs halinde bir şeyin bâkî olması muhaldir. Şayet nefsîyle bâkî olursa
hudûs halinde bâkî olmuş olur. Bu ise ittifakla muhaldir. Dolayısıyla bekâ
ile bâkî olduğu ortaya çıkmıştır.”

Şerafettin Gölcük de Bâkıllânî hakkında görüş bildiren ve nakillerde bulunan eski ve yeni²⁴² araştırmacıların bazı hususlarda yanlış düşüktüklerinden bahsederek Abdulkâhir el-Bağdâdî ve Adudiddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355), Bâkıllânî'nin bekâyı müstakil bir sıfat olarak kabul etmediğini iddia etmiş, bunun ise doğru olmadığını ifade etmiştir.²⁴³

Kanaatimizce Eş'arîlerin sıfat taksim farkları ve kullandıkları kavramlar, Bâkıllânî'nin yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi bazı Eş'arîlerin sıfat taksiminde ve kullandıkları kavramlarda zâtî denilince nefsî, nefsî denilince de zâtî anlaşılmaktadır. Zira kiminde zâtî kavramı subutî sıfata karşılık gelirken kiminde nefsî sıfata karşılık gelmektedir. Örneğin Eş'arî ve Bağdâdî, bazen nefsî kavramı yerine zâtî kavramını bazen de zâtî kavramı yerine nefsî kavramını,²⁴⁴ Cüveynî, zâtî kavramı yerine nefsî kavramını kullanmış,²⁴⁵ Gazzâlî ise zâtî ve nefsî kavramını birlikte kullanmıştır.²⁴⁶ Râzî **Levâmi' u'l-beyyînat**'ta sıfatları zâtî, mânevî ve fiilî şeklinde üç kısma ayırarak zâtî sıfatlarla nefsî sıfatları kastetmiştir.²⁴⁷ Amidî de yedi sıfata karşılık kullanılan zâtî ve meânî sıfatlar yerine nefsânî sıfat kavramını kullanmıştır.²⁴⁸ Dolayısıyla Bâkıllânî'nin de bekâ sıfatını zâtî sıfat kategorisinde kabul etmesi öyle bir algı oluşmasına sebep

²⁴² Örneğin bazı araştırmacılar Bâkıllânî'nin bekâyı zâtın kendisi görerek sıfat kabul etmediklerini iddia etmişlerdir. Güncel tezlerde de bu şekilde bir kabul mevcuttur. Bu şekildeki kabulün ikincil kaynaklara müracaat edilerek sehven yapıldığı kanaatindeyiz. Bkz. Metin Yurdağ, “Bekâ”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. V s. 359; Tunçbilek, “İlahi Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, s. 17; Enes Er, “Eş'arîliğin Doğuşu ve İlk Dönem Eş'arîlerde İlahi Sıfatlar Meselesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2015, s. 46.

²⁴³ Şerafettin Gölcük, “Bâkıllânî”, **DİA**, İstanbul, 1991, C. IV, s. 533.

²⁴⁴ Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 213, 219; **el-Luma'**, s. 31-47; Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, 88, 121-122.

²⁴⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 30.

²⁴⁶ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 31.

²⁴⁷ Râzî, **Levâmi' u'l-beyyînat**, s. 24.

²⁴⁸ Amidî, **Ebkâru'l-efkâr**, C. I, s. 265.

olmuş olabilir. Ancak daha önce de değindiğimiz gibi Bâkılânî, nefsî sıfatlarla zâtî sıfatları farklı taksime tâbi tutmuş ve sadece “mevcud, şey, kadîm” gibi sıfatları Allah’ın zâtına nispet ederek zâtından ayrılmayan nefsî sıfatlar olarak görmüştür. Bekâ sıfatını ise zâtî sıfat kategorisinde değerlendirerek “hayat, ilim kudret” sıfatları gibi zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemiştir. O, zâtî sıfatlarla “hayat, ilim, kudret” gibi meânî (subûtî) sıfatları kastetmiştir. Bâkılânî’nin yanlış anlaşılmasının başka bir nedeni de Şerafettin Gölcük’ün de belirttiği üzere onun fikirlerinin yanlış yorumlanması ve yanlış anlaşılan ikincil kaynaklara müracaat edilmesi olabilir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî, bekâyı zât üzerine zâid müstakil bir sıfat olarak kabul etmiştir.²⁴⁹ **el-‘Akîde** şârihi Sanhâcî, İsferâyînî’nin bekâyı “bâkin bî-bekâin” yani bir mânaya taalluk eden müstakil bir sıfat şeklinde gördüğünü nakletmiştir. Sanhâcî, İsferâyînî’nin sıfat tarifinde kullandığı “لا يزال” ifadesinin; zâtın ve sıfatın bâkî olması anlamında olduğunu söylemiştir. Ancak o, İsferâyînî’nin bu görüşüne katılmadığını belirtir. Ona göre Allah “bâkin li-nefsihi” yani zâtı ile bâkîdir. Aksi takdirde bekânın da başka bir bekâyı ihtiyacı olurdu ki bu da teselsüle yol açardı.²⁵⁰

Bağdâdî, mensubu olduğu Eş‘arî mezhebinde, Allah’ın hayat ile hayy, kudret ile kâdir, ilim ile âlim, irâde ile murîd, kulakla olmayan bir sem‘ ile sâmi‘, basar ile basîr, ses ve harf cinsinden olmayan kelâm ile mütekellim olduğu hususunda icmâ olduğunu ve bunlara kadîm ismini verdiklerini aktarmıştır.²⁵¹ Bağdâdî bu ittifakla birlikte mezhebinin “bekâ” hususunda ihtilaf ettiklerinden şu şekilde söz etmektedir:

“Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el Bâkılânî hariç bütün ashabımız bekâyı ezeli bir sıfat olarak kabul etmiştir. O, bekânın Şâhidde ve gâibte bâkî olan zât üzerine zâid bir mâna olmasını kabul etmemiştir. Cismin yok oluşunun, kendisinden bekânın kesilmesiyle değil de kendisinden oluşların kesilmesiyle yok olduğunu iddia etmiştir. O, zâtının bâkî olduğunu ispat etmiştir.”²⁵²

²⁴⁹ İsferâyînî, **el-‘Akîde**, s. 139; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 23, 71.

²⁵⁰ Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 71.

²⁵¹ Bağdâdî, **Usûlu’-d-dîn**, s. 90; karşı. Eş‘arî, **Risale ilâ ehli’s-Seğr**, s. 66-67.

²⁵² Bağdâdî, **Usûlu’-d-dîn**, s. 90.

Bağdâdî'nin bu açıklamalarına rağmen Bâkılânî'nin kendi eserine müracaat edildiğinde aslında Bâkılânî'nin bekâyı zâtî bir sıfat olarak ele aldığı görülmektedir.²⁵³ Bağdâdî'nin “Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el Bâkılânî hariç bütün ashabımız bekâyı ezeli bir sıfat olarak kabul etmiştir.”²⁵⁴ Sözüyle bekâyı ezeli, müstakil bir sıfat olarak kabul ettiği görülmektedir. Zira Bâkılânî'nin görüşünü, çoğunluğun görüşünün yanında istisna kabul ederek ashâbın çoğunun bekâyı ezeli bir sıfat kabul ettiğini ve kendisinin de bu görüşe uyduğunu dile getirmiştir.

Cüveynî, Allah'ın bâkî olup varlığının devamlı olduğunu zikrettikten sonra Allah'ın zâtının bâkî olduğunu savunarak bekâyı nefsi sıfatlardan saymıştır. Ona göre sıfatlar konusunda görüşünü üzerine tesis ettiği düzen, bekâyı nefsi sıfat kategorisinde değerlendirmesini gerekli kılmıştır. Ona göre kendisinden önceki mezhep âlimleri bekâyı ilim sıfatı gibi zât üzerine zâid bir sıfat olarak kabul etmiştir. Kendisine göre ise zâtının bâkî oluşu, mânaların gerektirdiği hükümlerden dolayı değildir. Bekâ mânaya taalluk eden zât üzerine zâid bir sıfat olmayıp nefse taalluk eden bir sıfattır. Cüveynî'ye göre bu görüşü benimsemediğimiz takdirde ezeli sıfatlara bâkî vasfını vermemiz ve daha sonra da bu sıfatların bâkî olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu görüş de mânanın (sıfatın) mâna (sıfat) ile kâim olduğunu söylemeye götürür. Ayrıca ona göre kadîm bir bekâ varsayıldığı takdirde onu da bir bekâ ile vasıflandırmamız gerekir. Bu şekilde teselsül meydana gelir.²⁵⁵

Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ** adlı eserinde bekâyı, vâcibu'l-vücûd için varlığının takdiri nâmütenahi (sonsuz, ebedi) olandır şeklinde tanımlar. O, bekâyı zât üzerine zâid bir sıfat olarak görenlerin, kıdemi zât üzerine zâid bir sıfat olarak görenler gibi ciddi bir yanılsama içinde olduklarını söyler. Ona göre bekânın zât üzere zâid sıfat olması durumunda bekânın bekâsı, sıfatın bekâsı, kıdemin kıdemi, kıdemin sıfatı gibi fasit (bozuk) bir durum ortaya çıkar ki bu doğru değildir.²⁵⁶

²⁵³ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 99-100, 298-299.

²⁵⁴ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 90.

²⁵⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 78, 138-139.

²⁵⁶ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 147-148.

Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm** adlı eserinin ezeli sıfatların ispatı konusu altında Mu'tezile, Filozoflar, Sıfatiyyeden olan Eş'arîyye ve Selefin konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Eş'arîlerin Allah'ın bir bekâ ile bâkî olduğunu, bekânın zât üzerine zâid Allah ile kâim bir sıfat olduğunu savunduklarını zikretmiştir. Şehristânî açık bir üslupla kendisinin de bu görüşte olduğunu söylememiştir; ancak eserinde Eş'arî tavrı sergilemesi Mu'tezile ve felasife görüşlerinin karşısında yer edinmesi Şehristânî'nin de bu görüşte olduğunu göstermektedir.²⁵⁷

Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn, el-Muhassal** ve **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserlerinde Eş'arî ve mezhep mensuplarının çoğunun: Allah'ın zâtı ile kâim bir bekâ ile bâkî olduğu görüşünde olduklarını, Bâkılânî ve Cüveynî'nin ise bunu nefyederek Allah'ın zâtı ile bâkî kaldığı görüşünü benimsediklerini, kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Râzî bu görüşünü iki şekilde delillendirir. Birinci delili, Allah kendi zâtıyla vardır. Onun vâcibu'l-vücûd oluşu başka bir şeyden değil de kendi zâtındandır. Dolayısıyla Allah'ın kendisinde kâim bir bekâ ile bâkî olması mümkün değildir. İkinci delili, şayet Allah bir bekâ ile bâkî olsaydı o bekânın da başka bir bekâ ile bâkî olması gerekirdi. O bekâ da ya zâtı ile ya da başkasıyla bâkî olurdu. Zâtı ile bâkî olan bekâda teselsül, başkasıyla bâkî olan bekâda ise devr (kısır döngü) olacağından bu da mümkün değildir.²⁵⁸ Râzî zikrettiğimiz eserlerinde bekânın müstakil bir sıfat olmasını kabul etmemesine rağmen ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu **el-Metâlibü'l-âliye** adlı eserinde bekâyı sıfat kabul edenlerin ve etmeyenlerin görüşlerini tarafsız olarak zikrederek iki tarafı da reddetmeyerek “gerçeği Allah bilir”, şeklinde bir ifade kullanarak konuyu kapatır.²⁵⁹ Aynı eserin ilerleyen bölümünde ise mütekellimlerin Allah ile kâim sekiz sıfatı benimsediklerini aktararak yedi sığata ilave olarak bekâ sıfatını da bu sıfatlar arasında zikreder.²⁶⁰ Râzî bekâ'yı **el-Mesâî'lu'l-hamsûn** adlı eserinde selbî sıfat kategorisinde işlerken **Me'âlimü usûli'd-dîn, el-Muhassal** ve **Kitâbü'l-erba'în**'de ise subûtî sıfat kategorisinde işlemiştir. Ayrıca Râzî Bâkılânî'nin bekâyı müstakil bir sıfat olarak görmeyip zâtın kendisi şeklinde gördüğünü iddia etmiş olsa da yukarıda

²⁵⁷ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 175.

²⁵⁸ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 51; **el-Muhassal**, s. 174-175; **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 259-265.

²⁵⁹ Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, C. III, s. 212-213.

²⁶⁰ **A.e.**, C. III, s. 221.

değindiğimiz gibi Bâkıllânî'nin bekâyı Eş'arî gibi müstakil bir sıfat olarak gördüğü tespit edilmiştir.²⁶¹

Anlaşıldığı üzere Eş'arî, Bâkıllânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdâdî, Şehristânî bekâyı, “hayat ilim, irâde, kudret” gibi zât üzerine zâid müstakil bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Ancak Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî; Allah'ın zâtından dolayı bâkî olduğunu iddia ederek zât üzerine zâid bir bekâ sıfatını kabul etmemişlerdir. Ayrıca değindiğimiz gibi Râzî bazı eserlerinde bir belirsizlik içerisine girmiş ve müstakil bir sıfat anlayışına yaklaşmıştır.

2.2.1.4. Kıyâm bi-Nefsihî

Kıyâm bi-nefsihî lügatte, oturmanın zıddı olan ayakta durmak, dikilmek, yukarı kalkmak, önde ya da geride kalmadan bir mekânda sebat etmek, bir şeyin kendisiyle sağlamlaştığı şey gibi anlamlara gelen kıyâm²⁶² kelimesi ile zât, kendi, ruh, gibi anlamlara gelen nefis kelimesinden oluşmuştur.²⁶³ Terim olarak, “Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadan kendi kendine kâim olması, mahal ve mekândan müstağni olması” demektir. İlk dönem kelâm âlimlerinin tercih ettiği anlam budur. Ancak bazı âlimler mekândan münezzeh olma anlamına tahsis edici anlamı da ilave etmişlerdir. Nitekim Cüveynî, Ebû İshak el-İsferayînî'den naklederek kıyâm bi-nefsihî'nin anlamını “Mahal ve muhassisten (belirleyici, tahsis edici) mustağni olandır”²⁶⁴ şeklinde açıklamıştır. Müteahhir âlimler, terimin anlamını daha da genişleterek Allah'ın hiçbir yönden başkasına muhtaç olmaması şeklinde güncellemiştir.²⁶⁵ Eş'arîlik içerisinde Cüveynî'nin ifade ettiği gibi mezhep mensubu âlimlerin konu hakkındaki açıklamaları farklılık arz etmektedir. Bir kısım âlim yukarıda da değindiğimiz gibi kıyâm bi-nefsihî sıfatını sadece “Mahalden ve mekândan müstağni olma” şeklinde açıklamıştır. Ebû İshak el-İsferayînî'nin de dâhil olduğu kısım ise mahal ve tahsis ediciden müstağni olduğu şeklinde açıklamıştır. Bu

²⁶¹ Bkz. Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 99-100, 261-262, 298-299; karş. Râzî, **Kitâbü'l-erba'în**, s. 259; **el-Muhassal**, s. 174.

²⁶² İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C. XII, s. 496-498; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 876-877.

²⁶³ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C. VI, s. 234; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 1076.

²⁶⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 33.

²⁶⁵ Râzî, **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 226-227; Osman Karadeniz, “Kıyâm bi-Nefsihî”, **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 515.

açıklamaya göre sıfat sadece Allah'a has olur. Zira cevher her ne kadar bir mahal ve mekâna ihtiyaç duymasa da varlığının başlangıcı için kudretli bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar.²⁶⁶ Aşağıda mezhep mensuplarının bu sıfat ile ilgili görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Fûrek'in **Mucerredu Makâlât** adlı eserinde belirttiği üzere Allah'ın kâim bi-nefsihî ile vasıflanıp vasıflanmaması hususunda farklı görüşler öne sürmüştür. O, **Mesâ'ilu'l-mensûrê** başta olmak üzere bazı eserlerinde Allah'ın kâim bi-nefsihî şeklinde vasıflanmasını, farklı anlamlara ve farklı vecihlere ihtimali olduğu için kabul etmemiştir. Çünkü ona göre mahalden müstağni olma özelliği hem ezeli hem de muhdes varlıklar için geçerlidir. Dolayısıyla kâim bi-nefsihî terimi hem ezeli varlık hem de muhdes (yaratılmış) varlıklar için kullanılabildiğinden Allah için kâim bi-nefsihî terimini kullanmak uygun değildir. Bu görüşünü cevher örneğiyle açıklayan Eş'arî, cevherlerin de kendi nefisleriyle kâim olduklarını ifade ederek Allah için bu terimin kullanılamayacağını söylemiştir. Ancak **el-Mûcez** ve bazı eserlerinde mahalden müstağni olma özelliğinin sadece Allah'a has olduğunu söyleyerek yaratılanların kâim bi-nefsihî şeklinde vasıflandırılmayacaklarını, zira sadece Allah'ın kâim bi-nefsihî olduğunu söylemiştir. Bu görüşünü desteklemek için de arazların cevher ile kâim olduğu ifadesinde kullanılan kâim ifadesi yerine mevcûd ifadesinin kullanılmasının gerekli olduğunu, zira kâim ifadesinin sadece Allah için uygun olduğunu söylemiştir.²⁶⁷

Bâkılânî'nin eserleri incelendiğinde tenzihî sıfatlarda müstakil bir sıfat olarak kıyâm bi-nefsihî sıfatına değinmediği, bu ifadeyi kullanmadığı, yaratılanların kendilerinin fâili olamayacağını anlattığı bölümde (ليس فاعلا لنفسه) ifadesini kullandığı görülmektedir.²⁶⁸ Ancak **et-Temhîd** adlı eserinin cevher bölümünde Allah'ın cevher olmadığını savunma amacıyla bu ifadeyi kullandığı, **el-İnsâf** adlı eserinde ise Allah'ın hakiki kelâmı ile ilgili bölümde kâim bi-nefsihî ifadesini kullandığı

²⁶⁶ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 33.

²⁶⁷ İbn Fûrek, **Mucerredu Makâlât**, s. 29,43.

²⁶⁸ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 44; **el-İnsâf**, s. 22.

görülmektedir.²⁶⁹ Bâkılânî daha çok Allah'ın hiçbir şeye benzemediği üzerinde durmuştur.²⁷⁰

Ebû İshak el-İsferayînî, Allah'ın tenzihî sıfatları içerisinde kıyâm bi-nefsihî'yi sayar ve genel kabul görmüş mahal ve mekândan müstağni olma anlamına bir de fâil ve belirleyici-tahsis ediciden müstağni olma anlamı ekler. Ona göre bu anlamı eklememiz gereklidir, zira cevherler de mahal ve mekândan müstağnidir. Dolayısıyla ayırt edici olabilmesi ve Allah için kullanılabilmesi için fail ve tahsis edici anlamını eklememiz gereklidir.²⁷¹ Örneğin İsferayînî, Allah'ın hayat sahibi bir varlık olduğunu, kâim bi-nefsihî sıfatından hareketle, sebr ve taksim yöntemini kullanarak ispatlar. Ona göre Allah kendi nefsiyle kâimdir. Kâim bi-nefsihî sıfatına sahip olan Allah'ın diri, ölü veya cansız olma sıfatlarından hali (soyut) olması imkânsızdır. Cansız ve ölü olduğu takdirde idrak edici olması mümkün değildir. İdrak gücü olmayandan da fiilî meydana gelmesi imkânsızdır.²⁷² Bu şekilde İsferayînî, kâim bi-nefsihî olan Allah'ın hayat sahibi olmasının zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, adlı eserinde kıyâm bi-nefsihî ve kâim bi-zâtihî²⁷³ kavramlarını kullanarak âlemin yaratıcısının bir mahalle muhtaç olmadan kendi zâtıyla kâim olduğunu söylemiştir. Ona göre, Allah'ın bir mahalle ihtiyaç duyması halinde mahallin O'ndan daha üstün olma durumu meydana gelir ki bu batıldır. Bağdâdî mensubu olduğu Eş'arî mezhebindeki âlimlerin Allah'ın kendi zâtıyla kâim olduğu, zâtından dolayı mevcûd olduğu hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. Ona göre biz Allah'ı zâtından dolayı mekân-mahallere, zamanlara ve yaratılanlara muhtaç olmamakla vasıflarız. Bağdâdî, cevherler için kâim bi-nefsihî ifadesini kullanmıştır. Ancak bunların hâdis olduklarını ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyduklarını da

²⁶⁹ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 94-96; **el-İnsâf**, s. 101-103.

²⁷⁰ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 44; **el-İnsâf**, s. 22.

²⁷¹ İsferayînî, **el-'Akîde**, s. 134; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 33; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 94.

²⁷² İsferayînî, **el-'Akîde**, s. 138; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 64, 203; Aygân, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî", s. 16.

²⁷³ Bağdâdî "nefs" ve "zât" kavramlarını eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi Eş'arî âlimlerin "nefs" ve "zât" kavramlarına yükledikleri anlamlar farklılık arz etmektedir. Daha aydınlatıcı bilgi için çalışma içerisindeki "İlâhî sıfatların taksimi ve sıfatlarla ilgili kavramların değişim süreci" bölümüne göz atılabilir.

zikretmiştir. Onun, Ebû İshak el-İsferayînî'nin mahalden müstağni olma kaydına eklediği tahsis edici-fâil anlamlarını kullandığı görülmektedir.²⁷⁴

Cüveynî de kıyâm bi-nefsihî kavramını kullanarak Allah'ın kendi zâtıyla kâim olduğunu, yerleşeceği bir mahalle ya da içinde ikamet edeceği bir mekâna ihtiyaç duymaktan yüce olduğunu söylemiştir. O, mezhep âlimlerinin konu hakkında farklı açıklamalarının olduğunu söyleyerek âlimlerin bir kısmının kıyâm bi-nefsihî ifadesiyle Allah'ın mahalden müstağni bir varlık olduğunu kastettiklerini, dolayısıyla bunlara göre cevherin de kendi zâtıyla kâim olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Daha sonra Ebû İshak el-İsferayînî'nin ise kıyâm bi-nefsihînin anlamını, "Mahal ve muhassisten (belirleyici, tahsis edici) mustağni olandır." şeklinde açıkladığını zikretmiştir. Zira İsferayînî'ye göre ancak bu şekilde bir açıklama ile terim Allah'a mahsus olur. Çünkü cevher her ne kadar yerleşeceği bir mahalle ihtiyaç duymasa da varlığının başlangıcı için kudret sahibi bir muhassisa (belirleyiciye) ihtiyaç duyar. Cüveynî, bu konunun ana hedefinin Allah'ın bir mahalle ihtiyaç duymadığını ortaya koymak ve bunu delillerle açıklamak olduğunu söylemiştir. Cüveynî bu iki görüşten hangisini tercih ettiğini ise açık bir şekilde ifade etmemiştir.²⁷⁵

Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ** adlı eserinde varlıkların mahalle ihtiyaç duyan vasıf ve arazlar ile mahalle ihtiyaç duymayan cevherler şeklinde ikiye ayrıldığını söyler. Mahalle ihtiyaç duymayanlara kâim bi-nefsihî denilemeyeceğini, cevherler için ise bu nitelemenin kullanıldığını söylemiştir. Ancak Gazzâlî'ye göre cevher her ne kadar mahalle ihtiyaç duymasa bile varlığı için başkasına muhtaçtır. Dolayısıyla gerçek anlamda hiçbir yere ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah olduğu için mutlak anlamda Allah kâim bi-nefsihîdir. Görüldüğü üzere Gazzâlî de Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin açıklamalarına benzer bir açıklama yapmış ve kıyâm bi-nefsihî teriminin gerçek anlamda Allah'a has olduğunu söylemiştir.²⁷⁶

Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm** adlı eserinde kâim bi-nefsihî kavramını kullanarak Allah'ın mûcid (icat eden, yaratan), zaman ve mekândan müstağni

²⁷⁴ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 69,72, 88.

²⁷⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 33-34.

²⁷⁶ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 132-133.

olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁷ O, Allah ile yaratılanlar arasındaki farklardan bahsederek Allah'ın yaratılanlar gibi olmadığını, varlığının öncesi ve sonrası olmayıp mahal, mekân, zaman, müessirden vs. münezzeh olduğunu dile getirmiştir.²⁷⁸ Şehristânî, filozofların Allah ile ilgili görüşlerini aktarırken kâim bi-zâtihî kavramını kullanmış ve onların Allah'ın zâtı ile kâim maddeden mücerred bir cevher²⁷⁹ olduğunu savunduklarını söylemiştir.²⁸⁰

Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn** adlı eserinde zorunlu varlığın özelliklerinden bahsederek "Başkasına muhtaç olmayandır." şeklinde tanımlar.²⁸¹ Cevher için kâim bi-nefsihî kavramını kullanır ve ona özü itibarıyla kendi kendine kâim olma özelliği atfeder. Ancak Allah'tan bağımsız olmaması ve yer kaplama özelliğinden dolayı mümkün varlık kategorisinde değerlendirir. Bu eserde aralarındaki ortaklığın, mâhiyette bir ortaklık gerektirmeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla cevher için de kâim bi-nefsihî ifadesini kullanır.²⁸² Râzî, **Levâmi'u'l-beyyinât ve el-Muhassal**'da ise bu konuyu daha detaylı işler. O, Allah'ın kendi zâtıyla var olduğunu, hiçbir yönden başkasına muhtaç olmadığını, kendisinin dışında her şeyin O'na muhtaç olduğunu, başkasının O'na tesir etmediği, O'nun başkasına tesir ettiğini, cüzlere sahip bileşik bir yapıda olmadığı ve başkası ile birleşmediğini, O'nun bir mekânda olmadığını ayrıntılı bir şekilde açıklayarak Mütakaddim Eş'arî âlimlerin sınırlı açıklamalarını daha da genişletir. O, **Levâmi'u'l-beyyinât**'da kâim bi-zâtihî, kâim bi-nefsihî, kıyâm, kayyûm kavramlarını kullanır.²⁸³ Râzî, **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserinde ise fikir değiştirerek daha önce **Me'âlimü usûli'd-dîn** adlı eserindeki görüşünden farklı olarak Allah'ın müessirliğine vurgu yapar ve cevherde bu özelliğin olmamasından dolayı kâim bi-nefsihî şeklinde tanımlanamayacağını söyler.²⁸⁴

²⁷⁷ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 191.

²⁷⁸ **A.e.**, s. 3 vd.

²⁷⁹ Eş'arî âlimler Allah'ın cevher olmadığını savunmuşlardır. Bunu da Hristiyanların Allah hakkında "İçinde terkip olmayan basit bir cevherdir" sözüne karşılık söylemişlerdir. Bkz. Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arilik**, s. 183.

²⁸⁰ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 3.

²⁸¹ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 24-29.

²⁸² **A.e.**, s. 24-29.

²⁸³ Râzî, **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 226-227.

²⁸⁴ Râzî, **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 109-110; karş. **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 24-29.

2.2.1.5. Muhâlefetun li'l-Havâdis

Lügatte “bir şeyin diğer bir şeye aykırı olması” anlamına gelen muhâlefet ile “sonradan meydana gelenler, yaratılmış olanlar” anlamındaki havâdis kelimesinden oluşan “Muhâlefetün li'l-havâdis” terkibi, “yaratılmışlara benzememek” anlamındadır ve Allah’ın tenzîhî (selbî) sıfatlarından biridir.²⁸⁵ Allah’ın zâtı ve sıfatlarının yaratılmışlara benzemediği ve Allah’ın yaratılmışlardan farklı bir varlık olduğu konusu üzerinde ilk olarak Cehm b. Safvân’ın (v. 128/745-46) durduğu bilinmektedir. Naslarda geçen ilâhî sıfatları kabul etmeyerek aşırı tenzîhçi bir tavır takınan Cehm’i, Mu‘tezile mensupları takip etmiştir. Bu aşırı tenzîhçi yaklaşım, Allah’ın zât ve sıfatlarının yaratılmışlara benzerliğini savunan karşıt görüşleri ortaya çıkarmıştır. İlk dönem Eş‘arî ve Matürîdî âlimleri ise tenzîhçi yaklaşım sergilemelerine rağmen daha dengeli bir tavır takınarak ifrat ve tefrite düşmemeye çalışmışlardır.²⁸⁶ İlk dönem Eş‘arî âlimleri Allah’ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden “Muhâlefetun li'l-havâdis” terkiibini kullanmadan Allah’ın benzeri ve denginin olmadığını dile getirmiş ve sistematik olmasa bile Allah’ın yaratılmışlara benzemememe özelliğini tenzîhî sıfatlar içerisinde değerlendirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla ilk defa Cüveynî “Muhâlefetun li'l-havâdis” terkiibini kullanarak sistematik bir şekilde tenzîhî sıfatlar arasında zikretmiştir.²⁸⁷ Aşağıda Eş‘arî âlimlerin konuya yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Eş‘arî, **el-İbane** adlı eserinde açık bir üslûpla Allah’ı cisim ve cismaniyetten tenzîh etmez. İleride sem’î (haberî) sıfatlar bölümünde detaylı bir şekilde açıklanacağı üzere O, Allah’a benzerliği çağrıştıran **istivâ**, **yed**, **vech** gibi sıfatları sadece bilâkeyf kaydı düşerek ispat etmeye çalışır.²⁸⁸ Ayrıca Eş‘arî, tecsîm görüşünü destekler mâhiyette birkaç örnek de zikreder:

“Âlimlerin rivayet ettiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e siyah bir cariyeye getirdi ve ‘Bunu azât etmek istiyorum caiz mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber cariyeye ‘Allah nerededir?’ diye sorduğunda o, ‘Semâdadır.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Ben kimim?’ diye sordu. Cariye,

²⁸⁵ Metin Yurdagür, “Muhâlefetun li'l-Havâdis”, **DİA**, İstanbul, 2013, C. XXX, s. 404.

²⁸⁶ **A.e.**, s. 404.

²⁸⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 34; Yurdagür, “Muhâlefetun li'l-Havâdis”, **DİA**, C. XXX, s. 404.

²⁸⁸ Eş‘arî, **el-İbane**, s. 21-22.

‘Sen Allah’ın resulüsün.’ diye cevapladı. Hz. Peygamber de ‘Bunu azât et çünkü mümin bir kadındır.’ dedi.²⁸⁹ Bu da Allah’ın semânın üstünde olan arşın üzerinde olduğuna işaret eder.’²⁹⁰

“Allah’ın kıyamet gününün gelişini ‘Rabbinin emri gelip melekler saf saf dizildiği zaman...’²⁹¹ âyetiyle bildirdiği üzere kabul ederiz. Ayrıca Allah, kullarına dilediği gibi yakınlaşır. Zira şöyle buyurmuştur: ‘Biz ona şah damarından daha yakınız.’²⁹² ‘Sonra yaklaştı ve sarktı. Aradaki mesafe iki yay boyu oldu, hatta daha yakın.’²⁹³

“Allah şöyle buyurdu: ‘Ey İsa, gerçekten seni öldürecekim, seni kendi katıma kaldıracakım, seni o inkâr edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar, o inkârcılardan üstün kılacağım. Sonra da hep dönüşünüz bana olacak ve o zaman anlaşmazlığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda hükmü ben vereceğim.’²⁹⁴ ‘Oysa onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat kendilerine bir benzetme yapıldı. Onda anlaşmazlığa düşenler bundan dolayı şüphe içindedirler. O hususta tahmin peşinde gitmekten başka hiçbir bilgileri yoktur. Kesin olarak onu öldürmediler. Doğrusu Allah, onu kendine doğru yükseltti. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.’²⁹⁵ ‘Allah Teâlâ’nın Hz. İsa’yı semâya kaldırmış olduğunda ümmetin icmâsı vardır. Müslümanların çoğu Allah’tan bir şey istediklerinde ‘Ey arşın sâkini!’ şeklinde dua ederler. Çoğu yemin ettiklerinde ise yedi kat semâ ile perdelenmiş olana ant olsun ki.’ şeklinde yemin ederler.’²⁹⁶

“Arş göklerin üzerindedir. Mademki arş göklerin üstündedir, Allah, ‘Göktekilerden emin misiniz?’²⁹⁷ buyurdu. Çünkü O, semâların üstünde olan arş üzerine **istivâ** etmiştir. Her ne ki yüksektir, o semâdır. Göklerin en yükseği ise arştır. Allah ‘Göktekilerden emin misiniz?’ buyurduğunda

²⁸⁹ Mâlik b. Enes, **Muvatta’**, C.II, s. 776; Müslim, **el-Câmi’u’s-sahîh**, “el-Mesâcîd ve Mevâdiu’s-Salât, 33”, s. 382. (537)

²⁹⁰ Eş’arî, **el-İbâne**, s. 118-119.

²⁹¹ el-Fecr 89/22.

²⁹² Kâf 50/16.

²⁹³ en-Necm 53/8-9; Bkz. Eş’arî, **el-İbâne**, s. 30.

²⁹⁴ Âl-i İmran 3/53.

²⁹⁵ en-Nisâ 4/ 157-158.

²⁹⁶ Eş’arî, **el-İbâne**, s. 114-115.

²⁹⁷ el-Mülk 67/16.

semâların hepsini kastetmiyor. Sadece göklerin üstündeki arş kastediyor. Allah'ın semâları kastettiğini görmüyor musun? Allah 'Ay'ı içlerinde bir ışık, Güneş'i de bir lamba yapmıştır.²⁹⁸ buyurdu. Allah, Ay'ın gökyüzünü kapsadığını kastetmedi. O, semânın içindedir. Görüyoruz ki Müslümanlar, dua ettikleri zaman ellerini yere değil göğe kaldırıyorlar. Eğer Allah, arş üzerinde olmasaydı onlar ellerini arşa doğru yöneltmezlerdi.²⁹⁹

Eş'arî, **el-Luma'**, **Risâle ilâ ehli's-Seğr** ve **İstihsânu'l-havz fi-'ilmi'l-keîâm** adlı eserlerinde ise Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıran ifadelerden uzak durarak Allah'a mekân isnadıyla ilgili herhangi bir görüşte bulunmaz.³⁰⁰ Allah'ın uzunluğunun, genişliğinin, derinliğinin olmadığını, cisim olmadığını, birleşik bir yapıda da olmadığını, Zât-ı Bârî'nin söz konusu nitelikleri taşımadığını ifade ederek yaratılanlara benzemekten münezzehe olduğunu söyler. Eş'arî, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."³⁰¹ ve "Hiçbir şey O'na denk değildir."³⁰² âyetlerinden yola çıkarak Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini, benzerlik durumunda hades yönünden hükmünün onlarla aynı olacağını zikreder. O, benzerliğin ya her yönden yahut da bazı yönlerden olacağını, bunun sonucunda da ya her yönden yahut da bazı yönlerden muhdes olma durumunun ortaya çıkacağını, muhdesin ise kadîm olamayacağını söyleyerek Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini aklen temellendirir.³⁰³ Eş'arî "Muhâlefetun li'l-havâdis" terkiibini kullanmadan, Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini söylemiş ve belli bir sıfat grubu içerisinde de zikretmemiştir.

Bâkılânî, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."³⁰⁴ âyetinden hareketle "Muhâlefetun li'l-havâdis" terkiibini kullanmadan Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini söylemiş ve Allah için müstahil (imkânsız) olan sıfatlar kategorisine almıştır.³⁰⁵ Bâkılânî, mümâselete (benzerlik), birinin diğerinin yerine geçebilme

²⁹⁸ Nuh 71/16.

²⁹⁹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 106-107.

³⁰⁰ Eş'arî, **Luma'**, s. 19, 23; **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 210-212; **Risâletü İstihsân**, s. 92.

³⁰¹ eş-Şûrâ 42/11.

³⁰² el-İhlâs 112/5.

³⁰³ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 19, 23; **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 210-212; **Risâletü İstihsân**, s. 92.

³⁰⁴ eş-Şûrâ 42/11.

³⁰⁵ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 44; **el-İnsâf**, s. 18, 22.

anlamı yüklemiş, örnek olarak da benzer olan iki siyahtan birinin diğerinin yerine geçebilmesini göstermiştir. Ona göre şayet Allah yaratılmışlara benzerse cins ve suret yönünden de benzemek durumunda kalacaktır ki bu durumda da Allah yaratılmışlar gibi muhdes, yaratılmışlar da Allah gibi kadîm olacaktır.³⁰⁶

Ebû İshâk el-İsferâyînî de Eş‘arî ve Bâkılânî gibi “Muhâlefetun li’l-havâdis” ter kibini kullanmadan Allah’ın sıfatlarının yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini söylemiş ve bu sıfatı sistematik bir şekilde kategorize etmeksizin Allah için müstahil (imkânsız) olan sıfatlar kategorisine almıştır. O, benzerliğin caiz olsun vacip olsun tüm nefsi sıfatlarda ortaklığı gerektireceğini, kadîm olan sıfatların yaratılmış, hudûs özelliği taşıyan sıfatlara delalet edemeyeceğini dolayısıyla müşabehet ve ortaklığın olamayacağını söylemiştir.³⁰⁷ Ayrıca o, yaratılanların hudûs özelliklerinden bahsetmiş ve Allah’ın hudûs özelliklerinden münezzeh olduğunu, benzerliğin olması durumunda Allah’a hudûs özelliklerinin sirayet edeceğini savunmuştur.³⁰⁸

Bağdâdî, “Muhâlefetun li’l-havâdis” ter kibini kullanmadan, Allah’ın ne olmadığından hareketle Allah’ın yaratılmışlara benzemediğini ortaya koymaya çalışmış ve zâtî/tenzîhî sıfatlar arasında zikretmiştir. O Allah’ın yaratılanların hepsinden farklı olduğunu sınırı, sonu, cüz’ü ve bir mekânda olmadığını, olması durumunda hadis alametleri olan cisim, cevher ve arazlardan hâlî olamayacağını, Allah için ise böyle bir durumun mümkün olmadığını söylemiştir.³⁰⁹

Cüveynî, Allah’ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden “Muhâlefetun li’l-havâdis” ter kibini ilk kullanan Eş‘arî âlimidir. O seleflerinden farklı olarak “Muhâlefetun li’l-havâdis” i sistematik bir şekilde diğer tenzîhî sıfatlarla beraber, Allah’a vacip olan sıfatlar adı altında nefsi sıfatlardan sayar. Cüveynî, **el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye** ve **Luma‘ul-Edille** adlı eserlerinde ise “Muhâlefetun li’l-havâdis” ter kibini kullanmadan, Allah’a müstahil (imkânsız) olanlar başlığı altında Allah’ın yönlerden, zaman ve mekândan münezzeh olduğu, yaratılanlar gibi olmadığı

³⁰⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 44.

³⁰⁷ İsferâyînî, **el-‘Akîde**, s. 133, 138; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 39, 160.

³⁰⁸ İsferâyînî, **el-‘Akîde**, s. 133-140; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 39, 61, 160.

³⁰⁹ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 68-88.

şeklinde zikretmiştir.³¹⁰ Cüveynî de Bâkıllânî gibi mümâselet (benzerlik) ve misleyn'e (iki denk), birinin diğerinin yerine geçebilme anlamı yüklemiştir. O, hilafeyn'i (iki farklı) ise nefsî sıfatların birinde bulunup da diğer varlık da bulunmayan her iki varlık şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî'ye göre varlık'ın hakikati şahidde de gaibte de tek bir yönde gerçekleşir. Yani varlık bakımından Allah ve hâdis varlıklar ortaktır. Yalnız bu ortaklık mümâselet (benzeşme) anlamında değildir. Ona göre gerçek anlamda mümâselet (benzeşme), birbirine denk olan iki mevsufun nefsî sıfatlarının tamamında birbirine mümaseletiyle olur. Yani mümaselet, ortaklık için nefsî sıfatların genellemesini gerekli kılar. O, bu görüşünü Ebû Hâşim el-Cübbâi (v. 321/933) ve bazı Mu'tezile müntesiplerinin iki misl'in (denk) en özel sıfatlarda birbirlerine ortak oldukları görüşüne karşı söylemiştir.³¹¹

Gazzâlî ve Şehristânî'nin bu sıfatla ilgili metodu Bağdâdî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin metoduna çok benzemektedir. Nitekim onlar da "Muhâlefetun li'l-havâdis" i müstakil bir sıfat olarak zikretmemiş ve bu terkihi de kullanmamışlardır. Onlar, Allah'ın ne olmadığından hareketle yaratılmışlara benzemediğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Allah'ın yaratılanların hepsinden farklı olduğunu sınırı, sonu, cüz'ü ve bir mekânda olmadığını, sem'î (haberî) sıfatların yaratılmışlara benzerlik anlamında düşünölemeyeceğini, aksi hâlde hâdis alametleri olan cisim, cevher ve arazlardan hâlî olamayacağını, Allah için ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemişlerdir.³¹² Gazzâlî ve Şehristânî'nin, selefleri olan Cüveynî'nin ilk olarak kullanmış olduğu ve müstakil bir sıfat olarak kabul ettiğı "Muhâlefetun li'l-havâdis" i onun metoduyla kullanmadıkları, bu konuda önceki Eş'arî âlimlere uydukları görölmektedir.

Râzî, **Esâsû't-takdîs, Me'âlimü usûli'd-dîn, el-Mesâ'ilu'l-hamsûn, Levâmi'u'l-beyyinât** adlı eserlerinde Allah'ın ne olmadığından hareketle Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. O da Allah'ın yaratılanların hepsinden farklı olduğunu sınırı, sonu, cüz'ü ve bir mekânda olmadığını, sem'î (haberî) sıfatların yaratılmışlara benzerlik anlamında

³¹⁰ Cüveynî, **el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye**, s. 21-24; **Luma'**, s. 94-96.

³¹¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 34-39.

³¹² Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 89-101, 113-140; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 97-109.

düşünülemeyeceğini, aksi hâlde hâdis alametleri olan cisim, cevher ve arazlardan hâlî olamayacağını, Allah için ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir.³¹³ Râzî bu eserlerinde “Muhâlefetun li'l-havâdis” ter kibini kullanmamış ve bunu müstakil bir sıfat olarak da zikretmemiştir. Ancak **el-Muhassal** ve **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserlerinde sistematik olmasa bile ayrı bir başlık altında “Muhâlefetun li-sâiri'l-zevât” ve “Muhâlefetun li-sâiri'l mâhiyyet” terkiplerini kullanmış ve selbî sıfatlar grubuna dâhil etmiştir.³¹⁴ Râzî'ye göre iki varlık arasındaki farklılık zâid sıfatlardan değil de zâtın kendisinden kaynaklanmaktadır.³¹⁵ Râzî de Bâkılânî ve Cüveynî gibi mûmâselete (benzerlik), birinin diğerinin yerine geçebilme anlamı yüklemiştir.³¹⁶

Sonuç olarak, Eş'arî âlimlerin benzeşme ve farklılık tanımlamalarının uyumluluk arz ettiğini, ancak kullanılan terkip/kavram ve sistematik bir sıfat anlayışı noktasında farklılıklarının olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.1.6. Vahdâniyyet

Lügatte “bir, yegâne, tek” anlamına gelen vahd (vahdet) kökünden türeyen masdar-ı sınaî (yapma bir masdar) olan vahdâniyyet, “zât ve sıfatlarında denginin bulunmaması, bir ve tek oluş” anlamına gelmektedir.³¹⁷ Kelâmcılara göre vâhid ve ahad kavramı yani Allah'ın birliği, “Allah'ın bölünemezliği (tecezzi, inkısâm), cüzlerden müteşekkil birleşik bir varlık olmadığı (mürekkab), benzeri ve denginin de bulunmadığı” gibi anlamlara gelmektedir.³¹⁸ Genellikle kelâmcılar, buradaki birliğin herhangi bir sayı dizisi anlamında olmadığını söylemişlerdir.³¹⁹ Çünkü sayı dizisi tekliği ifade etmez. Parçalardan müteşekkildir. Bir sayısı da sayı dizisinin bir parçasıdır. Ayrıca sayısal açıdan tek olmak Allah'a mahsus bir durum olmayıp

³¹³ Râzî, **Esâsü't- Takdîs**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, el-Mektebetu'l Ezheriyye, 1986, s. 66-110, 170, 251; **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 31-41; **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 33-41; **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 12-17.

³¹⁴ Râzî, **el-Muhassal**, s. 154; **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s.138.

³¹⁵ Râzî, **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s.138-140.

³¹⁶ Râzî, **el-Muhassal**, s. 143.

³¹⁷ İbrahim Enîs v.d., **el-Mu'cemü'l-vasît**, “V-h-d” md., y.y., Mektebetü's-Şuruk ed-Duveliyye, 4. bs., 2004, s. 1017; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 428; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 336.

³¹⁸ Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 89-90; İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C. III, s. 451; Bekir Topaloğlu, “Ahad”, **DİA**, İstanbul, 1988, C. I, s. 483.

³¹⁹ Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 89-90; Topaloğlu, “Ahad”, **DİA**, C.I, s. 483.

gerçek varlığı olan her bir parçanın ayrılmaz niteliğidir.³²⁰ Dolayısıyla onlara göre aded (sayı) anlamında Allah'ın bir olduğunu söylemek uygun değildir. Genellikle kelâmcılar Allah'ın birliğini temânu' ve tevârud delilleriyle ispatlamaya çalışmışlardır. Eş'arî âlimleri de bu iki delil ekseninde Allah'ın birliğini ispatlamaya gayret göstermişlerdir. Ancak onların vahdâniyyet sıfatına bakış açılarında büyük benzerlikler olmasına rağmen, kullandıkları metotlarda kısmi farklılıklar ve eklemeler mevcuttur. Örneğin Eş'arî, Allah'ın vahdâniyyetini (birliğini) ispat etmek için irâde çatışması şeklinde isimlendirilen iki yaratıcının olması durumunda birinin diğerini engelleyeceği anlayışına dayanan temânu' delilini kullanmıştır. Bâkıllânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî, temânu' deliline ek olarak iki ilâhın uyum içinde olabileceği şeklindeki itirazlara sebr ve taksim yönteminden istifade ederek kâinatta iki ilâhın olması durumunda bunların ittifak etme olasılığını dikkate alarak cevap vermiş, Şehristânî ise temânu' delilini 'et-temânu' fi'l-istiğnâi bi'z-zât" adıyla farklı bir şekilde sunmuştur. Eş'arî, Allah'ın aded (sayı) dizisi yönünden de bir olduğunu söylemiş ancak bu mezhep içerisinde kabul görmemiştir.³²¹

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **el-Luma'** ve **Risâle ilâ ehli's-Seğr** adlı eserinde temânu' delilini Allah'ın vahdâniyyetini, birliğini ispatlamak için kullanmıştır. Temânu' delili kelâmcılar arasında irâde çatışması şeklinde isimlendirilen iki yaratıcının olması durumunda birinin diğerini engelleyeceği anlayışına dayanan bir delildir. Eş'arî de bu delili kullanarak varlıkların yaratıcısının bir olmasının gerekliliğinden bahsetmiş ve iki yaratıcının olması durumunda kâinat içerisinde düzensizlik ve eksikliğin ortaya çıkacağını söylemiştir. Örneğin yaratıcılardan biri, bir insanın yaşamasını diğeri ise ölmesini isterse bu durumda ya her ikisinin isteği gerçekleşecek ya da hiçbirinin isteği gerçekleşmeyecek veya onlardan sadece birinin isteği gerçekleşecektir. Her iki yaratıcının isteğinin aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir; çünkü aynı zaman diliminde bir cismin hem canlı hem de ölü olması imkânsızdır. Şayet ikisinin de isteği gerçekleşmezse bu durumda her ikisinin de aciz olması gerekir. Aciz olan ise ilâh da kadîm de olamaz. Şayet onlardan birinin

³²⁰ Yavuz, "Vahdâniyyet", **DİA**, C. XLII, s. 428.

³²¹ Bkz. Eş'arî, **el-Luma'**, s. 20-21; **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 156-157; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 58; Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 45; **el-İnsâf**, s. 32-33; İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 139; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 204; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 179-181.

isteği gerçekleşirse bu durumda da isteği gerçekleşmeyen aciz olacak ve böylece hem ilâh hem de kadîm olamayacaktır.³²² Eş‘arî bu şekilde varlıkların yaratıcısının tek olmasını delillendirir. O, bu delilini de şu âyete dayandırır: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki arşın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”³²³ Eş‘arî bu delilde fiili ön plana çıkarırken ileride görüleceği üzere Şehristânî, fiilden ziyade zâtı ön plana çıkarır.³²⁴ İbn Fûrek’in aktarımına göre Eş‘arî, **el-Muhtezan** adlı eserinde “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını kıyâmet günü haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir.”³²⁵ âyetinden yola çıkarak Allah’ın aded (sayı) dizisi yönünden de bir olduğunu savunmuş ve bu kavramlara aded (sayı) atfetmiştir.³²⁶ Eş‘arî’nin Allah’ın aded (sayı) dizisi yönünden de bir olduğu düşüncesi mezhebi içerisinde kabul görmemiştir.

Bâkılânî de temânu‘ delilini kullanarak iki yaratıcının olması durumunda aralarında ihtilafın meydana geleceğini ve birinin sözünün geçerli olması durumunda da diğerinin aciz düşeceğini, dolayısıyla ilâhlık vasfının yok olacağını söylemiştir.³²⁷ O, **el-İnsâf** adlı eserinde temânu‘ deliline ek olarak “iki ilâhın irâdelerinde ihtilaf olmayabilir”, şeklindeki itirazlara sebr ve taksim yönteminden istifade ederek şöyle cevap vermiştir “Bu iddia iki şeye neden olur: Ya bir yaratıcı diğerine, ‘Sadece benim dilediğimi dile.’ der. Bu durumda bir yaratıcı âmir diğeri memur olur. Dolayısıyla hakikatte âmir olan ilâh olur, memur olan ilâh olamaz. Veyahut her bir yaratıcı diğerinin dilediğinden başkasına güç yetiremez. Bu durumda da ikisi de aciz olmuş olur. Çünkü her bir yaratıcı irâdelerinin gerçekleşebilmesi için diğerine ihtiyaç duyar.”³²⁸ Bâkılânî, bu şekilde bir delillendirmeye temânu‘ deliline yöneltilen itirazı reddetmiş ve Allah’ın birden fazla olmasının geçersiz olduğunu ispatlamıştır.

³²² Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 20-21; **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 156-157.

³²³ el-Enbiyâ 21/22.

³²⁴ Bkz. Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 85-88; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik**, s. 181.

³²⁵ Mücâdele, 58/7.

³²⁶ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 58.

³²⁷ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; **el-İnsâf**, s. 32-33.

³²⁸ Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 33.

Bâkılânî, Eş‘arî’nin **el-Muhtezan** adlı eserinden aktardığı “Allah’ın aded (sayı) yönünden bir olduğu” görüşünün aksine, Allah’ın aded (sayı dizisi) yönünden bir olmadığını savunmuştur. Ona göre Allah’ın tekliğinden kastedilen anlam, benzeri ve denginin bulunmadığı ve onunla beraber ilâhlığa layık birinin olmadığıdır.³²⁹

Ebû İshâk el-İsferâyînî, Allah’ın birliğini niteleyen vahdâniyyet sıfatını, sebr ve taksim yönteminden hareketle temânü‘ ve tevârud delilini kullanarak ispatlamaya çalışır. Ona göre Allah birdir. Zira iki ilâh olursa ya birbirleriyle uyumlu olacaklar ya da anlaşmazlığa düşeceklerdir. Uyumlu olmaları, galebe ve tasarruf sahibi olma anlamındaki kahr sıfatına aykırı olacağından geçersizdir, çünkü tasarruf sahibi olmayan ilâh olamaz. Uyumlu olmamaları, aralarında çelişki ve ihtilafın olması halinde de birinin eksik ve aciz kalma durumunun ortaya çıkacağından bu da geçerli değildir; çünkü aciz ve eksik olan ilâh olamaz. Dolayısıyla tasarruf sahibi, eksik ve aciz olmayan ilâhın tek olması gerekir.³³⁰

Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn** adlı eserinde teknik detaya girmeden Allah’ın zâtından dolayı tek olduğunu söylemiştir. O, bu sıfatı Allah’ın zâtına nispet etmiş ve seleflerinin yaptığı gibi delillendirmede bulunmamıştır.³³¹ Bağdâdî, **el-Milel ve’n-nihal** adlı eserinde ise bazı fırkaların inanç esaslarının Hristiyanlığın inanç esasları gibi olduğunu aktarmış, bu tür bir anlayışın da tevhîde aykırı olduğunu zikretmiştir.³³²

Cüveynî, **el-İrşâd** ve **Luma’** adlı eserlerinde Allah’ın vâhid olduğunu, vâhid’in usûlcülerin yanında bölünmeyen şey demek olduğunu zikretmiştir. Ona göre Allah bölünme ve parçalanmadan münezzeh ferd varlıktır. Allah’ın vâhid olarak isimlendirilmesinin anlamının benzerinin ve denginin olmamasıdır. İlâhın bileşik bir yapıda olmadığına dair delil, ilâh mürekkep olsaydı her bir parçasının âlim, hayy ve kâdir olarak kendi başına kâim olması gerekecekti. Bu ise açık bir şekilde iki ilâhın varlığını kabul etmek olurdu. O bu konunun amacının ilâhın tek olduğu ve iki ilâhın

³²⁹ A.e., s. 32.

³³⁰ İsferâyînî, **el-‘Akîde**, s. 139; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 204.

³³¹ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 88.

³³² Bağdâdî, **el-Milel ve’n-nihal**, thk. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1992, s. 53. Hristiyanlığın inanç esasları için bkz. Şinasi Gündüz, **Hristiyanlık**, İstanbul, İsam Yayınları, 2007, s. 14 vd.

mevcudiyetinin düşünülmesinin imkânsız oluşuyla ilgili olduğunu söylemiştir. Cüveynî Allah'ın vahdâniyyetini selefleri gibi sebr ve taksim yöntemini kullanarak iki kadîm irâdenin çatışması üzerine kurulu olan temânu' delili ile açıklamaya çalışır.³³³ Cüveynî vahdâniyyet sıfatını zât üzerine zâid olmayan sıfat-ı nefsiyye kategorisinde değerlendirir. O, isim vermeden bazılarının vahdâniyyet sıfatını zât üzerine zâid mâna sıfatlarından saydığını da dile getirir.³³⁴

Gazzâlî, vâhid kavramını kullanarak Allah'ın zâtına zâid olmayan bir vahdâniyyetinin olduğunu ifade eder. Ona göre vâhid, Allah'ın bölünemezliği (tecezzi, inkisâm), benzeri ve denginin de bulunmadığı gibi anlamlara gelmektedir. O, Eş'arî'nin kabul ettiği Allah'ın aded (sayı) yönünden de bir olduğu düşüncesine katılmayarak Allah'ın aded yönünden değil de tecezzi, inkisâm ve benzerinin bulunmaması yönünden bir olduğunu vurgular. O, bölünmeyene örnek olarak noktayı, benzeri bulunmayana örnek olarak ise güneşi gösterir. Ancak Güneşin cisim kabilinden olması sebebiyle kendi zâtında bölünmeyi kabul edebildiğini söyler. Gazzâlî Allah'ın birliğini sebr ve taksim yönteminden hareketle temânu' ve tevârud delilini kullanarak ispatlamaya çalışır.³³⁵

Şehristânî de vâhid'in, Allah'ın bölünemezliği (tecezzi, inkisâm), benzeri ve denginin bulunmadığı gibi anlamlara geldiğini söylemektedir. O, daha önce selefleri gibi temânu' ve tevârud delillerini Allah'ın birliğini ispatlamak için kullanır. Ancak Şehristânî, seleflerinden farklı olarak temânu' delilini "et-temânu' fi'l-istiğnâi biz-zât" adıyla farklı bir şekilde sunar. "et-temânu' fi'l-istiğnâi biz-zât" delili iki ilâh düşündüğümüz takdirde birinin diğerinden zât itibariyle müstağni³³⁶ olacağına dayalı bir delillendirmedir. Ona göre farklı şekliyle sunduğu bu delil daha önce zikredilen, fiilde temânu'-fiille müstağni delilinden daha güçlüdür. Zira ona göre zâtî -sıfatlar- itibariyle üstün olmak fiil yönünden üstün olmaktan daha güçlüdür. Dolayısıyla Şehristânî, seleflerinin fiille müstağni olma savunusuna zât ile müstağni olma halini de ekleyerek ve bunu ön plana çıkararak farklı bir metot sunmuştur. "et-temânu' fi'l-istiğnâi biz-zât" deliline göre iki ilâhın varlığını varsayarsak bu iki ilâh,

³³³ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 52-53; **Luma'**, 86-87.

³³⁴ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 349.

³³⁵ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 142-146; **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 133.

³³⁶ Başkasına ihtiyaç duymayan.

birbirlerinden zâtî sıfatlar açısından ya ayrı olurlar ya da denk olurlar. Zâtî sıfatlarda ayrı olmaları durumunda iki ilâhın varlığı mümkün olmaz. Zira zâtî sıfatlarla nitelenen zâtî sıfatlarla nitelenmeyenden müstağni olur. Dolayısıyla diğərinin ilâhlık vasfı düşer. Zâtî sıfatlarda birbirlerine denk olmaları durumunda ise birbirlerinden hakikat ve özellik yönünden ayırt edilemezler. Ancak bunlara ek olarak mahal, mekân ve zaman gibi başka eklemelerle ayırt edilebilirler. Bu ise ilâhlığa aykırıdır. Çünkü ilâhlardan birinin bunlarla vasıflanması hudûs sıfatlarını gerekli kılacağından ilâhlık düşer. Örneğin, birbirlerine denk olan iki siyah, siyah olma hakikatinde birbirlerinden ancak zaman veya mekânın farklı olmasıyla ayırt edilir. Bu da ilâhlıkta benzerliğin hiçbir yönden düşünölemeyeceğinin göstergesidir. “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” âyeti de bu mânaya işaret etmektedir.³³⁷

Râzî, vâhid’in; zâtan çokluğu ve benzerini nefyetmek gibi anlamlara geldiğini ifade ettikten sonra ahad ve vâhid kavramlarının farklılıkları üzerine değerlendirmelerde bulunur. O vâhid’in adedlerin başlangıcı olduğunu, iki ve üçten önce vâhid (bir) sayısının geldiğini,³³⁸ ahad kelimesinin ise sayıların başlangıcı olmadığını söyler. Ona göre ahad daha çok nefiy için kullanılır. Örneğin vâhid kelimesi kullanılarak evde bir kişi yok bilakis iki kişi var denilir. Ancak ahad kelimesi kullanılarak evde bir kişi yok bilakis iki kişi var denilmez. Yani Râzî’ye göre ahad kelimesi evde hiç kimse yok şeklinde mutlak nefiy anlamında kullanılır. Bir başka fark ise örneğin vâhid, bir adam (رجل واحد - raculun vâhidun), bir elbise (ثوب واحد - sevbun vâhidun) gibi herhangi bir şeye vasıf olarak kullanılabilir. Ancak ahad kelimesi kullanılarak bir adam (رجل أحد - raculun ehadun), bir elbise (ثوب أحد - sevbun ehadun) şeklinde kullanılmaz. O, isbât-olumlu kullanımda ahad kelimesinin Allah’a has olduğunu, örneğin; bir adam (رجل أحد - raculun ehadun) şeklinde kullanılamayacağını, nefiy-olumsuzlama kullanımında ise ahad kelimesinin (ما رأيت أحدًا - mâ raeytu ehaden) kimseyi görmedim örneğinde olduğu gibi müşterek vasıf olarak Allah’tan başkaları için de kullanılabileceğini söyler.³³⁹ Râzî de selefleri gibi

³³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 85-88; Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik*, s. 181.

³³⁸ واحد، اثنان - ثلاثة

³³⁹ Râzî, *Levâmi‘u’l-beyyinât*, s.229-231.

Allah'ın birliğini ispatlamak için temânu' ve tevârud delillerini kullanır. Ancak sebr-taksim ve soru-cevap yöntemlerini kullanarak daha fazla detaylandırır.³⁴⁰

Eş'arî âlimleri vahdâniyyet sıfatını sistematik bir şekilde tenzîhî sıfat grubu içerisinde zikretmezler. Ancak âlemin bir yaratıcısının olduğunu ve yaratıcısının da bir olması gerektiği gerçeğinden hareketle temânu' ve tevârud delillerinden istifade ederek Allah'ın vahdâniyetini ispatlarlar.

2.2.2. Zâtî-Meânî/Mânevî (Subûtî) Sıfatlar

Allah'ın zâtı ile kâim olan ve zihinlerde O'nun zâtının anlaşılması hususunda yeni bir mâna kazandıran ezeli sıfatlara subûtî sıfatlar denir. Ayrıca bu sıfatlar, zâtîyye, meânî, mânevî şeklinde de isimlendirilmişlerdir.³⁴¹ Eş'arîler genel olarak bu tür sıfatları yedi'ye indirgemişlerdir.³⁴² Onlar tekvîn sıfatını ezeli hakiki bir sıfat olarak kabul etmeyerek bu sıfat kategorisinde değerlendirmezlerken, Mâturîdî mezhebi temsilcileri tekvîn sıfatını ezeli ve hakiki bir sıfat kabul ederek subûtî sıfat kategorisinde değerlendirmişlerdir.

2.2.2.1. Hayat

Lügatte, “diri ve canlı olmak” anlamına gelen hayat, Allah'ın hayat sahibi ve ölümsüz olduğunu ifade eden bir sıfattır.³⁴³ Hayat sıfatı, Allah'ın diğer ilâhî sıfatlarla muttasıf olmasına esas teşkil eden mâna (subûtî) sıfatların ilkidir. Hayat sıfatına sahip olmayan bir zât başka sıfatlarla nitelenemez.³⁴⁴ İslâm kelâmında hayat, genellikle zât-sıfat ilişkisi ve ruh/nefis kavramlarıyla ilgili fikirler etrafında işlenmiştir. Kelâmcılar arasında ruhun tanımı ve mâhiyeti ile ilgili birtakım farklılıklar ve tartışmalar yaşanmıştır. Bazı kelâmcılar ruhun cismani bir cevher

³⁴⁰ Râzî, **Me'âlimü usûlî'd-dîn**, s. 57-59; **Kitâbü'l-erba'in**, C. I, s. 312-318.

³⁴¹ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, s. 234.

³⁴² Eş'arî âlimlerden bazıları bekâ sıfatını selbî/tenzihî sıfat kategorisinde değil de meânî/subûtî sıfat kategorisinde değerlendirir. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 237; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261, 298; **el-İnsâf**, s. 23; İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 139; Bağdadî, **Usûlu'd-dîn**, 90; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 23, 71.

³⁴³ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 321-324; Bekir Topaloğlu, “Hayy”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XVI, s. 549; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 125; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, s. 234; Yıldırım, “Ulûhiyyet”, **Sistematik Kelâm**, s. 96.

³⁴⁴ Topaloğlu, “Hayy”, **DİA**, C. XVI, s. 549; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 125; Özler vd., **Kelâm**, s. 234; Yıldırım, “Ulûhiyyet”, **Sistematik Kelâm**, s. 96.

olduğunu, bazıları da araz olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla bu tanımlamalarla bazı kelâmcılar hayatı ruh ile özdeşleştirmiş bazıları da hayatı ruha taalluk (ilişen) eden bir araz olarak kabul etmiştir.³⁴⁵

Eş‘arî âlimlerin hepsinin zât üzerine zâid Allah ile kâim ezelî bir hayat sıfatı düşüncesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre muazzam bir şekilde yaratılan evrenin, hayat sahibi bilinçli ve kudretli bir yaratıcı tarafından meydana gelmesi gerekir. Eş‘arîler, ilim ve kudret sıfatını ispatlayarak Allah’ın hayat sahibi olduğunu temellendirir. Çünkü ancak hayat sahibi bir varlık ilim ve kudret sahibi olur.³⁴⁶ Eş‘arîler, Mu‘tezile mezhebinin aksine bu sıfatı hem masdar formunda hem de sıfat formunda zikretmiştir. Bilindiği üzere Mu‘tezile mezhebi zât ve sıfatı aynileştirmiş ve masdar formunda zikredilen sıfat anlayışını birden fazla kadîm varlık (taaddüd’u kudema) anlayışına neden olacağından kabul etmemişlerdir. Ancak Eş‘arîlere göre Allah hem -masdar formunda- hayat sahibidir hem de -sıfat formunda- hayydır.³⁴⁷ Bunu yapmalarının nedeni Allah’a hakiki anlamda sıfat ispat etmeleridir. Aşağıda mezhep mensuplarının konu ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

Eş‘arî ve Bâkılânî bu sıfatla ilgili daha çok gâye ve nizam delilinden hareket ederek hikmet sonucu ortaya çıkan bu âlemin kâdir ve hayy bir yaratıcı tarafından meydana getirilmesinin gerekliliği üzerinde dururlar.³⁴⁸ Eş‘arî, hayat sıfatını “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini de kullanarak şu şekilde ispatlamaya çalışır: “Şayet bu muazzam yapı hayy ve kâdir olandan sudur etmezse insanların da yaptıkları şeylerin, onların ölü ve aciz oldukları halde meydana gelmesinden emin olunamaz.”³⁴⁹ Bâkılânî de “Canlı, diri olmayan birinden hikmetli fiillerin meydana gelmesini kabul edersek insanların yapmış olduğu yazıcılık ve

³⁴⁵ İlhan Kutluer, “Hayat”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 9.

³⁴⁶ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 24-25; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 105-106; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 61-63.

³⁴⁷ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 143; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 267; **el-İnsâf**, s. 34.

³⁴⁸ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 24-25; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; **el-İnsâf**, s. 23.

³⁴⁹ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 25; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik**, s. 211.

kuyumculuk gibi işlerin, ölü ve cansızlar tarafından da meydana gelebileceğini kabul etmek gerekir”³⁵⁰ demiştir.

Eş‘arî âlimleri Bağdâdî’nin de dediği gibi; Allah’ın hayatının, ruh, gıda ve teneffüs olmayan ezeli bir sıfat olduğunda icmâ ederler.³⁵¹ Ancak ruhun tanımı ve mâhiyeti noktasında ihtilaf yaşarlar. Eş‘arî ruhu latîf bir cisim şeklinde tanımlar ve Allah’ın ruhunun değil de hayatının olduğunu savunur.³⁵² İzmirli İsmail Hakkı, Bâkılânî’nin ruhu, “Nefisten başka, hayat denilen araz” şeklinde gördüğünü aktarır.³⁵³ O, bu tanımıyla Eş‘arî, Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’den farklılaşır.

Ebû İshâk el-İsferâyînî, hayat sıfatının ispatında kendine özgü bir yöntem kullanır. O, kelâmcıların çoğunun kullandığı “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini tercih etmeyerek sebr ve taksim yöntemini kullanır. Allah’ın hayat sahibi bir varlık olduğunu, kâim bi-nefsihî sıfatından hareketle sebr ve taksim yöntemini kullanarak ispatlar. Ona göre Allah kendi nefsiyle kâimdir. Kâim bi-nefsihî sıfatına sahip olan Allah’ın diri, ölü veya cansız olma sıfatlarından hâlî (soyut) olması imkânsızdır. Cansız ve ölü olduğu takdirde idrak edici olması mümkün değildir. İdrak gücü olmayandan da fiilin meydana gelmesi imkânsızdır.³⁵⁴ Bu şekilde İsferâyînî, Allah’ın hayat sahibi olmasının zorunluluğunu ortaya koyar. Sanhâcî’ye göre bu konuda Eş‘arî âlimleri arasında sebr ve taksim yöntemini Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi kullanan yoktur.³⁵⁵ İsferâyînî, Bâkılânî gibi ruhu, latîf cisim değil de araz olarak kabul eder.³⁵⁶

Bağdâdî, Allah’ın ezeli bir hayat sıfatının olduğunu zikrettikten sonra O’nun âlim, murîd ve kâdir olduğunu, hayat sıfatının da bu sıfatların şartı olduğunu söyler. O, mezhep mensubu arkadaşlarının; Allah’ın hayatının, ruh, gıda ve teneffüs

³⁵⁰ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; Aygân, “Eş‘arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, s. 17.

³⁵¹ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 105-106.

³⁵² İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 257.

³⁵³ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, 2 c., İstanbul, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, C. I, 1339-1341, s. 298.

³⁵⁴ İsferâyînî, **el-Akîde**, s. 138; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 64, 167-168, 203; Aygân, “Eş‘arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, s. 16.

³⁵⁵ Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 168; Aygân, “Eş‘arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, s. 16.

³⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 189.

olmayan ezeli bir sıfat olduğunda icmâ ettiğini söyler. Bağdâdî'ye göre ashâbının çoğu hayatı, ruhtan başka bir şey görür; çünkü hayat sıfat, ruhlar ise cisimdir. Allah'ın ruhu yoktur, ezeli bir sıfatı olan hayatı vardır. Kur'an'da Hz. İsâ, Cebrâil ve kıyamet gününde bir saf halinde gelen melekler gibi Allah'a nispet edilen ruhlar, O'nun mahlûklarıdır. Hayvanların ruhları cisimdir. Şayet Allah ruhsuz cisme vahyederse bu caizdir. Bağdâdî devamında muhdes hayatın cins olduğunu, kendilerine göre her nefsiyle kâim olanın, kendisiyle hayatının bulunmasının doğru olduğunu zikreder. Bağdâdî Allah'ın hayat sahibi olduğunu ve ezeli bir hayatının bulunduğunu söyleyerek konuyu bitirir.³⁵⁷

Cüveynî, seleflerinin kullandığı “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) ve sebr-taksim yöntemini sentezleyerek hayat sıfatını ispatlamaya çalışır. Ona göre âlemde muazzam bir düzen, intizam, uyum ve ahenk vardır. Bütün bunlar ancak bilinçli ve muktedir bir yaratıcı tarafından meydana getirilir. Biz aklımızla açık bir şekilde biliriz ki bunları yapmaya gücü yetmeyen, aciz birinden bu fiillerin sâdır olması mümkün değildir. Dolayısıyla akıllı bir kişi, hikmetli, sağlam, muhkem olan bu âlemin câhil, ölü, hareketsiz ve aciz bir varlık tarafından yaratılamayacağını şüphesiz kabul eder.³⁵⁸ Cüveynî, bu konuda “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini de kullanarak belirli bir tertip ve düzenle yazılmış manzûm bir yazının, yazı yazmayı bilmeyen biri tarafından yazıldığının savunulması hâlinde, bu kişinin aklın sınırları dışına çıkarak cehalet bataklığına saplanacağını söyler.³⁵⁹ Ayrıca Cüveynî bu konuda bazı kelâmcıların sebr ve taksim yöntemini de kullandığını ifade ederek şu şekilde açıklar: “Fiilleri, varlıkların bir kısmı için imkânsız olan, diğer kısmı için imkânsız olmayan şeklinde iki kısımda görürüz. Fiilin meydana gelmesini engelleyen şeyleri düşündüğümüz zaman sebr ve taksim yöntemi bizi, ilim ve kudret sahibi olan bir zâtın fiilinin imkânsız olamayacağı sonucuna sevk eder.”³⁶⁰ Cüveynî, ruh-hayat konusunda ruhu latîf cisim,

³⁵⁷ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 105-106.

³⁵⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 61-63; *Luma’*, s. 82-83.

³⁵⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 61-63; *Luma’*, s. 82-83.

³⁶⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 62.

hayatı da araz şeklinde tanımlar ve Allah'ın ruhunun değil de hayatının olduğunu savunur.³⁶¹

Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî hayat sıfatını ilim ve kudret sıfatıyla irtibatlandırır. Onlara göre âlim ve kâdir olanın zorunlu olarak hayy olması gerekir ki bu açık bir durumdur.³⁶² Ayrıca Gazzâlî'ye göre Allah fiil ve idrak sahibidir. Fiili ve idrâki olmayan ölüdür. İdrâkin de en alt derecesi kişinin kendini bilmesidir. Kendini bilmeyen ölüdür. Mutlak hayy olan ise bütün idrâk edilenleri kendi idrâki altında bulundurur. Bütün varlıklar da onun fiili altındadır. Allah'tan başka her canlının fiili ve idrâki sınırlıdır.³⁶³ Gazzâlî ruhu cisim olarak görmez. Ona göre ruh cisim ve cismanî değildir, soyuttur. Bedene muttasıl yani bitişik olmadığı gibi ondan ayrı da değildir. Mütehayyiz olmayıp kendi nefsiyle kâimdir.³⁶⁴ Râzî, Gazzâlî'nin bu tanımına karşı çıkarak yanlışlığını ortaya koymaya çalışır.³⁶⁵ Gazzâlî ruhu, Bağdâdî, Cüveynî, Râzî gibi âlimlerden farklı bir şekilde tanımlamasına rağmen mezhebin genel hayat-ruh ilişkisine bağlı kalmaktadır. Râzî de âlimlerin Allah'ın hayy olmasında ittifak ettiklerini ancak mânasında ihtilafa düştüklerini söyler. Filozofların çoğunluğu ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî'ye göre bunun anlamı Allah'ın âlim ve kâdir olmasının muhal (imkânsız) olmaması şeklindedir. Onlara göre bu imkânsızlığın giderilmesi sadece zâta bağlıdır. Râzî, kendisinin de dâhil olduğu Eş'arî mezhebine göre ise hayy, zât ile kâim bir sıfattır. Zâtından dolayı değil de bu sıfattan dolayı Allah'ın âlim ve kâdir oluşu imkânsız değildir.³⁶⁶ O, **Me'âlimü usûlî'd-dîn** adlı eserinde hayat sıfatının olumlu bir nitelik olan subûtî sıfatlardan olduğunu zikreder. Ona göre, "imkânsızlık" ademle -yani yokluk ile- ilgili bir niteliktir. İmkânsızlığın (lâ yamteni'û) nefyi yani olumsuzlaştırılması da olumsuzluğun olumsuzlaştırılması olur ki bu da subût yani olumlu olur. Oysaki Allah'ın hayy olması subûtî (olumlu) bir

³⁶¹ A.e., s. 377.

³⁶² Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 167; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 166-167; Râzî, **Me'âlimü usûlî'd-dîn**, s. 44; **el-Muhassal**, s. 167; **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 24, 225; **Kitâbü'l-erba'în**, C.I, s. 192, 218; **el-Mesâ'ilu'l-hamsûn**, s. 47.

³⁶³ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 131.

³⁶⁴ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 252, 280; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm, Tarih Ekoller Problemler**, Konya, Tekin Kitabevi, 6. bs., 2010, s. 155.

³⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Râzî, **Kitâbü'l-erba'în**, C. II, s. 27-28.

³⁶⁶ Râzî, **Me'âlimü usûlî'd-dîn**, s. 44; **el-Muhassal**, s. 167; **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 24, 225; **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 218; **el-Mesâ'ilu'l-hamsûn**, s. 47.

niteliktir.³⁶⁷ Râzî “hayvan” ve “hayy” kelimelerinin anlamlarının aynı olmasına rağmen Allah için tevkîfî olmasından dolayı sadece hayy kelimesinin kullanılabileceğini zikreder.³⁶⁸ Râzî de **Kitâbü’l-erba’în** adlı eserinde Bağdâdî ve Cüveynî gibi ruhu latîf bir cisim şeklinde kabul eder.³⁶⁹ Ancak **Mefâtîhu’l-gayb** adlı eserinde ruhu, nur ve basit bir cevher şeklinde tanımlar.³⁷⁰

Eş’arîler, bu sıfatı zâtî, nefsî, manevî ve mâna gibi farklı kavramlarla zikretmelerine karşın hepsinde hayat sıfatı; zât üzerine zâid, Allah ile kâim subûtî sıfatlara karşılık gelen ezeli yedi sıfattan biridir. Yukarıda değindiğimiz üzere Eş’arî bu sıfatı, zât ve nefis kavramını³⁷¹ kullanarak zâtî/nefsî sıfat kategorisinde; Bâkılânî zât ve manevî kavramını kullanarak zâtî/manevî sıfat kategorisinde; Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdâdî, Cüveynî ve Şehristânî manevî sıfat kategorisinde; Gazzâlî mâna sıfat kategorisinde; Râzî, subûtî/manevî sıfat kategorisinde değerlendirir.

2.2.2.2. İlim

İlim lügatte, bilmek, bilim, marifet, bir şeyi hakikati ile kavrayıp idrak etmek anlamlarına gelmektedir.³⁷² İlim, Allah’ın olmuş olanı, oluyor olanı, olmayanı, olmayanın şayet olsaydı nasıl olacağını, açık ve gizli olan her şeyi bilmesidir. Bu sıfat Allah hakkında vâcib, zıddı olan cehl ise muhaldir.³⁷³

Eş’arî âlimleri, Allah’ın zâtı ile kâim ezeli bir ilminin olduğu, tek bir ilimle malûmatı bildiği, ilminin teceddüd etmeden kuşatıcı olduğu konusunda hemfikirdirler. Eş’arîler, ilim sıfatını; zâtî/mâna/manevî/subûtî kavramlarını kullanarak yedi sıfat denilen sıfatlar kategorisinde değerlendirmişlerdir. Onlar, el-istidlâl bi’ş şâhid ale’l-gâib yönteminden hareketle Allah’ın ilmini ispatlamaya çalışmışlardır. Hikmetli işlerin insanlarda bile ancak bilinçli, ilim sahibi biri tarafından meydana getirildiğini, Allah’ın fiillerinin ise daha ince, muhkem ve

³⁶⁷ Râzî, **Me’âlimü usûlî’-d-dîn**, s. 44

³⁶⁸ Râzî, **Levâmi’u’l-beyyinât**, s. 225.

³⁶⁹ Râzî, **Kitâbü’l-erba’în**, C. II, s. 26.

³⁷⁰ Râzî, **Mefâtîhu’l-gayb**, C. XXI, s. 39; C. XXX s. 123.

³⁷¹ Eş’arî, **el-Luma’** adlı eserinde “zât” kavramını, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** adlı eserinde ise “zât” kavramı yerine “nefs” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. Eş’arî, **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 213; karş. **el-Luma’**, s. 31, 47; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-263, 298-299.

³⁷² Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 719-722.

³⁷³ Bağdâdî, **Usûlu’-d-dîn**, s. 95.

sağlam olduğunu dolayısı ile Allah'ın buna insanlardan daha layık olduğunu söylemişlerdir.³⁷⁴ Onlar, Allah'ın ilminin bizim ilmimize benzemediğini, ilmi ile olmuş olanı, oluyor olanı, olmayanın şayet olsaydı nasıl olacağını bildiği hususunda fikir birliği içerisindeyler. Eş'arîler Allah'ın ilminin kuşatıcılığına vurgu yapmış, Allah'ın ezel ve ebede taalluk eden tek bir ilminin olduğunu, bu tek ilminin ma'lûmatı tafsîlî (ayrıntılı) bir şekilde kuşattığını, ma'lûmatın artmasıyla Allah'ın ilminin artmayacağı ve teceddüd etmeyeceğini savunmuşlardır.³⁷⁵ Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Şehristânî buna ek olarak Allah'ın ilminin teceddüd etmediğini ispatlamak amacıyla Allah'ın varlığı varlık anında yokluğu da yokluk anında bildiğini, tek bir vakitte varlığı ve yokluğu beraber bilmesinin muhal olduğunu söylemişlerdir. Yani bir anda hem adem (yokluk) hem vücûd olamaz. Bu "ictima-i zıddeyn" kuralı gereği muhaldır. Zira adem anında ileride olacak şeyi bilmek adem değil de vücûd'tur. Onlara göre mukadder olan bir şeyin, oluş vaktinde vücûda geleceğinin ilmi, o şeyin ademde (yokluk) iken sonradan vücûda (varlık) geleceğinin ilmi ile aynıdır. Yani Allah'ın gelecek anda gerçekleşecek bir şeyi önceden bilmesi (adem vaktinde) kendisinde ilmin teceddüdü anlamına gelmez. Nitekim Allah oluşların olacağını bilir ve oluş anında bu gerçekleşir. Bize göre farklı süreçler olan bilme olayını Allah tek bir süreçte bilir.³⁷⁶ Şehristânî buna örnek olarak Zeyd'in yarın geleceğinin önceden bilinmesi ve Zeyd'in geldiği anda ilmin gerçekleşmesini gösterir. Zira burada ilmin yenilenmesinin değil de devamının söz konusu olduğunu söyler.³⁷⁷ Cüveynî ve Gazzâlî de buna benzer bir örnek vererek Allah'ın ilminin devamlılığına vurgu yapar ve bu şekilde Allah'ın ilminin teceddüd ettiği iddiasına karşı çıkarlar. Onlar da Allah'ın ezel ve ebede taalluk eden tek bir ilminin olduğunu, bu tek ilminin ma'lûmatı tafsîlî (ayrıntılı) bir şekilde kuşattığını, ma'lûmatın

³⁷⁴ Eş'arî, **Luma'**, s. 24-27, 36-37; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 34; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 44; İsferayînî, **el-'Akîde**, s. 134; Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 95; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 82-84; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 165-166; Râzî, **Kitâbü'l-erba'in**, C. I, s. 188; **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 42-43; **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 46; **el-Muhassal**, s. 165-167.

³⁷⁵ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 24-27, 36-37; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 44; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 34; İsferayînî, **el-'Akîde**, s. 134; Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 95; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 90, 98; **eş-Şâmil**, s. 147, 677; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 165-166; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 209; Râzî, **Kitâbü'l-erba'in**, C. I, s. 192-204; **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 42-43; **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 49-50; **el-Muhassal**, s. 165-167; **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 173-176.

³⁷⁶ İsferayînî, **el-'Akîde**, s. 134; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 209; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 84.

³⁷⁷ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 209.

artmasıyla Allah'ın ilminin artmayacağı ve teceddüd etmeyeceğini söylemişlerdir.³⁷⁸ Râzî, filozofların Allah'ın tikelleri bilişi ile ilgili “Şayet Allah, birinin yerde oturduğunu bilirse ve o kişi oturduğu yerden kalkıp gittikten sonra bu bilgi devam ederse o bilgi cehalete dönüşür, şayet bu bilgi devam etmez ise tegayyür (değişme) olur.” şeklindeki itirazlarına şöyle cevap verir “Allah'ın zât-ı mahsûsu, gerçekleşmesi şartıyla her şeyi bilmeyi gerektirir. Bahsedilen hallerin ayrı ayrı gerçekleşmesi durumunda zât-ı mahsûsu da bütün bu tikellere ayrı ayrı taalluk eder.”³⁷⁹

Mezhebin bu konudaki genel görüşlerini zikrettikten sonra Cüveynî'ye ilim konusunda ayrı bir parantez açmak gerekir. Zira onun ilim konusundaki düşünceleri yazmış olduğu ilk eserleri **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil** ile daha sonra yazmış olduğu **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye** ve **el-Burhân** adlı eserlerinde farklılık arz etmektedir. O, **el-İrşâd** adlı eserinde ilim tarifini kâdî Bâkılânî'nin **et-Temhîd** adlı eserinden almış ve ilmi Bâkılânî gibi “İlim, ma'lûmu olduğu hal üzere bilmektir.” şeklinde tanımlamıştır.³⁸⁰ Bu tanımın diğer âlimlerin tanımlamalarından daha doğru olduğunu söylemiş, ancak daha sonra yazmış olduğu **el-Burhân** adlı eserinde “Kâdî'nın söylediklerini doğru bulmuyorum.” şeklinde ifade kullanarak bu tanımdan vazgeçmiş ve tenkitte bulunmuştur.³⁸¹ Cüveynî, Bâkılânî'nin ilim tanımlamasına tenkitte bulunmasına rağmen yeni bir tanımlamada da bulunmamıştır. Konu üçüncü bölümdeki sıfatların mâhiyeti bağlamıyla da alakalıdır, ancak ilim sıfatı bağlamında istirsâl, mütenâhî, gayr-i mütenâhî, tafsîl ve bil-cümle kavramlarıyla ilişkili olduğu için ve konu bütünlüğünü bozmamak adına bu bölüm altında incelenmesini uygun bulduk.

Cüveynî'nin Allah'ın ilminin taalluku ile ilgili düşünceleri de **el-İrşâd**, **eş-Şâmil** ve daha sonra yazmış olduğu **el-Burhân** adlı eserlerinde farklılık arz etmektedir. O, kelâm alanında yazmış olduğu ilk iki eseri olan **eş-Şâmil** ve **el-İrşâd**'da Allah'ın ilminin gayr-i mütenâhîlere yani sonsuz/sınırsızlara tafsîlî bir

³⁷⁸ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 98; **eş-Şâmil**, s. 147, 677; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 165-166; **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 206-207.

³⁷⁹ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 42-43.

³⁸⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s.12; karş. Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 25.

³⁸¹ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 119.

şekilde taalluk ettiğini ifade etmiş,³⁸² ancak bu iki eserinden sonra yazmış olduğu **el-Burhân** adlı eserinde ise fikir değiştirmiş ve ilminin gayr-i mütenâhîlere tafsîlî bir şekilde değil de bil-cümle yani istirsâlî olarak taalluk edebileceğini savunmuştur.³⁸³ Cüveynî'nin ilim konusunda zikrettiği bu görüşler “istirsâl” meselesiyle alakalıdır. “İstirsâl” lügatte “güvenmek, salıvermek, sarkıtmak” gibi anlamlara gelmektedir.³⁸⁴ İstirsâl, “akidlerde bedeli belirlemenin güvene dayalı olarak karşı tarafa bırakılmasını ifade eden fikhî bir terim”³⁸⁵ olmasına rağmen Allah'ın ezeli ilmi ile ilişkilendirilerek kelâmî konular arasında zikredilmiştir. Cüveynî'nin ilim konusunda görüşlerini açıkladığı “istirsâl” meselesi derin ve ihtilaflıdır. Konuyu detaylı bir şekilde tahkik etmek, konu hakkında eleştiri yapanların ve savunanların görüşlerini açıklamak başlı başına bir çalışma gerektirir. Dolayısıyla biz sadece Cüveynî'nin ilim konusunda fikrî değişim yaşadığı görüşleri ve kısa bir şekilde onunla ilgili görüşlerini ortaya koyan birkaç âlimi zikretmeye çalışacağız.

Cüveynî, **eş-Şâmil** adlı eserinde Allah'ın ezeli ilmi ile ilgili olarak, “Rabb subhânehu ve teâla ma'lûmatları tafsîlî olarak bilir. O, sadece bil-cümle (genel) bilmekten yücedir; çünkü bil-cümle bilmek tafsîlî bir şekilde bilemez demektir.”³⁸⁶ Allah ise gayr-i mütenâhî (sonsuz) şeyleri bilir.”³⁸⁷ şeklinde ifadeler kullanarak Allah'ın mutlak olan ezeli ve eksiksiz ilmine vurgu yapmıştır. Cüveynî aynı şekilde **el-İrşâd** adlı eserinde de Allah'ın ezeli ilmi ile ilgili olarak Allah'ın ezeli ilminin müteaddid olmadığını, Allah'ın her şeyi bir ilimle bildiğini yani Allah'ın ezeli olan ilminin ma'lûmatları bir ilimle kuşattığını ve ilminin gayr-i mütenâhîlere de tafsîlî bir şekilde taalluk ettiğini zikretmiştir.³⁸⁸

Cüveynî, **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**'den daha sonra yazmış olduğu **el-Burhân** adlı eserinde ise konuyu cinslerin sınırlılığının gerekliliği üzerine bina ederek Allah'ın ezeli ilminin gayr-i mütenâhîlere tafsîlî bir şekilde taalluk edemeyeceğini

³⁸² Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 104, 105, 131, 185; **eş-Şâmil**, s. 147, 677.

³⁸³ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 145-146.

³⁸⁴ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C. XI, s. 284 vd.

³⁸⁵ Cengiz Kallek, “İstirsâl”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 375; Muhammed Mustafa Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2014, s. 134.

³⁸⁶ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 147.

³⁸⁷ **A.e.**, s. 677.

³⁸⁸ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 104, 105, 131, 185.

söylemiştir. Çünkü ona göre bu cinsler sınırlı ve gayr-i mütenâhî değildir dersek, ilmin gayr-i mütenâhî cinsleri tafsîlî bir şekilde bilmesi gerekir. Cüveynî'nin **el-Burhân**'da zikrettiği bu görüşüne göre ilmin gayr-i mütenâhî cinslere tafsîlî bir şekilde taalluk etmesi imkânsızdır. Ayrıca Cüveynî bu görüşü kabul etmeyenleri şiddetli bir şekilde eleştirerek “Şayet câhillere bunu inkâr ederek burunlarını yukarıya doğru kaldırsalar ve derlerse ki: ‘Allah tafsîlî bir şekilde gayr-i mütenâhî (sonsuz) şeyleri bilir.’ O zaman biz böyle söyleyenlerin akıllarını tesfih³⁸⁹ ederiz.”³⁹⁰ Cüveynî, Allah'ın ilminin gayr-i mütenâhîlere tafsîlî olarak taalluk etmediğini söyleyerek görüşlerini şöyle özetlemiştir: “Allah'ın ilmi gayr-i mütenâhî (sonsuz) cevherlere muteallik olursa bu taalluk tafsîlî değil de istirsâlî olur. Gayr-i mütenâhî'nin vücûda gelmesini muhal kılan ilmi de muhal kılar. Muhtelif cinslerin ilmi, istirsâlî olamaz. Yani ona göre muhtelif cinsler tafsîlî bir şekilde bilinir. Çünkü muhtelif cinslerin özellikleri farklıdır. Dolayısıyla gayr-i mütenâhî (sonsuz) olmakla beraber tafsîlî bir şekilde ilmin onlara taalluk etmesi muhaldır. Hakikatler ortaya çıkınca da zayıf görüşlüler istediklerini söylesinler.”³⁹¹ Cüveynî'nin fikir değiştirmesi ve bu konuda karşıt görüştekilere karşı ağır ifadeler kullanması, bu görüşe ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir.

Cüveynî'nin ilk görüşünde herhangi bir problem gözükmemektedir. Ancak farklı anlaşılmaya müsait olan ikinci görüşü pek anlayamamış ve bu görüşünün yorumunda âlimler ihtilaf etmiştir. Allah'ın cüz'îyyâtı bilişi ile alakalı olan bu konuda İmam Mâzerî ve bazı âlimler Cüveynî'nin fikir değiştirdiği ikinci görüşü ile Allah'ın cüz'îyyâtı bilemeyeceğini savunduğunu iddia ederek eleştirirken³⁹² İbn Sübkî ise Cüveynî'nin yanlış anlaşıldığını, onun Allah'ın her şeyi kuşatıcı mutlak ilmine sınırlama getirecek bir anlayışı savunmadığını iddia etmiştir.³⁹³ İbn Teymiyye de Cüveynî'nin istirsâl görüşü ile ilgili beyanatta bulunarak konuya müdâhil olmuştur. O, konu hakkında şunları ifade etmiştir: “Cüveynî'nin görüşüne göre ilim, cevherlerin zâtlarını ve arazların çeşitlerini kapsamaktadır. İlim, arazların zâtlarına

³⁸⁹ Tesfih, “Ahmaklık” anlamına gelmektedir.

³⁹⁰ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 145-146.

³⁹¹ **A.e.**, C. I, s. 145-146; Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 136-137.

³⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Alîb. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, **İzâhû'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl**, thk., Ammar Talibi, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001, s. 124 vd.

³⁹³ İbn Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, C. V, s. 192 vd.

istirsâlî olarak taalluk eder. Bu durum küllîlere ve cüz'îlere taalluk etme ile ilgili değildir, çünkü küllî ve cüz'î meselesini dile getirenler cevherler ve arazların çeşitlerini birbirinden ayırmamaktadırlar.”³⁹⁴ O, Cüveynî'nin istirsâl meselesini cisimler ve arazlar üzerine temellendirdiğini söyleyerek konu ile ilgili görüşlerini şöyle açıklamıştır: “Cüveynî'ye göre cisimler bir cinstir. Arazların cinsleri de sınırlıdır. Ancak cinsler ve arazların fertleri sınırlı değildir. Bundan dolayı Cüveynî'nin görüşüne göre gayr-i mütenâhî cinsler bulunamaz, çünkü gayr-i mütenâhî cinslerin bulunması hâlinde ilim gayr-i mütenâhî olmuş olur ve ona taalluk edemez. Dolayısıyla ilim arazların fertlerine istirsâlî olarak taalluk eder. Arazların cinsleri munhasırdır ve ilim bunlara taalluk eder. O hâlde gayr-i mütenâhî yoktur ki ilim onlara taalluk etsin. Mahsur (sınırlı, sayılı) olan cinsler mevcuda dâhil oldukları için tafsîlî bir şekilde bilinir. İlim, mevcûda dâhil olmayan yani ma'dûm olan arazların cinslerinin fertlerine ise ancak bil-cümle yani istirsâlî olarak taalluk eder.”³⁹⁵ İbn Teymiyye, istirsâl meselesinin Cüveynî'ye özgü olmadığını, zira Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Davud el-Cevâribî (v. III./IX. yüzyılın başları)'nin de bu görüşü naklettiklerini aktarır.³⁹⁶ Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Yahyâ eş-Şerîf de Cüveynî'nin **el-Burhân** adlı eserine yazmış olduğu şerhinde Cüveynî'nin **el-Burhân**'ının “Nesh” bölümünde: “Allah ileride olacak -ebedî- şeylerin tafsilini bilir.”³⁹⁷ şeklinde bir ifade kullandığını söyleyerek aynı eserde iki çelişkili ifadenin olduğunu, bu ifadelerden yola çıkarak Cüveynî'nin yanlış anlaşıldığını ve Allah'ın ilminin mütenâhî olmayanlara taalluk edemez görüşünün ona atılmış bir iftira olduğunu savunmuştur.³⁹⁸

Görüldüğü üzere Cüveynî, kelâm alanında yazmış olduğu ilk iki eseri olan **eş-Şâmil** ve **el-İrşâd**'da Allah'ın ilminin gayr-i mütenâhîlere tafsîlî bir şekilde taalluk ettiğini vurgulamış,³⁹⁹ ancak bu iki eserinden sonra yazmış olduğu bir fıkıh usûlü

³⁹⁴ İbn Teymiyye, **Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, thk. Muhammed Reşad Salim, 11 c., Riyad, Mektebetu Câmiatû Riyad, 2. bs., 1991, C. IX, s. 105.

³⁹⁵ **A.e.**, C. III, s. 47; Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 137-138.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, **Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C. III, s. 46; Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 137-138.

³⁹⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, C. II, s. 1301.

³⁹⁸ Bkz. İbn Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, C. V, s. 207.

³⁹⁹ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 147, 677; **el-İrşâd**, s. 104, 105, 131, 185.

kitabı olan **el-Burhân** adlı eserinde ise konuyu cisimler ve arazlar üzerine bina ederek Allah'ın ilminin gayr-i mütenâhîlere tafsîlî bir şekilde değil de bil-cümle yani istirsâli olarak taalluk edebileceğini savunmuştur.⁴⁰⁰ Cüveynî'nin **el-Burhân**'da istirsâl meselesiyle ilgili görüşlerinin Allah'ın cüz'îyyatı bilemeyeceği şeklinde olmadığını savunanlara göre Cüveynî'nin istirsâl görüşüyle anlatmak istediği, sınırsız cinslerin mevcûd olmadığı, dolayısıyla Allah'ın ezeli ilminin gayr-i mütenâhîlere taalluk etmediğidir. Nitekim sadece mütenâhî yani sonu, sınırı belli olanlar tafsîlî bir şekilde bilinebilir. Gayr-i mütenâhîlerin ise tafsîlî olarak bilinmesi imkânsızdır. Bundan dolayı ona göre gayr-i mütenâhî cinslerin varlığı söz konusu olmadığına göre Allah'ın ezeli ilminin gayr-i mütenâhîlere taalluku ancak icmâlî/istirsâli olarak gerçekleşir.⁴⁰¹ Bu bilgiler ışığında denilebilir ki Cüveynî, gayr-i mütenâhî (sonsuz, sınırsız) cinslerin mevcudiyetini mutlak olarak inkâr etmektedir. Dolayısıyla o, Eş'arîlerin gayr-i mütenâhî cinslerin mevcudiyeti geçmişte imkânsız, gelecekte mümkün şeklindeki görüşlerine muhalefet ederek gayr-i mütenâhî cinslerin mevcudiyetinin geçmişte de gelecekte de imkânsız olduğunu savunan Cehm b. Safvân ve Mu'tezilî Ebû'l-Huzeyl el-Allâf eksenine kaymıştır.⁴⁰² Cüveynî'nin Allah'ın ilminin gayr-i mütenâhîlere tafsili bir şekilde taalluk edemez düşüncesi, filozofların Allah'ın cüzî'yyatı bilemez, şeklindeki düşüncelerinden farklıdır. Şöyle ki filozoflar bilginin objesindeki değişmelerin bilgide ve dolayısıyla da süjede değişiklik meydana getireceğini savunmaktadırlar. Onlara göre cüz'îler nitelikleri bakımından değişikliğe uğramaktadırlar. Dolayısıyla onlar Allah'ın cüz'îleri bilmesi durumunda zatında değişiklik meydana geleceğini ileri sürmüş ve O'nun değişime uğramayan küllîleri bilebileceğini iddia etmişlerdir.⁴⁰³ Cüveynî ise, Allah'a herhangi bir eksiklik atfetmeden gayr-i mütenâhî (sonsuz, sınırsız) cinslerin mevcudiyetini mutlak olarak inkâr etmiş ve Allah'ın ilminin olmayan bir şeye tafsili bir şekilde

⁴⁰⁰ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 145-146.

⁴⁰¹ İbn Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, C.V, s. 192 vd.; İbn Teymiyye, **Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C. I, s. 305; C. III, s. 46-47; C. VIII, s. 345-346; Macit Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi İle Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, No: II, s. 152.

⁴⁰² İbn Teymiyye, **Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C. I, s. 305; VIII, s. 345-346. Felsefecilerin ileri gelenleri ise gayr-i mütenâhî cinslerin mevcudiyetinin geçmişte de gelecekte de mümkün olduğunu savunurlar. Bkz. **A.e.**, C. I, s. 305; C. VIII, s. 345-346; Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi İle Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", s. 152.

⁴⁰³ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, **en-Necât**, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, y.y., Matbaatü's-Saâde, 1938, s. 247 vd.; Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 206.

taalluk etmeyeceğini ileri sürmüştür. Gazzâlî de **Makâsidu'l-felâsife** adlı eserinde cinslerin ve cisimlerin sonsuz olmadığı kanaatini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁰⁴ Ancak o da bu görüşüyle beraber filozofların Allah'ın ilminin taallukuyla ilgili öne sürdükleri görüşleri eleştirmektedir.⁴⁰⁵

2.2.2.3. İrâde

Arapça “r-v-d” kökünden türemiş olan irâde, lügatte istemek, dilemek, tercih etmek, karar vermek, meyletmek, kastetmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰⁶ İradenin kök mânasına bakılırsa bir yönde değil de iki yön arasında dolaşmak anlamını içeren bir istek ve tercihi kapsadığı görülür.⁴⁰⁷ Dolayısıyla bu mânaya göre irâde: “bir zorunluluk olmaksızın gerçekleştirilmesi veya gerçekleştirilmemesi mümkün olan bir hususta iki yönden birini tercih etmeyi gerektiren bir nitelik”⁴⁰⁸ şeklinde tanımlanır.

Eş'arîler, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir irâde sıfatının olduğu⁴⁰⁹ ve bu sıfatla murîd olduğu konusunda fikir birliği içerisindeyler.⁴¹⁰ Eş'arî âlimleri irâde konusundaki görüşlerini “Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz.”⁴¹¹ prensibinden hareketle ortaya koymaktadırlar. Onlar bu prensibi “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”⁴¹² âyetine dayandırmaktadırlar. Allah'ın irâdesi bağlamında Allah'ın mülkünde irâde ettiği şeyin –iyi olsun kötü olsun– mutlaka

⁴⁰⁴ Gazzâlî, **Makâsidu'l-felâsife**, haz. Mahmûd Bîcû, Şam, Matbaatu's-Sabâh, 2000, s. 95-97.

⁴⁰⁵ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 206.

⁴⁰⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C. III, s. 187; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 448-449.

⁴⁰⁷ M.Saim Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtûrîdî**, İstanbul, İFAV. Yayınları, 1984, s. 28.

⁴⁰⁸ Hüseyin Atay, **İslâm'ın İnanç Esasları**, Ankara, AÜİF. Yayınları, 1992, s. 101; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 158.

⁴⁰⁹ Eş'arîler bu konuda Mu'tezile mezhebi âlimlerine eleştirilerde bulunurlar. Zira onlar Allah için hakiki bir irâde sıfatı ispat etmezler. Bkz. Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 172, 195 vd.; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 107; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 227; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 265-266; **el-Mesâ'ilu'l-hamsûn**, s. 52. Fahreddin er-Râzî, Müslümanların Allah'ın mürid olduğu konusunda ittifak ettiklerini ancak mânasında ihtilaf yaşadıklarını söyledikten sonra; “Biz, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre irâde sıfatı ilim sıfatı üzerine zâid bir sıfattır” ifadesini kullanmış ve bu şekilde Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerden Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in irâde sıfatını zâtın kendisi değil de ilim sıfatı üzerine zâid bir sıfat olarak kabul ettiklerini aktarmıştır. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 168.

⁴¹⁰ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 69; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 298-299; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 249; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 173, 195 vd.; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 107; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C.II, s. 265, 272, 274; **el-Mesâ'ilu'l-hamsûn**, s. 53.

⁴¹¹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 161-167; **el-Luma'**, s. 47-48, 57; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s.35; **et-Temhîd**, s. 317-318; İsfarayînî, **el-'Akîde**, s. 134; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 242; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 174; **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 134; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 107.

⁴¹² el-İnsân 76/30.

gerçekleşeceğini, irâde etmediklerinin ise gerçekleşmeyeceğini, aksi takdirde O'nun irâdesinde zayıflık, acizlik, noksanlık ve yetersizliğin meydana geleceğini ileri sürmüşlerdir.⁴¹³ Zira onlara göre eksikliklerden münezzeh olmanın şartı irâdenin geçerliliğidir. Örnek olarak; bir sultanın mülkü ve saltanatında irâde ettiğinin gerçekleşmemesi eksiklik ve acizlik alametidir. Dolayısıyla Allah'ın mülkü ve saltanatında irâde ettiğinin gerçekleşmemesi de bu şekildedir. Allah için eksiklik ve acizlik ise söz konusu olamaz. Öyle ise Allah'ın irâdesinin, mülkü ve saltanatında gerçekleşmediğini iddia etmek ulûhiyete zarar verir.⁴¹⁴ Eş'arîler, Allah'ın mutlak irâdesine vurgu yaparak "Allah'ın hükmü altındaki kullarının O'nun dilemediğini kesbetmelerinin caiz olmadığını" söylerler. İnsan irâdesini de Allah'ın irâdesine bağlayan Eş'arîler bunu, "Varlıklar Allah'ın dilemesiyle meydana gelir ve hiç kimse bir şeyi Allah yapmadan önce yapamaz."⁴¹⁵ şeklinde ifade ederler.⁴¹⁶ Ayrıca onlar, "Şayet Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi"⁴¹⁷, "Şayet biz dileseydik elbette herkesi hidayete erdirirdik"⁴¹⁸, "Çünkü Rabbin ne dilerse onu hakkıyla yapandır."⁴¹⁹ âyetlerinden hareketle Allah'ın bize, O dilemediği takdirde bizim herhangi bir şeyi dileyemeyeceğimizi haber verdiğini söylemektedirler.⁴²⁰ Allah'ın kulları üzerindeki irâdesini ve hâkimiyetini özellikle vurgulayan Eş'arîler, "Allah inkârcılara bol nimet vermiş olsaydı o insanların hepsi iman edecekti. Allah o kimselere küfrü benimsetecek bir durum oluştursaydı o insanlar elbette inkârcılardan olacaklardı.", "İman Allah'ın kâfirleri alıkoyarak mü'minlere özgü kıldığı bir fazlı ve ihsandır.

⁴¹³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 165-168; **el-Luma'**, s. 47-48; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 41-42; **et-Temhîd**, s. 317-320; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 240-241; **Luma'**, s. 97-99; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 173 vd.; **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 134; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 243; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 287 vd.; **el-Mesâ'ilu'l-hamsûn**, s. 60.

⁴¹⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 240-241; **Luma'**, s. 97-99; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s.173 vd., 242-243; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 297.

⁴¹⁵ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 23; **el-Luma'**, s. 47-51; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 69-73; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 41-42; **et-Temhîd**, s. 317-322; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 210-214, 240-241, 254-255; **Luma'**, s. 97-99; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 173 vd.; **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 134; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn** s. 107; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 277 vd.

⁴¹⁶ Mezheplerin irade ve özgürlük konusundaki genel tutumu için bkz. Ömer Aydın, **Kuran Işığında Kader Ve Özgürlük**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998, s. 39-131; Cemalettin Erdemci, **Kader Hidayet-dalalet Ecel ve Rızık, İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiye Bağlamında Kader Meselesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011, s. 263-285.

⁴¹⁷ el-Bakara 2/263.

⁴¹⁸ es-Secde 32/13.

⁴¹⁹ Hûd 11/107.

⁴²⁰ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 23, 24, 161-179; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 41-42; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 173 vd.; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 107.

Allah'ın müminlere tevfik (yardım) ve desteği vardır. Şayet kâfirler tevfik ve desteğe nail olsalardı övülmüşlerden olacaktı bu ise caiz değildir.”⁴²¹ diyerek Allah'ın irâdesinin ve hâkimiyetinin (iktidarının) kulu üzerinde faal bir şekilde etkiye bulunduğunu ifade etmiş ve kulun irâdesini de Allah'a göre daha pasif bir konuma indirgemişlerdir.⁴²²

Eş'arî âlimleri irâde-emr ilişkisinde irâdenin emre taalluk etmediğini ve irâdenin emir anlamında olmadığını savunmuşlardır. Onlar, Allah'ın bir şeyi irâde etmesinin o şeyi emrettiği anlamına gelmeyeceğini söyleyerek irâdenin emir anlamında olamayacağına dair Hz. İbrahim ve oğlunun kurban meselesini örnek olarak verirler.⁴²³ Allah, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmiş ancak kurban olayı gerçekleşmemiştir. Şayet Allah irâde etseydi kurban olayı gerçekleşecekti. Dolayısıyla irâde emir anlamında değildir ve emr'e taalluk etmez.⁴²⁴

Eş'arîlere göre Allah'ın şerri irâde edip yaratması onun kötü olarak nitelenmesini gerektirmez. Zira Allah, şerri kendisi için değil de başkası için irâde edip yaratmıştır.⁴²⁵ Ayrıca onlara göre mutlak anlamda şer yani kötülük yoktur. Var olma açısından iyi de kötü de hayırdır. Şer (kötülük) var olma bakımından hayır ile ortaktır. Bu yönüyle mutlak kötülük yoktur, cüz'î kötülük vardır. Dolayısıyla küllî hayır ile beraber cüz'î kötülüğün olması –varlığın yokluktan daha hayırlı olması prensibi gereği– hayırdır. Nitekim cüz'î kötülüğün olmaması durumunda âlemin nizamında bozulma olacaktır. Örneğin ateş faydalıdır, bizi ısıtır vs. Dolayısıyla küllî hayırdır. Ancak, o ateş fakir birinin elbisesini tutuşturup yakarsa bu mutlak değil de cüz'î bir şer olur.⁴²⁶

⁴²¹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 186; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 41-42; **et-Temhîd**, s. 317-322.

⁴²² Cüveynî'nin iki görüşü vardır ve ikinci görüşü Eş'arîlerin genel kanaatinin aksinedir. İkinci görüşüne göre, kul irâdesini aktif bir şekilde kullanabilmektedir. Cüveynî, '**Akîdetü'n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.

⁴²³ es-Sâffât 37/102-107. Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 246; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 245.

⁴²⁴ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 55; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 246; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 245; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 287 vd.

⁴²⁵ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 56-59; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 69; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 249; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-'tikâd**, s. 221 vd. Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 239, 245-247; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 287- 296; **el-Mesâ'ilu'l-hamsûn**, s. 60 vd.

⁴²⁶ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 240-255.

Bağdâdî, mensup olduğu mezhebin âlimlerinin genel anlamda yukarıda zikredilen görüşlere sahip olduklarını ancak, ayrıntıda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. O konu hakkında birkaç görüş nakletmektedir. Naklettiği görüşler şu şekildedir:

“Genel olarak Allah hayır ve şer kabilinden bütün yaratılanların hudûsunu irâde eder, ancak O, ayrıntıda küfür ve isyanları irâde etmez. Örneğin dua ederken genel olarak, “Ey hayvanlara rızık veren ve hepsine in‘âmde bulunan!” deriz. Allah’ın bütün yaratılanların yaratıcısı ve rızık vereni olduğunu söylesek bile, “Ey domuzların yaratıcısı!” demeyiz. Dolayısıyla bu görüşe göre, muradlardaki genel ve ayrıntılı söz de bunun gibidir. Bu görüş, Abdullah b. Sa‘îd (İbn Küllâb) ve mezhep çoğunluğunun görüşüdür. İkinci görüşe sahip olanlar, Allah’ın muradları konusunu genel ve ayrıntılı olarak konuşurlar ancak, ayrıntıda irâdeye kayıt koyarlar. Nitekim genel anlamda “Allah, hayır ve şer kâbilinden bildiği her şeyin hudûsunu irâde eder.” derler. Ancak ayrıntıda “Allah, kâfirin küfrünün hudûsunu, kâfir için kesb ve kabih olarak irâde eder.” derler. Bu görüş, mezhep imamı Eş‘arî’nin görüşüdür. Üçüncü görüşe sahip olanlar, “Biz isyan ve küfrü yaratılanlar olarak ifadelendirdiğimiz zaman, Allah’ın onların yaratılmasını irâde ettiğini deriz.”, “Küfür ve ma‘siyyetin yaratılmasını irâde ettiğini söylesek bile küfür ve isyanı irâde ettiğini söylemeyiz.” derler. Nitekim bütün yaratılanlar Allah’ın hüccet ve delilleridir. Gece bu delillerdendir ve gece lafzını kullanarak “karanlık bir gece” deriz ama “karanlık bir delil” demeyiz.”⁴²⁷

Bağdâdî bu görüşleri aktardıktan sonra kendisinin de tercih ettiği görüşün naklettiği son görüş olduğunu söylemiştir.

Eş‘arî âlimlerden Bâkılânî, Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin Râzî’nin, irâde sıfatının belirleyicilik özelliğini ön plana çıkardıkları ve Allah’ın irâde sıfatını ispat etmek için aynı yöntemi aklî delil olarak sundukları görülmektedir. Bâkılânî, “Fiillerin sıralanışı, düzenleme biçimi, herhangi bir vakitte değil de belli bir vakitte, herhangi bir mekânda değil de belli bir mekânda olması; bir şeyin bir şeyden önce

⁴²⁷ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s.145-146.

olması; bir şeyin bir mekânda başka bir şeyin de farklı bir mekânda olması; bir şeyin bir şekilde başka bir şeyin de daha farklı bir şekilde olması Allah'ın irâdesine aklî bir delildir.”⁴²⁸ demiştir. Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî de Allah'ın irâde sıfatının olduğunu zira havâdislerin yani sonradan olanların daha önce veya daha sonra varlık sahasına çıkmaları mümkün olmasına rağmen belirli bir vakitte ortaya çıktıklarını, bu belirlenen vakitte varlık sahasına çıkmalarını sağlayan bir belirleyicinin olduğunu söylemişlerdir.⁴²⁹ Gazzâlî ve Râzî'ye göre bu belirleme kudretten farklıdır. Çünkü kudretin yaratmada etkisi vardır ve bu vakitlerin değişmesiyle de değişmez. İlimden de farklıdır. Çünkü ilim malûma tabidir, zira ilim sıfatı malûma ilişiktir. Hayat, sem', basar ve kelâm sıfatları da buna uygun değildir. Çünkü belirleme özelliği taşımazlar. O halde başka bir sıfat gereklidir ki o sıfat da irâde sıfatıdır.⁴³⁰

Eş'arîlere göre muhabbet, rıza, buğz, rahmet, velayet, îsâr, meşiet, kasd, ihtiyar gibi kavramlar irâde ile ilgilidir.⁴³¹ Bâkılânî de bunu “Gazap ve rızâ irâdedir.”⁴³² şeklinde açıklamıştır. Böylece onlara göre her şey Allah'ın irâdesi ile gerçekleştiğine göre Allah'ın rızasıyla da olmuş olmaktadır. Eş'arîlerin genel kanaati bu minvalde olmasına rağmen Cüveynî⁴³³ ve Fahreddin er-Râzî irâdenin rızâ anlamında olmadığını söyleyerek mezhebin genel görüşüne muhalefet etmişlerdir.⁴³⁴ Eş'arî, irâdenin fiil anlamında olmasını reddederek Allah'ın bir şeyi dilemesinin onu yaptığı anlamında olmadığını söyler. Bu bağlamda irâde, muhabbet, rızâ, suht ve adâveti fiil anlamında görenlere karşı çıkmaktadır.⁴³⁵ İbn Fûrek, Eş'arî'nin karşı çıktığı bu görüşe; “Ashabımızın bir kısmı muhabbet, rızâ, suht ve adavetîn fiil

⁴²⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 35; *et-Temhîd*, s. 47.

⁴²⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 168-169; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 237-238; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 44; *Kitâbü'l-erba'in*, C.I, s. 207; *Nihâyetü'l-'ukûl*, C. II, s. 266 vd.

⁴³⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 168-169; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 44; *Kitâbü'l-erba'in*, C. I, s. 207.

⁴³¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 47, 299; *el-İnsâf*, s. 38-39; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 69; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 239; Sanhâcî, *Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî*, s. 86.

⁴³² Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 35; *et-Temhîd*, s. 47.

⁴³³ Cüveynî bu konuda iki farklı kanaate sahiptir. Bir görüşüne göre irâde rızâ anlamındadır. Başka bir görüşüne göre ise irâde ve rızâ farklı şeylerdir. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 239; karş. *A.e.*, s. 250.

⁴³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, C. II, s. 297-299.

⁴³⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 45, 73. Mu'tezile ekolünün çoğu iradeyi fiili sıfatlardan kabul etmişlerdir. Muhtemelen Eş'arî, iradenin fiili sıfatlardan olmadığını ifade etmek istemiştir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 431 vd.

anlamında olduğunu kabul eder.”⁴³⁶ sözüyle mezhep içerisinde farklı görüşlerin olduğuna temas etmektedir. Cüveynî, muhabbet ve rızâ’da irâdenin taalluku ile ilgili ihtilafın olduğunu söyleyerek bunları kısımlara ayırır. Ona göre, bir kısım âlim, muhabbet ve rızâ ile Allah’ın lütuf ve ihsanının kast edildiğini söyleyerek fiilî sıfatlardan sayar.⁴³⁷ Bu âlimlere göre “Allah bir kulu sevdi.” ifadesinin anlamı, ona şefkatte bulunarak ona meyletmesi değil de kuluna nimette bulunmasıdır. Kişinin yaratıcısına olan muhabbeti, O’na itaat etmesidir. Bir kısım âlim ise muhabbet ve rızâyı fiilî sıfatlardan sayarak irâdeye hamlederler. Bunlara göre, muhabbet nimete, gazab ise cezanın irâde edilmesine taalluk eder. Başka bir kısım ise –Cüveynî’nin ifadesine göre– Mu‘tezile mezhebinin abartma ve ifadelerinden etkilenmeyerek muhabbet ve rızâyı irâde anlamında görerek Allah’ın küfre izin verdiğini ve cezaya mustahak olanın küfrüne rıza gösterdiğini söylemişlerdir.⁴³⁸

Cüveynî, irâde-rıza bağlamında; Allah’ın küfrü dilemediğini ifade etmek için “O, kullarının küfrüne razı olmaz.”⁴³⁹ âyetini delil olarak öne süren Mu‘tezile ekolüne iki şekilde cevap verir. İlk olarak irâde ve rızânın ayrı ayrı şeyler olduğunun söyleyen Cüveynî’ye göre Allah’ın bir şeyi irâde etmesi ona rızâ gösterdiği anlamına gelmez. İkinci olarak ise irâde ve rızânın aynı şeyler olması durumunda bile âyette geçen kullar (‘ibâd) kelimesinin anlamı imâna muvafık olup yakîne mazhar olan kullar olduğudur. Nitekim Cüveynî’ye göre, “(Bu) Allah’ın kullarının içtiği bir pınardır.”⁴⁴⁰ âyetinde geçen “kullar” ifadesinin anlamı bütün kullar değil de seçkin ve muhlis kullar olduğudur. Dolayısıyla “O, kullarının küfrüne râzı olmaz.”⁴⁴¹ âyetini Allah’ın seçilmiş kullarının küfrüne rızâ göstermez şeklinde anlamak gerektiğini söylemektedir.⁴⁴² İrade ve rızânın aynılığı konusunda Cüveynî’nin **el-İrşâd** adlı eserinde iki farklı kanaate sahip olduğunu görmekteyiz. Zira onun, irâde ve rızânın anlamı noktasındaki ihtilafları zikrettiği bölümde,

⁴³⁶ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 45.

⁴³⁷ Eş‘arî, muhabbet ve rızâyı fiil anlamında görenlere karşı çıkmaktadır. O, fiil kalıbında kullanılan Allah’ın razı ve kızgın olduğunu ifade eden ayetleri te’vil eder. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 45, 73.

⁴³⁸ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 238-239.

⁴³⁹ el-İnsan 76/6.

⁴⁴⁰ ez-Zümer 39/7.

⁴⁴¹ el-İnsan 76/6.

⁴⁴² Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 250. Fahreddin er-Râzî de aynı delillendirmede bulunur. Bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-‘ukûl**, C. II, s. 299.

muhabbet ve rızânın irade olduğunu dile getirmesi,⁴⁴³ daha sonra ise Allah'ın küfrü dilemediğini iddia etmek için “O, kullarının küfrüne râzı olmaz.”⁴⁴⁴ âyetini delil olarak öne süren Mu‘tezile ekolüne cevap mâhiyetinde irâde ve rızânın ayrı ayrı şeyler olduğunu söylemesi⁴⁴⁵ iki farklı kanaate sahip olduğunu göstermektedir.

Fahreddin er-Râzî, Eş‘arî kelâm çizgisinde yazdığı **Nihâyetü'l-‘ukûl**⁴⁴⁶ adlı eserinde irâde ve rızânın aynı anlamda olmadığını söyleyerek mezhebin genel tutumuna muhalefet etmiştir. O, “Allah ise bozgunculuğu sevmez.”⁴⁴⁷ âyetini muhabbet ve rızânın irâde anlamında olmadığını belirtmek için zikretmektedir. Zira Allah'ın irâde ettiği şeye muhabbet duymayabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁸ Bir başka âyette geçen “O, kullarının küfrüne râzı olmaz.”⁴⁴⁹ âyetinde rızânın irâde anlamında olmadığını söyler. Ona göre rızâ “terku'l-i-tirâz” yani itirazda bulunmamak anlamındadır. Allah küfrü irâde eder, ancak itiraz etmez.⁴⁵⁰

Eş‘arî mezhebi, muhabbet ve rızâ'da irâdenin taalluku ve bu tabirlerin anlamı noktasında bazı açılım ve farklılıklar olmasına rağmen genel anlamda Allah'ın irâdesi konusunda fikir birliği içerisindeyler. İlâhî irâdenin, kulların irâdeleri ve ihtiyarî fiilleriyle ilişkisi ve sorumluluk üzerine etkileri noktasında da birtakım farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıklara aşağıda temas etmeye çalışacağız.

Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, Allah'ın mutlak irâdesinden bahsederken insanın irâdesinden bahsetmemiştir. O, sanki insanın etkin irâdesinin Allah'ın mutlak irâdesine zarar vereceği endişesi taşımaktadır.⁴⁵¹ İmam Eş‘arî'nin insan irâdesindeki bu tutumu ondan sonraki mezhep mensuplarını da etkilemiştir. Örneğin Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Bağdâdî, Eş‘arî gibi Allah'ın irâdesinden bahsederken

⁴⁴³ Cüveynî, **el-İrşâd**, s.239.

⁴⁴⁴ el-İnsan 76/6.

⁴⁴⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 250.

⁴⁴⁶ Çalışmamızın “İlâhî Sıfatların Taksimi ve Sıfatlarla İlgili Kavramların Değişim Süreci” başlığında, Râzî'nin eserlerinde kullandığı yöntemler ve kronolojik sıralamayı daha önce zikretmiştik. Detaylı bilgi için ilgili bölüme bakılabilir.

⁴⁴⁷ el-Bakara 2/205.

⁴⁴⁸ Râzî, **Nihâyetü'l-‘ukûl**, C. II, s. 298.

⁴⁴⁹ ez-Zümer 39/7.

⁴⁵⁰ Râzî, **Nihâyetü'l-‘ukûl**, C.II, s. 299

⁴⁵¹ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 23, 24, 161-179; **el-Luma'**, s. 47 vd.

insan irâdesinden bahsetmezler.⁴⁵² Cüveynî de⁴⁵³ insan irâdesi fiilleri üzerinde etkide bulunmaz diyerek mezhep imamı Eş'arî gibi Allah'ın mutlak irâdesi yanında insan irâdesini adeta yok sayar.⁴⁵⁴ O, bu görüşlerini **ef'âl-i ibâd** (kulların fiilleri) konusu üzerinden açıklamış, kudret konusunda da bu tutumu sergilemiştir.⁴⁵⁵ Gazzâlî de Allah'ın mutlak irâdesine vurgu yaparak insan irâdesi noktasında mezhebin tutumunu devam ettirmiştir.⁴⁵⁶ Müteahhir âlimlerden Şehristânî, "Allah'ın şerri irâde edip yaratması onun şerir olarak nitelenmesini gerektirmez." prensibine binaen Allah'ın iyi ve kötüyü sadece irâde edip yarattığını, yaratılanın ise insanın fiili olduğunu söyleyerek insana bir irâde alanı tanımıştır. Ancak insanın bu irâde ve ihtiyarını da Allah'ın yarattığını söyleyerek mezhebin tutumunu devam ettirmiştir.⁴⁵⁷ Başka müteahhir âlim Fahreddin er-Râzî her ne kadar insanda "ihtiyar" ve "dâiyye" şeklinde isimlendirdiği bir irâdenin varlığını kabul etse de insanın seçimlerinde mutlak özgürlüğünün olmadığını ve bu irâdesini de Allah'ın yönlendirdiğini söyleyerek insan irâdesini pasif bir konuma indirgemıştır.⁴⁵⁸ Buraya kadar Eş'arîlerin bu konuda aynı kanaate sahip olduğunu söyledik. Farklılık, Cüveynî'nin son eserlerinden olan **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye** adlı eserinde olmuştur. Nitekim Cüveynî, ilk eserlerinden olan **el-İrşâd** ve **Luma'**da Allah'ın mutlak irâde sahibi olduğunu, insan irâdesinin ise etkin olmadığını, yok hükmünde olduğunu ifade etmiş ancak son eserlerinden olan **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**'de ise insanın sorumlu tutulabilmesi için etkin bir kudret ve irâdeye sahip olması gerekliliğinden bahsederek fikir değiştirmiştir.⁴⁵⁹ O, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**'de insanın hür irâde sahibi bir varlık olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur: "İnsan yapıp ettiklerinden sorumlu bir

⁴⁵² Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 41 vd.; **et-Temhîd**, s. 317 vd; İsfarayînî, **el-'Akîde**, s. 134, 139; Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 102, 134; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsfarayînî**, s. 85 vd.

⁴⁵³ Cüveynî bu konuda iki farklı kanaate sahiptir. İlk eserlerinden olan **el-İrşâd** ve **Luma'**da Allah'ın mutlak irâde sahibi olduğunu, insan irâdesinin ise etkin olmadığını, yok hükmünde olduğunu ifade etmiş ancak son eserlerinden olan **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**'de ise insanın sorumlu tutulabilmesi için etkin bir irâdeye sahip olması gerekliliğinden bahsederek fikir değiştirir. Detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.; karş. **el-İrşâd**, s. 210, 240 vd.; **Luma'**, s. 97-100, 107.

⁴⁵⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 210, 240 vd.; **Luma'**, s. 97-100, 107.

⁴⁵⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 188-223; **Luma'**, s. 97-100, 107.

⁴⁵⁶ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i tikâd**, s. 173-174; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 107.

⁴⁵⁷ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 240.

⁴⁵⁸ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 61-64; **el-Muhassal**, s. 178-179, 195; **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 26 vd.; **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 59-60; Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveynî Ekseni Bir Tetkik**-, İstanbul, Nûn Yayıncılık, 1997, s. 94-95.

⁴⁵⁹ Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.; karş. **el-İrşâd**, s. 210, 240 vd.; **Luma'**, s. 97-100, 107.

varlıktır. Dolayısıyla Allah, insanlara ceza ya da mükâfata nail olacakları emir ve yasaklarda bulunmuştur. İnsanın, mükellefiyetinin gereği olarak ceza ya da mükâfata nail olabilmesi için sorumluluğunu yerine getirebilecek bir güce sahip olması gerekir ki bu şekilde insanın kudret ve irâde sahibi bir varlık olduğu ortaya çıkmış olur. Kur'an'da bununla ilgili açık âyetlerin olması da bunu teyit etmektedir.”⁴⁶⁰ Cüveynî'ye göre, şariat kitaplarına bakıldığı zaman Allah'ın, kullarını iyi iş yapmaları için teşvik ettiği ve kötü işlerden de sakındırdığı görülecektir. Bu da gösteriyor ki şayet insanın iyi ve kötü işleri yapmak için bir tercih gücü olmasaydı bunun bir anlamı kalmayacaktı. Ayrıca peygamberler aracılığı ile insanların yaptıkları iyi işlerden dolayı sevabın, kötü işlerden dolayı da cezanın yani va'd ve va'id'in olmasının haber verilmiş olması insanın etkin irâde ve kudret sahibi bir varlık olduğunu göstermektedir.⁴⁶¹ Cüveynî'ye göre, bütün bu zikredilenler insanın etkin irâde ve kudret sahibi bir varlık olduğunu göstermektedir. O, insan irâdesi konusunda önceki görüşlerinden tamamen farklı olarak “Zikredilen delillerden sonra insanın fiillerinde tesiri olmadığı görüşünde olanın, aklından şüphe edilmesi gerektiğini”⁴⁶² söyleyerek mezhebinin genel görüşünden ayrılmıştır. Cüveynî bu delillendirmeyi insanın kudreti için de kullanmıştır.

Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında söyleyebiliriz ki Eş'arîler genel anlamda Allah'ın irâdesi konusunda fikir birliği içerisindeyler. Ancak muhabbet ve rızâ'da irâdenin taalluku ve bu tabirlerin anlamında bazı açılım ve farklılıklar vardır. Eş'arîlerin çoğunda muhabbet ve rızâ, irâdenin anlamı içerisindeydir. Ancak Cüveynî⁴⁶³ ve Fahreddin er-Râzî irâdenin rızâ anlamında olmadığını söyleyerek mezhebin genel görüşüne muhalefet etmişlerdir.⁴⁶⁴ Ayrıca Eş'arîler'in **ef'âl-i ibâd** (kulların fiilleri) konusu üzerinden değerlendirdikleri ilâhî irâdenin kulların irâdeleri ve ihtiyarî fiilleriyle ilişkisi ve sorumluluk üzerine etkileri noktasında birtakım farklılıkların olduğu görülmüştür. Örneğin Cüveynî bu hususta iki farklı kanaate sahip olmuştur. O, ilk kanaatiyle insana özgürlük alanı tanımayan cebrî bir yaklaşım

⁴⁶⁰ el-Bakara 2/58-61; en-Nisâ 4/165; ez-Zümer 39/53, 74.

⁴⁶¹ Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.

⁴⁶² **A.e.**, s. 43.

⁴⁶³ Cüveynî bu konuda iki farklı kanaate sahiptir. Bir görüşüne göre irâde rızâ anlamındadır. Başka bir görüşüne göre ise irâde ve rızâ farklı şeylerdir. Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s.239; karş. **A.e.**, s. 250.

⁴⁶⁴ Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 297-299.

sergilemiş, ikinci kanaatiyle insana özgürlük alanı tanıyan insan eksenli bir yaklaşım sergileyerek fikir değiştirmiş ve mezhebinin genel kanaatinden farklı bir tutum sergilemiştir. Eş‘arîler’in **ef‘âl-i ibâd** (kulların fiilleri) konusu üzerinden değerlendirdikleri ilâhî irâdenin kulların irâdeleri ve ihtiyarî fiilleri ile ilişkisi noktasında irâde kısmını zikrettik. Bu konunun kudret ile bağlantılı olan kısmını ise aşağıda zikretmeye çalışacağız.

2.2.2.4. Kudret

Kudret, Arapça “k-d-r” kökünden türemiş bir sıfattır. “Gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini ve şeklini belirlemek ve kuvvet” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁵ Cürcânî’nin ifadesiyle kudret, insan irâdesinin fiillerini yapma veya terk etmeye güç yetirebilmelerini sağlayan sıfattır.⁴⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî’ye göre kudret, Allah’a nispet edildiğinde her yönden O’ndan aczi nefyetme, kula nispet edildiğinde ise sınırlı anlamda güç yetirebilme anlamı taşır.⁴⁶⁷ Kudretin zıddı “bir fiili gerçekleştiremem” anlamındaki aczdır. Kudretin taalluk ettiği şeye makdûr denir.⁴⁶⁸ Kudret, yedi mâna sıfatı denilen subûtî sıfatlardan biri olup Allah tarafından yaratılan âlemin yönetilmesinin sistemsal izahı olan ilim-kudret-irâde kronolojisinde ikinci etkendir.⁴⁶⁹

Eş‘arîler, Allah’ın zâtı ile kâim ezeli bir kudret sıfatının olduğu ve bu sıfatla bütün makdûratı takdir ettiği konusunda fikir birliği içerisindeyler.⁴⁷⁰ Onlara göre Allah, Mu‘tezile’nin aksine “Kâdirun li-zâtihî” değil de “Kâdirun bi-kudretin”dir.⁴⁷¹

⁴⁶⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C. V, s. 74-79; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 825-829; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 190.

⁴⁶⁶ Cürcânî, **Ta‘rîfât**, s. 35, 221.

⁴⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 825-829.

⁴⁶⁸ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 190.

⁴⁶⁹ A.e., s. 190. Kudret-fiil ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Seyithan Can, **İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2019, s. 31 vd.

⁴⁷⁰ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 24-25; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; **el-İnsâf**, s. 23; İsfarayînî, **el-Akîde**, s. 133-134, 138, 139; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 61, 79; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 149-151; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 86, 166; Râzî, **Me‘âlimü usûli’d-dîn**, s. 43; **el-Muhassal**, s. 167; **Levâmi’u’l-beyyinât**, s. 24, 225; **Kitâbü’l-erba‘în**, C. I, s. 218; **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn**, s. 47.

⁴⁷¹ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 24-25; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; **el-İnsâf**, s. 23; İsfarayînî, **el-Akîde**, s. 138; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 61, 79; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 149-151; Şehristânî,

Allah her mümkünü varlık sahasına çıkarmaya kâdirdir ve icadında, yani yoktan var etmede müstakildir.⁴⁷² Hiçbir canlı bu konuda Allah’a ortaklık edemez.⁴⁷³ Eş‘arîler yaratma kudretini Allah’a has kıldıkları için kulların kendi fiillerini yaratmaya/meydana getirmeye muktedir olmadıklarını savunmuşlardır.⁴⁷⁴

Eş‘arî âlimleri hayat sıfatında olduğu gibi bu sıfatla ilgili de daha çok gâye ve nizam delilinden hareket ederek hikmet sonucu ortaya çıkan bu âlemin kâdir ve hayy bir yaratıcı tarafından meydana getirilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır.⁴⁷⁵ Ebû İshâk el-İsferâyînî hariç Eş‘arîler, Allah’ın kudret sahibi bir varlık olduğunu daha çok “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini kullanarak ispatlamaya çalışırlar.⁴⁷⁶ Örneğin Eş‘arî’ye göre, şayet bu muazzam yapı hayy ve kâdir olandan sudur etmezse insanların da yaptıkları şeylerin, onların ölü ve âciz oldukları hâlde meydana gelmesinden emin olunamaz. Yaratıcının bunlara maruz kalması muhaldir. Zira bu tür eksiklik ve âcizlikler hâdis varlıkların özelliklerindendir. Dolayısıyla bu durum, Allah’ın ezelden beri kâdir olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁷ Bâkılânî ve Şehristânî, varlıkların failinin kudret sahibi olmasının gerekliliğini, fiillerin âciz ve kudretsiz birinden meydana gelemeyeceği

Nihâyetü’l-ikdâm, s. 86, 166; Râzî, **Me‘âlimü usûli’l-dîn**, s. 43; **el-Muhassal**, s. 167; **Levâmi‘u’l-beyyinât**, s. 24, 225; **Kitâbü’l-erba‘în**, C. I, s. 218; **el-Mesâ‘ilu’l-hamsûn**, s. 47.

⁴⁷² Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 51; İsfarayînî, **el-‘Akîde**, s. 134; Bağdâdî, **Usûlu’l-dîn**, s. 85, 133-135; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i‘tikâd**, s. 155-158; Râzî, **Me‘âlimü usûli’l-dîn**, s. 43.

⁴⁷³ Bağdâdî, **Usûlu’l-dîn**, s. 133-135; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i‘tikâd**, s. 155; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 86.

⁴⁷⁴ Bağdâdî, **Usûlu’l-dîn**, s. 133-135; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 188-189; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i‘tikâd**, s. 154 vd.; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 86 vd. Şehristânî, mezhep imamı Eş‘arî’nin yaratma gücü anlamına gelen “el-kudretu ale’l-ihтира”a ayrı bir önem vermesinin nedeninin, temanu’ deliline dayandığı, “O’nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı” ayetinden kaynaklandığını ve bundan dolayı bu görüşe sahip olduğunu belirtir. Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 86; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik**, s. 210, (850. Dipnot). Eş‘arî’nin bu görüşü, insan fiilleri ve kesb teorisinin muhtemel nedenidir. Bkz. **A.e.**, s. 210, (850. Dipnot). Bağdâdî’de de aynı görüşün hakim olduğunu görmekteyiz. Bkz. Bağdâdî, **Usûlu’l-dîn**, s. 85. Ayrıca bkz. Fikret Soyâl, “İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş‘arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Siirt Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu**, C. I, s. 395-413.

⁴⁷⁵ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 24-25; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45; **el-İnsâf**, s. 23; Gazzâlî, **İhyâ‘u ‘ulûmi’l-dîn**, s. 127.

⁴⁷⁶ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 25; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 45-46; **el-İnsâf**, s. 34; İsfarayînî, **el-‘Akîde**, s. 138; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 166; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 84.

⁴⁷⁷ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 25; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik**, s. 211.

önermesinden hareketle ortaya koymaktadırlar.⁴⁷⁸ Cüveynî de âlemde mükemmel düzen, nizam, uyum, ahenk olduğunu, bütün bunların ancak onları bilen ve onları yaratmaya gücü yeten bir varlık tarafından meydana getirilebileceğinden söz eder. Dolayısıyla akli başında bir kişinin bu mükemmel âlemin câhil, ölü, hareketsiz ve âciz bir varlık tarafından yaratılamayacağını kabul edeceğini söyler.⁴⁷⁹ Ebû İshâk el-İsferâyînî ise hayat sıfatında olduğu gibi kudret sıfatının ispatında da kendine özgü bir yöntem kullanır. O, mezhep mensuplarının çoğunun kullandığı “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini tercih etmeyerek sebr ve taksim yöntemini kullanır. İsferâyînî, kudret sıfatını temellendirebilmek için, kâdir olmayan bir varlıktan fiilin meydana gelmesinin muhal olmasını gösterir.⁴⁸⁰ Bu delillendirmeye göre, her varlık fail değildir ve bazı varlıklardan fiil meydana gelmez. Dolayısıyla fiili gerçekleştirebilme imkânına sahip olan varlığı, fiili meydana getiremeyenden ayırt edebilmek için bir özelliğe ihtiyaç vardır. Bu ayırt edici özellik ise kudret sıfatıdır. İsferâyînî şârihi Sanhâcî, İsferâyînî’nin bu yönteminin sadece şahide yönelik bir yargı olmayıp bütün faillere yönelik olmasından dolayı bu yöntemin “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) olmadığını ifade etmiştir.⁴⁸¹

Gazzâlî, kudret sıfatı konusunda Eş’arîler arasında en fazla teknik ayrıntıya giren âlimlerden biridir. O Allah’ın yedi sıfatından birinin kudret sıfatı olduğunu zikrettikten sonra âlemin mükemmel bir ahenk, düzen ve nizama sahip olduğunu, bunun ise şüphesiz bir kudrete delalet ettiğini söylemektedir. Gazzâlî de selefleri gibi “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) metoduyla şu önermeyi kullanır: “Muhkem olan her fiil, kudret sahibi bir fail tarafından meydana getirilir. Âlem de muhkem bir fiildir. O hâlde âlem, kâdir olan bir fail tarafından ortaya çıkmıştır.” Gazzâlî âlemin muhkem bir fiil olduğunu, muhkemin anlamının ise âlemin tertip ve düzeni olduğunu söylemektedir. Zira âlemde sayılamayacak derecede acayip tertip ve düzen vardır. Kişi bunları his ve müşahadeyle bildiği için

⁴⁷⁸ Bâkîllânî, **et-Temhîd**, s. 45-46; **el-İnsâf**, s. 34; İsferâyînî, **el-‘Akîde**, s. 138; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 166; Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 84.

⁴⁷⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 91-92.

⁴⁸⁰ İsferâyînî, **el-‘Akîde**, s. 138.

⁴⁸¹ Sanhâcî, **Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 168; Aygân, “Eş’arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, s. 16-17.

inkâr da edemez. Gazzâlî'ye göre Allah'ın kâdir olmasının anlamı; Allah'tan sâdır olan her fiilin, ya Allah'ın zâtı veya zâtına zâid bir mâna için sâdır olmasıdır. Fiilin Allah'ın zâtı için sâdır olduğunu söylemek batıldır. Zira böyle olsaydı bu fiilin de zât ile beraber kadîm olması gerekirdi. Bu da gösteriyor ki zât üzerine zâid bir anlam için sâdır olmuştur. İşte Gazzâlî'ye göre bu mevcut olan fiile başlanmasını sağlayan sıfat, zât üzerine zâid olan kudrettir. Kudret, dil kurallarına göre de failin fiilini yapabilmesi ve fiilini gerçekleştirebilmesini mümkün kılan bir sıfattır. Kudret sıfatının hükümlerine de değinen Gazzâlî, onun hükümlerinden birisinin bütün makdûrâta taalluk etmesini gösteririr. Makdûrâtı da mümkün olan bütün varlıklar şeklinde açıklar. Ona göre, bütün makdûrat sonsuzdur. Mümkünâtın sonsuz oluşuyla da hâdis olan varlıkların ardışık sıra şeklinde birbirlerini takip ederek gitmeleri, sonra da başka bir varlığın yaratılmasıyla sona ermemesini kastetmektedir. Dolayısıyla mümkün varlıklar ebedi olarak devam eder ve bütün bunlar kudretin kapsamı içindedir. Gazzâlî, kudretin taallukunun kapsayıcılığını vurgulama hedefi güden bu meselenin asıl amacının; âlemin yaratıcısının hakiki anlamda birliğini⁴⁸² ispat etmek olduğunu söylemektedir.⁴⁸³ O, Allah'ın tek bir kudretle makdûrlarına taalluk ettiğini ve bu taallukun ise her nev'îyle cevher ve arazlara taalluk eden şeyle ortak olan imkân olduğunu söyler. Yani Allah'ın cevher ve arazları yaratması mümkündür. Dolayısıyla onların benzerlerini yaratması da imkânsız değildir; çünkü biliyoruz ki bir şeyi yaratmaya kâdir olmak benzerini yaratmaya da kâdir olmaktır.⁴⁸⁴

Fahreddin er-Râzî, selefleri gibi Allah'ın zâtına zâid bir kudret sıfatının olduğunu ve bu kudret sıfatıyla makdûratına kâdir olduğunu kabul etmektedir.⁴⁸⁵ Râzî, âlemin yaratılışı üzerinden Allah'ın kâdir olduğunu açıklamaya çalışır. O, âlemin yaratılmış olduğunu ve bu yaratmanın ancak bir müessir tarafından olabileceğini, bu müessirin de yaratabilmesi için kâdir olması gerekliliğinden hareketle âlemin yaratıcısının ezelden beri kâdir olan Allah olduğunu açıklamaya çalışır.⁴⁸⁶ Râzî, kabîhlerin Allah'ın makdûru olup olmamasıyla ilgili Nazzâm (v.

⁴⁸² Bağdâdî de bu görüşü benimsemektedir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 85.

⁴⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 149-151.

⁴⁸⁴ A.e., s. 149-151.

⁴⁸⁵ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 43; *el-Muhassal*, s. 167; *Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 24, 225; *Kitâbü'l-erba'în*, C. I, s. 218; *el-Mesâ'ilu'l-hamsûn*, s. 47.

⁴⁸⁶ Râzî, *el-Muhassal*, s. 161 vd.

231/845) ve Ehl-i sünnet'in kabîhin Allah'ın makdûru olmadığı noktasında hemfikir olduklarını ancak aralarında mâna bakımından bir fark olduğunu, yani kabîhe yaklaşım tarzlarının farklı olduğunu nakleder. O, Nazzâm'ın, Allah'ın cehalet ve yalanı yaratmaya kâdir olmadığını savunduğunu, Ehl-i sünnet'in ise Allah'ın bunları yaratmaya kâdir olduğunu, ancak onun icâdının kabîh olmayacağını, hasen ve kabîhin Allah tarafından belirlendiğini savunduklarını söyler.⁴⁸⁷

Yukarıda ortaya konulan bilgiler ışığında; Eş'arî âlimlerin, Allah'ın kudreti noktasında ortak kanaate sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kullanılan yöntem ve konu başlıklarında da büyük benzerlikler vardır. Onlar, ilâhlık vasfına hâlel gelmesin diye; Allah'ın kâdir-i mutlak olduğunu, ortağı olmayan bir yaratıcı olarak mülkünde tasarruf sahibi olabilmesi için kudret sahibi olması gerektiğini söyleyerek sınırsız ve sonsuz bir kudret ispat ederler. Eş'arîlerin Allah'ın kudreti noktasında müttetik olduğunu söyledik, ancak onların kulun kudreti ve bu kudretin Allah'ın kudreti ile ilişkisi konusunda farklı kanaatlere sahip olduklarını da söyleyebiliriz. Aşağıda mezhep mensuplarının **ef'âl-i ibâd** (kulların fiilleri) konusuyla da alakalı olan kulların fiilleri üzerindeki etkileri, fiillerine ne derece güç yetirebilecekleri ve bu kudretin Allah'ın kudreti ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Kudret, kelâm âlimlerinin eserlerinde daha çok "istitâa" olarak zikredilir.⁴⁸⁸ "İstitâa" canlı varlıkların fiillerini yapabilme ve terk edebilmelerini mümkün kılan sifata denir.⁴⁸⁹ Cürcânî'nin de ifadesiyle, irâde kuvvetine etki eden bir sıfat olan istitâa; kudret, kuvvet, vüs'at ve tâkat kelimeleriyle yakın anlamlıdır.⁴⁹⁰ Dolayısıyla bu anlamlara göre "istitâa" insan irâdesinin fiillerini yapma veya terk etmeye güç yetirebilmelerini sağlayan sıfattır. Yani insanın özgür bir şekilde fiillerine etki edebilmesi için irâdesinin yanında fiillerini yapabilme gücünün de olması gerekir.⁴⁹¹ Eş'arîlerin bu konudaki tutumlarını irdelerken öncelikle mezhep imamı Eş'arî'nin görüşlerini ve mezhep mensuplarının genel tutumunu ortaya koyup daha sonra

⁴⁸⁷ Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 7.

⁴⁸⁸ Gölcük, Toprak, **Kelâm**, s. 250.

⁴⁸⁹ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 35.

⁴⁹⁰ **A.e.**, s. 35, 221.

⁴⁹¹ Özler, **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, s. 111.

görüşleriyle mezhebin ana bünyesinden ayrılan Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini tek tek ele almaya çalışacağız.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî **el-İbâne** adlı eserinde kudret kavramına istitâat (güç yetirebilme) anlamı yüklemiş ve Allah'ın, kullarına bir nimeti olarak görmüştür. Bu konuyu iman ve küfür üzerinden değerlendiren Eş'arî'ye göre iman, "Allah'ın bir fazlı ve ihsanıdır. Allah imanı müminlere özgü kılmıştır. Çünkü Allah'ın müminlere tevfiğ (yardım) ve desteği vardır. Şayet kâfirler tevfiğ ve desteğe nail olsalardı övülmüşlerden olacaktı. Bu ise caiz değildir."⁴⁹² Bu konuda bir örnek de veren Eş'arî, Allah'ın ilk olarak nimetini Ebû Cehil'e değil de Hz. Ebû Bekir'e verdiğini söyleyerek Allah'ın dilediğini yapabileceğini ve tasarrufta bulunabileceğini söylemiştir.⁴⁹³ O, **el-İbâne**'de Allah'tan başka yaratıcının olmadığını, kulların eylemlerinin mahlûk olup Allah tarafından takdir edildiğini, kulların bir şey yaratamadığını ancak yaratıldıklarını ifade etmiştir.⁴⁹⁴ Eş'arî **el-Luma**' adlı eserinin istitâat bölümünde ise **el-İbâne** adlı eserindeki görüşlerine benzer görüşler serdetmiş; insanın bir şeyi bazen yapıp bazen yapamamasını, onun fiillerinin yaratıcısı olmadığına ve her şeye güç yetiremeyeceğine delil olarak zikretmiştir. O, bu eserinde istitâatın daha çok teknik anlamı üzerinde durmuş ve onun bir araz olduğunu arazların da devamlı yaratılmak suretiyle var olduklarını temellendirmiştir. Dolayısıyla da insanın Allah'tan bağımsız bir şekilde herhangi bir fiile güç yetiremeyeceğini savunmuştur.⁴⁹⁵ Eş'arî, **el-İbâne**'de fiillerin Allah tarafından takdir edilip yaratıldığını öne sürerek insanın hayır ve şerriyle fiillerinden nasıl sorumlu tutulacağını hesaba katmamış, herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır. Ancak Eş'arî, ihmal ettiği bu konuyu **el-Luma**' adlı eserinin kader başlığı altındaki kesb bölümünde, kulların fiillerini kazanmalarını sağlayan kesb teorisiyle açıklamaya çalışmıştır. Kesb, "Kazanmak, elde etmek"⁴⁹⁶ anlamına gelir ve kelâm literatüründe; "Kulda yaratılan kudretin etkisiyle meydana gelen şey"⁴⁹⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Eş'arî ve Eş'arîler her ne kadar kesb teorisiyle kula fiili üzerinde bir rol vermeye

⁴⁹² Eş'arî, **el-İbâne**, s. 181-187.

⁴⁹³ **A.e.**, s. 181-187.

⁴⁹⁴ **A.e.**, **el-İbâne**, s. 23-25.

⁴⁹⁵ Eş'arî, **el-Luma**, s. 93 vd.

⁴⁹⁶ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 910.

⁴⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb" **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 304.

çalışmışlarsa da kesbi de Allah yaratmıştır diyerek insanın özgürlüğünü kısıtlamışlardır.⁴⁹⁸

Konuya mezhep imamı Eş‘arî’nin görüşleriyle giriş yaptıktan sonra mezhep mensuplarının görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu minvalde Râzî’nin İbn Sînâ felsefesini reddederek felsefi birikimiyle kelâm sahasına geri dönmüş olduğu **el-Muhassal** ve kelâmcı kimliğiyle yazmış olduğu **Kitâbü’l-erba‘în** adlı eserlerinde mezhep mensuplarının konuyla ilgili görüşlerini tek tek aktararak mezhebin ana fikrini ortaya koymaya çalıştığı pasajla konuya giriş yapacağız. Râzî, Eş‘arî’nin insanın kudretinin kudreti altında olanlara tesir etmediğini, her şeyin Allah’ın kudretiyle vâki olduğunu; Bâkılânî’nin de fiilin zâtının Allah’ın kudretiyle, sıfatının ise insanın kudretiyle olduğunu; Ebû İshak el-İsferâyînî’nin fiilin zâtı ve sıfatının iki kudretle meydana geldiğini; Cüveynî’nin ise Allah’ın kulunda kudret yarattığını ve yarattığı o kudretin fiilini gerektirerek tesirde bulunduğunu savunduğunu söyler.⁴⁹⁹

Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Cüveynî⁵⁰⁰ ve Râzî, Eş‘arî’nin kudret-fiil ilişkisinde insan kudretinin fiillerine etkisi yoktur, şeklindeki cebre kayan görüşünü yumuşatmaya çalışmışlardır. Ancak temas edeceğimiz üzere, Cüveynî ve Râzî dışındaki Eş‘arî âlimleri genel olarak kudret-fiil ilişkisinde mezhep imamının çizgisini devam ettirmişlerdir. Aşağıda zikredeceğimiz görüşler Eş‘arî, Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî ve Şehristânî’nin görüşleridir. Cüveynî ve Râzî’nin bu konuda farklı görüşleri vardır ve ileride onlara ayrıca temas edilecektir.

Eş‘arîler, kulların fiillerini yapabilmelerine imkân veren güce sahip olduklarını, ancak bu gücün kulların öz benliğinde var olmayan, Allah tarafından yaratılan bir araz olduğunu savunurlar.⁵⁰¹ Zira kulun, kendi öz benliğinde bir güce

⁴⁹⁸ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 69-80; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 325; **el-İnsâf**, s. 44.

⁴⁹⁹ Râzî, **el-Muhassal**, s.194; **Kitâbü’l-erba‘în**, s. 319 vd.

⁵⁰⁰ Cüveynî bu konuda iki farklı kanaate sahiptir. İlk görüşü tamamen Eş‘arî çizgisinde ikinci görüşü ise Mu‘tezile ve Matürîdiyye mezhebine yakın bir çizgidedir. Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 91-92, 215 vd.; **Luma’**, s. 98, 106-107; karş. **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.

⁵⁰¹ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 23-24; **el-Luma’**, s. 93; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 324; **el-İnsâf**, s. 44-45; Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 133; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 218; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 155-158; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 82, 166-168.

sahip olması hâlinde, daima kuvvetli ve fiillerini yapabilecek güce sahip olması gerekirdi. Ancak durum öyle değildir. Zira insan fiili yapmak istemesine rağmen bazen güç yetiremez. Ayrıca fiillerini yaratabilmesi için ayrıntılı bir şekilde bilmesi gerekir. Ancak bazen fiillerini ayrıntılı bir şekilde bilemez. Onlara göre, Allah'ın kulunda istitâatı yaratması, kulun fiillerini yapabilmesi içindir. Şayet Allah'ın kulunda yarattığı istitâat olmazsa kul fiil işleyemez.⁵⁰² Eş'arîler teknik bir konu olan insan kudretinin fiillerine etkisi noktasında istitâatın, fiilin oluşum aşamasında ne şekilde devreye gireceğini araz üzerinden değerlendirirler. Onlar istitâatın bir araz olduğunu, arazların ise iki zaman diliminde devamlılıklarını sürdüremeden kesintiye uğradıklarını, dolayısıyla istitâatın fiille beraber olduğunu ve fiil meydana geldikten sonra yok olduğunu savunurlar.⁵⁰³ Onlara göre arazların mevcûdiyetlerini devam ettirebilmeleri, ancak Allah'ın onları devamlı olarak yaratmasıyla mümkündür.⁵⁰⁴ Eş'arîler yukarıda verilen araz örneğine binaen Mu'tezile mezhebinin iddia ettiği gibi istitâatın fiilden önce olması durumunda arazın varlığını sürdürememesinden ötürü fiilin kudretsiz meydana geleceğini, fiilin kudretsiz meydana gelmesinin de imkânsız olduğunu savunmuşlardır.⁵⁰⁵ Eş'arîlere göre, yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı insana ait olan kudretin makdûru ile birlikte var olması gerekmektedir. Zira insanın iki zıt fiile kâdir olması muhaldir. Dolayısıyla insanın her iki fiile de kâdir olması varsayılırsa onun makdûru olan bu iki fiilin birlikte var olmaları gerekir. Bu ise aklın imkânsız gördüğü "ictima-i zıddeyn" olur. Eş'arîler bu görüşleriyle şunu dile getirmektedirler; kulda kudret yaratıldığında hemen o anda fiilin meydana gelmesi gerekir. Zira kulda yaratılan bir kudret vardır ve bu kudretin şartı; kudretin varlık anında fiilin de var olmasıdır.⁵⁰⁶ Anlaşıldığı üzere insanda yaratılan kudret ne için verilmişse onun için geçerli olur. Yani birine iman için bir kudret verilmişse kişi

⁵⁰² Eş'arî, **el-Luma'**, s. 93-94; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 324; **el-İnsâf**, s. 44-45; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 217-225; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 155-158.

⁵⁰³ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 93-94; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 325; **el-İnsâf**, s. 44-45; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 217; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 155-162; Özler, **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, s. 114.

⁵⁰⁴ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 93 vd.

⁵⁰⁵ **A.e.**, s. 93 vd; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 325-326; **el-İnsâf**, s. 44-45; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 217-225.

⁵⁰⁶ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 95; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 325-326; **el-İnsâf**, s. 44-45; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 217-225; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 155-162; Özler, **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, s. 114.

sadece imâna güç yetirebilir. İnsan bu kudretini küfür için kullanamaz.⁵⁰⁷ Bütün bu bilgilerden sonra görüldüğü üzere Eş‘arîlerde insanın kudreti, kesbi ve fiili birbirlerinden ayırt edilemeyecek kadar iç içedir. Kudret yaratıldığında fiil, fiil yaratıldığında insanın kesbi yaratılıyor. Dolayısıyla zâten fiil yaratıldığı için kesbin de bir anlamı kalmıyor. Zira onlara göre Allah’ın kulda kudreti yaratmaması durumunda fiili kesbetmesi de mümkün olmuyor.⁵⁰⁸

Eş‘arîlerin, kudretin yaratıldığı anda ve zıddını tercih edemeyeceği tek tercihli bir fiilin kesbedilmesi anlayışı, kulun fiillerine ne derece etki edeceği ve sorumluluğu noktasında ciddi soru işaretleri oluşturmaktadır. Eş‘arîlerin bu görüşlerine karşılık Mu‘tezile ve Mâtûrîdiyye mezhebi, kulun iki zıt fiili tercih edememesinin fiillerinde mecbur kalarak fiilini meydana getirmekten âciz olmasını gerektireceği, bunun da “teklif-i mâ lâ yutâk” (güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmak) anlamına geleceğini söylemişlerdir.⁵⁰⁹ Konuyla doğrudan alakalı olduğu için Mu‘tezile ve Mâtûrîdiyye ekolünün de görüşlerine temas edip Eş‘arî mezhebinden olan ancak Mu‘tezile ve Mâtûrîdiyye mezhebine yakın bir tutum sergileyen Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî’nin görüşlerine değinmemiz uygun olacaktır.

Mu‘tezile mezhebi, insanda fiilini meydana getirebilme gücünün mevcut olduğunu savunmuştur. Onlara göre, insan kudret sahibidir ve fiillerinin yaratıcısıdır; çünkü onlara göre, insanın kudret sahibi olmadığını söylemek, O’na acziyet atfetmek olur. Âciz bir varlık da fiilini meydana getiremez.⁵¹⁰ Mu‘tezile mezhebi mensupları, istitâatın varlığı konusunda hemfikir olmalarına rağmen keyfiyeti noktasında ihtilaf etmişlerdir. İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845) ve Ali el-Esvârî (v. 240/854), istitâatın insanın kendisi olduğunu söyleyerek ona ayrı bir istitâat sıfatı nispet etmemişlerdir.

⁵⁰⁷ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 23-24; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 83.

⁵⁰⁸ Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 96; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 325; **el-İnsâf**, s. 44; Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 134; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 217-225.

⁵⁰⁹ Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 299; Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 390-395.

⁵¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 390 vd.

Dolayısıyla onlar insanın ruh olup ruhun bu nevi cisimleri içinde barındırma ve fiilini meydana getirebilme özelliğine sahip olduğunu zikretmişlerdir.⁵¹¹

Mu‘tezilî âlimlerden Muammer b. Abbâd (v. 215/830), Murdâr (v. 226/841) ve Ebü’l-Huzeyl el-Allâf ise istitâatın kulun fiilini meydana getirmesini sağlayan bir araz olduğunu,⁵¹² bu istitâatın başlangıçta Allah tarafından verildiğini, ancak daha sonra bunun tasarrufunun tamamen insana bırakıldığını, dolayısıyla insanın bu istitâat ile fiilini yapmaya kâdir olduğunu söylemişlerdir.⁵¹³

Mu‘tezilî âlimlere göre kudret, fiilden öncedir⁵¹⁴ ve fiilin her iki tarafına da şâmilidir.⁵¹⁵ Onlar fiilden önce insanın, sahip olduğu bu kudret vasıtasıyla istediği zaman fiilini meydana getirebileceğini savunurlar.⁵¹⁶ İnsanın fiilden önce sahip olduğu bu kudret, onun mükellefiyetinin geçerliliği için şarttır. Kudret fiil ile aynı zamanda yaratılırsa fiile mukârin olur ve bu insanın güç yetiremediği bir şeyle sorumlu olması anlamına gelir ki bu kabîhtir. Oysaki Allah âdildir, kabîh (kötü) olanı yaratmaz.⁵¹⁷ Onlar kudretin fiilden önce olduğunu temellendirebilmek için Kur’an âyetlerinden de yararlanmışlardır.⁵¹⁸

Mâtürîdî mezhebine göre ise insanın fiilini meydana getirebileceği kudret Allah tarafından verilmiştir.⁵¹⁹ Onlar teknik bir konu olan istitâatın fiille olan ilişkisi noktasında hem Allah’ın yaratıcılığını hem de insanın sorumluluğunu zedelemeyecek bir görüş ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre, fiili oluşturan istitâat iki türdür. Birincisi, fiilden öncedir ve bu istitâat; sebeplerin uygunluğu ve organların sağlam olmasını ifade eder. Bu istitâat fiilin meydana gelmesi için tek başına yeterli

⁵¹¹ Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 299.

⁵¹² **A.e.**, C. I, s. 299-300.

⁵¹³ Şerafeddin Gölcük, **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1979. s. 168; Mahmut Ay v.d., **Sistemik Kelâm**, Ankara, Ankuzem Yayınları, 3. bs., 2007 s. 220.

⁵¹⁴ Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 300; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 390.

⁵¹⁵ Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 300.

⁵¹⁶ Mahmut Ay, **Mu‘tezile ve Siyaset**, İstanbul, Pinar Yayınları, 2002, s. 155-156.

⁵¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 390-396.

⁵¹⁸ Bkz. el-Kasas 28/26; en-Neml 27/39; et-Tevbe 9/42; Al-i İmran 3/102; el-Kehf 18/67.

⁵¹⁹ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 256 vd.; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, **İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin İtikadi Görüşleri**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, AÜİFV Yayınları, 3. bs., 2010, s. 42; M. Saim Yeprem, **Matürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, İstanbul, İFAV. Yayınları, 2000, s. 28-29; Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Ankara, Otto Yayınları, 3. bs., 2011. s. 54; Ay, **Sistemik Kelâm**, s. 217.

değildir.⁵²⁰ Mâtûrîdî'ye göre bu kudret, ikinci kudrete ek bir güç sağlayan “el-kudretu’l-mumekkin” (mümkün kılan kudret)’dir.⁵²¹ Sorumluluğun sıhhatli olabilmesi için gereklidir.⁵²² İkincisi ise fiilin meydana gelmesini sağlayan, hakiki kudrettir.⁵²³ Mâtûrîdî'ye göre bu kudret, “el-kudretu’l-muyessire” (kolaylaştıran kudret)’dir.⁵²⁴ Fiil gerçek anlamda bu kudretle oluşur. Mâtûrîdîler, ikinci istitâatı araz olarak kabul ettiklerinden, arazların iki zaman diliminde devamlılıklarını sürdüremeden kesintiye uğradıklarını, dolayısıyla Eş‘arîler gibi -ikinci-istitâatın fiille beraber olduğunu ve fiil meydana geldikten sonra yok olduğunu savunurlar.⁵²⁵ Onlar Mu‘tezile mezhebi gibi insan kudretinin iki zıt fiile elverişli olması gerektiğini savunurlar. Zira kudret iki zıt fiili meydana getirebilecek güce sahip olmazsa fiillerinde mecbur olur ve fiilini meydana getirmekten âciz kalır. Bu da “teklif-i mâ lâ yutâk” (güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmak) anlamına gelir.⁵²⁶

Görüldüğü üzere Mu‘tezile mezhebi, Eş‘arî mezhebinin aksine, insana sorumluluk alanı açabilmek için fiillerinde özgür olduğunu ve fiillerinin gerçek faili olduğunu söylemiştir. Mâtûrîdîye mezhebi ise Mu‘tezile ve Eş‘arî mezhebi arasında daha dengeli bir tutum sergilemeye çalışarak hem Allah’ın yaratıcılığını hem de insanın sorumluluğunu zedelemeyecek bir görüş ortaya koymaya çalışmıştır. Şimdi de Eş‘arî mezhebi âlimlerinden farklı kanaatlere sahip olan Cüveynî ve Râzî’nin görüşlerini zikretmeye çalışacağız. Kronolojik sıraya bağlı kalarak ilk önce Cüveynî’nin Eş‘arî çizgisindeki ilk görüşlerini daha sonra da fikirsel değişim yaşadığı görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, istitâa (kudret) konusunda ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **Luma’** adlı eserlerinde Eş‘arî okulunun geleneksel tutumunu

⁵²⁰ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 257; Neseî, **Tevhidin Esasları**, çev. Hülya Alper, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s. 85; Yeprem, **Matürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 28-29; Ay, **Sistemantik Kelâm**, s. 221.

⁵²¹ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 257.

⁵²² Karadağ, “İnsan Fiilleri”, **Kelâm El Kitabı**, s. 410.

⁵²³ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 257; Neseî, **Tevhidin Esasları**, s. 85; Yeprem, **Matürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 28-29; Ay, **Sistemantik Kelâm**, s. 221.

⁵²⁴ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 257; Ay, **Sistemantik Kelâm**, s. 221.

⁵²⁵ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 256 vd.; Neseî, **Tevhidin Esasları**, s. 88-89; Yeprem, **Matürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 29.

⁵²⁶ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 263 vd.; Neseî, **Tevhidin Esasları**, s. 92; Yeprem, **Matürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, s. 29-30.

benimsemiştir. O, bu eserlerinde insana, rüzgârda savrulan bir yaprak gibi herhangi bir alan tanımayan Cebriyye ve bunun tam tersine insana müstakil bir özgürlük veren Mu‘tezile mezhebine karşı Eş‘arî görüşleri hararetle savunur. Cüveynî öncelikle Cebriyye ekolünün, insanın ihtiyari fiillerini ıztırari (zorunlu) hareketler gibi görüp kudreti kabul etmemesine karşı, elin istem dışı veya kasdî olarak titremesi arasındaki farkın insan tarafından ayırt edilebilmesini örnek olarak verir. Zira insan ıztırari olarak meydana gelen hareketiyle kendi tercihiyle meydana getirdiği hareket arasındaki farkı anlar. O, bu farklılığın harekete atfedilmesinin mümkün olmadığını, zira söz konusu bu iki hareketin hareket olma yönüyle birbirlerine denk olduğunu söyler. Çünkü bu iki hareket de bir yöne doğru gidiş ve intikaldir. Aradaki fark sadece hareket ettirenin niteliğine ait bir sıfattır.⁵²⁷ Kudretin varlığını kasdî hareketle istem dışı hareket arasındaki farkla açıklamaya çalışan Cüveynî’ye göre, kudretin varlığı iradî hareket, yokluğu da zorunlu hareket durumunda ortaya çıkar.⁵²⁸ Cüveynî’nin bu ifadelerinden şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: O, kasdî hareketle istem dışı hareket arasındaki farkı, irâdeyle açıklaması da mümkünken kudretle açıklamıştır; çünkü insan, irâdenin olmadığı gaflet ve dalgınlık gibi durumlarda da bu iki hareket arasındaki farkı anlar. Dolayısıyla o, mezhebine bağlılığını bir nevi ifade ettiği **el-İrşâd** adlı eserinde, insan irâdesinin varlığını pek önemsemediği için kasdî ve gayri kasdî hareket arasındaki farkı irâdeye değil de kudrete hamletmiştir.⁵²⁹ Ancak bu noktada Cüveynî’nin kudrete yüklediği anlam önem arz etmektedir. Bundan dolayı Cüveynî’yi Mu‘tezile mezhebi ile karşı karşıya getiren kudretin spesifik boyutunu aşağıda zikretmeye çalışacağız.

Cüveynî, konuya, hâdis olan insan kudretinin araz olduğunu ve Mu‘tezilî âlimlerin iddia ettiği gibi sürekliliklerinin olmadığını söyleyerek başlar. Arazların sürekliliğinin olmamasını da sürekli olmaları hâlinde yok olmalarının imkânsız olacağı üzerinden sebr ve taksim yöntemiyle temellendirir.⁵³⁰ Zira ona göre, “Kudretin devamlı olup daha sonra yok olmasının şartı ya mevcut kudretin zıddının onun yerine geçmesi ya da kudretin mevcudiyeti için gerekli şartın yok olmasıdır.

⁵²⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 215-216.

⁵²⁸ **A.e.**, s. 215-216.

⁵²⁹ **A.e.**, s. 215-216. Bkz. Özler, **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, s. 119.

⁵³⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 217.

Birinci durum olan mevcut kudretin yok olmasının kabulü mümkün değildir; çünkü hâlihazırda olan mevcut kudretin yerine gelecek olan zıt kudret, onun yerine geçmede ondan daha üstün değildir. Ayrıca ikinci zıt kudret ancak birincisinin yokluğu durumunda onun yerini alabilir ki bu durumda da zâten onun zıddı olmamış olur. Dolayısıyla araz olan kudretin devamlılığından söz edilemez.”⁵³¹

Cüveynî'nin kudreti araz olarak görmesi ve arazların da sürekli olmayıp kesintiye uğradığını ifade etmesi, “kudretin devamlılığı yoksa kul iki zıt fiili tercihe nasıl muktedir olur ve fiilini nasıl meydana getirir?” gibi soruların odak noktası olan kudret-fiil ilişkisi meselesini ortaya çıkarıyor.

Cüveynî, selefleri gibi insan kudretinin hâdis olup arazlardan bir araz olduğunu, arazların da sürekliliklerinin olmadığını ve her an Allah tarafından yaratıldıklarını söyleyerek mezhebin karakteristik yapısına bağlı kalmıştır. Dolayısıyla bu tür bir kudretin makdûr yani eserine öncelik etmesinin muhal olduğunu, bundan dolayı da kudretin fiile mukârin (bitişik, birlikte) olduğunu savunmuştur.⁵³² Ona göre fiilin, makdûruna öncelik etmesi hâlinde, makdûr kudretsiz meydana gelir ki bu muhaldir.⁵³³ Cüveynî, kudretin fiile mukarin olduğunu vurgulayarak hâdis insan kudretinin karşıt iki fiile aynı anda taalluk edemeyeceğini, bu kudreti sadece tek bir fiil için sarfedebileceğini söyler.⁵³⁴ O, Mu‘tezile mezhebinin iddia ettiği; “Kudretin fiilden önce mevcut olduğu ve bu fiilinin her iki zıdda şamil olduğu”⁵³⁵ görüşüne karşı çıkarak bunun “ictima-i zıddeyn” (iki zıddın bir arada bulunması) kuralı gereği muhal olduğunu savunmuştur.⁵³⁶ Cüveynî'nin, kudretin spesifik boyutuyla ilgili görüşleri bu şekildedir. Bu boyutun sonuç olarak fiile yansması ise hâdis olan insan kudretinin fiillerine direk olarak tesir etmediği, insanın fiili kudretine muteallık olsa da Allah tarafından yaratıldığı ve fiilinin oluşumunda etkili olmadığı şeklindedir.⁵³⁷

⁵³¹ A.e., s. 217-218.

⁵³² A.e., s. 218.

⁵³³ A.e., s. 219.

⁵³⁴ A.e., s. 223.

⁵³⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 300; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 390.

⁵³⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 223 vd.

⁵³⁷ A.e., s. 219; *Luma'*, s. 107.

Cüveynî'nin, ilk eserlerinden olan **el-İrşâd** ve **Luma'** adlı eserlerinde zikrettiği bilgilerden hareketle, mezhebinin karakteristik yapısına bağlı kaldığı görülmektedir. Onun kudretin varlığını kabul ettiğini, ancak hâdis kudretinin fiiline etki etmediğini, devamlılığının olmadığını, farklı seçeneklerden birini değil de sadece tek bir fiile gücü olduğunu, bu gücün de fiiline etki etmediğini söyleyerek bir belirsizlik içine girdiğini söyleyebiliriz. Şimdi de Cüveynî'nin kelâm sahasındaki son eserlerinden olan **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye** adlı eserinde önceki görüşlerinden vazgeçerek Mu'tezile ve Mâtûrîdiyye mezhebine yakınlaştığı görüşleri ortaya koymaya çalışacağız.

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, kelâm sahasında son görüşlerini serdettiği '**Akîdetu'n-Nizâmiyye**'sinde, önceki eserleri **el-İrşâd** ve **Luma'**da hararetle savunduğu görüşlerinden vazgeçerek insanın kudret sahibi olduğunu ve kudretini özgür bir şekilde kullanarak fiilini oluşturabileceğini vurgulamıştır.⁵³⁸ Cüveynî, irâde konusunda fikrini değiştirdiği ikinci görüşü çerçevesinde kudreti de delillendirmiştir. Şöyle ki o, kudretin spesifik boyutuna çok fazla girmeden insanın fiillerine etki edecek bir kudretinin olması gerekliliğini temellendirmiştir. Cüveynî'ye göre: "insan, yapıp ettiklerinden sorumlu bir varlıktır. Dolayısıyla Allah, insanlara ceza ya da mükâfata nail olacakları emir ve yasaklarda bulunmuştur. İnsanın, mükellefiyetinin gereği olarak ceza ya da mükâfata nail olabilmesi için sorumluluğunu yerine getirebilecek bir güce sahip olması gerekir ki bu şekilde insanın kudret ve irâde sahibi bir varlık olduğu ortaya çıkmış olur. Kur'an'da bununla ilgili açık âyetlerin olması da bunu teyit etmektedir."⁵³⁹ Cüveynî'ye göre şeriat kitaplarına bakıldığı zaman Allah'ın, kullarını iyi iş yapmaları için teşvik ettiği ve kötü işlerden de sakındırdığı görülecektir. Bu da gösteriyor ki şayet insanın iyi ve kötü işleri yapmak için bir tercih gücü olmasaydı bunun bir anlamı kalmayacaktı. Ayrıca peygamberler aracılığı ile insanların yaptıkları iyi işlerden dolayı sevabın, kötü işlerden dolayı da cezanın yani va'd ve va'din olmasının haber verilmiş olması insanın etkin irâde ve kudret sahibi bir varlık olduğunu göstermektedir.⁵⁴⁰ Cüveynî'ye göre, bütün bu

⁵³⁸ Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.

⁵³⁹ el-Bakara 2/58-61; en-Nisâ 4/165; ez-Zümer 39/53, 74. Bkz. Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 42 vd.

⁵⁴⁰ **A.e.**, s. 42 vd.

zikredilenler, insanın etkin irâde ve kudrete sahip bir varlık olduğunu göstermektedir. O, insanın hâdis kudreti konusunda önceki görüşlerinden tamamen farklı olarak, “kudretin yaratıcısının Allah olduğunu, ancak kuluna fiilini meydana getirebilmesi için kudretini istediği şekilde sarfedebileceği bir ihtiyar verdiğini”⁵⁴¹ söylemiştir. O, kudretin bu şekilde olmaması durumunda, ellerini ve ayaklarını bağlayarak denize atılan birine “Sakın ıslanma!” demeye benzeyeceğini, bunun ise bir mantığının olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴² Cüveynî zikredilen delillerden sonra insanın fiillerinde tesiri olmadığı görüşünde olanın aklından şüphe edilmesi gerektiğini⁵⁴³ söyleyerek mezhebinin pasif kudret anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır. Cüveynî’nin, fikirsel değişim yaşadığı; hâdis kudretin fiillerine tesir ettiği düşüncesiyle, Eş‘arî çizgisinden Mu‘tezile⁵⁴⁴ ve Mâturîdîyye çizgisine yaklaştığı görülmektedir. Bu meselenin zor olduğunu dile getiren Cüveynî, “Bu konuyla baya uğraşmama rağmen meseleyi hakkıyla anlatacak birini bulabilseydim benim için dünya saltanatından daha hoş olurdu.”⁵⁴⁵ demiştir.

Kronolojik sıra itibariyle Cüveynî’den sonra gelen Şehristânî, Cüveynî’nin insanın hâdis kudretine tanımış olduğu özgürlükte aşırı gittiğini söyleyerek onu eleştirmiş ve bu konuda mezhebinin fikirsel sürecinin tekrar geleneksel çizgiye dönmesi için çabalamıştır. Şehristânî’nin bu düşüncesinin altında yatan asıl sebep Allah’ın kudret sıfatının alanının kısıtlanması endişesidir. Şehristânî, Allah’tan başka hakiki hiçbir sebep olmadığı anlayışını benimsemiş ve Cüveynî’nin son görüşünün bu ilkeyi zedelediğini savunmuştur.⁵⁴⁶ Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi Cüveynî, Eş‘arîler tarafından “Allah’ın kudretini sınırladığı” şeklinde tenkide tabi tutulmuşsa da aslında o, insana bir alan tanıyarak denge kurmaya çalışmıştır.

İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin iki farklı kanaate sahip olduğu, ilk kanaatini ortaya koyduğu **el-İrşâd** ve **Luma’** adlı eserlerinde insana özgürlük alanı

⁵⁴¹ A.e., s. 43 vd.

⁵⁴² A.e., s. 50.

⁵⁴³ A.e., s. 43 vd.; karş. **el-İrşâd**, s. 219; **Luma’**, s. 107.

⁵⁴⁴ Cüveynî, Mu‘tezilî âlimler gibi Allah’ın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylememesine rağmen onlar gibi kudretin etkin olduğunu söylemiştir. Bkz. Cüveynî, **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**, s. 42-54.

⁵⁴⁵ A.e., s. 54.

⁵⁴⁶ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 72-83. Ayrıca bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Şehristânî”, **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXVIII, s. 469.

tanımayan cebrî bir yaklaşım sergilediği; ikinci kanaatini ortaya koyduğu ‘**Akîdetu’n-Nizâmiyye**’sinde ise insana özgürlük alanı tanıyan insan eksenli bir yaklaşım sergileyerek fikir değiştirdiği ve mezhebinin genel kanaatinden farklı bir tutum sergilediği görülmüştür. Cüveynî’nin iki farklı kanaatini zikrettikten sonra Fahreddin er-Râzî’nin bu konudaki görüşlerini zikrederek konuyu tamamlamaya çalışacağız.

Râzî, **Kitâbü’l-erba‘în**, **el-Mesâ‘ilu’l-hamsûn** ve **el-Metâlibu’l-‘âliye** adlı eserlerinde Eş‘arî çizgisinde görüşler zikrederek insanın, “hür görünümlü muztar bir varlık” olduğunu savunmuştur.⁵⁴⁷ Ancak Râzî, **Me‘âlimü usûli’ d-dîn** adlı eserinde ise Cüveynî ile başlayan farklılaşma sürecini klasik Eş‘arî çizgisine çeviren Şehristânî’den sonra özellikle mezhep imamı Eş‘arî’nin istitâat konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Ona göre “kudret” ve “eğilim” ikilisinin bulunması durumunda fiil zorunlu olarak meydana gelir. Bu ikisinin veya birisinin olmaması durumunda fiil gerçekleşemez. Dolayısıyla bu duruma göre, insanın kudreti fiilini meydana getirir ve kul fiilinin hakiki failidir.⁵⁴⁸ Râzî’nin **Me‘âlimü usûli’ d-dîn** adlı eserinde zikrettiği bu görüşü, Eş‘arîlerin genel görüşüne muhaliftir. Zira onlara göre kul, hakiki anlamda fail değildir.⁵⁴⁹ O, kulun fiilinin hakiki faili olması ve fiilini meydana getirebilecek güce sahip olmasının Kur’an ve Allah’ın diğer kitaplarına da bir aykırılık oluşturmayacağı görüşündedir.⁵⁵⁰ Râzî, kulun hakiki anlamda fail olmasını savunmasına rağmen fiilinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederek bu noktada mezhebiyle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁵¹ O, mezhep imamı Eş‘arî’nin insan kudretinin iki zıt fiile uygun olmadığı görüşünü savunduğunu, kendisinin ise insan kudretinin fiilini yapmaya veya terk etmeye elverişli olduğu görüşünü benimsediğini söyler. Râzî’nin bu görüşünün altında teknik bir ayrıntı yer almaktadır. Zira ona göre kudret, mutedil mizaç ve organların selameti anlamındadır. Dolayısıyla fiilden önce olabilir ve iki zıt fiili tercihe uygundur. Ancak Râzî, bu görüşü savunmasına rağmen “Eş‘arî, kudretten; fiili zorunlu olarak oluşturan kesin

⁵⁴⁷ Râzî, **Kitâbü’l-erba‘în**, C. I, s. 332; **el-Mesâ‘ilu’l-hamsûn**, s. 59-61; **el-Metâlibu’l-‘Âliye**, C. IX, s. 23.

⁵⁴⁸ Râzî, **Me‘âlimü usûli’ d-dîn**, s. 61 vd.

⁵⁴⁹ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 23-25; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 28; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 219; **Luma‘**, s. 107.

⁵⁵⁰ Râzî, **Me‘âlimü usûli’ d-dîn**, s. 61 vd.; **el-Muhassal**, s.194 vd.

⁵⁵¹ Râzî, **Me‘âlimü usûli’ d-dîn**, s. 61-65; **Kitâbü’l-erba‘în**, C. I, s. 326.

eğilim ve kudretin toplamı olmasını kastediyorsa fiilin iki zıddı elverişli olmaması görüşünün doğru olduğunu” da söyler.⁵⁵² Anlaşıldığı üzere terminolojik farklılık onların görüşlerini de farklılaştırmıştır. Buna “acz” kavramını örnek olarak gösterebiliriz. Râzî, Eş‘arî’nin aczi; “Kudretle zıt düşen, âciz ile kâim olan bir sıfat”⁵⁵³ şeklinde tanımladığını söyler. Kendisine göre ise acz, fiile güç yetirme durumu olan kimsenin kudretinin yok oluşudur. Bu kavramdan ne kastettiğini de açıklayan Râzî’ye göre, başka bir şeyi akletmesek bile, biz ne zaman yokluğu tasavvur edersek onun âcizliği hükmüne varırız. Dolayısıyla bu da gösteriyor ki aczi ancak yoklukla akledebiliriz.⁵⁵⁴

Anlaşıldığı üzere Eş‘arî mezhebi kudreti, Allah ile kâim, zâtına zâid yedi mâna sıfatlarından bir sıfat görme hususunda hemfikirdirler. Onlar “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) ve sebr-taksim yöntemlerini kullanarak Allah’ın kudret sahibi bir varlık olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Allah’ın kudret sıfatının bütün yaratılanları kapsadığı ve O’ndan başka yaratıcı olmadığı konusunda fikir birliği içerisinde olmuşlardır. Ancak Allah’ın kulunda yarattığı kudretin ölçüsü, yapısı ve sınırlılıkları noktasında birtakım farklılıklar olmuştur. Sınırlı olan bu farklılık Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî’nin⁵⁵⁵ özgürlükçü tutumlarıyla derinleşmiştir.

2.2.2.5. Sem‘-Basar

Sem‘, lügatte “işitmek, duymak, bir dileği kabul etmek, anlamak; duyurmak, boyun eğmek” gibi anlamlara gelen bir masdardır.⁵⁵⁶ Sem‘ kökünden türeyen semî‘ ise “işiten” demektir. Sem‘, kulağın kendisiyle sesleri işittiği yetidir.⁵⁵⁷ Allah’a izafe

⁵⁵² Râzî, **Me‘âlimü usûli’-d-dîn**, s. 61-65.

⁵⁵³ **A.e.**, s. 65.

⁵⁵⁴ **A.e.**, s. 65.

⁵⁵⁵ Râzî’nin **Me‘âlimü usûli’-d-dîn** adlı eserindeki görüşü kastedilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Râzî, **A.e.**, s. 61 vd.

⁵⁵⁶ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C. VIII, S. 162 vd; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 513-515; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 277; Bekir Topaloğlu, “Semî‘”, **DİA**, İstanbul, 2009, C.XXXVI, s. 492.

⁵⁵⁷ Cürcânî, **Ta‘rîfât**, s. 161.

edildiğinde “İşitmeye konu teşkil eden her şeyi işiten”⁵⁵⁸ şeklinde tanımlanır. Allah’ın işitmesi kulak gibi bir organa veya araca bağlı değildir.⁵⁵⁹

Basar ise lügatte, “Görmek, bilmek, sezmek; görme duyusu ve göz” gibi anlamlara gelir.⁵⁶⁰ Allah’ın görmeye konu olan şeyleri tam olarak idrak ettiğini ifade eden mâna (subûtî) sıfatlardan biridir.⁵⁶¹

Eş‘arî ve Eş‘arîler, Mu‘tezilî âlimlerin aksine, Allah’ın bir sem‘ ile semî‘; bir basar ile basîr olduğunu, bu iki sıfatın zât ile kâim, zâta zâid iki sıfat olduğunu savunurlar. Eş‘arî’den Fahreddin er-Râzî’ye kadar bütün Eş‘arîler sem‘ ve basar sıfatını “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini kullanarak ispatlamaya çalışırlar. Onlara göre hayy (canlı) olan bir varlık, işitilen ve görülen şeyleri idrâk etmesini engelleyen bir özrü yoksa işitilebilen ve görülebilen nesneleri işitir ve görür. Dolayısıyla sağırılık ve körlük gibi afetlerden münezze olan Allah da işiten ve görendir. Allah’ın hayy (canlı) olmasına rağmen ezelden beri işiten ve gören vasfına sahip olmaması durumunda işitme ve görmenin zıddı olan sağırılık ve körlük gibi vasıflarla nitelenmesi gerekir. Bu tür nitelikler hâdis varlıkların özelliklerinden olduğundan Allah’ın bu engellerle nitelenmesi muhaldir.⁵⁶² Eş‘arîler bu şekilde Allah’ın ezelden beri âlim ve kadîr olduğu gibi semî‘ ve basîr olduğunu da delillendirirler. Onlar Allah’ın işitme ve görmesinin yaratılanların işitme ve görmesi gibi olmadığını, yaratılanların organ vasıtasıyla Allah’ın ise organ ve parçalardan münezze bir şekilde işitip gördüğünü söylerler. Gazzâlî’nin ifadesiyle, “Her ne kadar ince ve dakik olsa da O, göz ve bakışa ihtiyaç duymaksızın görür. Kulak ve kulak zarı olmaksızın da işitir.”⁵⁶³ Fahreddin er-Râzî’ye kadar bütün Eş‘arîlerin bu delillendirmeyi kullandıklarını ve bu konuda birliğin olduğunu görüyoruz. Ancak

⁵⁵⁸ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 277; Topaloğlu, “Semî’”, **DİA**, C. XXXVI, s. 492.

⁵⁵⁹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C. VIII, s. 162 vd; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 513-515; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 277; Topaloğlu, “Semî’”, **DİA**, C. XXXVI, s. 492.

⁵⁶⁰ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 146-147.

⁵⁶¹ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 42-43.

⁵⁶² Eş‘arî, **el-Luma’**, s. 25-26; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 44; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 46; **el-İnsâf**, s. 35-36; İsfarayînî, **el-‘Akîde**, s. 138; Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 96-97; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 72 vd.; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 175 vd.; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 330 vd.; Râzî, **el-Muhassal**, s. 171-172; **Levâmî u’l-beyyinât**, s. 179; **Kitâbü’l-erba’în**, C. I, s. 239; **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn**, s. 48.

⁵⁶³ Gazzâlî, **İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn**, s. 107.

Râzî, **Kitâbü'l-erba'în** ve **Nihâyetü'l-'ukûl**, adlı eserlerinde “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yönteminde kullanılan öncüllerin sağlıklı olmadığını söyleyerek metodun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁶⁴

Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal** adlı eserinde de sem‘ ve basar sıfatının ispatında bazı mezhep mensubu arkadaşlarının yanlış metot kullandığını söyler. O, yanlışlığını iddia ettiği metodu şu şekilde aktarır: “Bazı arkadaşlarımız işiten ve görenin, işitmeyen ve görmeyenden daha kâmil olduğunu söylediler. Her birimiz, hem işitir hem de görürüz. Allah da bizim gibi işiten ve gören olmazsa bizden birinin Allah’tan da kâmil olması gerekir ki bu muhal bir şeydir.”⁵⁶⁵ Râzî, bu delillendirmenin zayıf olduğunu, zira birinin şöyle cevap verebileceğini söylerek eleştirir: “Yürüyen yürümeyenden, yüzü güzel olan yüzü çirkin olandan daha kâmilidir. Herhangi birimiz bununla vasıflanırız. Eğer Allah bununla vasıflanmazsa herhangi birimizin Allah’tan daha kâmil olması gerekir. Şayet bu yüzün güzelliği, çirkinliği ve yürüme, cisimlerdeki kemal niteliğidir ve Allah cisim olmadığı için O’nun hakkında sübûtu düşünülemez, dersin derim ki; neden işitme ve görmenin, cisimlerin vasıfları olmadığını söylüyorsun? Bu şekilde mesele yeniden başlar.”⁵⁶⁶

Araştırmamız neticesinde bu ispat yöntemini kullanan Eş‘arî âlimin Gazzâlî olduğunu tespit ettik. Gazzâlî **el-İktisâd fi’l-i’tikâd** adlı eserinde bu yöntemi kullanmıştır.⁵⁶⁷ Ancak ilginçtir ki Râzî, bu metodun yanlışlığını iddia etmesine rağmen **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn**, adlı eserinde bizzât kendisi de kullanmıştır.⁵⁶⁸

Eşarîlerin bu konudaki başka bir ihtilafı da sem‘în ilme taalluku ile ilgilidir. Eş‘arî, bir görüşüne göre Mu‘tezilî âlimler gibi semî‘ ismini, ilme irca etmiştir.⁵⁶⁹ Ancak Eş‘arîler mezhep imamının bu görüşüne katılmamaktadır.⁵⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, **Levâmi‘u’l-beyyinât** adlı eserinde bu görüşün yanlışlığını Kur’an’da otuz iki

⁵⁶⁴ Râzî, **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 239-240; **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 413 vd.

⁵⁶⁵ Râzî, **el-Muhassal**, s. 172.

⁵⁶⁶ **A.e.**, s. 172.

⁵⁶⁷ Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 177.

⁵⁶⁸ Râzî, **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn**, s. 48.

⁵⁶⁹ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s.40; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 341; Topaloğlu, “Semî’”, **DİA**, C. XXXVI, s. 492.

⁵⁷⁰ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 341; Râzî, **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 236; **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. II, s. 359.

âyetin semî'-alîm şeklinde bir arada zikredilmesini örnek olarak gösterir. Zira ona göre, semî', alîm anlamında olursa tekrar olur, bu ise uygun değildir.⁵⁷¹

Eş'arîler, Bağdâdî'nin naklettiğine göre Allah'ın işitilmesi ve görülmesi hususunda da ihtilaf etmişlerdir. O, mezhep imamı Eş'arî'nin her mevcûdun işitilebileceği ve görülebileceği görüşünde olduğunu, el-Kalânîsî'nin ancak söz veya sesin işitilebileceği görüşünde olduğunu, Abdullah b. Sa'îd'in (İbn Küllâb) ise işitilen şeyin sesli konuşma olduğunu, bunu da arazların duyularla idrak edilemeyeceği esasına dayandırıdığını söyler. Bağdâdî, bu görüşleri naklettikten sonra kendisinin mezhep imamı Eş'arî'nin değil de el-Kalânîsî'nin görüşünü benimsediğini ifade eder.⁵⁷²

2.2.2.6. Kelâm

Lügatte, "Maddi ve manevi açıdan etkilemek, yaralamak" gibi anlamlara gelen ve "k-l-m" kökünden türemiş bir isim olan kelâm, "Konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama" anlamına gelir.⁵⁷³ Kelâm, Allah'ın mâna (subûti) sıfatlarından biri olarak "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı"⁵⁷⁴ şeklinde tanımlanır. Kur'an'da Allah'ın melek, şeytan ve bazı peygamberlerle konuştuğu ifade edilir.⁵⁷⁵ Kelâmcılar Allah'ın mütakellim olduğu hususunda ortak kanaate sahiptirler. Ancak onlar, Allah'ın müstakil bir mâna ve muhteva konumunda bir kelâm sıfatının bulunup bulunmadığı, bulunması hâlinde bu sıfatın varlığının keyfiyeti noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Cehmiyye, Mu'tezile⁵⁷⁶ ve Şîa mezhebi kelâmı, "harf ve seslerden oluşan ifade" şeklinde algıladıklarından, onlar için Allah kelâmı ve elimizdeki Kur'an mahlûk yani sonradan yaratılmıştır.⁵⁷⁷ Selef âlimleri konuşmanın ağız ve dil gibi organlarla olma zorunluluğu olmayıp harf ve seslerin zarûrî olmasından hareketle Allah'ın kelâmını oluşturun harf ve seslerin

⁵⁷¹ Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 179.

⁵⁷² Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 97.

⁵⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 931 vd.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, İstanbul, 2002, C. XXV, s. 194.

⁵⁷⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

⁵⁷⁵ A.e., s. 181; Yavuz, "Kelâm", *DİA*, C. XXV, s. 194.

⁵⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 528-529.

⁵⁷⁷ A.e., s. 528-529; Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, 4 c., Beyrut, Dâru Alemlîl-Kutub, 1998, C. IV, s. 145; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

de kadîm olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁷⁸ Ehl-i sünnet'in iki kolu Eş'arîyye ve Mâtûrîdîyye ekolüne göre ise Allah'ın zâtı ile kâim mânalar anlamında olan kelâm, Allah'ın kadîm kelâmıdır. Onlar, muârizlarının aksine “Kelâm-ı nefsi” şeklinde isimlendirdikleri bu kelâmın ezeli, bu mânaların sembollerden oluşması, harf ve seslerle ifade edilmesinin ise hâdis olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷⁹

Eş'arîler, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir kelâm sıfatı ile mütakellim olduğu hususunda fikir birliği içerisindeyler.⁵⁸⁰ Zira onlara göre Allah kelâm sıfatıyla muttasıf olmazsa kelâmın zıddı olan sükût ve konuşamama gibi engellerle muttasıf olur ki bu Allah için imkânsızdır. Eş'arîler, peygamberlerin gönderilişi ve kulların emir, nehiy, va'd-va'îd ile sorumlu tutulmuş olmasını delil olarak sunarak Allah'ın konuşan, emreden, yasaklayan, haber veren, va'deden ve ceza ile uyaran olduğunu söylerler.⁵⁸¹ Onlar, kelâm sıfatını “ilim, irâde, kudret” sıfatlarında olduğu gibi “el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini kullanarak ispatlamaya çalışırlar. Noksan sıfatların nefyi kapsamında “ilim, irâde, kudret” gibi sıfatlara uyguladıkları -zıddıyla nitelenme durumunun ortaya çıkacağı- anlayışını, “el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” yöntemiyle birleştirerek açıklarlar. Onlara göre, canlı bir varlık ilim ile nitelenmezse ilmin zıddı olan câhillik ile nitelenir. Kelâm sıfatı ile nitelenmeyen de kelâmın zıddı olan konuşamama özrü ile nitelenmiş olur. Şâhid (görünür) âlemde yaşayan canlılarda hüküm böyle olunca gâipte (dış âlem) de durum böyle olur. Eş'arîler kelâm sıfatını, yukarıda zikredilen zıddı ile nitelenme durumu prensibine binâen fiilî sıfatlar kategorisine koymazlar; çünkü onlara göre fiilî sıfatlar, ezeli olmayıp zıddıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlardır. Kelâm sıfatında ise

⁵⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, C. XII, s. 566-568, 579-580, 582, 587; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, s. 527; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. IV, s. 143-144; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

⁵⁷⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 183-184; Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, 2 c., Ankara, DİB. Yayınları, C. I, 1993 s. 339 vd.

⁵⁸⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 33 vd.; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 46, 48-49; *el-İnsâf*, s. 23; İsfarayînî, *el-Akîde*, s. 133, 138; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 99 vd.; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 181; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 256 vd.; Râzî, *Me'âlimü usulî'd-dîn*, s. 48 vd.; *el-Muhassal*, s. 172-174; *Kitâbü'l-erba'in*, C. I, s. 247; *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn*, s. 53-55; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. II, s. 303; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. IV, s. 143-144.

⁵⁸¹ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 33 vd.; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 46, 48-49; *el-İnsâf*, s. 23; İsfarayînî, *el-Akîde*, s. 133, 138; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 99 vd.; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 181; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 256 vd.; Râzî, *Me'âlimü usulî'd-dîn*, s. 48 vd.; *el-Muhassal*, s. 172-174; *Kitâbü'l-erba'in*, C. I, s. 247; *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn*, s. 53-55; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. IV, s. 143-144.

durum tam tersidir. Kelâm sıfatının mâna (subûtî) sıfat kategorisine konulmaması halinde kelâmın zıddı ile nitelenme durumu ortaya çıkacağından fiilî sıfat kategorisine konulması mümkün değildir.⁵⁸²

Eş‘arîlerin kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerini mâhiyet tartışmalarına girmeden ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Kelâmullahın mâhiyeti ve halku’l-Kur’an ile ilgili görüş ve tartışmaları ise üçüncü bölüm altındaki “Kelâmullah” başlığı altında detaylı olarak açıklamaya çalışacağız. Eş‘arîler bu konuda Cehmiyye ve Mu‘tezile mezhebi ile polemik yaşamıştır. Dolayısıyla Eş‘arî mezhebinin kendi içyapılarındaki değişim sürecini tespit ederken Mu‘tezile mezhebinin görüşlerine ve aralarındaki ihtilafa da değinmek durumunda kalacağız.

2.2.3. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah’ın âlemle, yani zâtı dışındaki dış dünya ile ilişkisini ve tasarruflarının tamamını ifade eden sıfatlardır. Allah’ın zıtlarıyla nitelenmesinin câiz olduğu sıfatlar şeklinde tarif edilen bu sıfatları belli bir sayı ile sınırlandırmak mümkün değildir. Fiilî sıfatlar; tahlîk (yaratma), terzîk (rızkı verme), inşâ’ (yapma), ibdâ’ (örneksiz yaratma) gibi Allah-âlem ilişkisini yansıtan sıfatlardır.⁵⁸³ Aşağıda Eş‘arî mezhebine mensup âlimlerin görüşlerini tek tek ele aldıktan sonra konu ile alakalı fikir ayrılığı yaşadıkları Mâturîdiyye mezhebinin görüşlerine de temas etmeye çalışacağız.

Eş‘arî’nin fiilî sıfatlar ile ilgili görüşlerine kendi eserlerinden ziyade mezhep mensubu âlimlerin eserleri ve başka kaynaklardan ulaşabilmekteyiz. O, Allah’ın “hâlık, râzık, kâbîd, bâsıt” gibi fiilî sıfatlara sahip olduğunu, bu sıfatların Allah’ın gayrı olup hâdis olduğunu söyler.⁵⁸⁴ Ancak Eş‘arî, hâdis kabul ettiği fiili sıfatlara ezeli bir anlam da yükler. Ona göre, Allah’ın kendi nefsinin hâlık, râzık diye isimlendirmesi, yani “Ben Hâlık’ım.”, “Ben Râzık’ım.” söylemi kadîmdir. Zira

⁵⁸² Eş‘arî, **el-Luma**, s. 33 vd.; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 46, 48-49; **el-İnsâf**, s. 23; İsfarayînî, **el-Akîde**, s. 133,138; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 99 vd.; Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 181; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 256 vd.; Râzî, **Me‘âlimü usûli’l-dîn**, s. 48 vd.; **el-Muhassal**, s. 172-174; **Kitâbü’l-erba‘în**, C. I, s. 247; **el-Mesâ’ilü’l-hamsûn**, s. 53-55.

⁵⁸³ Yıldırım, “Ulûhiyyet”, **Sistematik Kelâm**, s. 110; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, s. 241.

⁵⁸⁴ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 53-58; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 143-144.

Allah'ın kelâmı ezelîdir. Bu isimlendirmenin anlamını da ikiye ayıran Eş'arî'ye göre, şayet bu isimlendirmenin anlamı gelecek zamanda yaratma ise ezelî, ezelde yaratma anlamında ise hâdis olduğunu söyler.⁵⁸⁵

Bâkılânî'nin de Eş'arî'ye benzer görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. O, “âdil, muhsîn, mutefaddil muhyî, mumî” gibi isimlerin Allah'ın fiilî sıfatlarından birine râci olduğunu, bu sıfatların Allah'ın gayrı olduğunu söyler; çünkü Allah bu sıfatlar olmadan önce de vardı. Bâkılânî bu söylemiyle fiilî sıfatların hâdis ve Allah'ın gayrı olduğunu dile getirmiştir.⁵⁸⁶ Bâkılânî'nin fiilî sıfatlara kadîm vasfını kazandırmada Eş'arî gibi hareket ettiği görülmüştür. Ona göre de Allah'ın kendi nefsinin “Ben Hâlık'ım.”, “Ben Râzık'ım.” şeklinde nitelemesi kadîmdir. Zira Allah, muhdes ve mahlûk olmayan ezelî bir kelâm ile mütekellimdir.⁵⁸⁷

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bize ulaşan eserlerinde nefsî ve manevî sıfatlardan bahsettiği, ancak fiilî sıfatlara değinmediğini görmekteyiz. Bağdâdî, Allah'ın “hâlık, ğâfir” gibi kendi fiilinden türeyen fiilî sıfatlarının ezelî olmadığını söyler, ancak fiilî sıfatların mâhiyetine değinmez.⁵⁸⁸ Cüveynî'de de fiilî sıfatlar konusunda detaylı bir açıklamaya rastlamamaktayız. O, isimlerin mânalarını anlattığı bölümde mezhep imamı Eş'arî ve bazı mezhep mensubu arkadaşlarının fiilî sıfatlardan olan “hâlık” anlamının mâhiyeti üzerine öne sürdükleri görüşleri aktarır. Mezhep imamına göre “hâlık” ismi, Allah'ın varlığı dışında, fiile delalet eden sıfatlardandır. “Hâlık” ismi gerçek mânada fiile delalet eder ve yaratmanın kendisidir. Yani “hâlık” ismi yaratma fiiline sahip olan demektir. Burada “hâlık” lafzından zâtın kendisine ait hakiki bir sıfat olduğu çıkarılamaz. Dolayısıyla “hâlık” lafzı ancak yaratmanın varlığına delalet eder. Şöyle ki; Allah ezelde hâlık olarak vasıflanmaz, çünkü ezelde yaratma yoktur. Ayrıca ona göre şayet Allah “Ezelde yaratmaya kâdirdir.” şeklinde vasıflanırsa bu sadece mecâzî bir tabir olur. “Bazı önderlerimizin görüşü” şeklinde aktardığı görüşe göre ise isim müsammânın aynıdır. Dolayısıyla Allah “hâlık” olarak isimlendirildiğinde “hâlık” isimdir, o da Allah'tır. Bu görüşe göre “hâlık” zâtın kendisi olup ayrı bir sıfat değildir. Cüveynî, görüşleri aktardıktan sonra mezhep

⁵⁸⁵ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 58

⁵⁸⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 262.

⁵⁸⁷ **A.e.**, s. 246, 299.

⁵⁸⁸ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 117-118.

imamı Eş‘arî’nin benimsediği; “hâlık” isminin gerçek mânada fiile delalet ettiği ve yaratmanın kendisi olduğu, dolayısıyla fiilî sıfatlardan biri olup ezeli olmadığı şeklindeki görüşü benimsediğini ifade eder.⁵⁸⁹

Gazzâlî, fiilî sıfatların ezeli olduğunu savunanların, Allah’ın ezeli olarak bu sıfatlarla nitelenmemesinin tagayyürü (değişme) gerektireceğini söylediklerini, ezeli olmadığını savunanların ise ezelde “halk” (yaratma) olmadığına göre “hâlık” (yaratıcı)’ın varlığının mümkün olamayacağı düşüncesini benimsediklerini aktarır. O, daha sonra fiilî sıfatlar konusunda kendi mezhebi ile fiilî sıfatların ezeli olduğunu savunanların görüşlerini birbirine yakınlaştırmaya çalışmaktadır.⁵⁹⁰ Ona göre fiilî sıfatlara ezeli denilmesinin bir mahzuru yoktur. Önemli olan bu sıfatların mâhiyetinin ve anlamlarının tam olarak anlaşılmasıdır. O, fiilî sıfatları açıklarken mezhep mensuplarından farklı olarak kılıç ve kın örneklemeden hareketle bilkuvve ve bilfiil kavramlarını öne sürer. Ona göre kılıca, kınında olduğu zaman keskin dendiği gibi, kesme olayının gerçekleşmesi anında da fiile iktirânından dolayı keskin denir. O, aslında bu kesme olayının iki ayrı mâna ihtiva ettiğini, zira kılıç kınında iken bilkuvve (potansiyel, kabiliyet), kesme olayı gerçekleştiğinde ise bilfiil (eylemli) keskin olduğunu söyler. Gazzâlî, kılıcın kesme olayı gerçekleşmeden önce kınında keskin denilmesinin nedenini; kesme olayının kendisiyle meydana gelen sıfatın hakikatte kılıçta bulunmasını gösterir. Şöyle ki; kesme olayının hemen meydana gelmemesi kılıçta bulunan bir kusurdan ve onun keskin veya hazır olmaması vs. gibi sebeplerden dolayı değil de onun zâtının dışında olan başka sebeplerden dolayıdır. O, bu örneklem üzerinden, kılıcın kınında keskin olması anlamından hareketle Allah’a ezelde hâlık denmesinin doğru olacağını söylemiştir. Gazzâlî yaratmanın bilfiil meydana gelmesini, Allah’ın zâtı dışında bir şeyin yeniden meydana gelmesi şeklinde değil de yaratma fiilinin gerçekleşmesi için şart olan her şeyin ezelde mevcut olduğu anlamında yorumlar. Dolayısıyla kılıçla kesme olayının başladığı anda kılıca keskindir denmesine sebep olan mânanın ezelde bulunması ise

⁵⁸⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 143-144.

⁵⁹⁰ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i tikâd**, s. 217.

doğru değildir. Bu mâna hâdistir. Gazzâlî'ye göre mânaların buradaki rolü önemlidir. O, iki grubun da kastettiklerinin mâna itibariyle doğru olduğunu söyler.⁵⁹¹

Râzî, **el-Muhassal** ve **Me'âlimü usûlî'd-dîn** adlı eserlerinde Hanefî-Mâtûrîdî mezhebinin aksine, fiilî sıfatlardan olan tekvîn sıfatının ezeli olmadığını savunarak detaylı bir analiz yapar. Râzî'ye göre kudret sıfatı, mümkün şekilde müessir (etkin, etki yapan) bir sıfattır. Yaratma (tahlîk) sıfatı da aynı şekilde mümkün şekilde müessir ise o zaman bu sıfat kudret sıfatından başka olur. Şayet zorunlu (vucûbî) bir şekilde müessir ise o zaman Allah'ın seçmeli/isteğe bağlı (ihtiyarî) değil de zorunlu (vucûbî) bir şekilde müessir olma durumu söz konusu olur ki bu batıldır. Aynı şekilde Râzî'ye göre, Allah kudretle vasıflandığı için tesir edişi mümkün şekilde olması gerekir. Bu sıfatla (tahlîk) vasıflandığı için de zorunlu (vucûbî) olarak müessir olması gerekir. O hâlde bir müessirin hem mümkün hem de vucûbî şekilde birlikte müessir olmaları söz konusu olur ki bu muhaldir. Ayrıca yaratma (tahlîk) sıfatı eğer ezeli ise yaratılanların da ezeli olması gerekir. Eğer sonradan yaratılan (hâdis) ise o da başka bir yaratmaya ihtiyaç duyar ki bu durumda zincirleme (teselsül) gerekir.⁵⁹² Fahreddin er-Râzî'nin bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere Hanefî-Mâtûrîdî mezhebine göre tekvîn, eserin meydana gelişine müessir bir sıfat ise kudretin bizzât kendisidir. Kudretin güç yetirilen şeye tesirinden ibaret ise bu izâfî bir niteliktir. Şayet tekvînin esere etkisi imkân yani cevaz yoluyla gerçekleşiyorsa bu durumda kudretin aynı olur. Şayet bu etki, zorunluluk yoluyla oluyorsa bu, Allah'ın irâdesinin sınırlandırılması olur ki bu da onlara göre câiz değildir.⁵⁹³

Eş'arî mezhebine mensup âlimlerin fiilî sıfatlar hakkındaki görüşlerini ele almaya çalıştık ve aralarında metod farklılıklarının olduğunu aktardık. Bu bilgiler ışığında Eş'arî mezhebinin homojen bir yapıda olmadığını, fiilî sıfatların farklı anlamlara gelebilecek mâhiyette olduğunu ve bazı anlamlarda bunların ezeli olabileceğini kabul eden âlimlerin olduğunu ortaya koyduk. Bununla beraber onların, Allah'ın, mahlukâtı; ilâhî fiillerin kaynağı olan zât ile kâim ezeli kudret sıfatının hâdis taallukuyla yarattığı görüşünü benimsediklerini söyleyebiliriz. Bu konudaki

⁵⁹¹ A.e., s. 217.

⁵⁹² Râzî, **Me'âlimü usûlî'd-dîn**, s. 47; **el-Muhassal**, s. 186-187.

⁵⁹³ A.e., s. 186-187; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, C.IV, s. 169 vd.; Tevfik Yücedoğru, "Tekvîn", **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 388-390.

asıl tartışma konusu tekvin (yaratma sıfatı) ve mükevvenin (yaratılmış şey) zamansal açıdan kıdem ve hudûsunun farklı konumda olup olmamasıdır. Eş‘arî ve Mu‘tezile mezhebine göre tekvin ile mükevven aynı zaman diliminde bulunur. Mükevven hâdis olduğu için tekvin de hâdistir. Dolayısıyla bu sıfatlar ilâhî zâtın gereği olmadığı gibi zât ile kâim de değildir. Hakiki ve ezeli olarak da Allah’a nispet edilemez.⁵⁹⁴

Mâtûrîdî mezhebi ise Eş‘arî ve Mu‘tezile mezhebinin aksine fiilî sıfatların, irâde ve kudret sıfatları gibi zât ile kâim ezeli sıfatlardan olduğunu savunur. Onlar kudretin ezeli, makdûrun da hâdis olması gibi; tekvinin ezeli, mükevvenin hâdis olduğunu söylerler. Onlara göre tekvin ile mükevven aynı değildir. Tekvinin kadîm olması mükevvenin de kadîm olmasını gerektirmez. Allah varlıklar yaratılmadan önce yaratıcı ve rızık vericidir. Bu sıfatlara ezelden beri sahiptir. Eş‘arîlerde fiilî sıfatların mercii kudret sıfatıydı. Dolayısıyla tekvin müstakil bir sıfat olmayıp hâdis olan fiilî sıfatlardandı.⁵⁹⁵ Mâtûrîdîlere göre ise fiilî sıfatların mercii tekvin sıfatıdır. Tekvin sıfatı ezeli ve subûti sıfatlardandır.⁵⁹⁶

Eş‘arî ve Mâtûrîdî mezhebinin fiilî sıfatlar mevzusunda fikir ayrılıkları yaşadıkları bir gerçektir. Ancak onların fikir ayrılıkları kâinatın yaratılışı, kıdemi-hudûsu, Allah’ın irâdesi, kudreti, yaratılanlar üzerindeki etkisi noktasında değil de kavramlara yüklenen anlamlar, sıfatların kategorisi, işleyiş biçimi ve etkisi noktasındadır.⁵⁹⁷

2.2.4. Sem’î (Haberî) Sıfatlar

Sem’î (haberî) sıfatlar, Kur’an-ı Kerim ve hadîs-i şeriflerde vârid olan, Allah’ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran sıfatlardır. Kaynağı sem‘ ve haber olmasından dolayı bu sıfatlara sem’î (haberî) sıfatlar denilmiştir.⁵⁹⁸ Kur’an’da geçen **yed** (el), **veh** (yüz), **‘ayn** (göz) vs. gibi sıfatlar zâhirî mânaları itibarıyla Allah hakkında kullanıldığında mümâselet ve müşâbeheti çağrıştırdığı için Zât-ı Hakka

⁵⁹⁴ Râzî, **el-Metâlibü’l-‘âliye**, C.III, s. 237-238; Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, C.IV, s. 169 vd.; Yücedoğlu, “Tekvin”, **DİA**, C.XL, s. 388-390; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 314.

⁵⁹⁵ Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, C. IV, s. 169 vd.

⁵⁹⁶ Nesefî, **Tabsiratü’l-edille**, C. I, s. 400 vd.; Yücedoğlu, “Tekvin”, **DİA**, C. XL, s. 388-390.

⁵⁹⁷ **A.e.**, C. XL, s. 388-390.

⁵⁹⁸ Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 0, No: 1, 2012, s. 133; Aydın, “Haberî Sıfatlar”, **Sistemik Kelâm**, s. 111.

nispeti tartışma konusu olmuştur. Müteşâbih⁵⁹⁹ kavramı içinde değerlendirilen sem'î (haberî) sıfatlar tefsirci ve ilk kelâmcılardan itibaren kelâmî tartışma ve fikrî cereyana sebep olmuştur.⁶⁰⁰ Sem'î (haberî) sıfatları anlama konusunda üç yaklaşım ortaya çıkmıştır.

1) Müşebbihe, Mücessime, Kerramiyye ve Haşeviyye, haberî sıfatları inkâr etmemek için Allah'a nispet edilen **yed** ve **'ayn** gibi sıfatları zâhirî anlamda anlayarak Allah'ın elinin, gözünün olduğunu tasavvur etmiştir.⁶⁰¹

2) Selef uleması⁶⁰² naslarda vârid olan bu tür sıfatları irdelemeksizin te'vilsiz, bilâkeyf (keyfiyeti meçhul) kabul etmiştir.⁶⁰³

3) Halef ulemâsı⁶⁰⁴; Mu'tezile, Eş'arîyye ve Mâturîdiyye ise cisme ait nitelikleri çağrıştırdığı için bu tür sıfatları te'vil etme yolunu benimsemiştir.⁶⁰⁵

Eş'arîler kendi içyapılarında **istivâ**, **yed**, **vech**, **'ayn** gibi sem'î (haberî) sıfatlar konusunda birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mezhep imamı Eş'arî ve takipçileri Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, İbn Fûrek ve Cüveynî (ikinci görüşü),⁶⁰⁶ sem'î (haberî) sıfatları te'vilsiz isbat, bilâkeyf şeklinde kabul ederler.⁶⁰⁷ Cüveynî'nin ikinci görüşü bu şekildedir. Zira ilk eserlerinde sem'î (haberî) sıfatları kabul etmeyip te'vil ederken daha sonra fikir değiştirerek mezhep imamının

⁵⁹⁹ Âl-i İmrân 3/7.

⁶⁰⁰ H. Musa Bağcı, **Hadis Tarihi Hicri İlk Üç Asır**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 218-219; Aydın, "Haberî Sıfatlar", **Sistematik Kelâm**, s. 111.

⁶⁰¹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 92 vd.

⁶⁰² Sözlükte "önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak" anlamına gelen selef (sülûf), terim olarak ilim ve fazilet bakımından müslümanların öncüleri ve önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. Bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 399.

⁶⁰³ Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 32 vd.; Talât Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, Ankara, TDV. Yayınları, 1989, s. 138; Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metot", **Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 1, 1983, s. 260.

⁶⁰⁴ Sözlükte "bir şeyin yerine geçen şey, bedel" ve selefin karşıtı olarak "sonraki nesil veya kişi" gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Rahmi Yaran, "Halef", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 233.

⁶⁰⁵ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 109-110; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 155-162; eş-Şâmil, s. 548; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 112 vd.; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 105-106; Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 36-37; **Mefâtihu'l-gayb**, C. XXII, s. 5 vd.; Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin **Esâsu't-Takdis** Adlı Eseri", **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.X, No: 19, 2011, s. 44.

⁶⁰⁶ Cüveynî ilk eserlerinden olan **el-İrşâd**'da sem'î (haberî) sıfatları kabul etmeyip te'vil ederken daha sonra yazmış olduğu **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye** adlı eserinde te'vil metodundan vazgeçmiştir. Bkz. Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 32 vd.

⁶⁰⁷ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 18-22; **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, 225 vd.; Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 295-298; **el-İnsâf**, s. 40; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s.41; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 188.

görüşüne uymuştur. Mütেকaddim Eş‘arîlerden Bağdâdî, Cüveynî (ilk görüşü) ve müteahhir Eş‘arîlerin büyük çoğunluğu ise sem’î (haberî) sıfatları kabul etmeyip te’vil metodunu benimsemişlerdir. Örneğin Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî **istivânın; istevlâ, mülk ve kahr** şeklinde te’vil edilmesine karşı çıkmasına rağmen takipçileri **istivâyı** bu anlamlarla te’vil etmişlerdir.⁶⁰⁸ Dikkat çekicidir ki Bâkılânî, sem’î (haberî) sıfatlarda te’vil metodunu benimsememesine rağmen “bekâ” sıfatını delillendirirken Rahman suresinin 27. Kasas suresinin ise 88. Ayetinde geçen **vech** ifadesini Allah’ın zâtı olarak yorumlamıştır.⁶⁰⁹

Eş‘arîlerin sem’î (haberî) sıfatlar mevzusunda ortaya koydukları görüşler iki bölüm altında ele alınacaktır. Öncelikle keyfiyetsiz (bilâkeyf) sıfat anlayışını benimseyen Eş‘arî âlimlerin görüşlerini tek tek ele alıp daha sonra te’vil metodunu benimseyen mezhep mensubu âlimlerin görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak konu ilâhî sıfatların mâhiyeti ile ilgili olduğu için üçüncü bölümde sem’î (haberî) sıfatlara farklı yaklaşımlar başlığı altında konunun işlenmesi uygun olacaktır.

⁶⁰⁸ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 105 vd.; **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 233-234, karş. Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 111-112; Cüveynî, **Luma’**, s. 95. Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 123.

⁶⁰⁹ Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 36; Keskin, **İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik**, s. 193, (760. Dipnot).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLÂHÎ SIFATLARIN MÂHİYETİ BAĞLAMINDA EŞ‘ARÎ KELÂMININ DEĞİŞİM SÜRECİ

3.1. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Allah’ın zâtı ve sıfatları meselesi, VII. ve VIII. yy. gibi erken dönemlerden başlayarak İslâm düşüncesinin gelişmesine etki eden dinî nasların yorumu ve hermenötiğin ana konularından birini oluşturmuştur.⁶¹⁰ Zât-sıfat ilişkisi meselesinin ortaya çıkışını, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerin tesirine bağlayanlar olduğu gibi sadece iç sebeplere bağlayanlar da vardır. Meselenin başlangıcını iç sebeplere dayandıranlara göre dış etkenler, bu meselenin ortaya çıkmasından ziyade derinleşmesinde etkili olmuştur.⁶¹¹ Örneğin Eş‘arî, zât-sıfat ilişkisi hususunda Mu‘tezile mezhebinin; “Tıpkı Hıristiyanların Allah’ın iştmesini, görmesi; görülmesini, kelâmı; ilmini, O’nun oğlu olarak yorumladığı gibi onların da âlemlerin Rabbi olan Allah’ın sıfatlarını nefyettiklerini ve “semî”, “basîr” ve “raî”nin, “âlim” anlamında olduğunu iddia ettiklerini” söyleyerek Hıristiyanlardan etkilendiklerini savunmuştur.⁶¹² İbn Haldun ise bu tür tartışmaları iç sebeplere bağlayarak İslâm’ın kendi içyapısından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶¹³

Allah’ın bütün kemal sıfatlarla muttasıf olduğu konusunda Müslümanlar ittifak halindedir. Ancak sıfatların zât ile olan ilişkisi, Müslüman düşünürleri tevhîd ve tenzîhe ilişkin birtakım zihin karıştırıcı paradokslarla karşı karşıya bırakmıştır. Bu

⁶¹⁰ Nader el-Bizrî, “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, çev. Ziya Erdiç, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XIX, No: 36, 2017, s. 199.

⁶¹¹ İrfan Abdülhamîd, **İslâm’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara, TDV Yayınları, 2011, s. 234-239; Halil Çurak, “Şehristânî’nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi”, **Universal Journal of Theology**, C. II, No: 2, s. 163.

⁶¹² Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 158. Sıfatlar ve uknumlar bağlamındaki tartışmalar için bkz. Fikret Soyal, “Ebu İsa el Verrâk’ın Sıfatlar ve Uknum Bağlamında Hıristiyanlık Eleştirisi”, Çorum, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. X, No: 10, 2015, s. 25-43; “İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş‘arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Siirt Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arilik Sempozyumu**, C. I, s. 395-413. Hıristiyanlık ve öğretileri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gündüz, **Hıristiyanlık**, s. 14 vd.

⁶¹³ İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, **Mukaddime**, y.y. Matbaatü’ş-Şerefiyye, 1327, s. 511-521.

mesale ilk olarak Mu‘tezile ve ashâbu’l-hadîs arasında cereyan etmiş, daha sonraları Eş‘arî kelâmının da dâhil olduğu ve hararetli tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶¹⁴ Zât-sıfat ilişkisi problemi; ilâhın sıfatlarının olup olmaması, ilâh hakkında neleri konuşabileceğimiz, bu sıfatların keyfiyeti, zât ile ilişkisinin ortaya konuş biçimi, dinî nasların yorumu ve onun hakiki ve mecaz anlam teorileri üzerinden gelişmiştir.⁶¹⁵ Kelâm ve Fırak eserlerindeki ifadelere göre bu problem, dinî nasların zâhirî anlamıyla özel anlamı arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu da en sembolik hâliyle iki farklı uç olan mücessime-müşebbihe ve farklı bâtinî görüşleri ortaya çıkarmıştır. Felsefî doktrinlere göre zât-sıfat ilişkisi meselesi; birlik-çokluk, özdeşlik-farklılık ve “ayn-gayr” kavramlarının diyalektik tasavvurlarına delalet etmektedir.⁶¹⁶

Sıfatlar probleminin düşünürler tarafından “ontolojik” ve “semantik” olmak üzere iki yönünün olduğu belirtilmiştir. Ontolojik yön; Kur’an’da vârid olan hayy, âlim ve kâdir gibi sıfatların, ilâhî zâtla ilişkisinin keyfiyeti hususunda ihtilaf ve münakaşaları kapsamaktadır. Yani bu ihtilaf ve münakaşalar, sıfatlar kadîm mi, hâdis mi, zât ile özdeş mi, zât üzerine zâid mi, zihnî mi, haricî mi? gibi sorular üzerinden şekillenmiştir. Ontolojik yön, subûfî sıfatlar da denilen yedi mâna sıfatı ile ilgili bir sorundur. Bu tür sıfatların zât dışında gerçekliklerinin olup olmaması ve bu tür sıfatların masdar ve sıfat formlarının ontolojik hakikatleri tartışmalara neden olmuştur. Semantik yön ise dinî naslarda vârid olan ilâhî isim ve Allah’ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran antropomorfik ifadelerin keyfiyeti hususunda ortaya çıkan ihtilafları kapsar.⁶¹⁷ Semantik yön ile ilişkili olan sem’î (haberî) sıfatlar, antropomorfik anlatımdan dolayı bir kesim tarafından teşbih ve tecsîm şeklinde, bir kesim tarafından ise Allah’tan bu sıfatların nefyi şeklinde anlaşılmıştır. Ehl-i sünnet ekolü şeklinde isimlendirilen Eş‘arîyye ve Mâtûrîdiyye mezhepleri ise bu iki uç

⁶¹⁴ Nader el-Bizrî, “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, s. 199.

⁶¹⁵ Bozkurt, “Zât-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş‘arîlere Yönelik Eleştirileri”, C. II, 2015, s. 49; Nader el-Bizrî, “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, s. 199.

⁶¹⁶ A.e., s. 199.

⁶¹⁷ Harry Austryn Wolfson, “Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes in The Kalam”, *Journal of American Oriental Society*, C. LXXIX, No: 2, 1959, pp. 73; Ziya Erdiç, “Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2013, s. 17-18.

tutum arasında orta yolu bulma çabası içine girmişlerdir.⁶¹⁸ Aşağıda zât-sıfat ilişkisinin ilk muhatabı olan Mu‘tezile mezhebi ve bu mezhebin görüşlerine karşı çıkan Ehl-i sünnet ekolünün genel görüşlerini ortaya koyduktan sonra Eş‘arî âlimlerin bu konudaki değişim sürecini tespit etmeye çalışacağız.

Mu‘tezile mezhebi ilâhî sıfatlar meselesini, usûl-ü hamse esaslarından biri olan tevhîd ilkesi üzerinden değerlendirmektedir. Onlara göre Allah’ın sıfatları vardır, ancak bu sıfatlar zâtına eklenmiş ezeli manalar şeklinde değil de Allah’ın zâtında mündemiçtir.⁶¹⁹ Onlara göre sıfat formunda “Allah âlim, semî‘, basîrdir.” denilebilir. Ancak “Allah’ın ilim, sem‘ ve basar sıfatları vardır.” denilemez. Çünkü âlim, semî‘, basîr gibi sıfat formunda olan kelimeler, zâta ve sıfata aynı anda delalet etmektedir. Ancak “ilim, sem‘ ” gibi masdar formunda zikredilen kelimeler, belli bir mânâ taşıdığı için ayrıca zâta eklenmiştir.⁶²⁰ Mu‘tezilî âlimlere göre, sıfatlar zâttan ayrı olamaz. Zira ilâhî sıfatların zât ile kâim mânalar olduğunu kabul etmek, kadîm olan Allah ile beraber başka kadîmlerin varlığını (teaddüd-i kudemâ) gerekli kılacaktır.⁶²¹ Ayrıca onlara göre bu sıfatlar, zât ile kâim manalar olursa Allah’a araz ve alet nispet edilmiş olur. Zira Allah’ın irâde sahibi bir varlık olarak vasıflanması, O’na hareket nispet eder ki bu bir arazdır.⁶²² Dolayısıyla onlar Allah’tan noksanlıkları tenzîh etme endişesiyle ilâhî sıfatları zâta özdeşleştirme metodunu benimsemişlerdir. Mu‘tezile ekolüne mensup âlimlerin konu hakkında farklı görüşleri de vardır. Bu nedenle ekolün önde gelen simâlarının görüşlerini aktarmak faydalı olacaktır.

Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a göre “Allah ilim ile âlimdir, ancak ilmi zâtıdır; kudret ile kâdirdir, ancak kudreti zâtıdır.” O, “Allah âlimdir.” ifadesi ile Allah’ın zâtı olan

⁶¹⁸ Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsîd*, C.IV, s. 69 vd.; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul, Nun Yayınları, 1995, s. 185-204; Erdinç, “Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri”, s. 18.

⁶¹⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C.I, s. 264-265; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 155 vd.; Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 241-242; Ayrıca bkz. Ramazan Yıldırım, *Mutezile’nin Kelami Polemikleri Hakim el-Cüşemi Örneği*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012, s. 128-132.

⁶²⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. I, s. 244-245, 253; Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 241-242; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, 2. bs., İstanbul, 1985, s. 174.

⁶²¹ Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967, s. 67-68; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 174-175; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 44-45.

⁶²² Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 242.

ilmin ispatını, cehaleti de ondan nefyetmeyi kasteder. Bu ifadeyle Allah'ın olmuş olan veya oluyor olan malûma işaret edilir. Allâf, "Allah kâdirdir." ifadesi ile de Allah'ın zâtı olan kudretin ispatını, aczi de ondan nefyetme anlamını kasteder. Bu ifadeyle Allah'ın makdûruna işaret edilir.⁶²³ Allâf, zât-sıfat ilişkisinin semantik yönü olan sem'î (haberî) sıfatlara da değinir. O, Allah'ın **vech**'i olduğunu kabul eder, ancak **vechinin** zâtı olduğunu söyleyerek zâta te'vil eder. **Yed**'i nimete te'vil eder. "Ey Mûsâ! Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım."⁶²⁴ Ayetini de "Bilgin dâhilinde yetiştirilesin." şeklinde te'vil eder.⁶²⁵

Dırâr b. Amr (v. 200/815 [?]) ve İbrahim en-Nazzâm zât-sıfat ilişkisi problemini Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi tenzihî metotla çözmeye çalışmışlardır. Ayrıca Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi zât-sıfat özdeşliğini savunmuştur. Dırâr b. Amr'a göre, Allah'ın âlim olmasının anlamı, O'nun câhil olmamasıdır; kâdir olmasının anlamı da O'nun âciz olmamasıdır.⁶²⁶ Nazzâm ise bu tenzihî metotda ek olarak zât-sıfat özdeşliğine vurgu yapar. Ona göre âlim isminin anlamı, Allah'ın zâtını ispat etmek ve cehaleti O'ndan nefyetmektir; kâdir isminin anlamı da Allah'ın zâtını ispat etmek ve aczi O'ndan nefyetmektir.⁶²⁷

Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (v. 250/864), yukarıda zikredilen Mu'tezilî âlimlerin sıfatları zâtla özdeşleştirme metotunu kullanmaz. Ona göre sıfat formunda Allah âlim, kâdir ve hayy'dir. Ancak o, Allah'ın masdar formunda ilim, kudret gibi sıfatlarını nefyederek Allah'ın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir olduğunu savunur. Abbâd, bu tür sıfatların Allah'ın bizzât zâtı olmadığını söyleyerek âlim, kâdir gibi lafızlarla Allah'a isim ispat eder. Dolayısıyla ona göre Allah, âlim ismiyle ma'lûmu bilir.⁶²⁸

Ebü Ali el-Cübbâî (v. 303/916), Allah'ın zâtı ile âlim, kâdir vs. olduğunu ifade ettikten sonra vasıf-sıfat ve isim-tesmiye ilişkisi üzerine bazı mülâhazalarda bulunur. Ona göre vasıf, sıfattır. Tesmiye (isimlendirme) de ismin kendisidir. Ali el-

⁶²³ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 245.

⁶²⁴ Tâhâ 20/39.

⁶²⁵ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 245.

⁶²⁶ **A.e.**, C. I, s. 246.

⁶²⁷ **A.e.**, C. I, s. 247.

⁶²⁸ **A.e.**, C. I, s. 245-246.

Cübbâî'ye göre "Allah âlimdir, kâdirdir, hayydir." sözü; vasfın sıfat olduğunu ifade eder. Cübbâî, kendilerine ilmin, kudretin vb. sıfat olup olmadığı ile ilgili soru sorulması hâlinde, "İlmi, kudreti kabul etmiyoruz ki sıfat olduğunu kabul edelim." şeklinde cevap vereceklerini söyler. O, sıfatların kadîm olup olmaması ile ilgili soruya da aynı şekilde cevap verir.⁶²⁹

Kâdî Abdulcabbâr (v. 415/1025), sıfatın bir söz ve vasıflandırmadan ibaret olduğunu savunmaktadır. O, bizim sıfat olarak kabul ettiğimiz şeyin hakikatte bizim nitelememiz ve isimlendirmemizden başka bir şey olmadığını zikreder. Dolayısıyla ona göre, bizim "Allah âlimdir." sözümüz, Allah'ı isimlendirmenin ötesinde hiçbir şey ifade etmez. Kâdî Abdulcabbâr, sıfatı; "Vasıflanan objede bir şey olmayıp o şeyi olduğu gibi vasıflayan söz" şeklinde tanımlayarak Allah'a bir sıfat atfetmez.⁶³⁰ Ona göre de Allah zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir'dir.⁶³¹

Eş'arî, Mu'tezilî âlimlerden Muammer b. Abbâd'ın, zât-sıfat ilişkisinde farklı bir yaklaşımının olduğunu zikreder. O, Muammer'in; "Allah ilim ile âlimdir. O'nun bir mânadan dolayı ilmi vardır. Bu mâna da başka bir mânadan dolayı ilim olmuştur."⁶³² şeklinde teselsüle yol açan mâna görüşüne sahip olduğunu aktarır.

Mu'tezile ekolü içerisinde zât-sıfat ilişkisine dair en çarpıcı görüşü Ebû Hâşim el-Cübbâî ortaya atmıştır. Genel itibarıyla zât ve sıfatları özdeş tutan ve sıfatların ontolojik inkârı şeklinde cereyan eden Mu'tezilî sıfat anlayışına farklı ve yeni bir teori sunmuştur. O, kadîm varlıkların çokluğu anlamına gelen "taaddüd-i kudemâ" ve ilâhî sıfatları inkâr problemine çözüm bulmak adına formülize edilmiş **ahvâl teorisi**'ni ortaya atmıştır. Bu teori, Mu'tezile ekolünün nominalist sıfat anlayışı ile Eşarî ekolünün realist sıfat anlayışlarını uzlaştırma çabası olarak da görülebilir.⁶³³ **Hâl/ahvâl**, "mevcut bir şeye bağlı bulunan, bu nedenle de müstakil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen bir vasıftır."⁶³⁴ Ebû Hâşim el-Cübbâî, zât-sıfat ilişkisini bu teori ile açıklamaya çalışmıştır. O, sıfat yerine

⁶²⁹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 69; Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", **UÜİF Dergisi**, C. XVI, No: 2, 2007, s. 200.

⁶³⁰ Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 200-201.

⁶³¹ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 155 vd.

⁶³² Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 249.

⁶³³ Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 202.

⁶³⁴ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", **Kelâm El Kitabı**, s. 254.

“**ahvâl**” ifadesini kullanmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, mucidi olduğu **ahvâl teorisini**; zât ile beraber bir anlam ifade eden, zâttan bağımsız düşünilemeyen, tek başlarına var ya da yok, ma‘lûm ve meçhul şeklinde nitelenemeyen hâller olarak tanımlar.⁶³⁵ **Hâl/ahvâl**’in ne olduğunu Ebû Hâşim’e Arap edebiyatı dersini veren hocası nahiv bilgini Müberred (v. 286/900) şu şekilde açıklar:

“Sen ‘Zeyd bana yürüyerek geldi (câenî Zeyd mâşiyen)’dediğinde, onun yürüyen olarak bilindiğini kastetmiyorsun, fakat onun gelişinin (mecîhû) bu hâlde gerçekleştiğini haber veriyorsun.”⁶³⁶

Bu örnekleme göre yürüme fiilinin hâl şeklinde zikredilmesi, fiilin gerçekleşme anında zâtın bulunduğu duruma delalet etmektedir. Bu durumda “Allah âlimdir” sözü zâtı değil de zâtın bulunduğu hâli ifade etmektedir. Yani, **hâl** şeklinde tabir edilen âlim sıfatı, Allah’da mevcut olan bir ilmi değil de bilen olmasını ifade eder.⁶³⁷ Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin **ahvâl teorisine** işaret ettiği “li-mâ huve aleyhi fî zâtihî” (zâtında/zâtının üzere olduğu şey sebebiyle) ifadesiyle babası Ebû Ali-el-Cübbâî’nin zât ile özdeş (li-zâtihî) sıfat anlayışına karşı çıktığı görülmüştür. O, var ve yok arasında üçüncü bir hâli ispat ederek mevcûd ve ma‘dûm olmayan, zâtın kendisi de olmayan bir sıfat anlayışını savunmuştur.⁶³⁸

Ehl-i sünnet’in iki kolunu oluşturan Eş‘arîyye ve Mâtûridîyye mezhepleri ise Mu‘tezile mezhebinin aksine ilâhî sıfatların zât ile özdeş olamayacağını savunurlar. Onlar Allah’ın zâtı ile kâim ezelî sıfatları olduğu hususunda fikir birliği içindedirler.⁶³⁹ Sıfâtullah meselesinde Ehl-i sünnet kelâmının öncüsü olarak gösterilen İbn Küllâb, Allah’ın ezelî bir mâna olan ilim ile âlim, ezelî bir mâna olan kudret ile kâdir vb. olduğunu ve bu sıfatların Allah’ın aynı olmadığı gibi gayrı da olmadığını öne sürmüştür. Zira sıfatlar zâtın aynı/kendisi olursa sıfatlar ta‘tîle⁶⁴⁰ uğrar. Sıfatlar zâttan başka olursa bu durumda da kadîm varlıkların çokluğu

⁶³⁵ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, s. 69.

⁶³⁶ Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 208.

⁶³⁷ A.e., s. 208.

⁶³⁸ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, s. 69; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, s. 254; Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 202.

⁶³⁹ Bâkîllânî, **et-Temhîd**, s. 227-228, 261-263; Nesefî, **Tabsiratü’l-edille**, s. 261.

⁶⁴⁰ A-t-l kökünden türeyen ta‘tîl, lügatte “boş ve hâlî kabul etmek” anlamına gelir. Terim olarak ise “zât-ı ilâhiyyeyi sıfatlarından tecrit etme” anlamında kullanılmıştır. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 309.

(teaddüd-i kudemâ) meydana gelir. O, sıfatların sıfatlarla kâim olmasını kabul etmez. İbn Küllâb'ın bu doktrini daha sonra Ehl-i sünnet kelâm ekollerinin resmi sıfat anlayışı olmuştur.⁶⁴¹ İbn Teymiyye de Şî'i tizalini temsil eden İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325), İbn Küllâb'ın zât ile kâim sıfatlar anlayışına sert eleştirilerde bulunmasını aktararak İbn Küllâb'ın sıfat anlayışını onlara karşı savunmuştur.⁶⁴² İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ın Allah ile kâim birtakım kadîm mânalar ispat etmediğini, çünkü bu mânaların Allah'ın müsemması dışında olmadığını söyler. O, zâta ilave meselesini, sıfatlarla muttasıf olan zâta değil de sıfatlardan mücerred olan zâta ilave şeklinde açıklayarak Şî'i tizalinin "teaddüd-i kudemâ" vurgusuna bu şekilde cevap vermiştir.⁶⁴³

İbn Küllâb sonrası Ehl-i sünnet kelâmı da Allah ile özdeş olmayan zât ile kâim ezeli sıfat anlayışını devam ettirmişlerdir. Onlar, sıfatları zât ile özdeşleştirmenin sıfatları inkâra yol açacağını, zâttan ayrı kabul etmenin de "teaddüd-i kudemâ"ya yol açacağını ifade etmişlerdir. Çünkü sıfatlar zât ile özdeş kabul edilirse iki problem ortaya çıkar: Sıfatlar ya zâtın bütünü ya da cüz'ü/ parçası olur. Zâtın tamamı olması durumunda zât ve sıfat tek şey olur ve bu tek şeyin hem zât hem de sıfat olması gerekir. Akıl ise bunu muhal kılar. Zâtın cüz'ü/parçası olması durumunda ise Allah'ın bileşik bir yapıda olması gerekir ki bu da mümkün değildir.⁶⁴⁴ Sıfatlar zâttan ayrı da olamazlar; çünkü ayrı sıfatların varlığı tevhîde zarar verir. Zât-sıfat ayrılığı kabul edildiği takdirde kadîm varlıkların çokluğu "teaddüd-i kudemâ" meydana gelir. Teftâzânî, Mu'tezile mezhebinin zât-sıfat ayrılığının "teaddüd-i kudemâ" doğuracağı iddiasına karşılık, Ehl-i sünnet'in zât-sıfat ayrılığını kabul etmediğini, dolayısıyla kendi anlayışlarına göre "teaddüd-i kudemâ"nın söz konusu olamayacağını söyler.⁶⁴⁵ Nitekim Ehl-i sünnet mezhebi, bu

⁶⁴¹ Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C. I, s. 383-384.

⁶⁴² İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye**, 9 c., Mısır, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1321, C. I, s. 235; Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C. I, s. 384-385.

⁶⁴³ İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye**, C. I, s. 235; Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C. I, s. 385.

⁶⁴⁴ Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C. II, s. 251-254; Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", **Kelâm El Kitabı**, s. 255.

⁶⁴⁵ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. IV, s. 80.

problemi çözmek için “Lâ huve ve lâ ğayruhu” (Sıfatlar Allah’ın ne aynı ne de gayrıdır) şeklinde bir formül bulmuşlardır.⁶⁴⁶

Diğer taraftan Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah; “âlim, kâdir ve hayy” gibi sıfatlar ile kendisini vasıflamıştır. Arap diline göre bu sıfatlar, bilinen belirli mânalardan türemiş sıfatlardır. Dolayısıyla bu sıfatlar Allah’a nispet edildiğinde sadece O’nun vasıflanması değil, aynı zamanda bu sıfatların masdarları (kök) olan “ilim, kudret, hayat” vb.nin de zâtta bulunduğu kastedilir. Onlara göre “ilim, kudret ve hayat” gibi sıfatlar, Allah’ın zâtı ile kâim olmasaydı Kur’an’da vârid olan “âlim, kâdir, hayy” vb. sıfatların Allah’a hakiki anlamda değil de lakap ve isimlendirme şeklinde nispeti lazım gelirdi. Bu ise Allah hakkında muhaldır.⁶⁴⁷

Zât-sıfat ilişkisine dair Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet mezhebinin genel görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Yukarıda zât-sıfat ilişkisine dair farklı yorumların yapıldığını ve Mu‘tezile mezhebinin hem kendi içyapısında hem de Ehl-i sünnet mezhebi ile görüş ayrılıklarının olduğunu zikrettik. Ehl-i sünnetin iki kolundan birini temsil eden Eş‘arîye mezhebinde de Mu‘tezile mezhebinde olduğu gibi görüş ayrılıkları vardır. Aşağıda Eş‘arî âlimlerin zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerini açıkladıktan sonra mezhebin genel kanaatinden ayrılıp **ahvâl teorisini** benimsediği iddia edilen Bâkılânî ve Cüveynî’nin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.1. Eş‘arî Mezhebine Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Eş‘arî mezhebine mensup âlimler, Allah’ı niteleyen sıfatlar hususunda Mu‘tezile’nin aşırı tenzîhçi yaklaşımı karşısında teşbih ve tenzîh arasında daha dengeli ve rasyonel bir çizgi takip etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Onlar, Allah’ın zâtı ile kâim ezelî mâna ve mânevi (subûtî) sıfatlarının olduğu görüşündedirler. Eş‘arîler fiilî sıfatları ise kudret sıfatının hâdis teallukundan ibaret gördükleri için ezelî sıfatlardan saymazlar. Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisini mâna

⁶⁴⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-263; İsfarâyînî, **el-‘Akîde**, s. 134; Nesefî, **Tabsiratü’l-edille**, s. 261.

⁶⁴⁷ Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, **el-Bidâye fî usûli’-d-dîn (Mâtûrîdiyye Akâidi)**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yayınları, 1991, s. 27; Neşşâr, **İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C. II, s. 253; Yıldırım, “Ulûhiyyet”, **Sistemantik Kelâm**, s. 94

(subûti) sıfatlar çerçevesinde tartışmışlardır. Eş‘arîler, sıfatların zât ile özdeş ve zâttan ayrı olma durumlarından doğan “ta‘tîl” ve “teaddüd-i kudemâ” problemlerini “Lâ huve ve lâ ğayruhu” (Sıfatlar Allah’ın ne aynı ne de gayridir) şeklinde bir formül ile çözmeye çalışmışlardır.⁶⁴⁸ Bu şekilde sıfat, Allah’ın zâtı olmayacak; dolayısıyla isimlendirmeden ibaret olmayan reel bir anlam atfedilecekti. Sıfat, Allah’tan ayrı da olmayacak; bu şekilde Allah’ın dışında kadîm varlıkların çokluğu da bertaraf edilmiş olacaktı. Eş‘arî âlimleri Allah’ın aynı ve gayrı olmayan zâtı ile kâim sıfatlarının olduğu hususunda mütefiktirler; ancak onlar, bu tür sıfatların isimlendirilmesi ve kategorisi noktasında ihtilaf yaşamışlardır. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu konuya değindiğimiz için burada tekrar ele almayacağız. Ayrıca Eş‘arîler’de, zât ve sıfat arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında ve yorumlanmasında da birtakım farklılıklar vardır. Örneğin Cüveynî zât ve sıfat arasındaki ilişkiyi daha önce Mu‘tezilî Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin kullandığı ve Eş‘arîlerin şiddetle karşı çıktığı **ahvâl teorisi** ile açıklamaya çalışmıştır. Cüveynî, ilk görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinde **ahval** **teorisini** hararetle savunmasına rağmen daha sonra fikir değiştirerek bu teoriyi reddetmiştir. Bâkılânî de Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin **ahvâl** **teorisini** olduğu şekliyle benimsemeyip kendi bakış açısını yansıtarak bir **hâl** fikrini kabul etmiştir. Aşağıda Eş‘arî âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini zikrettikten sonra Bâkılânî ve Cüveynî’nin mezheplerinden farklılaştıkları görüşleri ortaya koymaya çalışacağız.

Eş‘arî, karakteristik kelâmcı kimliğini en çok zât-sıfat ilişkisinde ortaya koyduğu yöntem ve açıklamalarda gösterir.⁶⁴⁹ O, ashâbû’l-hadîs çizgisine yakın tutum sergilediği **el-İbâne** adlı eserinde bile zât-sıfat ilişkisini kelâmî yöntemle açıklamaya çalışır.⁶⁵⁰ Eş‘arî, zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerini yansıttığı eserlerinde –benimsemediği– farklı kesimlerin görüşlerini aktararak onları aklî ve naklî delillerle eleştirir. Aslında Eş‘arî’nin eleştirileri, onun görüşlerini tespit etmemizde bize önemli katkı sağlar. Örneğin **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**’de Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf’ın görüşünü aktarır; **İbâne** ve **el-Luma**’da da onun görüşlerini eleştirerek kendi

⁶⁴⁸ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 261-263; **el-İnsâf**, s. 37; Neseî, **Tabsiratü’l-edille**, s. 261.

⁶⁴⁹ Daniel Gimaret, **La Doctrine D’al-Ash‘arî**, Paris, les Editions du Cerf, 1990, pp. 211-212; Nader el-Bizrî, “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, s. 206.

⁶⁵⁰ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 141 vd.

görüşlerini ortaya koyar.⁶⁵¹ Eş‘arî, Allah’ın zâtı ile kâim bir mânaya delalet eden sıfatları ispat etmek için özellikle ilim sıfatından hareket eder.

Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn** adlı eserinde Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın; “Allah ilim ile âlimdir, ancak ilmi zâtıdır. Kudret ile kâdirdir, ancak kudreti zatıdır.” şeklinde görüş öne sürdüğünü ifade ederek eleştiride bulunmadan sadece aktarım yapar.⁶⁵² Eş‘arî, **el-ibâne**’de de Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın, Allah’ın ilminin O’nun zâtı olduğunu iddia ettiğini aktararak eleştirir ve aklî delillerle cevap verir. O, Ebü’l-Hüzeyl’e hitaben; “Mademki Allah’ın ilminin zâtı olduğunu iddia ediyorsun o hâlde, ‘Ey Allah’ın ilmi beni başışla ve bana merhamet et!’ şeklinde duada bulun.” der. Eş‘arî, Ebü’l-Hüzeyl’in bunu kabul etmeyeceğini ileri sürerek bu şekilde çelişkiye düşeceğini söyler. Eş‘arî daha sonra Mu‘tezile mezhebinin geneline hitaben, “Allah âlimdir ama ilmi yoktur”, diyen kişinin; “Allah’ın ilmi vardır ama âlim değildir”, diyen kişi gibi çelişkiye düşeceğini söyler. Yukarıda da değindiğimiz üzere Mu‘tezile mezhebi Allah’ın âlim olduğunu kabul ediyor, fakat ilminin olduğunu kabul etmiyordu. Zira sıfat formunda âlim ismi hem zâtı hem de sıfatı aynı anda karşılayabiliyordu. Kök (masdar) anlamında olan ilmi ise ilave bir manaya delalet ettiği için onlar, ilmi Allah’a nispet etmiyorlardı. Eş‘arî Allah’ın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, kelâmsız mütekellim, iradesiz mûrid vb. olduğunu iddia etmenin bir çelişki doğuracağını ve aklen muhal bir durumun ortaya çıkacağını söyleyerek bu görüşe sahip olanları eleştirir.⁶⁵³

Eş‘arî, **el-Luma**’ adlı eserinde de zât-sıfat ilişkisine ilişkin görüşlerini ortaya koyar. O, öncelikle “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini kullanarak hikmetli, güzel şeylerin ancak ilim sahibi olan âlim, kudret sahibi olan kâdir vb. varlıklar tarafından meydana gelebileceğini söyler. Âlemi hikmetli ve eşsiz bir şekilde yaratanın ise bu sıfatlara daha layık olduğunu, dolayısıyla bu âlemin ilim ve kudret gibi mânalara delalet eden âlim, kadir vb. bir yaratıcı tarafından meydana

⁶⁵¹ Detaylı bilgi için bkz. Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 245; **el-İbâne**, s. 141 vd.; **el-Luma**, s. 24-30.

⁶⁵² Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. I, s. 245.

⁶⁵³ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 141 vd.

getirildiğini ifade eder. O bu şekilde zât ile kâim ezeli zâtî/mâna⁶⁵⁴ sıfat anlayışını temellendirir. Eş‘arî, Arap diline göre de âlim sözünün ilim sahibi anlamına geldiğini söyler. Örneğin, Zeyd’in ilim sahibi olduğunu bilmeyen onun âlim olduğunu da söyleyemez. Eş‘arî aynı şekilde yaratılanlardan hareketle sıfatların zâtın aynı veya gayrı olmadığını söyler. Ona göre hikmetli bir fiilin insanın ilminin olduğuna delalet etmesi, ilmin ondan ayrı olmasını göstermez. Aynı şekilde hikmetli bir fiil insanın âlim olduğuna delalet etmektedir, ancak bu durum âlim sıfatının insandan ayrı olduğunu da göstermez. Eş‘arî’ye göre gayriyet (başkalık) iki şeyden birinin diğerinden ayrılmasıdır. Zât-sıfat ilişkisinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Eş‘arî Allah’ın ilim sıfatıyla âlim olduğunu, ilminin zâtı olamayacağını söyler. O, Allah’ın zâtı olan ilimle âlim olması hâlinde, zâtının ilim olması gerekeceğini, bu durumda da Allah’ın ilminin kudret, kudretinin de ilim olacağını söyleyerek imkânsız bir durumun ortaya çıkacağını savunur.⁶⁵⁵ Eş‘arî, bu tür sıfatların ezeli olmaması hâlinde de Allah’ın bir dönem âlim, kâdir vb. olmama durumunun ortaya çıkacağını; çünkü ilmin zıddının cehalet, kudretin zıddının âcizlik olduğunu, bunun da Allah için söz konusu olamayacağını belirtir.⁶⁵⁶ Eş‘arî’nin zât-sıfat ilişkisinin semantik yönü olan sem’î (haberî) sıfatlara yaklaşımını daha önce sem’î (haberî) sıfatlar başlığı altında incelediğimiz için burada tekrar zikretme gereği duymadık.

Bâkılânî’nin zât-sıfat ilişkisine yaklaşımı genel olarak mezhep imamı Eş‘arî çizgisinde olmakla beraber onun **ahvâl teorisi**ni benimsediği iddia edilmiştir. Dolayısıyla Bâkılânî’nin zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşlerini ayrı bir başlık altında incelemek daha doğru olacaktır. Öncelikle Eş‘arî çizgisini devam ettiren Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdâdî, Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî’nin görüşlerini aktarıp daha sonra farklı görüşlerinin olduğu iddia edilen Bâkılânî ve Cüveynî’nin görüşlerini ayrı bir başlık altında değerlendirmeye çalışacağız.

Ebû İshâk el-İsferâyînî, Mu‘tezile ekolünün mâna (subûtî) sıfatlar için benimsediği zât-sıfat özdeşliği görüşünü nefsi sıfatlarda benimser. O, “mâ delle’l-

⁶⁵⁴ Eş‘arî, mâna sıfatlarını zâtî sıfat olarak isimlendirir. O, yedi sıfata ilaveten bekâ sıfatını da zât ile kâim zâtî/mâna sıfat kategorisinde değerlendirir. Bkz. Eş‘arî, **el-Luma**, s. 31, 47; **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 213; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 40-41.

⁶⁵⁵ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 24-30.

⁶⁵⁶ **A.e.**, s. 26.

vasfu ale'l- ‘ayn” (vasfın kendisine (zâta) delalet ettiği şey) şeklindeki ifadeyle sıfat-ı nefsiyye’nin tanımını yapar.⁶⁵⁷ Ona göre ancak bu sıfatlar zâtın kendisi olabilir; çünkü zât üzerine zâid değildir ve bir mâna da içermezler. Ancak o, mâna (subûtî) sıfatların mâhiyetini açıklarken bu sıfatların; zâtın aynı ve gayrı olmayan zât ile kaim mâna içeren sıfatlar olduğunu dile getirir.⁶⁵⁸ İsferyânî, sıfatların ezeliliğine vurgu yaparak “لم يزل ولا يزال موصوفا بها” ezelden ebede kadar Allah’ın bu sıfatlarla muttasıf olduğunu zikreder. Ayrıca İsferyânî, Allah’ın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarına benzememe özelliğine o kadar vurgu yapar ki yedi mâna sıfatına, mekândan ve cihetten münezze olma sıfatını da ekler.⁶⁵⁹ O, sıfatların, mufârekât (ayrılma), mucâveret (yakınlık), muhâlefet (aykırılık, farklılık) ve hulûl (geçişme, sinme)’da bulunmadan zât ile kâim olduğunu savunur.⁶⁶⁰ İsferyânî, Allah’ın ezelî ilmiyle bütün ma’lûmatı bildiğini, kudretinin bütün makduratı kuşattığını, iradesiyle bütün murâdları irade ettiğini söyleyerek zât-sıfat ilişkisinde geleneksel Eş‘arî çizgisini devam ettirir.⁶⁶¹

Bağdâdî, kendi mezhebinin zât ile kâim ezelî mâna sıfat anlayışını devam ettirir. O, Allah’ın ezelî bir ilimle âlim, kudretle kâdir, hayat ile hayy, irâde ile mûrid, sem‘ ile semî‘, basar ile basîr, kelâm ile mütেকellim olduğunu savunur. Bağdâdî, bu sıfatların Mu‘tezile mezhebinin iddia ettiği gibi zât ile özdeş olamayacağını söyler. Zira Allah’ın ilminin ve kudretinin zât olması hâlinde zâtının ilim ve kudret olması gerekir. Zâtının ilim ve kudret olması hâlinde de Allah’ın âlim ve kâdir olması imkânsız olur; çünkü bu durumda ilim âlim, kudret kâdir olamaz. Ayrıca Bağdâdî, Allah’ın ilmi ve kudreti, O’nun zâtı olduğu zaman; ilminin kudreti, ma’lûmlarının da makdûrları olması gibi karışık ve muhal bir durumun ortaya çıkacağını savunur.⁶⁶² Bağdâdî’nin zât-sıfat ilişkisinde uyguladığı metodun, mezhep imamı Eş‘arî’nin metoduyla uyumluluk arz ettiğini söyleyebiliriz. O, Mu‘tezile mezhebinin muhatap olarak görüşlerini aktarır ve hem birbirlerinin görüşlerini nasıl ilzam ettiklerini hem

⁶⁵⁷ Sanhâcî, *Şerhu ‘Akîdeti Ebî İshâk el-İsferyânî*, s. 63.

⁶⁵⁸ İsferyânî, *el-‘Akîde*, s. 133-134.

⁶⁵⁹ *A.e.*, s. 133-134; Salih Sabri Yavuz, “Ebû İshâk el-İsferyânî”, *DİA*, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 515-516. Ayrıca İsferyânî’ye göre bekâ da zât ile kâim ezelî mâna içeren sıfatlardandır. Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisine konu olan sıfatlar arasındadır. Bkz. İsferyânî, *el-‘Akîde*, s. 139.

⁶⁶⁰ *A.e.*, s. 134.

⁶⁶¹ *A.e.*, s. 134.

⁶⁶² Bağdâdî, *Usûlu’-d-dîn*, s. 90-91.

de kendi mezhebinin onlara karşı nasıl delillendirmelerde bulunduğunu aktarır. Bağdâdî, ilk olarak Mu‘tezile mezhebinin Allah’ın ezelî sıfatlarını nefyettiklerini ve kelâmının hâdis olduğunu iddia ettiklerini söyler. Daha sonra onların irâde konusunda farklı fikirlerde olduklarını tek tek aktarır. Bağdâdî, İbrahim en-Nazzâm ve Ka‘bî’nin (v. 319/931) Allah’ın iradesini emir anlamına hamlettiklerini; Basra Mu‘tezilesinin ise Allah’ın herhangi bir mahalde olmayan hâdis bir irâde ile mûrid olduğunu iddia ettiklerini zikreder. Bağdâdî, Mu‘tezilî âlimlerin Allah’ın âlim ve kâdir sıfatlarında da ihtilaf yaşadıklarını aktararak hem birbirlerinin görüşlerini nasıl ilzam ettiklerini hem de kendi mezhebinin onlara karşı nasıl delillendirmelerde bulunduğunu aktarır. O, Nazzâm’ın olumsuzlama metodunu kullanarak Allah’ın âlim ve kâdir olarak vasıflanmasının, O’ndan cehalet ve acziyetin nefyedilmesi anlamına geldiğini söyler. Bağdâdî, Nazzâm’ın bu görüşünün cansız varlıkların ve hayvanların âlim ve câhil olmasını gerektireceğini; cansız varlıklar ve hayvanların ise âlim ve câhil olamayacağını söyleyerek eleştirir.⁶⁶³ Devamında başka bir Mu‘tezilî âlim olan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın bu görüşün tutarsızlığını anlayarak Allah’a ilim ispat ettiğini, ancak Allah’ın ilminin zâtı olduğunu, yani “Allah’ın zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir” olduğunu öne sürdüğünü aktarır. Bağdâdî bu görüşün de yanlış ve tutarsız olduğunu kendi mezhebinin karşıt delilleriyle ispatlamaya çalışır. Yukarıda zât ve sıfatı özdeşleştirmenin zâtın ilim ve kudret olması gibi problemlerin ortaya çıkacağıyla ilgili delilleri zikretmiştik. Bağdâdî bu delillendirme karşısında Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın sustuğunu söyler. O, başka bir Mu‘tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin mensubu olduğu mezhebin zât-sıfat anlayışının yanlış olduğunu anladığını ve buna çözüm bulma amacıyla **ahvâl teorisi**ni ortaya attığını zikreder. Bağdâdî, Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Allah’ın bir hâl üzere âlim ve kâdir olduğu görüşünde olduğunu belirtir. Ona göre, Allah’ın her mâ‘lum ve her makdûr için özel bir hâli vardır. Bu hâl mevcut, ma‘dûm, ma‘lûm ve eşya değildir. Bağdâdî, Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin **ahval teorisi**yle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra bu görüşünde çelişkiler olduğunu söyleyerek eleştirir ve cevap verir. Bağdâdî, Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin “Allah’ın bir hâl üzere âlim ve kâdir olduğu” ve “Allah’ın her mâ‘lum ve makdûr için özel bir hâli olduğunu” iddia etmesine rağmen hallerin

⁶⁶³ A.e., s. 90-91.

“Ma‘lûm olmadığını” söyleyerek çelişkiye düştüğünü savunur. Ayrıca onun hâllerin zikredilemeyeceğini iddia etmesine rağmen onları zikretmesinin de bir çelişki olduğunu ifade eder. Bağdâdî bu şekilde sözün başının sonuyla çeliştiğini ve kendisinin bile makul bulmadığı bir görüşle hasmıyla nasıl münazara edeceğini söyleyerek görüşün tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır.⁶⁶⁴

Gazzâlî, zât-sıfat ilişkisini hem filozoflar hem de Mu‘tezile mezhebi ile uzun uzun tartışır. O, spesifik ayrıntılara çok fazla girerek hasımlarının görüşlerini ortaya koyar ve bunları tek tek açıklar. Gazzâlî, genellikle “zât ile kâim” şeklinde kullanılan ifadeyi “zâta zaîd” şeklinde kullanır. Bu ifadenin zâtta çokluk oluşturmayacağını delillerle açıklar. Gazzâlî’nin, zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşleri geleneksel Eş‘arî çizgisindedir. Ancak yorumları, delillendirmeleri ve tespitleri ile klasik çizgiyi farklı boyutlara taşır. O, **el-Maksadu’l-esnâ**’da sıfatların kavramları ve tasnifine ağırlık verir. Çok fazla detaya girmeden sıfatların mâhiyeti ile ilgili de bilgiler verir. Ancak **el-İktisâd fi’l-i’tikâd** ve **Tehâfütü’l-felâsife** adlı eserlerinde detaylara girerek derinlemesine tartışır. Çalışmamızın ikinci bölümünde sıfatların kavramları ve tasniflerini açıkladığımız için tekrar zikretmeyeceğiz. Bu bölümde Gazzâlî’nin, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd** ve **Tehâfütü’l-felâsife** adlı eserlerinden yer yer de **el-Maksadu’l-esnâ** eserinden hareketle ilâhî sıfatların mâhiyeti bağlamındaki analizlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Gazzâlî, **el-Maksadu’l-esnâ** adlı eserinde Mu‘tezile mezhebi ve filozofların, “Her ne kadar sıfatları inkâr ederek hayat, ilim, kudret, irâde, sem‘, basar, kelâm gibi sıfatları ilme râci edip ilmin de zâtı olduğunu ispat ediyor olsalar bile fiiller, selbler ve izafetlerin çokluğunu kabul etmeleri noktasında bize yardım ediyorlar/yaklaşıyorlar.” diyerek ortak noktalarının olduğunu dile getirir. O, daha sonra bu sıfatların onlara göre ne anlama geldiğini tek tek açıklar. Örneğin, onlara göre sem‘ sıfatı, seslere taalluk eden ilmi tâmdır ve Allah’ın bu sesleri bilmesini ifade eder. Hayat sıfatı, Allah’ın kendi varlığını bilmesidir; çünkü kendi varlığını bilen için hayattadır denilir. Kendi varlığını bilmeyen için hayattadır denilmez. Gazzâlî onlara göre, irâdenin de Allah’ın hayrı, nizam ve düzeni bilmesi ve ona göre

⁶⁶⁴ A.e., s. 91-92.

yaratması anlamında olduğunu söyler. Gazzâlî bu sıfatların hepsinin ilme râci olduğunu ilminin de zâtına râci olduğunu savunduklarını aktararak sonuçta tüm sıfatları zâta indirgediklerini belirtir.⁶⁶⁵

Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd** ve **Tehâfütü'l-felâsife** adlı eserlerinde Mu'tezile mezhebi ve filozofların ilim, hayat, kudret gibi sıfatların ilk mebde' olamayacağı görüşünde olduklarını aktararak şer'an vârid olan bu isimlerin filolojik olarak itlâkının caiz olduğunu, ancak bütün bu isimlerin tek bir zâta râci olduğunu iddia ettiklerini söyler. Gazzâlî onların burada insanlar için câiz olan zât üzerine zâid sıfat anlayışının Allah için câiz olmadığını savunduklarını dile getirir. O, zâta zâid sıfatları kabul etmenin zâta çokluğu gerektireceğini; insanlarda zâta ilişkin sıfatların yenilendikleri için zât üzerine zâid olduğunu ve bunun herhangi bir sorun oluşturmayacağını, ancak vâcibu'l-vücûd olan Allah'a ilişmesinin O'nda çokluğu gerektireceği için muhal olduğunu iddia ettiklerini aktarır. Gazzâlî bu nedenden dolayı Mu'tezile mezhebi ve filozofların sıfatları nefyettiklerini söyler.⁶⁶⁶ Gazzâlî onlara cevaben Allah'ın bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir, bir irade ile mûrîd olduğunu ve bu sıfatların zât üzerine zâid olduğunu belirtir.⁶⁶⁷ Zât üzerine zâid mefhumunun zâta çokluğu gerektirmeyeceğini de aklî delillerle ispatlamaya çalışır. Gazzâlî, vasıflandırılan zâtın bir olduğu ve vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın çokluğunun muhal olduğu sözünün; sıfatlarının çokluğunun imkânsız olduğu anlamına geldiğini söyleyerek bu meseleyi sıfat-mevsuf üzerinden sebr ve taksim yöntemiyle açıklamaya çalışır.⁶⁶⁸ O, sıfat-mevsuftan her biri için üç ihtimal zikreder. Bunlar varlıkları bakımından:

- a) Ya karşılıklı birbirlerine muhtaç değildirler.
- b) Ya karşılıklı birbirlerine muhtaçtırlar.
- c) Ya da biri diğerine muhtaç olmadığı hâlde diğeri ona muhtaçtır.”⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 160-162.

⁶⁶⁶ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 172; **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 195.

⁶⁶⁷ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 195.

⁶⁶⁸ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 172 vd.

⁶⁶⁹ **A.e.**, s. 172 vd.; Bozkurt, “Zât-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd'ün Eş'arîlere Yönelik Eleştirileri”, C. II, 2015, s. 59.

Gazzâlî, zikrettiği bu ihtimalleri tek tek eleyerek sonuca ulaşmaya çalışır. Ona göre, a) seçeneğinde; sıfat ve mevsuf zorunlu olarak var olacaklardır. Dolayısıyla mutlak ikilik ortaya çıkacaktır. Filozofların görüşü olan bu seçeneğin muhal olduğunu söyleyerek eler. b) seçeneğinde; sıfat ve mevsuf muhtaç oldukları için mümkün olacaklardır. Dolayısıyla ikisi de zorunlu varlık olamayacaktır. Gazzâlî bu seçeneğin de muhal olduğunu söyleyerek eler. c) seçeneğinde ise muhtaç olan nedenli, muhtaç olmayan ise zorunlu olacaktır. Gazzâlî bu seçeneğin doğru bir ihtimal olduğunu söyleyerek zât-sıfat ilişkisinde şu sonuca varır: “Zât kendi kendine yeter ve sıfatlara muhtaç değildir. Biz insanlarda olduğu gibi sıfatlar ise nitelenene muhtaçtır.” Ona göre başkasına muhtaç olan, zorunlu varlık olamaz. Dolayısıyla sıfatın zâtı yetkinleştirememesi nedeniyle bir nevi zâttan ayrı değildir; onda kâimdir.⁶⁷⁰

Gazzâlî, Mu‘tezile mezhebinin masdar formundaki mâna sıfatları nefyetmelerine vurgu yaparak masdar ve sıfat formu arasındaki kullanım farklarını anlatır. Gazzâlî, iki kullanımın da câiz olduğunu ilim sıfatı üzerinden örnekleme yoluyla ispatlamaya çalışır. O, Allah’ın ilminin olduğunu ifade etmek için biri uzun biri kısa iki söylemin olduğunu söyleyerek açıklar. Birinci ve uzun yol; “Bu Zât bir ilim ile kâimdir.” yani “O’nun bir ilmi vardır.” söylemidir. Diğeri ise veciz (öz, kısa) olup iştikak (türetme) ve çekimle kısaltılmıştır: “Zât âlimdir.” sözü gibi. Gazzâlî, ikinci ifadeye örnek olarak; bir kişinin, bir ayakkabıyı ve o ayakkabıyı giymiş birini görmesine benzetir. Birinci ifadeye ise bu kişinin ayağının ayakkabısının içinde olmasını örnek gösterir. Gazzâlî, bunun da ancak ayakkabı sahibi anlamına geleceğini söyler. Ayrıca Gazzâlî, ilmin zât ile kâim olduğu fikrini benimseyen Mu‘tezile mezhebinin görüşünün, zâta “âlimlik” denen bir hâlin izafetini gerekli kılacağından yanlış olduğunu ifade eder. O, bunun düşkünlük olduğunu zikrederek **ahvâl teorisini** benimseyenleri işaret eder ve onları eleştirir.⁶⁷¹ Zira **ahvâl teorisi** mevcut ve ma’dûm olmayan üçüncü bir hâli kabul eder. Bu hâller ma‘lûm ve meçhul de değildir. Gazzâlî ise ilmin muayyen bir durum ve sıfat olduğunu vurgulayarak bu görüşün yanlışlığını savunur. Gazzâlî’nin şiddetle reddettiği ve

⁶⁷⁰ Gazzâlî, **Tehâfütü’l-felâsife**, s. 172 vd.; Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş’arîlere Yönelik Eleştirileri”, C. II, 2015, s. 59.

⁶⁷¹ Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 196-197.

eleştirdiği **ahval teorisini** hocası Cüveynî benimsemiş, ancak daha sonra bu fikrinden vazgeçmiştir.⁶⁷²

Gazzâlî, zât-sıfat ilişkisinde mezhebinin; zât üzerine zâid, kadîm, zâtın aynı ve gayrı olmayan sıfat anlayışının, zâtı illetli ve mahal vs. yapmayacağını söyleyerek sıfatların bu şekilde zâtla beraber olmasının zâta zarar vermeyeceği görüşündedir.⁶⁷³

Şehristânî, zât-sıfat ilişkisini mensubu olduğu Eş‘arî mezhebi çizgisinden değerlendirir. O, kendisinin de benimsediği -Eş‘arî- zât-sıfat ilişkisini şu şekilde açıklar: “Allah bir ilimle âlimdir; bir kudretle kâdirdir; bir hayat ile hayydir; bir bekâ ile bâkidir vs.. Bu sıfatlar zât üzerine zâid; Allah ile kâim ezeli mânalardır. Allah’ın bu sıfatlarla muttasıf olması ulûhiyetinin bir gereğidir.”⁶⁷⁴ Şehristânî, mezhebinin “el-istidlâl bi’ş şâhid ale’l-gâib” yöntemini kullanarak sıfatların varlığını ve zât ile özdeş olmadığını ortaya koyduklarını söyler. Onlara göre, hikmetli fiiller ancak kudret, ilim vs. sıfatlara sahip biri tarafından meydana getirilir. Dolayısıyla fiili yapabilmek adına bu sıfatların zâtta mevcûd olması gerekir. Şâhidde de gâibte de durum bu şekildedir. Sıfatları nefyettiğimiz takdirde Allah’ın bu sıfatların zıtları ile nitelenme durumu ortaya çıkar. Örneğin Allah’tan kudret sıfatını nefyettiğimiz zaman O’nun âciz olma durumu ortaya çıkar ki bu muhaldir.⁶⁷⁵ Şehristânî, Mu‘tezile’ye hitaben; “İnsanlar için hâdis bir kudretle yaratmayı kabul ettiniz, ancak İlah için bir kudret ispat etmediniz.” şeklinde bir eleştiride bulunur. O, bina örneğinden hareketle de sıfatları nefyeden Mu‘tezile mezhebinin; şâhid âlemde bina yapan birinin kudret, ilim, irade sahibi olduğunu kabul ettikleri hâlde gâibte bunu inkâr ettiğini söyler.⁶⁷⁶ Şehristânî, “Gâibte sıfatların kabulü, şâhiddeki sıfatlarla müşabeheti (benzeşme) gerektirir”, şeklindeki görüşün yanlış olduğunu belirtir. Ona göre benzeşmenin olması için sadece bir yönden değil, bütün yönlerden benzerliğin

⁶⁷² Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s 80-84; **eş-Şâmil**, s. 629-645.

⁶⁷³ Gazzâlî, **Tehâfütü’l-felâsife**, s. 172 vd.; Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş‘arîlere Yönelik Eleştirileri”, C. II, 2015, s. 59.

⁶⁷⁴ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 175-176.

⁶⁷⁵ **A.e.**, s. 166-167, 175-176.

⁶⁷⁶ **A.e.**, s. 168.

olması gerekir. Hâlbuki sadece isimde benzerlik vardır. Bu ise benzeşme anlamına gelmez.⁶⁷⁷

Şehristânî zât-sıfat ilişkisinde geleneksel çizgiyi devam ettirerek aktarım ve açıklama yapmakla beraber daha çok **ahvâl teorisini** benimseyenlere eleştiriler yöneltir. O, **Nihâyetü'l-ikdâm** adlı eserinin altıncı bölümünü sadece **ahvâl teorisine** ayırmıştır. Muhatabı ise **ahval teorisini** benimseyen Ebû Hâşim el-Cübbâî ve kendi mezhebinden olan Kâdî Bâkılânî ve İmam Cüveynî'dir. Şehristânî, konunun girişinde **ahval teorisinin** kurucusunun Ebû Hâşim el-Cubbâî olduğunu, babası Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ve Eş'arî mezhebinin imamı Eş'arî'nin bu görüşü benimsemediğini; ancak kendi mezhebinden olan Bâkılânî'nin önce tereddüt edip daha sonra benimsediğini; Cüveynî'nin de önce benimseyip daha sonra vazgeçtiğini ifade eder.⁶⁷⁸ Şehristânî, **hâl** kavramının ne olduğunu bilebilmemiz için hakiki bir tanımının olması gerektiğini, ancak böyle bir tanımın olmadığını söyler. Ebû Hâşim hâlleri; "Mevcûd, ma'dûm, ma'lûm, meçhûl olmayan" şeklinde tanımladığı için Şehristânî, burada belirsiz bir durum olduğunu ve bu durumun; hâlin ispatı için başka bir hâlin ispatını gerekli kılacağını belirtir.⁶⁷⁹ Şehristânî, Ebû Hâşim'in hâlleri, "Mevcûd, ma'dûm, ma'lûm, meçhûl olmayan" şeklinde vasıflandırmasını ilginç bulur; zira bir şeyin bilgisine erişebilmek için o şeyin mevcûd olması gerekir. Mevcûdiyeti tasavvur dahi edilemeyen bir şeye bilginin taalluk etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bilginin taalluk etmediği şey üzerinde istidlâlde bulunmak batıldır. Kim böyle bir şeyden söz ederse çelişkiye düşer.⁶⁸⁰ Ayrıca Şehristânî, "Mantık kuralları çerçevesinde, bedihî⁶⁸¹ olarak biliriz ki var ile yok arasında üçüncü bir seçenek söz konusu olamaz." diyerek bu tür belirsiz kavramlar üzerinden bir teori oluşturma yanlılığını vurgular.⁶⁸² O, bu teoriyi savunanların bir nevi kelime oyunu oynayarak vücûd kavramı yerine sübût kavramını tercih ettiklerini söyler. Çünkü onlara göre sübût kavramı vücûd kavramından daha kapsamlıdır. Şehristânî

⁶⁷⁷ A.e., s. 180.

⁶⁷⁸ A.e., s. 127.

⁶⁷⁹ A.e., s. 127.

⁶⁸⁰ A.e., s. 130; Çurak, "Şehristânî'nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi", C.II, s. 169.

⁶⁸¹ "Ansızın olmak, birdenbire ortaya çıkmak" anlamındaki Arapça "bedh" kökünden türeyen bedihî, mantıkta "aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği önerme" şeklinde tanımlanır. Bkz. M.Naci, Bolay, "Bedihî", **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, s. 322.

⁶⁸² Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 130.

“Mevcûd ve ma‘lûm olmayan” şeklinde tanımlanan hâlin daha sonra vücûd ve sübût kavramları arasında farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmasının çelişki olduğunu savunur. Zira ona göre, vücûd ve sübût arasında herhangi bir fark yoktur ve bunu farklılık gibi göstermek makul da değildir. Makul olmayan şey hakkında konuşmak ve varlığına ilişkin delil getirmek de yanlıştır.⁶⁸³

Şehristânî, **ahvâl teorisini** savununların delillerini aktararak onlara cevap verir. Delillendirmelerinden biri varlık-mâhiyet ilişkisine dayalıdır. Onlara göre akıl, siyah ve beyazın renk ve araz olma bakımından müşterek olduklarını; siyahlık ve beyazlıkta ise farklı bir durumun olduğunu zarûfî bir şekilde bilir ve ona göre hüküm verir. Yani bunların müşterek oldukları ile muhtelif oldukları durumlar birbirinden farklıdır. Şehristânî, **ahvâli** kabul edenlerin görüşünü aktardıktan sonra bunun yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre siyah ve beyaz iki manadır ve kesinlikle kendileri için olan sıfatta müşterek olamazlar. Ancak cinsiyyet, nev‘iyyet ve umumluk gibi lafızlara delalet eden şeylerde müşterek olurlar. Siyahlık ve beyazlık hâli, siyah ve beyaza ait bir sıfattır. Dolayısıyla bu hususta onunla müşterek olamazlar. Müşterek olma durumu ancak arazlık hâlinde olur. Bu durumdaki müştereklik hâli, ayrı bir hâli gerektirmez. Şayet farklı bir hâli gerektirirse teselsül (sonsuz zincir tamlaması) lazım gelir; umumda da hususta da durum böyledir.⁶⁸⁴ Şehristânî’ye göre, **ahvâl teorisini** benimseyenler kadîm, hâdis, cevher ve arazın varlığını; farklılıkların olmadığı bir hal şeklinde görürler. Ona göre bu durumda, varlık hususunda cevher ve arazın hükmü eşitlenmiş olur.⁶⁸⁵ Dolayısıyla buna göre: Bir müphem (belirsiz) olan varlığın iki muhtelif şeyde olması; iki muhtelif şeyin bir şeyde olması; bir şeyin iki şeyde, iki şeyin bir şeyde olması gibi düşünülmesi muhal olan bir durum ortaya çıkar. Bir şey iki şeyde tasavvur edilemez; çünkü varlığın hâli bir varlıktır. Ayrıca varlık tek hâl olarak düşünülürse ecnâs (cinsler), nev‘ler

⁶⁸³ A.e., s. 130; Çurak, “Şehristânî’nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi”, C. II, s. 169.

⁶⁸⁴ A.e., s. 130; Çurak, “Şehristânî’nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi”, C. II, s. 170.

⁶⁸⁵ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 136-137; Çurak, “Şehristânî’nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi”, C. II, s. 171. Fahreddin er-Râzî de **el-Muhassal** adlı eserinde Ebû hâşim dışında herkesin Allah’ın mâhiyetinin diğer mâhiyetlere özdeşlik bakımından zıt olduğunu savunduklarını; ancak Ebû Hâşim’e göre özlük hususunda Allah’ın özü ile diğer özlerin eşit olduğunu savunduğunu zikreder. Râzî devamında Ebû Hâşim’in Allah’ın diğer özlerden dört hâl gerektiren durumda zıt olduğunu aktarır: hayy/diri olmak, âlim olmak, kudretli olmak ve var olmak. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 154.

(çeşitler) ve esnâfları (sınıflar) kendi bünyesinde toplamış olur ki bu, muhtelif çoklukların birliğini gerektireceğinden muhaldir.⁶⁸⁶

Şehristânî, **ahvâl teorisinin** Mu‘tezile’nin zât-sıfat ilişkisinden doğan birtakım problemlere çözüm bulma amacıyla ortaya çıktığını ancak; “Mevcûd, ma‘dûm, ma‘lûm, meçhûl olmayan” şeklinde belirsiz bir tanımlama yapılmasının ve aklın ilkeleriyle bağdaşmayan varlık ve yokluk arasında üçüncü bir hâlin kabul edilmesinin teoriyi daha da tutarsızlaştırdığını ifade ederek eleştirmiştir. Şehristânî, mezhep mensubu Bâkılânî ve Cüveynî’nin de bir zamanlar benimsemiş oldukları bu teoriyi kabul etmeyerek zât-sıfat ilişkisinde geleneksel Eş‘arî çizgiyi muhafaza ettiği görülmüştür.

Fahreddin er-Râzî de diğer Eş‘arîler gibi Mu‘tezile mezhebi ve filozofların zât-sıfat ilişkisi ile ilgili kabûl ve savunularını aktararak Eş‘arî çizgisinde; zât ile kâim, aynı ve gayrı olmayan, kadîm mânalara delalet eden sıfat anlayışını savunur.⁶⁸⁷ O, sıfatların zât ile özdeş olamayacağını ve zâta kâim kadîm mânalar şeklinde olması gerektiğini aklî ve naklî delillerle açıklar. Râzî, öncelikle Allah’ın kendisine sıfat isnad ettiğini söyleyerek “Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder.” ve “Onlar O’nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”⁶⁸⁸ âyetlerinde geçen ilmin bir mâna ifade ettiğini ve zâta özdeş olmadığını naklî delil olarak zikreder.⁶⁸⁹ Râzî, **Me‘âlimü usûlî’-d-dîn, Nihâyetü’l-‘ukûl** ve **Kitâbü’l-erba‘în** adlı eserlerinde ise zât-sıfat ilişkisini daha detaylı irdeler ve aklî delillerle görüşünü pekiştirir. Râzî, öncelikle zât-sıfat ilişkisine dair birtakım teknik açıklamalar yapar. O, Allah’ın bir ilim ile âlim olduğunu ifade ettikten sonra ilmin de durumlardan bir durum olduğunu ve ilim (bilen) ile ma‘lûm (bilinen) arasında özel bir nispetin meydana gelmesinin gerekli olduğunu söyler. Bu nispete de mütekellimlerin “tealluk” (ilişki/ilişme) adını vererek “İlim ma‘lûma muteallıktır.” dediklerini zikreder. Râzî mütekellimlerin ilim ve tealluk yorumlarını benimsememiş olacak ki; “Bizim yanımızda ilim, bu teallukun ve özel nispetin nefsi/kendisidir. Bu

⁶⁸⁶ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 136-137; Çurak, “Şehristânî’nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi”, C. II, s. 171.

⁶⁸⁷ Râzî, **Me‘âlimü usûlî’-d-dîn**, s. 45-46; **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn**, s. 51; **Kitâbü’l-erba‘în**, C. I, s. 219 vd.; **Nihâyetü’l-‘ukûl**, C. II, s. 209 vd.

⁶⁸⁸ el-Bakara 2/255.

⁶⁸⁹ Râzî, **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn**, s. 51.

tealluk ve özel nispet/izâfet ise zâtın, kendisinden başkadır.” şeklinde bir görüş ortaya koyar. Râzî’nin bu görüşüne göre ilim, tealluk ve özel nispetin bizzât kendisidir. Ancak tealluk ve özel nispet zâtın dışındadır. Böylece zât ve ilim olmak üzere sadece iki durum söz konusu olmuş olur. Râzî bu konuda kendisi gibi düşünmeyenlerin olduğunu söyleyerek o görüşleri de aktarır. O, kendisinin iki durum şeklinde ortaya koyduğu zât-ilim halkasını bazı arkadaşlarının üç duruma çıkardıklarını söyler. Râzî’nin ifadelerinden durumu değerlendirmek, konu üzerindeki farklılığı tespit edebilme adına yararlı olacaktır. O, zât-sıfat ilişkisine dair farklılığı şu şekilde açıklar: “Ancak bazı arkadaşlarımız üç durum ispat etmişlerdir: zât, ilim (zât ile kâim hakiki sıfat) ve tealluk. Onlar tealluku sıfat ve ma‘lûm arasında hâsıl olan durum olarak görüyorlar.” Yani Râzî’nin aktarımına göre bu görüşü benimseyenler, zât-ilim-tealluk şeklinde üçlü bir durum öne sürüyorlar. Ayrıca öne sürdükleri üçüncü durum olan tealluk, Râzî’deki gibi ilmin kendisi değil de sıfat ve ma‘lûm arasında hâsıl olan bir mâna olmuş oluyor.⁶⁹⁰ Râzî, devamında Bâkılânî’nin dört durum görüşünü açıklar: “Bâkılânî ise bu üç duruma bir durum daha ekler; zât-ilim-ilmi gerektiren âlimiyyet ve âlimiyyete tealluk.”⁶⁹¹ Râzî, zât-sıfat ilişkisinde bu teknik açıklamaları yaptıktan sonra: “Zât ve ilim gibi durumların ispatı gereklidir, ancak geri kalan durumları kabul de etmeyiz inkâr da etmeyiz.” diyerek yukarıda zikretmiş olduğu nispeti; “şuur”, “ilim” ve “idrak” şeklinde adlandırır ve bunların zât üzerine zâid olduğunu vurgular.⁶⁹² Râzî söz konusu nispetin zât üzerine zâid olmasını da şu şekilde delillendirir:

1. Zât bilindikten sonra O’nun kâdir oluşunun ispatı için tafsilî (ayrıntılı) delillere ihtiyaç duyulur. Bilinen bilinmeyenden başka/farklıdır.
2. İlim özel bir nispettir. Kudret ise başka bir özel nispettir. Zât ise nispet ve izâfet cinsinden olmayan kendi nefsiyle kâim olandır. Bu da başkalığı gerektirir.
3. İlim kudretin kendisi olmuş olursa bütün ma‘lûmların makdûr olması gerekir ki bu batıldır. Çünkü vâcip (zorunlu) ve mümteni‘ (imkânsız) bilinir, ancak güç yetirilemez.

⁶⁹⁰ Râzî, *Kitâbü’l-erba‘în*, C. I, s. 219; *Me‘âlimü usûli’d-dîn*, s. 45-46.

⁶⁹¹ Râzî, *Kitâbü’l-erba‘în*, C. I, s. 219-220; *Me‘âlimü usûli’d-dîn*, s. 45-46.

⁶⁹² Râzî, *Kitâbü’l-erba‘în*, C. I, s. 220; *Me‘âlimü usûli’d-dîn*, s. 45-46.

4. Önce “zât” denilip daha sonra “zât âlimdir” denildiğinde zorunlu olarak tasavvur (tasarı) ve tasdik (yargı) arasında bir fark olduğu idrak edilir.

Râzî, bu delillendirmeden sonra zât-sıfat ilişkisini özetler. O, ilim ve kudret şeklinde adlandırılan özel nispet ve izâfetlerin kendi nefisleri ile kâim olmayan durum olduklarını söyler. Zira kendi nefsi ile kâim olan zât var olmadığı sürece bu özel nispetler varlıkları imkânsız olan sıfat mefhumları/kavramlarıdır. Râzî özel nispet olan sıfatlarla ilgili genel ilkeyi ortaya koyduktan sonra detaylandırır. Ona göre özel nispet olan sıfatlar başkasına muhtaçtır. Bu duruma göre zâtları mümkün olur ve bir müessire ihtiyaç duyarlar. Allah’ın zâtından başka da bir müessir yoktur. Dolayısıyla bu zât özel nispet ve izâfeti gerekli kılar. Ayrıca zâtın baştan beri özel nispetleri gerektirmesi aklen muhal değildir.⁶⁹³

Râzî bu şekilde zât-sıfat özdeşliğine karşı çıkarak zât ile kâim sıfat anlayışını kendi penceresinden ortaya koyar. Ayrıca o, **Nihâyetu’l-‘ukûl** adlı eserinde zât-sıfat ilişkisini “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yönteminden hareketle savunanları eleştirir.⁶⁹⁴ Daha önce de zikrettiğimiz üzere bu yöntem Eş’arîlerin sıklıkla kullandığı bir yöntemdir. Ayrıca Râzî, Ebû Hâşim’in **ahvâl teorisi**ne de eleştirilerde bulunur ve kendi mezhebinden olan Bâkılânî’nin de bu teoriyi benimsediğini dile getirir.⁶⁹⁵ Râzî, yedi mâna sıfatıyla beraber yedi hâlin olup olmaması ile ilgili mezhebi içerisinde ihtilafın olduğunu, iki tarafın da kesin delillerle olayı sonuçlandıramadığını, dolayısıyla iki tarafın da hor görülmemesi gerektiğini söyler. Râzî **ahvâl teorisi**ni benimseyen Bâkılânî’nin görüşünü şu şekilde özetler: “Bizden **ahvâli** benimseyen Bâkılânî’ye göre; kadîm bir mâna olan ilim için âlimiyyet hali gerekmektedir. Aynı şekilde kudret ve hayat için de öyle. Bu duruma göre her mâna bir hâl’dir.”⁶⁹⁶ Râzî’nin burada bahsettiği hâller Eş’arî formatına dönüştürülmüş “ma’lûm olan” hâllerdir. Râzî’nin ifadesine göre Bâkılânî hâlleri; “Ma’lûm olan” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁹⁷ Zira Ebû Hâşim’in; “Ma’lûm ve meçhûl olmayan” şeklinde tanımladığı **ahvâl** görüşünü Bâkılânî de benimsemez.

⁶⁹³ Râzî, **Me’âlimü usûli’d-dîn**, s. 46.

⁶⁹⁴ Râzî, **Nihâyetu’l-‘ukûl**, C. II, s. 165 vd.

⁶⁹⁵ **A.e.**, C. II, s. 467-468, 473 vd.

⁶⁹⁶ **A.e.**, C. II, s. 468.

⁶⁹⁷ **A.e.**, C. II, s. 473.

Râzî, Ebû Hâşim'in; "Ma'lûm ve meçhûl olmayan" şeklinde tanımladığı **ahvâl** görüşünü yanlış bulur. Ona göre ma'lûm olmayan hâller hakkında hüküm vermek imkânsızdır. Çünkü bilinemeyen şey başkasından ayırt edilemez. Başkasından ayırt edilemeyen şey için de akıl hüküm veremez. Dolayısıyla bu hükme göre, üzerine hükmedilen (mahkûmun aleyh) için "Hâl üzere olan zâttır." denilmez.⁶⁹⁸ Râzî, **el-Muhassal** adlı eserinde ise kendi mezhebinden **ahvâl** teorisini benimseyenlerin, Allah'ın âlimiyyetinin (bilici olması) kendi nefsinde kâim olan ilim sıfatı ile nedenlenmiş olduğu görüşünde olduklarını zikreder. Râzî, bu görüşün Mu'tezile mezhebinin görüşüne yaklaştığını, kendilerinin ise böyle düşünmediklerini söyler. Çünkü kendilerine göre delalet sadece zât üzerine zâid bir durumu gösterir. Râzî, **ahvâl** teorisini benimseyenlerin kabul ettikleri "Mevcûd-ma'dûm, ma'lûm ve meçhul olmayan" üçüncü bir durumun şahidde de gâibte de imkânsız olduğunu savunur.⁶⁹⁹ O, **Nihâyetu'l-'ukûl** adlı eserinde zât-sıfat ilişkisini "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" (şahidin gaibe kıyası) yönteminden hareketle savunanları eleştirmesine rağmen **el-Muhassal** adlı eserinde **ahvâl** teorisini savunanların kabul ettiği üçüncü bir hâlin şahidde de gâibte de imkânsız olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁰

Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî, zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerini birtakım teknik ayrıntılara girerek kendi bakış açısıyla ortaya koymuştur. O, benimsemediği fikirleri irdelleyerek onlara cevaplar verip kendi görüşünü sebr ve taksim metoduyla açıklamaya çalışmıştır. O, **Nihâyetu'l-'ukûl** adlı eserinde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin "Ma'lûm ve meçhûl olmayan" şeklinde tanımladığı **ahvâl** görüşünü eleştirmiş, ma'lûm olup da kadîm manalar gibi olan hâller konusunda mezhebine mensup âlimler tarafından ihtilafın olduğunu ve iki tarafın da kesin delillerle konuyu sonuçlandıramadıklarını söylemiştir. O, **el-Muhassal** adlı eserinde ise açık bir üslupla hem Ebû Hâşim'in hem de kendi mezhebine mensup âlimlerin **ahvâl** görüşüne karşı çıkmıştır.

⁶⁹⁸ A.e., C. II, s. 473-474.

⁶⁹⁹ Râzî, **el-Muhassal**, s. 180-181.

⁷⁰⁰ Râzî, **Nihâyetu'l-'ukûl**, C. II, s. 165 vd.; karş. **el-Muhassal**, s. 180-181.

3.1.2. Eş‘arî Mezhebine Göre Ahvâl Teorisi

Allah-Âlem ilişkisi ve buna bağlı olarak ilâhî sıfatlar, varlıklar üzerinde düşünen herkesin zihin dünyasını karıştıran bir meseledir. Bu konu üzerinde zihnini zorlayan her bilgin, âlemin ortaya çıkış şekli ve mûcidi hakkında bilgi sahibi olmak istemiş ve âlemin yaratıcısının nitelikleri hakkında bilgi sahibi olabilmek için de âlemden yola çıkmıştır. Bu mihverde iki farklı düşünce ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerden biri, âlemin Allah’tan zorunlu olarak sudûr ettiğini öne süren filozofların anlayışı; diğeri ise fâil-i muhtar olan Allah tarafından irâdî bir şekilde sonradan yaratıldığını öne süren kelâmcıların anlayışı. Burada kelâmcılar fâil-i muhtar ve irâdî kavramları üzerinde hassasiyetle durur. Zira bu kavramlar, âlemin hâdis olduğunu ve sonradan meydana geldiğini vurgular. Bu düşünce yapısı meşşâî felsefenin âlemin kıdemi üzerine tesis ettiği Allah-âlem düşüncesinden farklıdır. Her kelâmî fırka Allah-âlem ilişkisini ve buna bağlı olarak da ilâhî sıfatları kendi hassasiyetleri ölçüsünde değerlendirmiştir. Örneğin Mu‘tezile mezhebi, tevhîd ve adalet ekseninde ilâhî sıfatları değerlendirmiş ve âlemin yaratıcısı olan Allah’ın âlem üzerindeki tasarruflarının yansıması olan sıfatların kabul edilmesinin teaddüd-i kudemâya (kadimlerin çokluğu) yol açacağı ve tevhîde zarar vereceği endişesiyle onları nefyedip zât ile özdeşleştirmiştir.⁷⁰¹ Öte yandan Mu‘tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî, genel itibarıyla zât ve sıfatları özdeş tutan ve sıfatların ontolojik inkârı şeklinde cereyan eden Mu‘tezilî sıfat anlayışına farklı ve yeni bir teori sunmuştur. O, kadîm varlıkların çokluğu anlamına gelen “taaddüd-i kudemâ” ve ilâhî sıfatları inkâr problemine çözüm bulmak adına formülize edilmiş **ahvâl teorisi**ni ortaya atmıştır. Bu teori, dar anlamda zât-sıfat ilişkisi, geniş anlamda ise küllilerin varlıklarla ilişkisi problemine çözüm amacıyla öne sürülmüştür.⁷⁰² Ayrıca bu teori Mu‘tezile ekolünün nominalist sıfat anlayışı ile Eş‘arî ekolünün realist sıfat anlayışlarını uzlaştırma çabası olarak da görülebilir.⁷⁰³ **Hâl/ahvâl**; “Mevcut bir şeye bağlı bulunan, bu nedenle de müstakil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen bir

⁷⁰¹ Hüseyin Kahraman, “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, **İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2017, C. III, No: 1, s. 66-68.

⁷⁰² Yusuf Şevki Yavuz “Ahvâl”, **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 190; Kahraman, “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, s. 67.

⁷⁰³ Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 202.

vasıf"tır.⁷⁰⁴ Ebû Hâşim el-Cübbâî, zât-sıfat ilişkisini bu teori ile açıklamaya çalışmıştır. O, sıfat yerine **Hâl/ahvâl** ifadesini kullanmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, mucidi olduğu **ahvâl teorisini**; zât ile beraber bir anlam ifade eden, zâttan bağımsız düşünülemeyen, tek başlarına var ya da yok, ma'lûm ve meçhul şeklinde nitelenemeyen hâller olarak tanımlamıştır.⁷⁰⁵ Ehl-i sünnet ekolü ise ilâhî kudret ve irâde ekseninde Allah-âlem ilişkisi ve buna bağlı olarak da ilâhî sıfatları değerlendirmiş ve buna göre teori üretmeye çalışmıştır. Ehl-i sünnet'in bir kolu olan Eş'ariyye mezhebi dört temel argümanı baz alarak Allah-âlem ilişkisini ve âlemden hareketle Allah'ın niteliklerini delillendirmeye çalışmıştır. Eş'arîlerin bu dört temel argümanı şunlardır:

1. Âlem sonradan ve yoktan yaratılmıştır.
2. İlâhî fiiller bir illete bağlı olmaksızın gerçekleşir. Allah dilediğini yapandır.
3. İlâhî sıfatlar zât ile özdeş değildir.
4. Âlemde zorunlu nedensellik söz konusu değildir.⁷⁰⁶

Mu'tezile ve Eş'arî mezhebi temsilcileri Allah'ın kendisine attığı sıfatları kendi hassasiyetleri ve teorileri çerçevesinde dış dünyadan elde edilen kavramlar ve gözlemler üzerinden ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun için de görünen âlem (şâhid) ve metafizik âlem (gâib) arasındaki benzerlikler ilkesi üzerine kurulu olan "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" (şahidin gâibe kıyası) yöntemini kullanmışlardır.⁷⁰⁷ Çünkü iki âlemde de müşterek aklî ilkeler (illetler) mevcuttur. Dolayısıyla müşâhede edilen âlemden elde edilen hükümler, aynı şekilde müşâhede edilemeyen âleme de uyarlanacaktı. Ancak zorunlu benzerlik üzerinden, illete bağlı olarak sebep-sonuç zinciri içerisinde bir anlam ifade eden bu metot, determinist düşünce yapısına sahip Mu'tezile mezhebi için uygun olmasına rağmen determinizmi kabul etmeyen mutlak irâde ve kudret sahibi fâil-i muhtar ilâh anlayışına sahip olan Eş'arî mezhebi için

⁷⁰⁴ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", **Kelâm El Kitabı**, s. 254.

⁷⁰⁵ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 69.

⁷⁰⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 41-53; Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", **Kelâm El Kitabı**, s. 263-270; Kahraman, "Bâkılânî'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi", s. 68.

⁷⁰⁷ Eş'arîlerin kullanmış olduğu "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", İstanbul, **İsam Yayınları**, 2007, No: 18, s. 1-25; Kahraman, "Bâkılânî'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi", s. 76-77.

uygun değildir. **Ahvâl teorisi** de illet ortaklığı ve nedensellik fikri üzerinden oluşturulduğu için Mu‘tezile mezhebinin düşünce yapısına uygundur; ancak determinizm karşıtı Eş‘arî mezhebi için aynı şeyi söylemek güçtür. Onlar her ne kadar şâhid ve gâib âlemdeki nedensellik probleminden, anlam ve hakikat birliği ve iki âlem arasındaki illet-ma‘lûl ilişkisinin sadece isimlendirme ve dilsel soyutlamadan ibaret olduğuna vurgu yaparak ontolojik nedensellik fikrinden kurtulmaya çalışmışlarsa da aklî nedenselliği kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁷⁰⁸ Bu durumu şöyle açıklamak mümkündür: Eş‘arîler iki âleme ortak aklî ilkeler belirlediler. Örneğin Cüveynî, ortak aklî ilkeleri; delil, şart, illet ve hakikat birliği şeklinde belirledi.⁷⁰⁹ Dolayısıyla Bâkılânî ve onu takip eden Cüveynî, “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminden hareketle iki âlemi illet-ma‘lûl şeklindeki aklî ilişki üzerinden açıkladı. Bu da onların, ontolojik anlamda zorunlu nedenselliği benimsememelerine rağmen epistemolojik anlamda nedenselliği benimsedikleri anlamına gelmektedir.⁷¹⁰ Özetle diyebiliriz ki Eş‘arîler, iki âlem arasında ortak aklî ilke ortaya koyarken hem mutlak irâde ve kudret sahibi fâil-i muhtar ilâh anlayışı gereği zorunlu nedensellik fikrini inkâr etmek hem de “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini tesis edebilmek için epistemolojik (illet-ma‘lûl) nedenselliğe ihtiyaç duymuşlardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi ontolojik nedensellik mezhebin temel görüşlerine uygun olmadığı için aklî nedensellik anlamına gelen illet-ma‘lûl ilişkisini kabul etmek durumunda kalmışlardır.⁷¹¹

Ahvâl teorisi; Allah-âlem ilişkisi, yaratma, ilâh tasavvuru, ilâhî zâtın nitelikleri olan sıfatlar ve bu sıfatların ispatı için kullanılan; görünen âlemi görünmeyen âleme kıyas yapma metodu gibi konulara birbirleri ile ilişkili olduğu için kısaca değinmeye çalıştık. Dolayısıyla bütün bu bilgiler ışığında söyleyebiliriz ki Eş‘arî mezhebi; nedensellik, üçüncü hâlin imkânsızlığı ve ma‘lûm olmayan bir şeyin hakiki bir anlam ifade etmeyeceği düşüncesinden hareketle **ahvâl teorisine** karşı

⁷⁰⁸ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 286 vd.; Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 625; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s. 6 vd.; Kahraman, “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, s. 68, 75-76.

⁷⁰⁹ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 625.

⁷¹⁰ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 32, 150, 227 vd.; Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 625, 631; Kahraman, “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, s. 68.

⁷¹¹ Kahraman, “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, s. 76.

çıkıştır. Ancak Eş‘arî mezhebine mensup iki kelâmcı olan Bâkılânî ve Cüveynî, Mu‘tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin öne sürdüğü **ahvâl teorisini** birtakım değişiklikler yaparak kendi mezheplerinin sıfat anlayışına uyarlamaya çalışmışlardır. **Ahvâl teorisini** benimsediği iddia edilen Bâkılânî ve Cüveynî’nin konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki, Bâkılânî’nin konu hakkında tereddütlerinin olduğu, ancak **ahvâl teorisini** benimsediği ileri sürülmüştür. Cüveynî de ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil** adlı eserlerinde **ahvâl teorisini** hararetle savunmuş ve **ahvâl teorisinin** kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.⁷¹² Ancak son eserlerinden olan **el-Burhân** adlı eserinde nedensellik fikrinden vazgeçmiş; bunun sonucunda da nedensellik fikri üzerine inşa edilen “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini eleştirmiş ve **ahvâl teorisinden** vazgeçmek durumunda kalmıştır.⁷¹³

3.1.2.1. Bâkılânî’de Zât-Sıfat ilişkisi ve “Ahvâl” Anlayışı

Bâkılânî, genel hatlarıyla Eş‘arîlerin zât ile kâim kadîm mânalara delalet eden sıfat anlayışını kabul eder. O, sıfatları zât ile özdeşleştirip nefyeden Mu‘tezile ekolünü muhatap alarak sıfatları kabul etmenin hudûs, değişim ve teaddüd-i kudemâ (kadimlerin çokluğu) gibi nedenlere yol açmayacağını savunur.⁷¹⁴ Bâkılânî, sıfatları ispat ederken diğer Eş‘arîler gibi “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini kullanır. Zira ona göre, görünür âlemde birinin âlim, kâdir vs. şeklinde nitelenmesi, onda bu vasıfların olduğunu gösterir. Yani ilmi ve kudreti olmayan birine âlim ve kâdir denilemez, ilmi ve kudreti olan birinin de âlim ve kâdir olmaması mümkün değildir. Bâkılânî, bunu gâib âleme de kıyas eder ve Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de kendisine nispet ettiği ilim, kudret gibi sıfatların kabul edilmesinin gerekli olduğunu belirtir.⁷¹⁵ O, Mu‘tezile mezhebinin iddia ettiği gibi Allah’ın ilim, kudret, hayy gibi sıfatlara sahip olmaması hâlinde; âlim, kâdir ve hayy olamayacağını hatta zıtları ile niteleneceğini iddia eder.⁷¹⁶ Bâkılânî’ye göre Allah’ın; hayat, ilim, kudret ile vasıflandırılmasının nedeni O’nun hayy, âlim ve kâdir olmasıdır. Bizden hayat, ilim,

⁷¹² Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷¹³ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 129-130.

⁷¹⁴ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 233-245; Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş‘arîlere Yönelik Eleştirileri”, C. II, 2015, s. 54.

⁷¹⁵ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 227-228; **el-İnsâf**, s. 33-35.

⁷¹⁶ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 227; **el-İnsâf**, s. 35-36.

kudret ve irâde sahibi olmayan birine hayy, âlim, kâdir ve murîd denilemediği gibi kadîm varlık için de denilemez. Zâtın ilim sahibi olması âlimiyeti gerektirir, kudret sahibi olması da kâdiriyyeti gerektirir. Fâilin fâil olmasının illeti fiil, murîdin murîd olmasının illeti de irâdedir. Âlim ve kâdir sıfatlarının illeti de aynı şekilde ilim ve kudretin olmasıdır. İlet olmazsa fâil de murîd de âlim de kudret de olmaz.⁷¹⁷ O, zât-sıfat ilişkisini illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde açıklayarak akli nedenselliği kabul etmiştir. Bâkılânî, Cüveynî'nin ifadesine göre illeti, "Üzerinde kâim olduğu zâtta hükmü gerektiren bir sıfat"⁷¹⁸ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, aklın gerektirdiği hüküm illetten kaynaklanıyorsa hüküm illetsiz gerçekleşemez. Başka bir ifadeyle, illete dayanan akli bir hüküm, illet olmadan olmaz; hükmü gerektiren bir illet varsa o hüküm ancak illetle gerçekleşir. Ancak hükmü gerektiren bir illet yoksa o hüküm gerçekleşemez. Örneğin, bir kişinin fâil olmasının illeti şayet fiili ise fiil olmadan o kişiye fâil denilemez. Bir kişinin murîd olmasının illeti irâde ise irâde olmadan o kişiye murîd denilemez.⁷¹⁹

Bâkılânî, Allah ile kâim olan sıfatların zâid, ezeli ve yaratılmamış olduğunu, ayrıca bu sıfatların yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini söyler. Ona göre sıfatlar, "O'nun aynı da gayrı da değildir." Sıfatlar zât değildir, çünkü Allah gibi yaratıcı ve fâil olmaları gerekirdi. Sıfatlar zâtının gayrı da değildir, çünkü farklılık ve ayrılık; varlık, yokluk, zaman ve mekân bakımından birbirlerinden farklı ve ayrı olmayı gerekli kılardı.⁷²⁰

Bâkılânî'nin, zât-sıfat ilişkisi ve buna bağlı olarak da ilim sıfatı bağlamında bir açılım yaptığını da görmekteyiz. O, zât-sıfat ilişkisi bağlamında Mu'tezile mezhebi ile kendi mezhebinin ilim sıfatı düşüncesini birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. Bâkılânî, Mu'tezile'nin Allah'ın nefsi ile bilen olma savunusuna sorular yönelterek onlara hitaben; "Sizin delillendirmenize göre kadîm olan Allah nefsi ile bilir. Bu durumda Allah'ın nefsi ile bilmesi bizim nefsimiz (yaratılanların) ile bilmemiz gibi olur; çünkü O'nun nefsinin ma'lûmâta taalluku bizim ilmimizin

⁷¹⁷ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 227.

⁷¹⁸ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 646.

⁷¹⁹ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 227-228.

⁷²⁰ **A.e.**, s. 228, 246, 261-263, 267, 298; **el-İnsâf**, s. 25-27; Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd'ün Eş'arîlere Yönelik Eleştirileri", C. II, 2015, s. 55.

ma‘lûmâta taallukumuz gibi olur. Bu câiz olmadığına göre, Allah’ın nefsî ile bilen olma durumu iptal olmuş olur.” şeklinde bir delillendirmede bulunur. Devamında “Şayet onlar derlerse ki biz, Allah ma‘lûmatı, nefsî ile bilir demeyiz. Bizim bundan kastımız, Allah nefsîne mukarene eden bir mâna olmaksızın bilicidir. Sadece bunu, Allah nefsî ile bilir, şeklinde ifadelendirdik. O zaman biz de onlara deriz ki: ‘Biz de kadîm olan Allah’ın ilminin ma‘lûmâta tealluku, alet anlamında ve cismin cisme taalluku gibi olmadığını savunuruz. Bizim, ‘Allah ilmi ile bilir’, sözümüzden maksadımız; Allah nefsîne mukarene eden bir mâna olmaksızın bilicidir. Sadece bunu, ‘Allah ilmi ile bilir’, şeklinde ifadelendirdik, o hâlde nefsî ve ilmi ile bilme arasında bir fark yoktur.” diyerek zât-sıfat ilişkisi bağlamında Eş‘arî ve Mu‘tezile mezhebinin aynı düzlemde olabileceğine işaret etmiştir.⁷²¹

Bâkılânî ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğumuz zât-sıfat ilişkisini bazı açılımlar hariç klasik Eş‘arî çizgisinde kabul eder. Aşağıda Bâkılânî’nin **ahvâl teorisine** bakış açısını ve bu konuda ona atfedilen görüşleri ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle Bâkılânî’nin gerçekten **ahvâl teorisini** benimseyip benimsemediğini ortaya koyabilmek için kendi eserleri olan **et-Temhîd** ve **el-İnsâf** adlı eserlerine müracaat edeceğiz. Daha sonra da ona atfedilen görüşler üzerinden bir değerlendirme yaparak Bâkılânî’nin konu hakkındaki gerçek fikirlerine ulaşmaya çalışacağız.

Bâkılânî, **el-İnsâf** adlı eserinde açık bir şekilde ma‘lûmâtın mevcûd ve ma‘dûm olmak üzere iki kısım olduğunu, bunların üçüncüsünün bulunmadığını ve aralarında bir vasıtanın da olmadığını zikreder. Bu eserinde **ahvâl** anlayışı ile ilgili detaylı bilgiye ulaşamadığımız için **et-Temhîd** adlı eseri üzerinden hareket etmeye çalışacağız.

Bâkılânî’nin **et-Temhîd** adlı eserinden hareketle Ebû Hâşim’in **ahvâl teorisini** benimsemediği görülür. Ancak o, kendine has bir **hâl** anlayışı ortaya koyar. O, sıfat kavramı yerine **hâl** kavramını kullanarak hâllerin Ebû Hâşim’deki gibi mevcûd, ma‘dûm, ma‘lûm, gayr-i ma‘lûm şeklinde olmadığını, hâllerin mevcûd ve ma‘lûm olduğunu savunur. O, Ebû Hâşim’in **ahvâl teorisine** karşı çıkarak kendi **hâl**

⁷²¹ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 239-240.

anlayışını şu şekilde ispat eder: “Hâller ya ma‘lûmdur ya gayr-i ma‘lûmdur. Gayr-i ma‘lûm olursa hâlin ve delaletinin bilinmesine ve ne için tahsis edildiğini bilmeye imkân yoktur. Ma‘lûm olmayan bir şeyin üzerine delil getirilemez, o şey zorunlu olarak da bilinemez. Yani nazarî olarak da iztirârî/zorunlu olarak da bilinemez. **Hâl** ma‘lûm olmayınca tahsis edilmesinin imkânı da olmaz; çünkü hâlin, Zeyd’in mi Amr’in mi olduğu bilinemez. Hâlin ne için olduğunun bilinmesi, hâli bilmek ile olur. Bir hâlin nazarî ya da iztirârî olmasını bilmek de tafsilî olmasa da bi’l-cümle/icmali olarak bilmekle olur. Yani bunlar bilmenin gerekleridir. Dolayısıyla ma‘lûm olmayan hâl ile bunlar bilinemez. Bu sözlerden sonra, hâl bilinmez ancak hâlin sahibi o hâl üzere bilinir, sözünün tutarsız olduğu ortaya çıkar. O hâlde zâtın-ma‘lûm olmayan- hâl üzere bilinmesi muhaldir. İlim -ma‘lûm olmayan- hâl ile değil de zât ile bilinir.”⁷²²

Bâkılânî bu görüşünü sebr ve taksim yöntemiyle de teyit eder. O, zâtın hâl üzere bilinmesini birkaç ihtimal üzerinden değerlendirir. Yani zâtın hâl üzere bilinmesi:

- a) Ya hâl olmaksızın sadece zât ile bilinecek.
- b) Ya sadece hâl ile bilinecek.
- c) Ya her ikisi ile bilinecek
- d) Ya da ikisi ile de bilinemeyecektir.

Bakılani d) şıkkının herkese göre muhal olduğunu söyler. a) şıkkında hâl olmaksızın sadece zât ile bilinecek seçeneğinin de muhal olduğunu söyler. Zira hâl olmaksızın sadece zât ile bilmek, varlığı ve hâli beraber bilmeyi gerektirir ki bu muhaldir. Çünkü varlığı bilmek ile hâli bilmek farklı şeylerdir. Dolayısıyla bir zâtın varlığını bilen biri, hâlinin olduğunu bilemeyebilir. b) şıkkındaki hâl ile bilinecek seçeneğinde zât, hâl ile bilinecekse hâlin ma‘lûm olması gerekir. Dolayısıyla hâlin ma‘lûm olduğu ortaya çıkmış olur. c) şıkkındaki ikisi ile bilinecek seçeneğinde; zât ve hâl ile bilinecekse her ikisinin de ma‘lûm olması gerekir. Dolayısıyla hâlin gayr-i ma‘lûm olma durumu muhal olmuş olur.

⁷²² A.e., s. 230.

Bâkıllânî'nin dilinden aktardığımız ifadelere göre o, a) ve d) seçeneklerini eleyerek b) ve c) seçenekleri üzerinde durmuştur. Bu seçeneklerde hâlin ma'lûm olmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Anlaşıldığı üzere o, hâllerin varlığını kabul etmiş, ancak hâlin bilinebilir olmasına vurgu yaparak kendi sıfat sistemine uyarlamıştır. Bâkıllânî devamında Ebû Hâşim 'in "Mevcûd ve ma'dûm olmayan hâl" anlayışını eleştirerek aynı şekilde sebr ve taksim yöntemiyle kendi hâl düşüncesini ortaya koyar. Ona göre hâl ma'lûm olursa:

- a) Ya mevcûd olur
- b) Ya da ma'dûm olur.

b) şıkkındaki ma'dûm seçeneğinin kabul edilmesi hâlinde hâl ile herhangi bir hükümde bulunamayız. Ayrıca hâlin hangi zât üzerine taalluk edeceğini de bilemeyiz. Örneğin Zeyd'e mi Amr'a mı, ya da kadîme mi hâdis mi? taalluk edeceğini bilemeyiz. a) şıkkındaki mevcûd olma durumunda ise hâlin, âlime muteallık bir sıfat olması gerekir. Bizim görüşümüz budur. Bunu "şey", "hâl" veya "sıfat" olarak isimlendirmemiz mânadaki ihtilaftan değildir. Farklılık sadece bizim ibâre/ifademizdedir." Ayrıca Bâkıllânî, teselsül (sonsuz zincir tamlaması) meydana geleceğinden hâllerin müteaddid olamayacağını zikreder.⁷²³ Zât ve hâl arasında ayırım yapan Bâkıllânî, bunu cevher ve araz örneğiyle açıklar. İkisinin aynı olduğunu iddia etmenin de arazları iptal anlamına geleceğini söyleyerek zâttan ayrı bir hâlin olduğunu savunur.⁷²⁴

Görüldüğü üzere Bâkıllânî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin **ahvâl** teorisini olduğu hâl üzere kabul etmemiş; kendi bakış açısını yansıtarak Eş'arî sıfat sistemi ile uyumlu bir hâl anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. O, hâlleri kabul etmiş, ancak mevcûd ve ma'lûm olduğunu savunarak Ebû Hâşim'in **ahvâl** teorisinden farklılaştırmıştır. Aradaki benzerlik illet-ma'lûl ilişkisindeki akli nedenselliğin kabulüdür. Zira Bâkıllânî, "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemini kullanarak illet ortaklığından hareket etmiş ve zât-sıfat arasında bir illet/gereklilik olduğunu

⁷²³ A.e., s. 232.

⁷²⁴ A.e., s. 232-233.

savunmuştur. Aşağıda Eş‘arî mezhebine mensup âlimlerin Bâkılânî’nin **ahvâl** anlayışı ile ilgili görüşlerini aktararak konuyu tamamlamaya çalışacağız.

Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm** adlı eserinde Ebû Hâşim el-Cübbâî ve kendi mezhebinden olan Kâdî Bâkılânî ile imam Cüveynî’nin **ahvâl** anlayışını benimsediklerini ifade eder. O, **ahvâl teorisinin** kurucusunun Ebû Hâşim el-Cubbâî olduğunu, babası Ebû Ali el-Cübbâî ve Eş‘arî mezhebinin imamı Eş‘arî’nin bu görüşü benimsemediğini; ancak kendi mezhebinden olan Bâkılânî’nin önce tereddüt edip daha sonra benimsediğini söyleyerek Bâkılânî’nin **hâl** anlayışına sahip olduğunu belirtmiştir.⁷²⁵ O, Bâkılânî’nin **hâl** anlayışını kabul ettiğini ortaya koymak için Ebû Hâşim’in, zât ile kâim olan her hükmün illetini hayat şartına bağladığını, Bâkılânî’nin ise varlık ile nitelenemeyen her varlığın sıfatının hâl olduğunu savunduğunu ve bunları hayat şartına da bağlamadığını söylemiştir. Yani gerektirici mâna ister hayat sahibi olsun ister olmasın hâldir. Şehristânî devamında: “Ebû Hâşim, hayatın şart olduğu mânalarda bünyenin şart olduğunu savunur. Çünkü bünye bütün cüzleriyle tek bir mahal hükmündedir ve hâl ile nitelenir. Kâdî Bâkılânî’ye göre ise sadece mâna ile kâim olan cüz hâl ile nitelenir.” şeklinde bir aktarımda bulunmuş ve bu aktarımla; Ebû Hâşim ve Bâkılânî’nin, hâllerin mahalleri ve mâhiyeti ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁷²⁶ Şehristânî bu açıklamalarıyla Bâkılânî’nin hâlleri kabul ettiğini, ancak Ebû Hâşim’in hâl anlayışından farklı olduğuna vurgu yapmıştır.⁷²⁷

İmam Cüveynî de **eş-Şâmil** adlı eserinin illetler bölümünde kendisinin **ahvâl teorisini** benimsediğini, ancak Bâkılânî’nin **ahvâl** anlayışı konusunda tereddüt yaşadığını ifade etmiştir. Cüveynî, Bâkılânî’nin yazmış olduğu eserleri araştırdığını, bunun neticesinde kesin olarak hâlleri kabul ettiği ya da reddettiği ile ilgili bir bilgiye ulaşamadığını; onun hâlleri bazen nefyettiğini bazen de savunduğunu belirtmiştir. Cüveynî’ye göre Bâkılânî iki yöntemin de kurallarını zikretmiş ve bu görüşleri açıklamıştır.⁷²⁸ Cüveynî bu açıklamalarından sonra kendi **hâl** görüşüne dayanak

⁷²⁵ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 127.

⁷²⁶ **A.e.**, s. 128; Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 630; Kahraman, “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, s. 78, (33. Dipnot).

⁷²⁷ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 128.

⁷²⁸ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 629.

teşkil etmesi için sıkı takipçisi olduğu ve her fırsatta alıntı yaptığı Bâkılânî'nin hâlleri kabulü ve Ebû Haşim'in **hâl** anlayışından farklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin Cüveynî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve hâl konusunda ona muvafakat edenlerin ekvân⁷²⁹ ve diğer arazlar arasında bir ayrım yaptığını; arazlardan sadece kevnlerin hayat şartının olduğunu ve mahallerinin hâlleri gerektireceğini, diğer arazların hayat şartının olmadığını ve hâlleri gerektiremeyeceğini savunduğunu aktarmıştır. Ancak Bâkılânî'nin **Hidâye** ve **Nakzu'l-kebir** adlı eserlerinde ekvân ve diğer arazlar arasında bir ayrım yapmadığını, ayrıca hâllerin mahallerini gerektirmelerinin hayat şartına da bağlı olmadığını belirttiğini ifade ederek Ebû Hâşim ve Bâkılânî'nin hâllerin mahalli konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını ortaya koymuştur.⁷³⁰

Râzî, **Nihâyetu'l-'ukûl** adlı eserinde Bâkılânî'nin **ahvâl** teorisini benimsediğini ifade etmiştir. O, konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Bizden **ahvâli** benimseyen Bâkılânî'ye göre; kadîm bir mâna olan ilim için âlimiyyet hâli gerekmektedir. Aynı şekilde kudret ve hayat için de öyle. Bu duruma göre her mâna bir hâldir.”⁷³¹ Râzî'nin ifadesine göre Bâkılânî hâlleri; “Malum olan” şeklinde tanımlamıştır.⁷³² Râzî'nin bu görüşü isabetli görünmektedir; zira yukarıda da değindiğimiz üzere Bâkılânî **et-Temhîd** adlı eserinde açık bir üslûpla hâllerin ma'lûm olmasının gerekliliği üzerinde durmuş ve farklı bir formatta **hâl** anlayışını savunmuştur.⁷³³ Râzî, **el-Muhassal** adlı eserinde de kendi mezhebinden **ahvâl** teorisini benimseyenlerin, Allah'ın âlimiyyetinin (bilici olması) kendi nefsinde kâim olan ilim sıfatı ile nedenlenmiş olduğu görüşünde olduklarını zikreder. Râzî, bu görüşün Mu'tezile mezhebinin görüşüne yaklaştığını, kendilerinin ise böyle düşünmediklerini söyler. Çünkü kendilerine göre delalet sadece zât üzerine zâid bir durumu gösterir.⁷³⁴

İbn Teymiyye de **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye** adlı eserinde; sıfatı kabul edenler, hâli kabul edenler, ikisini de kabul etmeyenler, sıfatları kabul etmeyip

⁷²⁹ Oluşlar: birleşme, ayrışma, hareket ve sükûn.

⁷³⁰ **A.e.**, s. 630.

⁷³¹ Râzî, **Nihâyetu'l-'ukûl**, C. II, s. 468.

⁷³² **A.e.**, C. II, s. 473.

⁷³³ Bkz. Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 230-232.

⁷³⁴ Râzî, **el-Muhassal**, s. 180-181.

hâlleri kabul edenler şeklinde dörtlü bir taksim yapar. O, Kâdî Bâkılânî'nin sıfatlarla beraber hâlleri kabul ettiğini aktarır.⁷³⁵

3.1.2.2. Cüveynî'de Zât-Sıfat ilişkisi ve “Ahvâl” Anlayışı

İmam Cüveynî, kendi mezhebinin zât-sıfat ilişkisine dair “Sıfatlar zâta eklenen hakiki manalardır.”⁷³⁶ şeklindeki görüşünü kabul etmiştir. Ancak o, kadîm varlıkların çokluğu anlamına gelen “taaddüd-i kudemâ” ve ilâhî sıfatları inkâr problemine çözüm bulmak adına formülize edilmiş **ahvâl teorisini** birtakım teknik değişiklikler yaparak benimsemiştir. Cüveynî, mezhebinin nedensellik bağlamındaki içtutarlılığını sağlamak adına **ahvâl torisini** kabul etmiş ve mezhebinin genel kanaatinden ayrılmıştır.⁷³⁷ **Hâl/ahvâl**; “Mevcut bir şeye bağlı bulunan, bu nedenle de müstakil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen bir vasıftır.”⁷³⁸ Cüveynî bu şekilde tanımlanan hâllerin varlığın bir sıfatı olduğunu ve mevcûd ve ma’dûm olma gibi durumlarla da nitelenemediğini söyler. Bu durumda sıfat zâtın aynı da gayrı da olmamış olur. Böylece zât-sıfat ilişkisinde ortaya çıkan zât ile özdeş (sıfatların nefyi) ve zâttan ayrı bir varlık olma (teaddüd-i kudemâ) problemi çözülmüş olur.⁷³⁹

Cüveynî ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil** adlı eserlerinde **ahvâl teorisini** hararetle savunmuş ve bu teorinin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.⁷⁴⁰ Ancak son eserlerinden olan **el-Burhân** adlı eserinde nedensellik fikrinden vazgeçmiş, bunun sonucunda da nedensellik fikri üzerine inşa edilen “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini eleştirmiş ve **ahvâl teorisinden** vazgeçmek durumunda kalmıştır.⁷⁴¹ Aşağıda İmam Cüveynî'nin ilk görüşü olan **ahvâl** savunusunu, daha sonra fikirsel değişim yaşayarak bu teoriden vazgeçişini ortaya koymaya çalışacağız.

⁷³⁵ İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye**, C. I, s. 124-125.

⁷³⁶ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79 vd.

⁷³⁷ **A.e.**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷³⁸ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, s. 254.

⁷³⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷⁴⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷⁴¹ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 129-130.

3.1.2.2.1. Cüveynî'nin Ahvâl Teorisi Savunusu

Cüveynî, **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil** adlı eserlerinde **ahvâl teorisi**ni hararetle savunmuş ve **ahvâl teorisi**nin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.⁷⁴² Cüveynî de Bâkılânî gibi Ebû Hâşim'in **ahvâl teorisi**ni olduğu gibi kabul etmeyip birtakım değişiklikler yaparak kendi **hâl** görüşünü ortaya koymuştur. O, **el-İrşâd** adlı eserinde daha çok hâllerin tanımı, kısımları ve illet ortaklığını ifade eden “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemine temas etmiş, **eş-Şâmil** adlı eserinde ise teknik ayrıntılara girerek **ahvâl teorisi**nin ispatının zorunluluğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁷⁴³

Cüveynî, **el-İrşâd** adlı eserinde “fî isbâti’l-ahvâl ve’r-redd ‘alâ munkirihâ” (Hâllerin İspatı ve Onları İnkâr Edenlerin Reddi) şeklinde bir başlık açmış ve hâlî; “Varlık ve yokluk ile nitelenemeyen, varlığın bir sıfatı”⁷⁴⁴ şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, varlık ve yokluk dışında üçüncü bir hâlî kabul ederek ma’lûmatı (bilinenleri); mevcûd, ma’dûm ve mevcûd-ma’dûm ile nitelenemeyen hâller şeklinde üç kısma ayırmıştır. Cüveynî, sıfatları üçüncü kısımda değerlendirmiş ve onların hâllerden ibaret olduklarını söylemiştir. Bu şekilde hâllerin mevcûd olmadıklarını söyleyerek teaddüd-i kudemâ (kadim varlıkların çokluğu), ma’dûm olmadıklarını söyleyerek de sıfatları inkâr problemine çözüm bulmaya çalışmıştır.⁷⁴⁵ Ayrıca Ebû Hâşim ve Cüveynî, Mu‘tezile mezhebine mensup bir kelâmcı olan Muammer’ın kabul ettiği mâna teorisini **ahvâl teorisi**ne çevirmişlerdir. Muammer, Mu‘tezile mezhebinin zât ile özdeş sıfat teorisini benimsememiş ve sıfatları inkâr problemine çözüm için zât ile kâim olan ve her bir mânanın başka bir mânayı gerektirdiği bir mâna teorisini benimsemiştir. Bu şekildeki bir mâna anlayışı muhal olan teselsüle yol açacağı için Ebû Hâşim ve Cüveynî bu teoriyi **ahvâl teorisi**ne çevirmişlerdir. Böylece **ahvâl teorisi**nin konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi ele alan bir teori görünümünde olduğunu görmekteyiz. Buna göre bir kavram konuya yüklenince konunun bir açıdan diğer şeylere benzediğini başka bir açıdan da diğer şeylerden farklı olduğunu bize bildirir ve yüklem olan bu kavrama karşılık konunun sıfatı olan

⁷⁴² Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷⁴³ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79-84; **eş-Şâmil**, s. 629-645.

⁷⁴⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 80.

⁷⁴⁵ **A.e.**, s. 80-84; **eş-Şâmil**, s. 629-645.

bir hâl meydana gelir. İşte bu hâl, konunun diğer şeylere benzerliğini ve farklılığını ortaya koyar.⁷⁴⁶

Cüveynî, konu-yüklem ilişkisiyle açıkladığı hâlleri; illetli (muallel) ve illete bağlı olmayan (gayr-i muallel) şeklinde iki kısma ayırır. Ona göre, illete bağlı olan hâller, zât ile kâim olan, mâna sebebiyle sabit olan hükümlerdir. Hayyin hayy olması, kâdirin kâdir olması (kâdirde kâdirlik hâlinin bulunması vb.) bu kısma örnektir. Cüveynî'ye göre bunlar belli bir illet ile ilişkili sıfatlardır. Ona göre mahalde bulunan her mâna hâli gerektirir. O, Bâkılânî gibi Ebû Hâşim'e muhalefet ederek hâllerin varlığının hayat şartına bağlı mânalara has olmadığını savunur.⁷⁴⁷

Cüveynî, illete bağlı olmayan (gayr-i muallel) hâlleri ise “Zât üzerine zâid olan herhangi bir illet bulunmaksızın zâta ait varlık sıfatları”⁷⁴⁸ şeklinde tanımlar. Cüveynî bu kısmı cevher-tehayyüz (yer kaplama) örneğiyle açıklar. Ona göre, tehayyüz (yer kaplama) cevherin varlığına zâidtir. Varlıktan ayrılamaz ve varlığın bir illeti de değildir. Varlığın araz, renk, siyahlık, kevn (oluş), ilim vb. olması bu kısma girer. Cüveynî, kelâmcıların çoğunun hâlleri inkâr ettiğini ve cevherde var olan tehayyüz özelliğinin, cevherin varlığından ayrı bir şey olmadığını iddia ettiklerini söyleyer. O, cevher-tehayyüz ilişkisini örnek olarak göstererek “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminden hareketle hâlleri ispat etmeye çalışır. Ona göre bir kişi cevherin yer kapladığını kavramadan önce onun mevcûd olduğunu bilir daha sonra da cevherin yer kapladığını anlarsa ma‘lûma ilişkin yeni bir bilgi elde etmiş olur. Bu durumda yer kaplamaya ilişkin bilgi olmadan da cevherin varlığının bilinebilmesi caiz olur. Dolayısıyla ona göre, bu iki bilginin farklı olduğu ortaya çıkar. Cüveynî, sebr ve taksim yöntemiyle de bu iki bilme arasındaki farklılığı açıklar. Ona göre, ikinci bilginin ma‘lûmu:

- a) Ya ilk bilginin ma‘lûmudur.
- b) Ya da birinci bilgiye zâid bir şeydir.

⁷⁴⁶ Mehmet Dağ, “İmâmu’l-Harameyn Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, **OMÜİF Dergisi**, No: 2, 1987, s. 50; detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 81; **eş-Şâmil**, s. 635.

⁷⁴⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 80; **eş-Şâmil**, s. 630; karş. Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 128.

⁷⁴⁸ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 80.

Cüveynî, a) seçeneğinin çeşitli açılardan yanlış olduğunu söyleyerek bunları açıklar. Cüveynî'ye göre; akıl sahibi biri ikinci bilgiyle nitelendiğinde daha önce kavrayamadığı ve idrâk edemediği bir şeyi kavradığına ve idrâk ettiğine kesin olarak hükmeder. Yani bir şeyin varlığını bilse bile onun yer kapladığını bilmeyebilir. O, cevherin varlığının ve yer kaplamasının aynı olduğunun kabul edilmesi hâlinde, bir kişinin aynı zaman diliminde bir şeyin varlığını hem bilmesi hem de bilmemesinin imkânsızlığı gibi imkânsız bir durumun ortaya çıkacağını, bunun da muhal olduğunu söyler.⁷⁴⁹ Cüveynî bunu da şu şekilde delillendirir: “İki hâdis bilginin ma‘lûmu bir olursa, cevherin varlığı ve yer kaplamasına dair iki bilgiye kıyas edilerek iki hâdis bilginin birbirlerinden muhtelif olduklarına hükmedilemez.” Ayrıca o, hâlleri inkâr edenlerin bir şeyin bir yönden (vücûh) bilinip de başka bir yönden bilinemeyeceğine hükmediyor olabileceklerini söyler. Cüveynî'ye göre onların bu farklı yönleri kabul etmeleri, hâlleri kabul etmek demektir. Ona göre, adına ister **ahvâl**, vücûh, nefsî sıfat denilsin bu sahaya dalan hiç kimse **ahvâl teorisini** kabul etmekten kaçınmaz.⁷⁵⁰

Cüveynî **ahvâl teorisini**, illet-ma‘lûl ilişkisi üzerinden sebr ve taksim yönteminden hareketle ispat etmeye çalışır. O, muhakkik âlimlerden kimsenin illetleri inkâr etmediğini söyledikten sonra illet-ma‘lûl ve hâl ilişkisini açıklar. Ona göre, âlimin ilim sahibi olmasının illeti ilim ise ma‘lûl illeti gerektirir. Dolayısıyla bu durumda gerektirici (mûcib) olan niteliğin şu durumlardan biri olması gerekir:

- a) Ya bir hâl.
- b) Ya zâtın kendisi.
- c) Ya da sadece isimlendirme (tesmiye)den ibaret olması gerekir.

Cüveynî, bu seçenekleri tek tek ele alarak değerlendirir. O, kabul ettiği görüşün a) seçeneği olduğunu söyledikten sonra b) seçeneğinin yanlışlığını vurgulamaya çalışır. Ona göre ma‘lûlun ilmin mahalli olması muhaldir. Çünkü zât ilim ile illetlenemez. Şayet zât ilim ile illetlenirse ona öncelenemez. Zira ma‘lûl illetinden önce olamaz. Âlimin âlim olması ilmin kendisi olsaydı, ilim kendi kendisini gerektirmiş olurdu ki bu da muhaldir. Ayrıca bu şekilde illet ile ma‘lûl

⁷⁴⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 81; **ç-Şâmil**, s. 635.

⁷⁵⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 82; **ç-Şâmil**, s. 635.

arasında bir fark da kalmaz. Cüveynî, bu şekilde b) seçeneğini eledikten sonra c) seçeneğinin de yanlış olduğunu açıklamaya çalışır. O, bu seçeneğin bazı imamlar tarafından kabul gördüğünü onlardan birinin de İbn Fûrek olduğunu söyler. Cüveynî, bu görüşün yanlışlığını Kâdî Bâkîllânî'nin kelâmıyla ortaya koymaya çalışacağını belirtir. Cüveynî'ye göre, ma'lûlun; zâtın âlim olarak isimlendirilmesinden başka bir şey olmadığını savunmak yanlıştır. Zira isimlendirmenin yolu dil ve kullanımdır. Dil ve kullanımın ortadan kalkması, değişmesi ve ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin geçmesi imkân dâhilindedir. Aklî illetler ise hükümleri gerektirir. Hükümlerin ortadan kaldırılmasıyla beraber var olmaları mümkün değildir. İsimlendirme, zâtlardan bir zât olup dışta bir varlığa sahip olan bir sözdür. İletlerin hükümleri, zâtların illetlenemediğini gösterir. Ma'lûlun şartı, illet ile kâim olan bir mahalle mahsus olmasıdır. Hâlbuki bir söz olan isimlendirme, bazen ilmin bulunduğu zâta sıfat olmayabilir. Dolayısıyla bir mahalde bulunan ilmin başkasında bulunan bir sözün illeti olması imkânsızdır. Cüveynî, bu şekilde b) ve c) seçeneklerini eleyerek a) seçeneğinin doğru olduğu sonucuna varır.⁷⁵¹

Cüveynî, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi illet-ma'lûl çerçevesinde açıkladığı **ahvâl teorisini** nedensellik ilkesine dayandırmıştır. Ona göre, “Allah bir cevher yaratır ve bununla beraber ilk hâlinde/anda onunla kâim olan bir ilim de yaratırsa ilim, cevherin illeti olur.” Cüveynî, illetin var olduğu ilk anda ma'lûlundan örneğin âlim olmasından yoksun olamayacağını söyler. Ona göre, bunun aksini iddia etmek takibin faydasını iptal etmek olur. Ayrıca ilk anda ma'lûlun illetinden yoksun olduğunu kabul etmek, sonraki anlarda da yoksun olduğunu kabul etmek olur ki bu da yanlıştır. Anlaşıldığı üzere Cüveynî, illetin var olduğu anda ma'lûlun var olmamasını imkânsız görür. Aynı şekilde ma'lûlun illetsiz gerçekleşmesini de imkânsız görür. Yani ona göre illet ma'lûlu, ma'lûl da illeti zorunlu olarak gerektirir.⁷⁵²

Cüveynî, kabul edilmesini gerekli gördüğü **ahvâl teorisindeki**; hâllerin illetleri konusunda Ebû Hâşim ile görüş ayrılığı yaşamıştır. Ebû Hâşim hâllerin

⁷⁵¹ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 631-632.

⁷⁵² **A.e.**, s. 647 vd.

illetlerinin zâtın kendisi olduğunu savunmuştur.⁷⁵³ Cüveynî ise hâllerin illetlerinin ezeli/kadîm olan mâna sıfatları olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵⁴ Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre ilim, kudret, hayat gibi sıfatlar zâtî hâller;⁷⁵⁵ Cüveynî'ye göre ise mâna ile muallel hâllerdir. Cüveynî illetler hakkındaki bu görüşüyle Eş'arî kimliğini korumuştur.⁷⁵⁶

Cüveynî, mevcûd ve ma'dûm şeklinde nitelenemeyen bir hâlin bilinemeyeceğini, bilinemeyen bir şey üzerine hüküm verilemeyeceğini ve aklen idrak edilemeyeceğini iddia edenlere karşı; hâllerin bilinebileceğini ve aklen idrak edilebilir mâhiyette olabileceğini savunur. Ona göre, mevcûd ve ma'dûm arasında üçüncü bir kategorinin olması anlaşılabilir. O, bu durumu şöyle açıklar: "Biz varlık için bir sıfat ispat ederiz daha sonra o sıfattan mevcûd ve ma'dûm niteliklerini nefyederiz. Şüphe yok ki bu hâl bir mefhûm/kavramdır."⁷⁵⁷ Cüveynî'nin hâli bir mefhûm/ kavram olarak kabul etmesinin amacı, mevcûdun ma'dûma mahal olması gibi muhal bir durumdan kaçınmaktır.⁷⁵⁸ Şehristânî de **ahvâl** teorisini benimseyenlerin hâlleri akledilebilir bir mâna olarak tanımladıklarını aktarır.⁷⁵⁹ Ayrıca Cüveynî, mevcûd ve ma'dûm arasında üçüncü bir kategori olan mevcûd ve ma'dûm olmayan hâlleri inkâr edenlerin şaşırtmalarına kanılmaması gerektiğini, onların söylemiş oldukları şeylerin zorunlu bir hükme ve delile dayalı olmayan kuru bir iddia ve zorlama olduğunu söyleyerek hâllere ne kadar bağlı olduğunu gösterir.⁷⁶⁰

Cüveynî, aklî illetlerin kabulü üzerinde önemle durduğu için hâlin inkâr edilmesinin; aklî illetlerin de inkâr edilmesini gerektireceğini, dolayısıyla **ahvâl** teorisinin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiştir. O, objeler arasında aklî bir ilişkinin hükmü olarak açıkladığı hâllerin ispat edilebilmesi için gâib âlemin şahid âleme kıyas edilmesi anlamına gelen "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" metodunun kullanılmasını zorunlu görür. Cüveynî, bu iki âlem arasında yakın bir ilişkinin

⁷⁵³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 129.

⁷⁵⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 79 vd.; *eş-Şâmil*, s. 629 vd. illetler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. *A.e.*, s. 646 vd.

⁷⁵⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 129.

⁷⁵⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 79 vd.; *eş-Şâmil*, s. 629 vd.

⁷⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641.

⁷⁵⁸ Osman Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", İstanbul, *İsam Yayınları*, No: 20, 2008, s. 65.

⁷⁵⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139.

⁷⁶⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 82.

olduğunu, şâhid âlemdeki delil ve hükümlerin gâib alana da kıyas edilmesi gerektiğini söyler. Ancak iki âlem arasındaki ilişki mütalaa edilmeden verilecek hükmün, dehrîlerin kabul ettiği; maddelerin öncesizliği fikrine, küfre ve her türlü cehalete yol açacağını iddia eder. Ayrıca Ona göre birlikte mütalaa edilmeksizin görünen âlemin hükmünü görünmeyen âleme atfetmek; fâilin sınırlı bir cisim olarak nitelenmesi neticesinde Allah'ın da sınırlı olduğuna hükmedilmesini gerekli kılar. Dolayısıyla görünen âlem ile görünmeyen âlemi ortak bir hükümde birleştirecek dört unsurun gerekli olduğunu zikreder.⁷⁶¹ O, bu ortak unsurları da şu şekilde açıklar:

1. İlet: Cüveynî, “Görünen âlemde hükmün bir illet ile ma‘lûl olduğu ve bunun da delili ortaya konulduğuna göre iki âlemde de illetin ma‘lûl ile ilişkili olduğuna hükmedilmesi gerektiğini” söyler. Cüveynî’ye göre illet ve ma‘lûl birbirlerinden ayrılmazlar ve birinin yok olmasıyla diğeri de yok olur. O, ilim-âlim örneğinden hareketle, görünen âlemde birinin âlim olmasının illetinin ilim olduğunu zikreder. Cüveynî bunu görünmeyen âleme de kıyas eder.
2. Şart: Cüveynî, “Görünen âlemde hükmün bir şarta bağlı olduğu ve görünmeyen âlemde de bu hükmün benzerinin mevcûd olduğu kesinleşince, görünen âleme kıyas edilerek görünmeyen âlemin de bu şart ile şartlanmış olduğuna hükmetmek gerektiğini” ifade eder. O, âlim-hayy örneğinden hareketle, görünen âlemde âlimin âlim olmasını, onun hayy olma şartına bağlar. Cüveynî bunu görünmeyen âleme de kıyas eder.
3. Hakikat: Cüveynî, görünen âlemde ortaya çıkan bir hakikatin görünmeyen âlemde de ortaya çıkacağını savunur. Örnek olarak âlimin âlim olmasının hakikatinin, onda ilmin bulunmasını gösterir. Cüveynî bunu görünmeyen âleme de kıyas eder.
4. Delil: Cüveynî’ye göre delil medlûle aklen delalet ederse bu delilin, hem görünen âleme hem de görünmeyen âleme delalet etmeden bulunması mümkün değildir. Cüveynî buna örnek olarak da hâdislerin muhdise delalet etmesini gösterir.⁷⁶²

⁷⁶¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 82-83; **eş-Şâmil**, s. 631 vd.

⁷⁶² Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 83-84.

Cüveynî, Allah için ilim, kudret, hayat gibi sıfatların varlığını kabul etmek için öncelikle görünen âlemde bu sıfatların varlıklarını, daha sonra da illet-ma'lûl ilişkisindeki ortak unsurlar olan illet, şart, hakikat, delil birliğinden dolayı bu vasıfların görünmeyen âlemde de sabit olduğunu temellendirmeye çalışır. Ancak Cüveynî'nin temellendirmeye çalıştığı bu delil ile ilgili önemli bir soru karşımıza çıkmaktadır. Ontolojik farklılığa sahip bu iki varlık (Allah ve insan) ortak bir vasıfta nasıl birleşebilir? Cüveynî'ye göre bu soruya cevap verilebilmesi için **ahvâl teorisinin** ispat edilmesi zorunludur. Zira bu iki varlığın ortak vasıflarının zât üzerine zâid bir nitelik olması gerekir ki aralarında ortak bir payda bulunabilsin. Ona göre **ahvâl teorisinin** kabul edilmemesi hâlinde ontolojik farklılıkları olan bu iki alan bir hakikat üzerinde birleşemez. Dolayısıyla mâhiyeti farklı olan bu iki alanın ortak bir vasıfta birleşebilmesi için; mevcûda ait bir sıfat olmakla beraber, mevcûd ve ma'dûm olarak nitelenemeyen zât üzerine zâid sıfat olan hâli kabul etmek gerekir. Cüveynî hâllerin kabul edilmesinin gerekliliğini ifade ettikten sonra da aralarındaki benzerliğin zâttan değil de onun hâlinden kaynaklandığını belirtir. Yani ona göre, kadîm ve hâdis ilimlerin ortak özelliği zât ve sıfatlar değil de zât üzerine zâid olan ilmiyyet, kâdiriyyet vb. hâllerdir. Cüveynî'ye göre bu şekildeki bir açıklama, kadîm ilim ile hâdis ilim arasındaki mâhiyeti farklı iki varlık olma münasebetiyle meydana gelen; "ortak bir paydada buluşma" problemini çözer. Cüveynî, kadîm ilim ile hâdis ilim arasındaki farklılığa örnek olarak; siyahlığın beyazlıktan farklı olmasını gösterir. Ona göre renk olma vasfında ortak olan bu iki obje, siyahlık ve beyazlık hâli ile birbirlerinden farklılaşır. Dolayısıyla Cüveynî'nin yaptığı bu izahlara göre, hâlleri inkâr etmek; hem görünen âlem ile görünmeyen âlem arasındaki bağlantıyı sağlayan kavramları hem de illetleri inkâr etmek anlamına gelir ki bu da içinden çıkılmaz problemlere neden olur.⁷⁶³

Cüveynî **ahvâl teorisinin** kabul edilmesinin gerekli olduğunu izah ettikten sonra bu meselenin çok tartışıldığını, önemli ve zor bir mesele olduğunu, zor olmasının nedeninin ise hakikatlerin kaynağına dayanan illetlerin hükümleri olduğunu söyler.⁷⁶⁴

⁷⁶³ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 634 vd., 682 vd; Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", s. 68-69.

⁷⁶⁴ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 631.

Görüldüğü üzere Eş‘arî kimliğe sahip olan İmam Cüveynî zât üzerine zâid, kadîm sıfat anlayışını kabul etmiştir. Buradan hareketle Cüveynî, ilâhî sıfatları inkâr problemine çözüm bulmak adına formülize edilmiş varlık ve yokluk ile nitelenemeyen, üçüncü bir kategori olan **ahvâl teorisini** birtakım teknik değişiklikler yaparak benimsemiştir denilebilir. Cüveynî, zât-sıfat ilişkisini; illet-ma‘lûl ilişkisi bağlamında, nedensellik fikri üzerine temellendirmiş ve bunu “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. O bunun sonucunda da **ahvâl teorisinin** kabulünü zorunlu görmüş ve bu teoriyi hararetle savunmuştur. Cüveynî’nin **ahvâl teorisini** zorunlu olarak kabul etme nedeni; bir anlamın illet olması hâlinde ma‘lûlunun ne olacağı problemidir. Ona göre illetleri kabul edip halleri nefyetmek olmaz. İletleri kabul ediyorsak hâlleri de kabul etmemiz gerekir. O, mezhebinin illetleri kabul edip hâlleri nefyettiklerini, bunun ise doğru olmadığını savunmuştur.

Cüveynî, ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**’de **ahvâl teorisinin** kabulünü zorunlu görmüş ve bu teoriyi hararetle savunmuştur. Ancak son eserlerinden olan **el-Burhân**’da fikir değiştirerek **ahvâl teorisini** reddetmiş ve mezhebinin zât-sıfat ilişkisindeki görüşlerine irca etmiştir. Aşağıda İmam Cüveynî’nin **ahvâl teorisini** fikrinden vazgeçişini ve bu teoriye yönelttiği eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.2.2.2. Cüveynî’nin Ahvâl Teorisinden Vazgeçiş ve Bu Teoriye Yöneltilen Eleştiriler

Cüveynî, yukarıda izah ettiğimiz üzere ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**’de **ahvâl teorisini** hararetle savunmuş ve bu teorinin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.⁷⁶⁵ Ancak son eserlerinden olan **el-Burhân**’da⁷⁶⁶ nedensellik fikrinden vazgeçmiş, bunun sonucunda da nedensellik fikri üzerine inşa edilen “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini eleştirmiş ve **ahvâl teorisinden** vazgeçmek durumunda kalmıştır.⁷⁶⁷ Yani başka bir ifadeyle Cüveynî’nin **el-Burhân** adlı eserinde aklî istidlâl yöntemlerine eleştirel yaklaştığı görülmektedir.⁷⁶⁸ Bu

⁷⁶⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷⁶⁶ Cüveynî’nin bu eseri bir fıkıh usûlü kitabıdır. Ancak O, kelâmî görüşlerini de bu eserinde zikrederek kelâm alanındaki fikirlerini serdetmiştir. Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 129 vd.

⁷⁶⁷ **A.e.**, C. I, s. 129-130.

⁷⁶⁸ Cüveynî’nin aklî istidlâl yöntemlerine yönelik eleştirileri için bkz. **A.e.**, C. I, s. 129-131.

eleştiriler özellikle nedensellik fikrini reddetmesinden ötürü “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemine olmuştur. Dolayısıyla yukarıda da değindiğimiz gibi Cüveynî, nedensellik ve “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini eleştirip reddetmesiyle de **ahvâl teorisi** fikrinden vazgeçmek durumunda kalmıştır.

Cüveynî, **el-Burhân** adlı eserinde; “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminin hiçbir aslı ve temelinin olmadığını, bu yönteme dayanarak hükümde bulunmanın ittifakla bâtil olduğunu söyleyerek bu yöntemi eleştirmiş ve reddetmiştir. O, nedensellik fikrinden de vazgeçerek kadîm ve hâdisi illet ile birleştirmenin herhangi bir aslı/temeli olmadığını savunmuştur. Cüveynî, daha önceki görüşlerinden vazgeçtiğini ve kendi mezhebinin görüşlerine irca ettiğini açık bir üslûpla şu şekilde ifade etmiştir:

“Şahid ale’l gâib’in hiçbir aslı (temel) yoktur. Onunla hükümde bulunmak ittifakla batıldır. İletle birleştirmenin (cem‘) aslı (temeli) yoktur. Bize göre illet ve ma‘lûl yoktur.⁷⁶⁹ Âlimin âlim olması ilmin kendisidir.⁷⁷⁰ Hakikat ile birleştirme de doğru değildir. Çünkü hâdis ilim, kadîm ilimden farklıdır. Hakikatte farklı olmalarına rağmen birleşmeleri nasıl mümkün olsun?! Şayet ilmiyyet (hâli) ile birleştirdik derlerse, bu **ahvâl** sözü olur ki (**ahvâl teorisini** kabul etmek) bu bâtildir.”⁷⁷¹

Cüveynî bu ifadeleriyle hem illet-ma‘lûl ilişkisi üzerine bina edilen nedensellik ilkesini hem de **ahvâl teorisini** reddetmiştir. O, nedensellik fikri ve **ahvâl teorisini** reddetmesini de “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini reddetmesine bağlar. Zira ona göre, görünmeyen âlem ile ilgili bilgi edinebilmemiz ancak o âlem ile ilgili bir delilin olmasıyla mümkün olabilir. Görünür âlemi zikretmenin görünmeyen âleme bir etkisi yoktur. Şayet görünmeyen âlem ile ilgili herhangi bir delil bulunmuyorsa, görünen âlemi zikredip ona kıyas etmenin de bir

⁷⁶⁹ Cüveynî bu ibarede, kendisinin de içinde bulunduğu Eş‘arîlerden bahsederek nedensellik ilkesini reddetmektedir. Bkz. **A.e.**, C. I, s. 129-130.

⁷⁷⁰ Cüveynî önceki görüşünde âlimin âlim olmasını illet-ma‘lûl ilişkisi çerçevesinde; âlimin illeti olan ilmiyyet hâli ile açıklardı. O, değiştirdiği bu görüşüyle Eş‘arî çizgisine geri dönmüştür. O son eserlerinden olan **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**’de de Eş‘arî çizgisinden hareketle; Allah’ın âlim, kâdir olduğunu, ilmin; âlimin âlim olmasından başka bir anlama gelmediğini savunmuştur. Cüveynî, **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**, s. 24; **el-Burhân**, C. I, s. 129 vd.; karş. **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷⁷¹ Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 129-130. Detaylı bilgi için bkz. Sancar, “İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 30-32.

anlamı olamaz. Cüveynî aynı şekilde şart ve delil için de durumun böyle olduğunu zikreder.⁷⁷²

Cüveynî, “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini reddetmesinin temel nedeni olarak bu iki varlık alanında hakikat ve tanım birliğinin olmayışını gösterir. Ona göre hem hakikatte hem de tanımda bir ortaklık düşüncesi yoktur. Dolayısıyla, “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemi bu ortaklık düşüncesine dayandığı için reddedilmesi gerekir. Cüveynî, görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında keskin bir hakikat ayırımına gitmiştir. Onun, iki âlem arasında keskin bir hakikat ayırımını öngörmesi, iki âlem arasında delil, şart ve istidlâlde de ayırma gitmesini gerekli kılmıştır. Cüveynî bu şekilde “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yönteminin tüm yönlerini eleştirip reddederek mezhebinin nedensellik ilkesi ile ilgili görüşlerinin içtutarlılığını sağlamaya çalışmış; nedensellik ve “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemi üzerine temellendirdiği **ahvâl teorisi** fikrinden de vazgeçmek durumunda kalmıştır.⁷⁷³ Cüveynî’nin mütekaddim Eş’arî kelâm çizgisine dönüşü son eserlerinden olan **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**’de de görülmektedir. O, bu eserinde Allah’ın âlim, kâdir olduğunu; ilmin, âlimin âlim olmasından başka bir anlam ve hâli ifade etmediğini ifade etmiştir.⁷⁷⁴

Anlaşıldığı üzere İmam Cüveynî, ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**’de Allah’ın sıfatlarını ispat etmek için nedensellik ihtiva eden “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemini kullanmış ve bunun bir sonucu olarak **ahvâl teorisinin** kabul edilmesini de zorunlu görmüştür. Ancak ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve bir fıkıh usûlü kitabı olmasına rağmen kelâmî görüşlerini de barındıran **el-Burhân** adlı eserinde ise Allah-âlem ilişkisi konusunda klasik Eş’arî görüşü olan fâil-i muhtar/mutlak kudret sahibi ilâh anlayışına vurgu yapmış ve Allah-âlem ilişkisi bağlamında iki âlem arasında herhangi bir ortaklığın söz konusu olamayacağını; nedensellik fikrinin fâil-i muhtar Allah anlayışı fikriyle bağdaşamayacağını savunmuştur. Ayrıca Cüveynî, ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**’de âlimin âlim olmasını illet-ma’lûl ilişkisi çerçevesinde; âlimin illeti olan ilmiyyet hâli ile

⁷⁷² A.e., C. I, s. 129-130.

⁷⁷³ A.e., C. I, s. 129-130; Detaylı bilgi için bkz. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s. 14 vd.

⁷⁷⁴ Cüveynî, **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**, s. 24.

açıklamış; son eserlerinden olan **el-Burhân** ve **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**’de ise fikir değiştirerek Allah’ın âlim, kâdir olduğunu; ilmin, âlimin âlim olmasından başka bir anlama gelmediğini ifade etmiştir. Cüveynî bu son görüşüyle **ahvâl teorisi** fikrini yanlışlayarak zât-sıfat ilişkisi bağlamında Eş‘arî çizgisinde olduğunu göstermiştir.⁷⁷⁵

3.1.3. Kelâmullah ve Halku’l-Kur’an Meselesi

3.1.3.1. Kelâmullah ve Halku’l-Kur’an Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Tarihî Arka Planı

Kelâm ilminde yoğun tartışmalara sebep olan konulardan biri de Allah’ın kelâmı (kelâmullah) meselesidir. Konu kelâmullahın hâdis (mahlûk-yaratılmış) olup olmadığı üzerinde cereyan etmiş ve çetin tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu tartışmaların tarihi arka planına geçmeden önce konu bütünlüğü açısından meselenin ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşleri ortaya koymaya çalışacağız.

Halku’l-Kur’an (Kur’an’ın yaratılmışlığı) meselesinin İslâm âlimleri tarafından itikâdî bir problem olarak tartışılmasının sebepleri ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu meselenin ortaya çıkışı ve bir problem olarak tartışılmasının sebepleri ile ilgili görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- 1) Bazı tarihçilere göre halku’l-Kur’an meselesi Yahudi kaynaklıdır. Örneğin İbnü’l-Esîr (v. 630/1233)’e göre, Tevrat’ın mahlûk olmasından hareketle Kur’an’ın da mahlûk olması fikrini ilk olarak ortaya atan kişi, aslı Yahudi olan Lebid b. A’sam’dır. İbnü’l-Esîr devamında A’sam’ın yeğeni Tâlut’un bu meseleyle dair bir eser yazarak görüşünü İslâm toplumunda yaymaya çalıştığı ve kendisinden sonra da, Beyân b. Sem‘ân (v. 119/737), Ca’d b. Dirhem (v. 124/742 [?]), Cehm b. Safvân ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (v. 218/833) gibi düşünürlerin de aynı görüşü savunduklarını ifade etmiştir.⁷⁷⁶
- 2) Bazı düşünürler bu meselenin Hristiyan ilâhîyatçıların etkisiyle ortaya çıktığını iddia etmiştir. Bu görüşü benimseyenlere göre, Hristiyan ilâhîyatçı

⁷⁷⁵ Bkz. **A.e.**, s. 24; **el-Burhân**, C. I, s. 129 vd.; karş. **el-İrşâd**, s. 79 vd.; **eş-Şâmil**, s. 629 vd.

⁷⁷⁶ İbnu’l-Esîr, Ebü’l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **el-Kâmil fi’t-târîh**, haz. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, 11 c., Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987, C. VI, s. 121. Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 371.

olan Yuhannâ ed-Dımaşkî, Müslüman âlimlere Hz. İsa'nın ulûhiyetini ispatlamak amacıyla Kur'an'da Hz. İsa için kullanılan "Allah'ın kelimesi" ifadesinden yola çıkarak Hz. İsa ve Kur'an'ın kadimliği arasında bir benzerlik kurmuş ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını ortaya atmıştır. Bu tehlikeyi sezen Cehmiyye ve Mu'tezile mezhebi âlimleri, hem Hz. İsa'nın hem de Kur'an'ın ezeli olmadığını savunmaya çalışmışlardır.⁷⁷⁷ Zuhdî Hasan, D.B. Macdonald, A. S. Tritton, T. J. de Boer gibi düşünürler bu görüştedirler.⁷⁷⁸

- 3) Bazı düşünürlere göre halku'l-Kur'an meselesi Grek felsefesinin tesiriyle ortaya çıkmıştır. Zira onlara göre kelâmullahın kadîm oluşu ve halku'l-Kur'an meselesi Herakleitos ve Anaxagoras'ın felsefesinde kullanılan "logos" kelimesinin Arapçaya "kelâm" şeklinde tercüme edilmesiyle başlamıştır.⁷⁷⁹
- 4) Bazı düşünürler halku'l-Kur'an meselesini ilâhî sıfatlarla irtibatlandırarak iç sebeplere bağlamış ve kelâmullah'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili tartışmaları ilâhî sıfatların kadîm ve hâdis olması ile ilgili tartışmalara dayandırmışlardır. İbn Teymiyye bu görüştedir. Ona göre kelâmcılar metafizik anlayışlarını fizik anlayışları üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bu görüşe göre ilâhî sıfat ve fillerin zât ile ilişkisi hususundaki tartışmalar, kelâm sıfatı bağlamında Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir.⁷⁸⁰

Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesinin ortaya çıkışı ve bir problem olarak tartışılmasının sebepleri ile ilgili görüşleri aktarmaya çalıştık. Aşağıda meselenin tarihi arka planını ortaya koymaya çalışacağız.

⁷⁷⁷ Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, **Resâilu'l-Câhiz**, thk. Abdusselam Harun, 4 c., Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1964, C. III, s. 347; Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, en-Neşrâtu'l-İslâmiyye, 1961, s. 124. Tespit ettiğimiz üzere Eş'arî, Kur'an'ın gayri mahlûk olduğunu temellendirmeye çalışırken; Allah'ın isimlerinin mahlûk olmadığını, zira onların Kur'an'da geçtiğini, Kur'an'da geçen isimlerin mahlûk olması hâlinde Kur'an'ın da mahlûk olacağını, bunun sonucunda da Allah'ın vahdâniyyetinin, ilminin ve kudretinin de mahlûk olacağını söylediği görülmüştür. O, Allah'ın bu anlayıştan yüce olduğunu, dolayısıyla Allah'ın isimlerinin de isimlerinin bulunduğu Kur'an'ın da mahlûk olmadığını bu şekilde savunmuştur. Bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, s. 73-75.

⁷⁷⁸ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", **DİA**, C. XV, s. 371.

⁷⁷⁹ Muhammed Ramazan Abdullah, **el-Bâkullânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, Bağdat, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dînîyye, 1986, s. 525. Ayrıca bkz. Yavuz, "Halku'l-Kur'an", **DİA**, C. XV, s. 371.

⁷⁸⁰ İbn Teymiyye, **Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C. II, s. 291-302. Ayrıca bkz. Yavuz, "Halku'l-Kur'an", **DİA**, C.XV, s. 371.

Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü ilk defa Ca'd b. Dirhem'in ortaya attığı kabul edilmektedir. Ancak kelâmullah konusunun çetin tartışmalara sebep oluşu Abbasi halifesi Me'mûn (v. 218/833) dönemine denk gelmektedir. Me'mûn'un hilafeti sürecinde Mu'tezile mezhebinin hararetle savunduğu halku'l-Kur'an anlayışı, Me'mûn tarafından başlatılan ve 827 yılında ilan edilen mihne olayları ile devletin resmî ideolojisi yapılmıştır. Mihne olaylarından önce entelektüel ilmî bir mesele olan kelâmullah ve halku'l-Kur'an, Me'mûn başta olmak üzere Abbasî halifeleri tarafından topluma yön verme çabası neticesinde siyasî bir boyuta taşınmış ve toplumsal bunalıma neden olmuştur.⁷⁸¹ Özellikle ashâbu'l-hadis taraftarları bu siyasî baskıdan nasibini almıştır.⁷⁸² Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in Mu'tezilî veziri Ebû Nasr Amidülmülk el-Kündürî zamanında da ashâbu'l-hadis ile beraber Eş'arî âlimler de takip altına alınmış, ilmî tedrisatları engellenmiş ve bazıları hapse atılmıştır. Eş'arîlerin maruz kaldığı bu süreç "mihnetü'l-Eşâire" şeklinde adlandırılmış ve Tuğrul Bey'in vefatına kadar sürmüştür. Tuğrul Bey'in vefatından sonra yerine geçen Alparslan (465/1072), Mu'tezilî vezir Kündürî yerine Ebû Alî Kıvâmüddîn Nizâmülmülk'ü (v. 485/1092) atamış, Nizâmülmülk'ün atanmasıyla da Eş'arîlerin sıkıntıları sona ermiş ve iade-i itibar yapılmıştır.⁷⁸³

Kelâmullah ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkması, tartışılması ve bu tartışmalar neticesinde siyasî yaptırımların oluşmasında Mu'tezile ekolünün önemli bir rolü vardır. Onların Kur'an'ı mahlûk kabul etmeleri, savundukları bilgi ve tevhid anlayışından kaynaklanmaktadır. Özellikle bilgi anlayışının bir gereği olarak Allah kelâmının dış dünyada meydana gelen bir fiil olduğunu, Eş'arîlerin benimsediği şekilde kelâmın içsel mâna boyutunun olmadığını savunmuşlardır. Yani onlar Eş'arîlerin savunduğu gibi kelâmullahın kadim ve hâdis şeklinde iki yönünün olmadığını, onun sadece insana sunulmuş mahlûk (yaratılmış)

⁷⁸¹ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", Konya, **Marife**, C. III, No: 3, 2003, s. 37-38. Ayrıca bkz. Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, s. 117-124; Ay, **Mu'tezile ve Siyaset**, s. 311 vd.; Nahide Bozkurt, **Mu'tezile'nin Altın Çağı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 104-115; Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", **Kelâm Araştırmaları**, C. IX, No: 1, 2011, s. 215-216.

⁷⁸² İbn Teymiyye, **Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C. II, s. 308.

⁷⁸³ ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn", **DİA**, C. VIII, s. 141.

bir Kur'an olduğunu benimsemişlerdir.⁷⁸⁴ Onlar bu görüşleriyle kelâm-î lafzî ve nefsî ayrımı yapmadıklarını ortaya koymuşlardır. Mu'tezile mezhebi tevhîd ve tenzîh prensibinden hareketle de kelâmullahın kadîm kabul edilmesi halinde teaddüd-i kudemâ yani Allah ile beraber kadim bir varlığın kabul edilmesi durumunun ortaya çıkacağını bunun da imkânsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Allah'ı hâdis unsurlardan soyutlama düşüncesi, onları Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine götürmüştür. Şöyle ki Mu'tezile mezhebi benimsediği tevhîd prensibi gereğince teaddüd-i kudemâ düşüncesinden kaçınmak amacıyla Allah'ın zâtının dışında kadîm bir sıfatının olmadığını vurgulamış ve kelâmı Allah'ın sıfatı değil de fiili olarak yorumlamıştır.⁷⁸⁵ Eş'arî âlimleri, kelâmı fiil olarak değil de manevî-subûtî sıfat şeklinde değerlendirmiş ve kelâmın kadîm ve gayr-i mahlûk olduğunu vurgulamışlardır. Şunu da belirtmeliyiz ki ilk dönemlerde Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesine hapsolmuş savunmacı yaklaşımlar, daha sonra kelâmın mâhiyeti, kelâm-ı lafzî-nefsî, lafız-mâna ilişkisi gibi açılardan da tartışılmaya başlanmıştır.⁷⁸⁶

Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesinin ortaya çıkışı, bir problem olarak tartışılmasının sebepleri ve tarihi arka planını ortaya koymaya çalıştık. Aşağıda da asıl konumuz olan Eş'arî âlimlerin kelâmullah konusundaki yaklaşımları ve konu bağlamındaki değişimlerini tespit etmeye çalışacağız.

3.1.3.2. Eş'arî Mezhebine Göre Kelâmullah ve Halku'l-Kur'an

Eş'arî mezhebine mensup âlimler, Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatı ile mütekellim olduğu ve kelâmullahın mahlûk olmadığı hususunda hemfikirdirler. Ancak onlar kelâmın mâhiyeti konusunda birtakım farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Eş'arî âlimlerin görüşlerini tek tek ele alıp konu bağlamındaki farklılıklarını ortaya koymamız konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır.

⁷⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, thk. İbrahim el-Ebyârî, 20 c., Kahire, Dârü'l-Misriyye, 1961, C. VII, s. 7-8; Şamil Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", **İslâmiyât**, Ankara, C. II, No: 1, 1999, s. 70-71; Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 222-223; Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", s. 215.

⁷⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C. VII, s. 84-86, 113, 218-219. Ayrıca bkz. Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", s. 217.

⁷⁸⁶ Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", s. 215-216; İbrahim Arslan, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", **Kelâm Araştırmaları**, C. III, No: 1, 2005, s. 141; Sinan Öge, **İlâhî Kelâmın Yapısı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, s. 11-28.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **el-İbâne** ve **el-Luma'** adlı eserlerinde Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre Kur'an mahlûk değildir ve Kur'anın mahlûk (yaratılmış) olduğunu iddia etmek sapkınlık ve küfürdür. O, **el-İbâne** ve **el-Luma'** adlı eserlerinde kelâmullah ve Kur'an kavramlarını beraber kullanmış ve Kur'an'ın hangi yönünün kadim hangi yönünün hâdis olduğunu belirtmemiştir. Eş'arî, iki eserinde de Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatının olduğunu, kelâm sıfatının hâdis olması hâlinde Allah'ın, kelâmın zıddı olan âcizlik ve sükût-konuşamama gibi noksanlıklarla niteleneceğini, bunun da Allah için imkânsız olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸⁷ Eş'arî, kelâmullah ve halku'l-Kur'an konusunda Cehmiyye mezhebini muhatap almış ve onların görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Eş'arî, özellikle Cehmiyye mezhebinin iddia ettiği: "Allah'ın kelâmını başka bir mahalde yaratması" fikrine karşı çıkmış ve şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre Allah bizzât kelâm sahibidir, kelâmını başka bir mahalde yaratmamıştır. Kelâmını başka bir mahalde yaratmış olsaydı O değil de başkası mütekellim olurdu ki bu kabul edilemez bir durumdur.⁷⁸⁸

Eş'arî'nin özellikle **el-İbâne** adlı eserinde açık bir şekilde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı yapmayıp Kur'an "Tamamen gayr-i mahlûktur."⁷⁸⁹ sözünü sarfetmesi Kur'an'ın kadîm olan yönünü belirsizleştirmiştir. Onun bu sözüyle sadece lafızlara delalet eden mânanın mı bir bütün olarak Kur'an'ın mı? kadîm olduğunu savunduğu pek anlaşılamamıştır. Eş'arî'nin Kur'an'ın mahlûk olmadığını temellendirebilmek adına **el-İbâne** ve **el-Luma'** adlı eserlerinde benzer metotları kullandığını söyleyebiliriz. O, iki eserinde de Allah'ın mütekellim olduğunu, kelâmının mahlûk olmadığını, başka bir varlıkta yaratılmadığını, kelâmın hakiki anlamda söz söyleme şeklinde olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Eş'arî, Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olduğunu maddeler hâlinde şöyle delillendirmiştir:

- 1) Eş'arî, **el-İbâne** ve **el-Luma'** da "Bir şeyin (olmasını) istediğimiz zaman bizim sözümüz, ona sadece: 'Ol!' dememizdir. O, hemen olur."⁷⁹⁰ âyetini Kur'an'ın mahlûk olmadığına delil olarak zikreder. Ona göre şayet Kur'an

⁷⁸⁷ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 67; **el-Luma'**, s. 33 vd.

⁷⁸⁸ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 63 vd.; **el-Luma'**, s. 33 vd.

⁷⁸⁹ Bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, s. 101.

⁷⁹⁰ en-Nahl 16/40.

mahlûk olsaydı Allah'ın ona “ol!” demesi ve onun da hemen oluvermesi gerekecekti. Hâlbuki Kur'an Allah'ın sözüdür ve O'nun sözünün, kendisine hitap edilen bir nesne konumunda olması mümkün değildir. Şayet Allah azze ve celle “ol!” sözünü Kur'an için söylemiş olsaydı, bu takdirde bir kavî (söz) başka bir kavî gerektirecekti. Bu durumda da söz ile yaratma arasında ardı ardına dizili sonsuz sayıda sözün varlığı (teselsül) ortaya çıkacaktı ki bu aklın kabul etmediği bir husustur. Eş'arî, söz ile yaratma arasındaki bu ilişki üzerinden Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁹¹ Ayrıca Eş'arî, “Bir şeyin (olmasını) istediğimiz zaman bizim sözümüz, ona sadece: ‘Ol!’ dememizdir. O, hemen olur.”⁷⁹² âyetinin hakiki olarak söz söyleme şeklinde değil de mecâzî olarak “Onu var ederiz, o da hemen oluverir.” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyenlere karşı çıkar. Eş'arî bu âyetin hakiki anlamda söz söyleme şeklinde anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde Allah'ın diğer sıfatlarının da sorgulanacağını ifade eder. Örneğin iradesi sorgulanarak O'nun hakiki anlamda iradesinin olamayacağını da ileri sürülebileceğini savunur.⁷⁹³

- 2) Eş'arî “emir” ve “yaratma” arasındaki farkı ortaya koyarak Kur'an'ın mahlûk olmadığını delillendirmeye çalışmıştır. O, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olduğunu söyleyerek, “Emriyle göğün ve yerin durması da O'nun delillerindendir.”⁷⁹⁴ âyetini delil olarak zikretmiştir. Eş'arî'ye göre Allah'ın emri, O'nun kelâmıdır. Allah yer ve göklerin ayakta durmasını emrettiğinden beri onlar vazifelerini aksatmadan yapmaktadırlar. Bunların ayakta durması da O'nun emriyledir. Eş'arî, “Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur.”⁷⁹⁵ âyetinin yaratılmışların hepsini kapsadığını, Allah'ın “emir” kelimesini “yaratmak” kelimesinden ayrı kullanmasının Allah'ın emrinin yaratılmamış olduğuna delalet ettiğini söylemiştir. Ayrıca Allah'ın “Bundan önce de sonra da emir, Allah'ındır.”⁷⁹⁶ buyurduğunu, dolayısıyla emrin, varlıkları yaratmadan önce de yaratmadan

⁷⁹¹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 63-65; **el-Luma'**, s. 33-35.

⁷⁹² en-Nahl 16/40.

⁷⁹³ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 34.

⁷⁹⁴ er-Rûm 30/25.

⁷⁹⁵ el-A'râf 7/54.

⁷⁹⁶ er-Rûm 30/4.

sonra da O'nun olduğunu zikretmiştir. Eş'arî'ye göre bu durum emrin yaratılmamış olduğunun göstergesidir.

- 3) Eş'arî, Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında Cehmiyye mezhebinin Hristiyanların iddiaları gibi iddialarda bulunduklarını öne sürmüştür. O, Cehmiyye mezhebi ve Hristiyanlar arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamıştır:

“Hristiyanların iddiasına göre Allah, kelimesini Meryem'in rahmine koymuş; Cehmiyye de buna ilaveten Allah kelâmının mahlûk olduğunu, ağaca hulul ettiğini ve ağacın onu kapsadığını iddia etmiştir.”

Eş'arî, Cehmiyye mezhebinin, Hristiyanların hulûl inancı gibi; Allah kelâmının ağaca hulûl ettiğini, ağacın bu kelâmıla mütekellim olduğunu kabul ettiklerini söylemiştir. Ona göre şayet Allah kelâmı mahlûk olan bir ağaçta yaratılmış olsaydı mahlûk (ağaç) “Hakikaten benim ben Allah, benden başka ilâh yok. Onun için bana ibadet et ve zikrim için namaz kıl!”⁷⁹⁷ demiş olurdu. Eş'arî, “Fakat benim, ‘Andolsun, cehennem hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım.’ sözüm gerçekleşecektir.”⁷⁹⁸ âyetini karşıt delil olarak zikrederek Cehmiyye mezhebinin görüşünün yanlış olduğunu; Allah'ın kelâmının bizzât Allah'tan olduğunu, Allah'ın ilminin başkasında yaratılmasının caiz olmadığı gibi, Allah'ın kelâmının mahlûklardan olan bir ağaç içinde yaratılmasının da caiz olmadığını savunmuştur.⁷⁹⁹ Ayrıca Eş'arî'ye göre, Allah'ın kendi irâdesini bazı varlıklarda yaratması caiz değildir. Aynı şekilde kelâmını da bazı varlıklarda yaratması caiz değildir. Şayet Allah'ın irâdesi bazı varlıklarda yaratılmış olsaydı o varlık, irade eden olurdu. Bu ise imkânsızdır. Aynı şekilde Allah'ın kelâmını bir varlıkta yaratması da imkânsızdır. Çünkü ona göre bu durum mahlûkun mütekellim olmasını gerektirir. Dolayısıyla Eş'arî Allah Azze ve Celle'nin kelâmının mahlûk olmadığını ve herhangi bir varlıkta da yaratılmadığını savunmuştur.⁸⁰⁰

- 4) Eş'arî, yukarıda da değindiğimiz gibi Allah'ın kelâmının sözlü olduğunu kabul etmiştir. O, Allah'ın kendi zâtından haber vermek suretiyle “Bugün

⁷⁹⁷ Tâhâ 20/14.

⁷⁹⁸ es-Secde 32/13.

⁷⁹⁹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 68-69.

⁸⁰⁰ **A.e.**, s. 69; Eş'arî, **el-Luma'**, s. 43-44.

mülk (hükümrânlık) kimindir?”⁸⁰¹ buyurduğunu ve gelen rivayete göre bu sözü söyledikten sonra hiçbir şeyin karşı çıkmadığını akabinde kendisinin, “Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır.”⁸⁰² şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır. Eş‘arî’ye göre bu naklî delil, kelâmın sözlü bir konuşma olduğunu göstermektedir. Zira ona göre “Mahlûkat geçici olmakla beraber Allah Azze ve Celle kâildir.” (konuşan). Çünkü Eş‘arî’ye göre Allah kelâmı yaratılanlardan başkadır. İnsanlar, melekler, cinler, canlılar, ağaçlar ve taş parçacıkları, yani yaratılanlardan hiçbir şey mevcut değilken kelâm mevcuttu ve Allah konuştu (kâil). Eş‘arî Allah’ın kelâmının sözlü olduğunu şu âyetle de delillendirmeye çalışmıştır: “Allah, Mûsâ ile kelimelerle konuştu (teklîm).”⁸⁰³ Eş‘arî’ye göre konuşma (teklîm), karşılıklı ve sözlü (müşâfehetun) bir şekilde olur. Mütakellimin başkasına hulûl (geçişme, sinme) eden bir kelâm ile konuşması caiz değildir. Yani Allah bizzat konuşur ve kelâmını bir varlıkta yaratmaz. Ona göre aynı şekilde ilim için de böyle bir hulûl caiz değildir.⁸⁰⁴ Eş‘arî, bu görüşünü desteklemek amacıyla Allah’ın müşriklerden naklettiği şu âyeti de delil olarak göstermektedir: “Bu Kur’an yalnızca bir insan sözüdür.”⁸⁰⁵ Eş‘arî’ye göre kim Kur’an’ın mahlûk olduğunu iddia ederse onu beşerî bir söze indirgemiş olur. Hâlbuki Allah müşriklerin sözlerine karşı çıkmıştır.”⁸⁰⁶ Eş‘arî, burada Kur’an’ın bir söz olduğunu kabul etmiş; ancak yaratılanların sözü gibi olmadığını, Hz. Peygamber’in Allah kelâmını vasıtasız işittiğini savunmuştur.⁸⁰⁷ Eş‘arî’nin bu görüşü Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye’nin görüşüyle paralellik arz etmektedir.⁸⁰⁸

- 5) Eş‘arî, Kur’an’ın gayrı mahlûk olduğunu temellendirmeye çalışırken Allah’ın isimlerinin mahlûk olmadığını, zira Kur’an’da geçtiğini, Kur’an’da geçen isimlerin mahlûk olması halinde Kur’an’ın da mahlûk olacağını, bunun

⁸⁰¹ el-Mü’min 40/16.

⁸⁰² el-Mü’min 40/16.

⁸⁰³ en-Nisâ 4/164.

⁸⁰⁴ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 72.

⁸⁰⁵ el-Müddessir 74/25.

⁸⁰⁶ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 68-70.

⁸⁰⁷ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 60.

⁸⁰⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetâvâ**, C. XII, s. 578-580, 582, 587; karş. Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 68-70; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 60.

sonucunda da Allah'ın vahdâniyyetinin, ilminin ve kudretinin de mahlûk olacağını söylemiştir. O, Allah'ın bu anlayıştan yüce olduğunu, dolayısıyla Allah'ın isimlerinin de isimlerinin bulunduğu Kur'an'ın da mahlûk olmadığını bu şekilde savunmuştur. Eş'arî'nin bu görüşü isim-müsemmâ hakkındaki görüşüne dayanmaktadır. Zira ona göre isim-müsemmânın aynıdır. Eş'arî bu görüşüne paralel olarak Allah'ın kadîm olduğunu, O'na delalet eden isimlerin müsemmânın kendisi olduğunu ve Kur'an'da geçtiğini dolayısıyla müsemmânın aynı olan isimlerin içinde bulunduğu Kur'an'ın mahlûk olamayacağını savunmuştur. Eş'arî, bu görüşüne naklî delil olarak: "Rabbinin A'lâ ismini tesbih et. O ki yarattı sonra 'Tesviye etti (sevvâ).'"⁸⁰⁹ âyetini zikreder. Ona göre şanı yüce Rabbimizin mahlûk olmasının câiz olmaması gibi her şeyi yaratıp düzenleyen-tasarlayan Rabbin yüce isminin mahlûk olması da câiz değildir. Aynı şekilde "Bizim Rabbimizin şanı çok yücedir."⁸¹⁰ âyetinde buyrulduğu üzere O'nun azametinin mahlûk olmasının caiz olmadığı gibi kelâmının da mahlûk olması caiz değildir.⁸¹¹ Eş'arî, Kur'anın mahlûk olmadığına ve kelâmdan maksadın hakiki anlamda konuşma olduğuna bir başka delil olarak: "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁸¹² âyetini zikreder. Eş'arî, şayet Allah kelâmı mahlûk bir şeyde yaratılmış olsaydı âyette zikredilen bu suretlerin şartlarının bir anlamının kalmayacağı görüşündedir. Çünkü Allah kelâmını herkes işitmiş olurdu ve Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi onlar Allah'ın dışında bir mahlûkta yaratıldığını bilirlerdi. Bu ise peygamberlerin mertebelerinde bir zayıflığı gerekli kılardı. Eş'arî, Cehmiyye'nin: "Allah kelâmını Hz. Mûsâ için ağaçta yaratmıştır." iddiasını şu ifadelerle eleştirmiştir:

"Allah kelâmını peygamber veya melekten işiten kimse Hz. Mûsâ'nın işitmiş olduğu kelâm bakımından daha üstündür. Çünkü onlar bir peygamberden, Hz. Mûsâ ise Allah'tan değil de bir ağaçtan işitmiştir.

⁸⁰⁹ el-A'lâ 87/1-2.

⁸¹⁰ el-Cin 72/3.

⁸¹¹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 73-75.

⁸¹² eş-Şûrâ 42/51.

Onların iddiasına göre Yahudî şayet Allah kelâmını peygamberden işitirse mertebe olarak İmran oğlu Hz. Mûsâ'dan daha üstündür. Çünkü Yahudi, Allah'ın peygamberlerinden bir peygamberden, Hz. Mûsâ ise mahlûk olan bir ağaçtan işitmiştir. Şayet Allah kelâmı bir ağaçta yaratılmış olsaydı O, Hz. Mûsâ'yla perde arkasından konuşmamış olurdu. Çünkü cinler ve insanlardan ağacın yanında olanlar Allah'ın kelâmını işitirlerdi. Bu durumda da Hz. Mûsâ ve başkaları perde arkasından olmayan Allah kelâmını işitmekte eşit olacaktı.⁸¹³

Eş'arî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu delillendirmek için: "Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."⁸¹⁴ âyetini, "Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır."⁸¹⁵ âyeti ile karşılaştıran, demirin cisim ve mahlûk olduğunu ve bunun da Allah tarafından indirildiğini dolayısıyla Kur'an'ın da mahlûk olduğunu öne süren birine cevaben; Allah'ın Kur'an'ı gayr-ı mahlûk olarak indirdiğini, demirin mahlûk ve bozulan bir cisim olduğunu, demirin böyle olmasının Kur'an'ın da böyle olmasını gerektirmeyeceğini söylemiştir.⁸¹⁶ Ayrıca Eş'arî, Allah'ın Kur'an'a ve kelimelerinin hepsine sığınmamızı emrettiğini, bunun da Kur'an'ın mahlûk olmadığına bir delil olduğunu, zira yaratılan varlıklara sığınmakla emrolunmadığımızı söyleyerek Allah'ın kelâmının gayr-ı mahlûk olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁸¹⁷ Eş'arî burada Kur'an'daki kelimelerin mahlûk olmadığını açık bir şekilde dile getirmiştir.

Eş'arî, **el-İbâne** adlı eserinde selef âlimlerin rivayetlerini de kendi tezini desteklemesi için zikretmektedir. Eş'arî'nin bu tutumu **el-İbâne** adlı eserinde selef ve ashâbu'l-hadîs çizgisine daha yakın olduğu şeklinde anlaşılabilir. Örneğin Eş'arî'nin **el-İbâne**'deki halku'l-Kur'an ile ilgili görüşleri, İbn Teymiyye'nin **Mecmû'u Fetâvâ** adlı eserindeki görüşleriyle benzerlikler içermektedir. İbn Teymiyye'nin, Hz. Cebrâil'in Allah'ın kelâmını işittiğini ve olduğu gibi aktardığını, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunması, Eş'arî'nin de Allah'ın kelâmının sözlü olduğunu kabul etmesi ve kelâmının bir varlıkta yaratılmadığını savunması, ayrıca

⁸¹³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 75-76.

⁸¹⁴ Yûsuf 12/2.

⁸¹⁵ el-Hadîd 57/25.

⁸¹⁶ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 104.

⁸¹⁷ **A.e.**, s. 104.

kullandıkları ortak deliller, İbn Teymiyye ve Eş‘arî’nin görüşlerindeki benzerliği göstermektedir.⁸¹⁸ Ayrıca İbn Teymiyye, **Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye** adlı eserinde Eş‘arî’nin **el-İbâne**’yi selef metoduyla yazdığını ifade ederek Eş‘arî’nin selefe yakın olan görüşlerini aktarması da bu durumu teyit etmektedir.⁸¹⁹ Eş‘arî’nin Kur’an’ın mahlûk olmadığını delillendirmek için aktardığı rivayetler şu şekildedir.

“Ebû Bekir⁸²⁰ dedi ki: “Ben ve Abbas b. Abdulazim el-Anberî, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel’e geldik. Abbas b. Abdulazim, Ebû Abdullah’a ‘Bir kesim var yeni şeyler ileri sürerek Kur’an’ın mahlûk veya gayr-ı mahlûk olduğunu söylüyorlar. Onlar Cehmiyye’den daha zararlıdır. Şayet mahlûk değil demiyorsanız yazıklar olsun.’ dedi. Ebû Abdullah ‘Onlar kötü insanlardır.’ dedi. Bunun üzerine Abbas, ‘Sen ne düşünüyorsun ya Ebû Abdullah?’ dedi. Ebû Abdullah şöyle cevap verdi: ‘Benim inancıma göre hiç şüphesiz Kur’an mahlûk değildir. Subhanallah! Kim bundan şüphe duyar? Allah şöyle buyurmuştur: ‘Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!’⁸²¹, ‘(O) Rahman’dır. Kur’ân’ı, O öğretti. İnsanı, O yarattı.’⁸²² Bu şekilde insan ve Kur’an’ın arasını ayırdı. Tekrarlayarak aralarını ayırdı. ‘Öğretti.’ ve ‘Yarattı.’ dedi. Kur’an Allah’ın ilmindendir. Görmüyor musun ki Kur’an’da ‘Kur’ân’ı, O öğretti.’⁸²³ geçmektedir. Ayrıca O’nun isimleri de Kur’an’da geçmektedir. Kim Allah’ın isimlerinin gayr-ı mahlûk olduğunu söyler? Allah ezelden beri kadîr, alîm, azîz, hakîm, sem‘ ve basirdir. Allah’ın ilminin gayr-ı mahlûk olduğundan şüphe duymayız. Kur’an da Allah’ın ilmindendir ve içinde isimleri vardır. Gayr-ı mahlûk olduğundan şüphemiz yoktur. Allah onunla mütekellimdir. Kur’an’ın mahlûk olduğunu iddia ederlerse

⁸¹⁸ A.e., s. 63 vd.; karş. İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetâvâ**, C. XII, s. 273-276, 509-510, 535, 538-539, 542, 554, 566-568, 579-580, 582, 587.

⁸¹⁹ Bknz. İbn Teymiyye, **Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye**, C. I, s. 103-111.

⁸²⁰ Ebû Bekr Şu‘be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (v. 193/809). Yedi kıraat imamından Âsım’ın meşhur iki râvisinden biri. Bkz. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Bekir b. Ayyâş”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. X, s. 109.

⁸²¹ el-A‘râf 7/54.

⁸²² er-Rahmân 55/1-3.

⁸²³ er-Rahmân 55/2.

Allah'ın ilminin ve isimlerinin de mahlûk olduğunu iddia etmiş olurlar.

Hangi küfür bundan daha büyük ve daha kötüdür?"⁸²⁴

Eş'arî, Muhammed b. Sabbâh el-Bezzâz'ın (v. 227), Ali b. Hüseyin b. Süleyman'dan rivayet ettiği Abdullah b. Mubarek'in (v. 118-181) "Biz, Yahudiler ve Hristiyanların sözlerini aktarabiliriz. Ancak Cehmiyye'nin görüşlerini kabul etmeyiz, bilmeden kâfir olmamızdan korkuyorum." sözünü naklederek konu bağlamında selef ve ashâbu'l-hadis ile aynı çizgide olduğunu göstermiştir.⁸²⁵

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî bu eserinde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî meselesine değinmeden Kur'an'ın tamamen gayr-ı mahlûk olduğunu ifade etmiştir. O, Kur'an'ın lafzî hakkındaki görüşlerini kapalı ifadelerle ortaya koymuş ve Kur'an'ın hangi yönünü kadim hangi yönünü hâdis kabul ettiği anlaşılamamıştır. Eş'arî'nin kendi ifadelerini birebir aktararak bu belirsizliği yansıtmaya çalışacağız:

"Şayet biri Kur'an'ın lafzî hakkındaki görüşümüzü sorarsa ona şöyle denilir: Kur'an hakikatte okunur ve nakledilir. O telaffuz edilir denilmesi caiz değildir. Çünkü kailin⁸²⁶ (Kur'an için) telaffuz edilen bir kelâmdır, demesi caiz değildir. Çünkü Araplar için, lokmayı ağızdan telaffuz ettim, cümlesinin anlamı 'Onu ağzımdan attım.' demektir. Dolayısıyla Allah kelâmı için okunur, nakledilir, yazılır, ezberlenir denilir; ama ağızda telaffuz edilir, denmez. Ancak bir kesim Kur'an'ın mahlûk olduğunu ispatlamak ve bidatlerini süslemek için Kur'an'ı telaffuz ettik, derler. Onlar manasına vakıf olmayan insanlardan küfürlerini gizliyorlar. Biz bunun hangi anlama geldiğine vakıf olduğumuz için onların görüşlerini reddediyoruz. Kur'an'dan olan bir şeyin yaratılmış olduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü Kur'an tamamıyla gayr-ı mahlûktur."⁸²⁷

Görüldüğü üzere Eş'arî'nin bu eserinde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı yapmadığı ve konu bağlamında serdettiği son cümlesinde "Çünkü Kur'an tamamıyla gayr-ı mahlûktur." ifadesiyle de Kur'an'ın hangi yönünü kadim hangi yönünü hâdis

⁸²⁴ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 87-89.

⁸²⁵ **A.e.**, s. 90.

⁸²⁶ Söyleyen, konuşan.

⁸²⁷ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 101.

kabul ettiği anlaşılamamıştır. İbn Fûrek de **Mücerredü Makâlât** adlı eserinde Eş‘arî ve selef âlimlerinin kelâm-ı nefsî ve lafzî ayrımını yapmamasını, bazıları tarafından neyin kadim neyin hadis olduğunun bilinmeyerek Kur’an’ı tamamen mahlûk kabul edebilecekleri endişesine bağlar. İbn Fûrek, Eş‘arî’nin; selefın böyle bir ayrıma gitmemesini, ilimde eksik olmalarından değil de bu endişelerinden kaynaklandığını ifade ettiğini aktarır.⁸²⁸ Tespitimize göre İbn Teymiyye, Eş‘arî’nin ifade ettiği gibi Ahmed b. Hanbel’in de Kur’an’ın lafzı ve telaffuzu ile ilgili mahlûk veya gayr-ı mahlûk denilemeyeceği, Allah’ın kelâmının sözlü olabileceği ve Kur’an’dan hiçbir şeyin mahlûk olmadığı görüşünde olduğunu aktarmıştır.⁸²⁹ İbn Teymiyye’nin aktarımına göre Ahmed b. Hanbel, “Kur’an’ın lafzı mahlûktur” diyenin Cehmiyye’nin görüşünde olduğunu, “mahlûk değildir” diyenin de bid‘atte bulunduğunu, zira lafız kelimesinin “atılan şey” anlamına geldiğini, dolayısıyla herhangi bir ayırım yapmadan Kur’an’ın hepsinin Allah’ın kelâmı olduğunu ve mahlûk olmadığını savunduğunu aktarmıştır.⁸³⁰ Ahmed b. Hanbel ve selefın; seslendirme ve sesler hariç Kur’an’dan hiçbir şeyin mahlûk kabul edilemeyeceği, Allah’ın Kur’an’daki harfler ve mâna ile konuştuğu ve bunların bir kısmının mahlûk bir kısmının gayr-ı mahlûk görülemeyeceği, dolayısıyla Kur’an’ın tamamen gayrı mahlûk olduğu şeklinde bir anlayışı benimsediklerini göz önünde bulunduracak olursak⁸³¹ Eş‘arî’nin de özellikle **el-İbâne** adlı eserindeki görüşlerinden hareketle bu konuda selefı yakın bir tutum sergilemiş olabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim Eş‘arî’nin, **el-İbâne** adlı eserinin başında Ahmed b. Hanbel’e bağlılığını ifade etmesi bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca o dönemde Ahmed b. Hanbel taraftarlarının halku’l-Kur’an konusundaki hassasiyetleri de onlara bağlılığını ifade eden Eş‘arî’nin bu görüşıe yakın olmasına sebep teşkil etmiş olabileceği görüşündeyiz. şu da var ki Eş‘arî’nin halku’l-Kur’an konusunda kelâm yöntemini kullanarak aklî delillendirmelerde bulunması ve nakille beraber akla da önemli bir etkinlik alanı tanınması, onun tamamen ashâbu’l-hadîs çizgisinde değil de onlara yakın -arada- bir konumda olduğunu göstermektedir. Eş‘arî’nin bu tutumu, dönemin siyasî olayları nedeniyle bir denge politikası izlediği şeklinde de yorumlanabilir. Bilindiği üzere

⁸²⁸ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 62.

⁸²⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetâvâ**, C. XII, s. 566-568, 579-580, 582, 587.

⁸³⁰ **A.e.**, C. XII, s. 567 vd.

⁸³¹ **A.e.**, C. XII, s. 566-568, 571, 579-580, 582, 587.

siyasî olaylar, âlimler ve görüşleri üzerinde önemli bir etkiye bulunmuştur. Bu konu çalışmamızın birinci bölümünde geçmektedir.

Kanaatimizce Eş'arî bazı eserlerinde, selef âlimleri gibi lafız ve mânâyı ayırt etmeksizin Kur'an'ın bir bütün olarak Allah'ın gayr-ı mahlûk kelâmı olduğunu, Hz. Peygamber'in Allah kelâmını -keyfiyeti meçhul bir şekilde- vasıtasız işittiğini savunmuş; ancak harflerin yazıldığı mürekkep, sayfalar, seslendirmenin ise insan ürünü olduğunu ve hâdis olduğunu belirtmek istemiştir. İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî'nin, Kur'an'daki ibarelerin bizzât Allah tarafından -keyfiyeti meçhul bir şekilde- yaratma anlamında olmaksızın iletildiği görüşünde olduğu görülmüştür. Ayrıca Eş'arî, Mu'tezile mezhebinin iddia ettiği gibi kelâmın Allah'ın fiili değil de sıfatı olduğunu ve noksanlıklardan münezze olan Allah'ın ezelden ebede kadar mütekellim olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla o, kelâm sıfatının Allah ile kâim ezeli ve ebedi olduğu fikrini benimseyerek; kelâmın mahlûk olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. O, bazı eserlerinde de Şehristânî'nin **el-Milel ve'n-nihal** adlı eserinde aktardığı gibi asıl kelâmı nefiste kâim olan mâna şeklinde kabul etmiş, nefsi ve lafzi kelâm ayrımı yapmıştır.⁸³² Muhtemelen Eş'arî'nin eserlerinde sergilediği farklı tavırlar görüşlerinin farklı anlaşılması, yorumlanması ve aktarılmasına neden olmuştur.

Bâkılânî'nin, kelâmullah konusundaki üslûbunun mezhep imamı Eş'arî'nin üslûbuna nazaran daha açık ve belirgin olduğu söylenebilir. Bâkılânî'nin, Eş'arî'nin kapalı ifadelerle izah etmeye çalıştığı kelâmullahın mâhiyeti hususunu net bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. Bâkılânî kelâm-ı lafzi ve nefsi ayrımı yaparak kadim olan kelâmın harfler ve sesler değil de ibarelerin delalet ettiği nefiste kâim olan mâna olduğunu savunmuştur. O, kıraat-makrû', tilâvet-metlûv arasındaki farkı ortaya koymuş ve kadim olanın okuma değil de okunan olduğunu söylemiştir. Zira Bâkılânî'ye göre ağızdan çıkan ses ve harfler Allah'ın kadim olan kelâmı değil de yaratılanların tilâvetidir. Allah ise her türlü noksanlıklardan münezzehtir.⁸³³ Bâkılânî kıraat-makrû', tilâvet-metlûv arasındaki farkı ortaya koyabilmek ve makrû'un

⁸³² Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 83.

⁸³³ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 283-284; **el-İnsâf**, s. 75,76-101; İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XII, s. 581.

Allah'ın zâtı ile kâim mânaya delalet eden kadîm bir sıfat, tilâvetin ise bir fiil ve hâdis olduğunu ortaya koyabilmek için şu naklî delilleri öne sürer: “Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.”⁸³⁴, “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.”⁸³⁵, “(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma.”⁸³⁶, “Kendilerine kitab verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi okurlar.”⁸³⁷, “De ki: ‘Bana ancak, bu beldenin (Mekke'nin); onu mukaddes kılan ve her şey kendisine ait olan Rabbine kulluk yapmam emredildi. Yine bana, müslümanlardan olmam ve Kur'an'ı okumam emredildi.’ Artık kim doğru yola girerse yalnız kendisi için girer. Kim de doğru yoldan saparsa de ki: ‘Ben ancak uyarıcılardanım.’”⁸³⁸

Bâkılânî, kelâmın mahlûk olmadığını ve herhangi bir mahalde de yaratılmadığını sebr ve taksim metoduyla ispatlamaya çalışır. Ona göre Allah kelâmının mahlûk olduğunu öne sürmek şu üç durumdan birini gerekli kılar:

- 1) Kelâmı ya zâtında yaratır.
- 2) Ya zâtının dışında başkasında yaratır.
- 3) Ya da herhangi bir mahalde yaratır.

Bâkılânî üç ihtimali de değerlendirerek bunların hepsinin yanlış olduğunu, dolayısıyla Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığını açıklamaya çalışır. O, her türlü noksanlıklardan münezze olan Allah'ın zâtında yaratılmış özelliklerinin bulunmasının imkânsız olduğunu söyleyerek birinci seçeneği eler. İkinci seçeneğin de kabul edilmesi halinde Allah'ın zâtı dışında yaratılan şeyin: “Ey Mûsâ! Gerçek şu ki ben, güçlü ve hâkim olan Allah'ım.”⁸³⁹ âyetindeki hitapla; ilah olarak emreden, nehyeden (yasaklayan) olacağını, bunun ise imkânsız olduğunu söyleyerek eler. Bâkılânî, son ihtimalin de kabul edilemeyeceğini, zira kelâmın bir mahalde

⁸³⁴ el-İsrâ 17/106.

⁸³⁵ el-Mâide 5/67.

⁸³⁶ el-Kıyâme 75/16.

⁸³⁷ el-Bakara 2/121.

⁸³⁸ en-Neml 27/91-92.

⁸³⁹ en-Neml 27/9.

yaratılmasının kabul edilmesi hâlinde kelâmın mütekellimsiz meydana geleceğini bunun da imkânsız olduğunu söyler.⁸⁴⁰

Ayrıca Bâkılânî, “Apaçık Kitab’a andolsun ki iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur’an yaptık.”⁸⁴¹ âyetinin Mu‘tezile’nin iddia ettiği; “Allah’ın fiili olan kelâmının yaratılmış olduğu” şeklinde anlaşılamayacağını öne sürer. Ona göre kelâm, Allah’ın kadîm bir sıfatıdır ve bu âyetin anlamı da Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın yaratılmış olduğu şeklinde değildir. O, bu âyeti; Kur’an’ın Allah tarafından Arap lisanıyla, cisim anlamında olmayan, ibarelere delalet eden mânalarla maksadını anlatmaya ve idrak etmeye çalıştığı kelâmı, şeklinde yorumlamıştır. Bâkılânî buradaki Arap lisanından maksadın, sadece isimlendirme anlamında olduğunu zikreder. Yani yapmak (ce‘alnâhu) kelimesini, isimlendirdik (semmeynâhu) anlamına te’vil eder. Ona göre kadîm olan mâna farklı topluluklara indiği zaman Kur’an, Tevrat, İncil gibi isimler alır. Kadîm olan mâna ise tektir.⁸⁴² Bâkılânî bu görüşüyle Mu‘tezile ve ashâbu’l-hadîsten tamamen ayrılır.⁸⁴³

Bâkılânî, zât ile kâim kadîm Allah kelâmının intikal anlamında olmaksızın Hz. Peygamberin kalbine/gönlüne idrak ettirilmiş ve bildirilmiş olduğunu belirtmiştir.⁸⁴⁴ Bâkılânî, mezhep imamı Eş‘arî gibi Allah’ın kelâmını -keyfiyeti meçhul-vasıtasız bir şekilde Hz. Peygamber’e ıttırmış olabileceğini de kabul eder. Bunun için mi‘raç olayı ve “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁸⁴⁵, “Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.”⁸⁴⁶; “Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.”⁸⁴⁷; “İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah’ın konuştukları vardır.”⁸⁴⁸ âyetlerini delil olarak gösterir.⁸⁴⁹ Bâkılânî’ye göre Cebrail,

⁸⁴⁰ Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 68-69.

⁸⁴¹ ez-Zuhruf 43/3.

⁸⁴² Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 282; **el-İnsâf**, s. 71-72.

⁸⁴³ Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C. VII, s. 6 vd.; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 529 vd.; İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetâvâ**, C. XII, s. 566-568, 571, 579-580, 582, 587.

⁸⁴⁴ Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 92.

⁸⁴⁵ eş-Şurâ 42/51.

⁸⁴⁶ en-Necm 53/10.

⁸⁴⁷ en-Nisâ 4/164.

⁸⁴⁸ el-Bakara 2/253.

Hız. Mûsâ ve Hız. Peygamber'in Allah ile konuştuklarına dair naslar vardır. Bu da kelâmın işitilebileceğini göstermektedir.⁸⁵⁰ Bâkıllânî'nin bu görüşü rû'yetullah meselesine yaklaşımıyla yakından alakalıdır. Zira ona göre Allah yaratılmış varlıklardan farklı olmasına ve yaratılmışlık özelliğı barındırmamasına rağmen görülebilir. Rû'yetullah, hudûs alametlerini gerektirmediğı gibi Allah'ın kelâmının işitilmesi de hudûsu gerektirmez.⁸⁵¹

Görüldüğü üzere Bâkıllânî kullanmış olduğı ifadelerle maksadını açık bir şekilde ortaya koymuştur. O, kendisinden sonra gelecek Eş'arîlerin de kelâmullah konusundaki görüşlerine ve kullandıkları yöntemlere etkiye bulunmuştur. Bâkıllânî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezile ve Kur'an'ın tamamen gayr-ı mahlûk olduğunu öne süren ashâbu'l-hadîs arasında orta yolu benimsemiş ve kelâmın zât ile kâim mâna boyutunun kadîm, yaratılmışların özelliğı olan ve lafza delalet eden ses, harf gibi unsurların ise mahlûk olduğunu savunmuştur.

Ebû İshâk el-İsferâyînî, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir kelâm sıfatının olduğı ve bu sıfat ile mütekellim olduğunu savunur. Zira ona göre Allah, kelâm sıfatıyla muttasıf olmazsa, kelâmın zıddı olan noksanlıklarla muttasıf olur ki bu Allah için imkânsızdır. İsferâyînî, peygamberlerin gönderilişı, kitabın nüzûlu ve kulların emir, nehiy, va'd-va'id ile sorumlu tutulmuş olmasını delil olarak sunup; Allah'ın mütekellim, emreden, yasaklayan, haber veren, va'deden ve ceza ile uyaran olduğunu söyler.⁸⁵² Bazı âlimler İsferâyînî'nin, "Allah kelâmının ses ve harflerden oluşmadığı ve işitilemeyeceğı, işitmenin; fehm etmek, idrak etmek anlamında olabileceğı ve ancak bir vasıta aracılığıyla işitilebileceğı" şeklinde bir görüşe sahip olduğunu aktarmış, özellikle Allah kelâmının işitilemeyeceğı görüşüyle de mezhebin genel kanaatinden ayrıldığını öne sürmüşlerdir.⁸⁵³ Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye isnad

⁸⁴⁹ Bâkıllânî, **el-İnsâf**, s. 90-91.

⁸⁵⁰ **A.e.**, s. 26.

⁸⁵¹ **A.e.**, s. 26-27. Ayrıca bkz. Ayğın, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî", s. 16.

⁸⁵² İsferâyînî, **el-'Akide**, s. 133, 135-138; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 256-257; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 116-117.

⁸⁵³ Nesefî, **Tabsiratü'l-edille**, C. I, s. 398; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. IV, s. 157; Yavuz, "Ebû İshâk el-İsferâyînî", **DİA**, C. XXII, s. 515-516; Ayğın, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî", s. 16.

edilen bu kanaate göre asıl kelâm, ses ve harflerden oluşmayan nefsi kelâmdır. Allah kelâmı ses ve harflerden oluşmadığı için de işitilemez sadece idrak edilir.

Abdulkâhir el-Bağdâdî de Allah'ın kelâmının zât ile kâim ezeli bir sıfat olduğunu ve kelâmının O'nun emri, nehyi, haberi, va'di, va'di olduğunu kabul etmiştir. O, bu konuda Kerrâmiyye ve Kaderiyye ile polemige girerek Allah'ın kelâmının hâdis olmayan bir sıfat olduğunu, hâdis cisimlerden bir cisim olmadığını ve herhangi bir mahalle hulûl etmediğini ispatlamaya çalışmıştır. Bağdâdî'ye göre kelâm hâdis olursa Allah'ın zâtı hâdislere mahal olurdu. Noksanlıklardan münezzeh olan Allah'ın ise hâdislere mahal olması mümkün değildir. Ayrıca o, Eş'arî gibi Allah'ın kelâmının cisimlerde yaratılamayacağını da savunur. Çünkü Allah'ın kelâmının cisimlerde yaratılması, kelâmın yaratıldığı mahallin emredici, nehyedici ve haber verici olmasını gerektirir. Örneğin kudret, ilim ve hayat bir mahalde meydana gelirse zât değil de o mahal kâdir, âlim ve hayat sahibi olur. Bağdâdî bu örnekteki gibi kelâmın da bir mahalde yaratılması durumunda zâtın değil de mahallin emredici ve nehyedici olacağını, bunun ise imkânsız olduğunu söyler. Dolayısıyla bu şekilde Allah'ın kelâmının başkasıyla değil de zâtıyla kâim olduğunu ortaya koyar.⁸⁵⁴

Bağdâdî, Allah'ın fiillerine kıyas ederek: “Allah'ın başkasında nimet ve fiil yaratmasının mahalle değil de in'am eden, ikram eden anlamında faile râci olduğu; başkasında yaratılan şeyin illa mahallinin mütekellim olmasını gerektirmediği; bu şekilde de failin mütekellim olabileceği” şeklinde iddiada bulunanlara karşı çıkar. O, bu fiillerin vasıflarının özelliğinden ortaya çıkanların da aynı şekilde mahalline râci olduğunu söyler. Çünkü ona göre fiil ve nimet hayat ise mahalleri hayydır. Kudret veya ilim ise mahalleri kâdir veya âlimdir. O, bunlar gibi kelâmın vasıflarının özelliğinin de faile değil de mahalle râci olduğunu ifade eder.⁸⁵⁵ Bu şekilde Bağdâdî ne olursa olsun başkasında yaratılan şeyin mütekellim olamayacağını; Allah'ın bizzât mütekellim olduğunu, kelâmının zâtıyla kâim, hâdis olmayan ezeli bir sıfat olduğunu ortaya koyar.⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 106-107.

⁸⁵⁵ *A.e.*, s. 107.

⁸⁵⁶ *A.e.*, s. 107.

Bağdâdî, Allah'ın kelâmı hakkında verdiği bu bilgilerden sonra kelâmın hangi yönünün kadim hangi yönünün hâdis olduğuna vurgu yapar. O, kıraat ve makrû' arasındaki farka işaret ederek kelâm-ı lafzî ve nefsî ayrımı yapmış ve Allah'ın kelâmının cisme delalet eden kıraat bölümünün hâdis olduğunu zâtta kâim olan kelâmın ise kadîm olduğunu söyler. Bağdâdî, Allah kelâmının Arapça okunması Kur'an, İbrânice okunması Tevrat veya Zebûr, Süryânîce okunmasının ise İncil olduğunu söyleyerek okumanın (kıraat) okunandan (makrû') farklı olduğunu, okunanın Allah kelâmı olduğunu, okumanın ise Allah kelâmı olmadığını açık bir şekilde ifade eder. O, kıraatlerin yedi, okunanın ise tek olduğunu zikrederek, "Ebû Amr'ın kıraatı, Âsım'ın kıraatı denilebildiğini, ancak Ebû Amr'ın Kur'an'ı, Âsım'ın Kur'an'ı denilemeyeceğini söyler. Ayrıca Bağdâdî'nin kelâm-ı lafzî ve nefsî ayrımını yaptığını şu pasajdan da anlamaktayız:

"Biz, Allah'ın kelâmının mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz ve dille okunan olduğunu söyleriz. Mutlak olarak onun mushaflarda olduğu söylenmez. Mutlak olarak Allah'ın kelâmının mahalde olduğunu söyleyemeyiz. Fakat mukayyed (kayıtlı, şartlı) olarak Allah kelâmının mushaflarda yazılı olduğunu söyleriz."⁸⁵⁷

Bağdâdî net ifadelerle Kur'andaki ses ve harflerin mahlûk, zât ile kâim kelâmının ise mahlûk olmadığını ortaya koymuştur. Bağdâdî'nin bu pasajda kullanmış olduğu ifadeler Eş'arî'nin **el-İbâne** adlı eserinde kullanmış olduğu: "Kur'an tamamen gayr-ı mahlûktur."⁸⁵⁸ ifadesinden farklıdır. Bağdâdî, Eş'arî'nin aksine Kur'an'ın kâdim ve hâdis yönünü net bir şekilde birbirinden ayırmıştır.⁸⁵⁹ Bağdâdî, Kur'an'ın i'câzı ile ilgili de Mu'tezilî âlim en-Nazzâm'ın Kur'an'ın nazmının mu'ciz olmadığını ileri sürdüğünü kendisinin ise mu'ciz olduğunu savunduğunu aktarır. Ayrıca Bağdâdî, Kur'an'ın ezeldeki vasfı ile ilgili ihtilafın olduğunu söyleyerek bu görüşleri aktarır. O, aynı mezhebe bağlı olduğu arkadaşlarından mâ'dûma hitabı câiz görenlerin, bülüğ çağına girdikten sonra emredildikleri şeyleri yapmaları şartıyla yaratılan mükellefler için kelâmın ezelde emir ve nehiy olduğunu kabul ettiklerini; mâ'dûma hitabı câiz görmeyenlerin ise

⁸⁵⁷ A.e., s. 108.

⁸⁵⁸ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 101.

⁸⁵⁹ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 108; karş. Eş'arî, **el-İbâne**, s. 101.

Allah'ın kelâmını varlıklar yaratılmadan önce emir ve nehiy olarak isimlendirmediklerini zikreder.⁸⁶⁰ Bağdâdî bu görüşlerden hangisini tercih ettiğini belirtmemiş, sadece aktarmakla yetinmiştir.

Cüveynî'nin, kelânullah konusundaki görüşleri Bâkılânî ve Bağdâdî'nin görüşleriyle büyük benzerlikler içermektedir. Ancak Cüveynî bu konuyu seleflerine nazaran daha teknik bir şekilde ele almıştır. O, öncelikle Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir kelâm sıfatının olduğunu, her türlü afet ve noksanlıklardan münezze olan Allah'ın başlangıcı bulunmayan bir kelâm ile mütakellim (konuşan), emreden, nehyeden, haber veren, va'deden ve uyaran olduğunu ifade etmiştir. Cüveynî, gerçek anlamda İslâm'a uyanların Allah'ın kelâm sıfatının varlığı noktasında hemfikir olduğunu, ancak Mu'tezilîler, Hâricîler, Zeydîler ve İmamîlerin bu görüşten farklı olarak Allah'ın kelâmının hâdis olması gibi kabul edilemeyecek bazı görüşler de öne sürdüklerini aktarmıştır. O, kelâm sıfatını ispat etmek için görünür âlemdaki kelâmın hakikati üzerinden yola çıkarak "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" (şahidin gaibe kıyası) yönteminden istifade edeceğini söylemiştir.⁸⁶¹ Cüveynî, vermiş olduğu bu ön bilgilerden sonra Allah'ın kelâmının mahiyeti konusuna giriş yapmış ve ilk olarak kelâmın tanımı, hakikati ve mânası üzerinde durmuştur.

Cüveynî, ilk olarak Mu'tezile mezhebinin kelâm tanımını aktararak bu tanımın yanlışlığını ortaya koyar. O, Mu'tezile mezhebinin ilk temsilcilerinin, "Kelâm sahih amaçlara delalet eden, düzenli/dizili harfler ve kesik seslerdir." şeklinde bir tanım yaptıklarını, bu tanımın sınırlı olup bazı şeyleri tanım dışında bıraktığı için yanlış bulduğunu ifade eder. Örneğin Cüveynî'ye göre, وفى (korunmak)/وشى (süslemek) kelimelerinde olduğu gibi bazen tek bir harf bile faydalı/anlamalı bir kelâm olabilir. Zira bu kelimelerin emir kipi olan ق (koru) /ش (süsle) ifadeleri, bir harften oluşmalarına rağmen anlamlı bir kelâmdır.⁸⁶² Ona göre Mu'tezilîlerin tanımda kelâmı sadece anlamlı ve fayda veren şeklinde açıklamaları doğru değildir. Zira "تکلم و لم يفد" (Bir şey ifade etmeden (anlamsız) konuştu.) örneğinde olduğu gibi herhangi bir anlam ifade etmeksizin de kelâm

⁸⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 108.

⁸⁶¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 99-102; *Luma'*, s. 89-91.

⁸⁶² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 102-103.

oluşturulabilmektedir. Ayrıca Cüveynî, tanımda sesler ve harflerin ayrı ayrı zikredilmesini de gereksiz tekrara neden olduğu için doğru bulmaz. Zira harflerin bizzât seslerin kendileri olduğunu, tanımlarda anlam ifade etmeyen takrarlardan sakınılması gerektiğini savunur. Cüveynî, Mu‘tezile’nin kelâm tanımını eleştirdikten sonra kendi arkadaşlarından bazılarının kelâmın tanımını yapmaktan kaçındıklarını, mezhep imamı Eş‘arî’nin, “Kelâm mahallinin mütekellim olmasını gerektiren şeydir.” tanımının ise tartışılabilirliğini söyler.⁸⁶³ Cüveynî’ye göre en uygun olan tanım şudur: “Kelâm zât ile kâim olan bir sözdür.” O, bu tanıma biraz daha açarak kelâmı, “İşaret ve ibarelerin delalet ettiği ve zât ile kâim olan bir söz” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁶⁴ Cüveynî’nin bu tanıma Bâkılânî’nin, “Asıl kelâm nefiste kâim olan mânâdır.” tanımından farklılık arz etmektedir.⁸⁶⁵

Cüveynî, kelâmın tanımı ile ilgili görüşünü aktardıktan sonra kelâm-ı nefsî ve lafzî ayrımı yaparak kelâm-ı nefsîyi ispatlamaya çalışmıştır. O, Mu‘tezile mezhebinin seslere ve harflere delalet eden ibarelerin dışında zât ile kâim nefsî bir kelâmı kabul etmediklerini, ancak onlardan olan Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin havâtır (zihindeki düşünce/anlam) olarak isimlendirdiği ve işitme duyusuyla işitilip idrak edilebilen bir kelâm-ı nefsîyi kabul ettiğini aktarmıştır. Cüveynî bu aktarımdan sonra kendisinin kelâm-ı nefsînin varlığını kabul ettiğini ve (الخلد) kavramıyla ifade ettiği bu kelâmın, kalpte dolaşan bir fikir olduğunu savunmuştur. Kelâmı-nefsîye bazen ibarelerin bazen de işaret ve benzerlerinin delalet ettiğini söyleyerek kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzînin çift yönüne işaret etmiştir.⁸⁶⁶ Cüveynî bundan sonra kelâm-ı nefsîyi ispat etmeye çalışmış ve bunun için de efendi-köle örneğini zikretmiştir. O, akıllı bir efendinin hizmetçisine bir şeyi emrettiğinde, hizmetçisinin kendisine itaat etmesi gerektiğini içsel/vicdani bir zorunluluk olarak bileceğini, sonra o efendinin kendi iç dünyasındaki bu zaruri bilgiyi bazı lügatlar, birtakım işaretler veya yazı olarak isimlendirilen şekillerle ifade edeceğini söyler. Cüveynî, bu aklî delille kişinin varlık sahasına çıkmadan önce zihninde mevcûd olan fikir ve düşüncüyü içsel konuşma olarak kabul etmiş ve dışa yansımamış bu içsel konuşmayı kelâm-ı nefsî şeklinde

⁸⁶³ A.e., s. 103-104.

⁸⁶⁴ A.e., s. 104.

⁸⁶⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 101.

⁸⁶⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104-105; *Luma‘*, s. 89-91; *el-Burhân*, C. I, s. 199-203.

isimlendirmiştir.⁸⁶⁷ Cüveynî aklî delilden sonra dil bilimciler tarafından çokça kullanılan iki de dilsel delil zikretmiştir. O, Arapların kelâm-ı nefsî ve kalpte oluşan sözü (kavl): “كان في نفسي كلام” (Nefsimde bir kelâm vardır.) ve “زورت في نفسي قولا” (Nefsimde bir söz oluşturdum.) şeklinde kullandıklarını söyleyerek kelâm-ı nefsînin varlığına dikkati çekmiştir.⁸⁶⁸ Ayrıca Cüveynî görüşünü desteklemesi için şâir Ahtal’ın⁸⁶⁹ şu beytini de delil olarak zikretmiştir:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

“Şüphesiz (gerçek) kelâm kalptedir. Dil ise onun ancak tercümanıdır.”⁸⁷⁰

Cüveynî, kelâm-ı nefsî ile ibarelerin hakikat ve mecaz yönüne de temas etmiştir. Ona göre en uygun olan görüş, ibarelerin de hakiki/gerçek kelâm olarak isimlendirilmesiyle beraber nefis ile kâim olan kelâmın asıl olduğunun benimsenmesi şeklindedir. O, mezhep arkadaşlarının bir kısmının nefis ile kâim olan kelâmın hakiki, ibarelerin ise mecaz olduğunu savunduklarını da aktarır.⁸⁷¹ Cüveynî, mezhep imamı Eş’arî’nin ise konu ile ilgili iki görüşünün olduğunu zikreder. Cüveynî’nin **el-Burhân**’daki aktarımına göre Eş’arî’nin ilk görüşü, ibarelerin mecazen kelâm olduğu, ikinci görüşünün ise ibarelerin de kelâm-ı nefsî gibi hakiki olduğu şeklindedir.⁸⁷²

Cüveynî, Mu‘tezile’nin kelâmı fiilî sıfatlardan sayarak mütekellimi kelâmın fâili olarak görmelerini ve bunu “Mütekellim kelâm edendir.” şeklinde ifade etmelerini eleştirir. O, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fâilin fâil olmasının anlamının fiilin ondan sadır olmasından ibaret olmadığını savunur. Cüveynî, Mu‘tezile ekolünün, kelâmı bir fiilin fâili şeklinde görmelerinin bir gereği olarak herhangi bir fiilin faili ile birlikte sürekli kâim olmasının gerekli olmadığı gibi kelâmın da

⁸⁶⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 105; **Luma’**, s. 89-91; **el-Burhân**, C. I, s. 200-203. Cüveynî’nin bu konudaki delilleri için bkz. Yılmaz-İlhan, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, s. 224-225.

⁸⁶⁸ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 107-108; Yılmaz-İlhan, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, s. 225.

⁸⁶⁹ Emevî devri Arap şairlerindendir. Tam adı Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal’dır. (92/710-11).

⁸⁷⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 108; **Luma’**, s. 91.

⁸⁷¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 108.

⁸⁷² Cüveynî, **el-Burhân**, C. I, s. 199. Ayrıca bkz. Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 309.

mütekellimle kâim olmasının zorunlu olmadığını iddia etmelerine karşı çıkar. Ona göre mütekellimin kelâmını işiten kişi, onu söyleyenin mütekellim olduğunu, kelâm fiilini yaptığını veya buna zorlandığını aklına getirmeksizin zaruri olarak bilir. Dolayısıyla mütekellimin anlamının kelâm fiilini işleyen olmadığı ortaya çıkar. Cüveynî, mütekellimin kelâm fiilini işleyen olmadığını, Allah’tan başka fâil olmadığı prensibine dayandırır. O, Allah’ın yaratılanlara dilediği gibi hükmettiği ve O’ndan başka var edicinin (mûcid) olmadığı prensibine binâen Allah’ın sadece kelâmın fâili olması ile mütekellim olduğu görüşünün geçersizliğini ortaya koyar.⁸⁷³ Cüveynî bu görüşüyle Allah’ın varlıkların kelâmının yaratıcısı olduğunu, ancak bu kelâmla mütekellim olmadığını ifade etmeye çalışmıştır.

Cüveynî, kıraat ve makrû’ arasındaki farka temas ederek okuyanların sesleri ve nağmeleri olan kıraatin hâdis, okunan ibarelerin delalet ettiği mânanın ise kadîm olduğunu söylemiştir. O, kıraat ve makrû’ arasındaki ilişkiyi zikir ve mezkûr arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre zikir, zikredenlerin sözlerine döner; zikredilen, tesbih edilen, yüceltilen Allah ise zikir ve tesbih değildir. İnsanların zikri hâdis, zikredilen Allah ise kadîmdir. Cüveynî’ye göre bir kişinin kıraatini bazıları beğenebilir, bazıları beğenmeyebilir. Bu okuyuş, hatalı ve düzgün olabilir. Bunlar yaratılmışlık özelliğidir. Allah’ın kadîm kelâmı ise bu tür şeylerden münezzehtir. O, Arapların medlûllere delaletlerini ibareler yoluyla ifade ettiklerini, dolayısıyla ibarelerin yaratılmış olduğunu, kadîm kelâmın ise yaratılmış ibarelerin delalet ettiği mâna olduğunu savunmuştur.⁸⁷⁴

Cüveynî, Müslümanların kullanımında Allah kelâmının işitilen olduğunu söyler. “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı!”⁸⁷⁵ âyetini de buna delil olarak zikreder. O, işitme lafzının muhtemel anlamlara gelebileceğini, işitmeden maksadın sadece söz olarak duyma anlamında olmadığını savunur. Ona göre işitmeden maksat bazen idrak, bazen anlama ve kavrama, bazen itaat etme ve boyun eğme, bazen de icabet (talebi karşılama) olabilir. Cüveynî, işitmenin idrak anlamında

⁸⁷³ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 109-111.

⁸⁷⁴ **A.e.**, s. 130-132.

⁸⁷⁵ et-Tevbe 9/6.

kullanımının yaygın olduğunu; anlama, kavrama ve bilme anlamlarının da kimse tarafından inkâr edilmediğini ve bunların da yaygın olarak kullanıldığını söyler. Cüveynî, buna örnek olarak da Allah'ın kâfirlerin inatçılarını sağırlıkla vasıflandırmasını gösterir. Zira ona göre bununla kastedilen, duyuların bozukluğu değil de Allah'ın ayetlerini düşünmemeleri, mânaları anlamaktan, uyarıldıkları şeyleri kavramaktan yüz çevirmeleridir. Cüveynî, günümüzde işitilen şeylerin sesler olduğunu kabul etmekle beraber Allah kelâmının işitilen olarak isimlendirilmesinden maksadın idrak etme ve kavrama olduğunu söyler. Cüveynî, Bâkılânî gibi -ses şeklinde olmaksızın- Allah'ın yüce kelâmını Hz. Musâ ve diğer elçilere vasıtasız bir şekilde işittirdiğini kabul etmiştir.⁸⁷⁶

Cüveynî, ezelde ma'dûma hitabın câiz olmadığını savunan ve bu şekilde Allah kelâmının mahlûk olduğunu vurgulayan Mu'tezile'ye karşı çıkar. Mu'tezile, "Mûsâ ateşin yanına varınca ona (şöyle) seslenildi: 'Ey Mûsâ! Şüphe yok ki ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuva'dasın.'"⁸⁷⁷ âyetini delil olarak göstererek Hz. Musâ yaratılmadan önce Allah'ın ezelde bunu söylemiş olduğunu iddia etmenin saçma ve tutarsız olduğunu savunur. Cüveynî onların bu görüşünün, kelâmı harfler ve seslerden ibaret görmeleri; bu harfler ve seslerle ma'dûma hitabın mümkün olmadığı görüşünü benimsemelerinden kaynakladığını zikreder. Hâlbuki Cüveynî'ye göre sanılanın aksine kelâm, zât ile kâim bir mâna olup harfler ve seslerden ibaret değildir. Ayrıca Cüveynî'ye göre ayette geçen "ayakkabılarını çıkar"⁸⁷⁸ ifadesi günümüzde de Allah'ın kelâmıdır ve Hz. Musâ şu an bununla muhatap değildir. Dolayısıyla bu hitap, Hz. Musâ'dan sonra mümkün oluyorsa ondan önce de mümkün olabilir. O, kelâmın ma'dûma taallukunu ezeli ilmin taallukuna benzetir. Çünkü ezeli ilim, Allah'ın sıfatlarına, âlemin yokluğuna ve daha sonra var olacağına taalluk eder. Âlem meydana gelince de

⁸⁷⁶ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 133-134; **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 21-22, 27. "Halku'l-Kur'an" **DİA** maddesinde Reşid Rızâ'nın **Tefsîru'l-Menâr** adlı eseri kaynak gösterilerek "İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı âlimler ise Allah'ın zâtına lâyık bir şekilde harf ve sesle mütakellim olduğunu söyleyerek selef anlayışına yakın bir görüş benimsemişlerdir (Reşid Rızâ, IX, 178-179)." şeklinde bir ifâdeye rastladık. Cüveynî'nin ilk ve son eserlerine müracaat ettiğimizde bunun tersi bir görüşe sahip olduğunu görmekteyiz. Bkz. Yavuz, "Halku'l-Kur'an", **DİA**, C. XV, s. 374; karş. Muhammed Reşid Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, Mısır, Dârü'l-Menâr, 1948, C. IX, s. 178-179.

⁸⁷⁷ Tâhâ 20/11-12.

⁸⁷⁸ Tâhâ 20/12.

kendisinde bir teceddüd (yenilenme) olmaksızın onun vukuuna taalluk eder. Cüveynî, aynı şekilde kadîm kelâmın da Hz. Musâ'ya hitap edilmek üzere takdir edilmiş olduğunu, Hz. Musâ yaratılınca da bu hitabın gerçekleştiğini, dolayısıyla sonradan olan şeyin kelâm değil de Hz. Musâ olduğunu söyleyerek ezeli ilmin taalluku üzerinden ezeli kelâmın taallukunu açıklamaya çalışır.⁸⁷⁹

Cüveynî, kelâmullahın inzâli meselesinde mezhebinin genel görüşüne uyarak Allah kelâmının peygamberlere indirilmiş olduğunu kabul eder, ancak indirmeden maksadın bir şeyin yukarıdan aşağıya inmesi şeklinde olmadığını savunur. Çünkü ona göre inzâl, cisimlere ve maddelere hastır, dolayısıyla intikal manasına gelir ve hudûs alameti taşır. Zât ile kâim kadîm Allah kelâmı ise bundan münezzehtir. Cüveynî'ye göre inzâl ile kastedilen şudur: "Hz. Cebrail yedi kat semânın üzerinde iken Allah kelâmını idrak etmiş, daha sonra yeryüzüne inerek sidretü'l-müntehâda kelâmın bizzat kendisini aktarmaksızın anladığını Hz. Peygamber'e aktarmıştır." Cüveynî, bu görüşüne Arapların kullanımını da örnek göstererek "Hükümdarın mektubu saraya indi." diyen birinin bununla hükümdarın sesinin ulaşmasını veya hükümdarın zâtı ile kâim olan kelâmının intikalini kastetmediğini zikretmiştir.⁸⁸⁰

Gazzâlî; Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli bir kelâm ile mütekellim (konuşan), emreden, nehyeden, haber veren, va'deden ve uyaran olduğunu kabul eder. O, Allah'ın kelâmının yaratılanların kelâmı gibi olmadığını ifade ederek bu kelâmın ses ve harf cinsinden olmadığını, ağzı hareket ettirmek suretiyle karşı tarafa kelâmı ulaştırma anlamında da olmadığını söyler. Gazzâlî, nefsi ve lafzi kelâmı net bir şekilde ayırır. Asıl kelâmın nefiste kâim olduğunu; harf, ses ve okumanın ise yaratılmış olduğunu belirtir.⁸⁸¹ Gazzâlî, Kur'an'ın hangi yönünün mahlûk olduğu sorusunu, varlık mertebeleri üzerinden ateş örneğini vererek yanıtlar. Gazzâlî'nin varlık mertebeleri şu şekildedir.

- 1) Hariçteki varlık.
- 2) Zihindeki varlık.

⁸⁷⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 127. Ayrıca bkz. **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 28.

⁸⁸⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 135.

⁸⁸¹ Gazzâlî, **İlcâmu'l-'avâm 'an ilmi'l-kelâm**, y.y., t.y. s. 76; **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 181 vd.; **İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn**, s. 107.

- 3) Dildeki varlık.
- 4) Yazı ve şekildeki varlık.

Gazzâlî, bu varlık mertebelerini ateş örneği üzerinden açıklar, daha sonra da Kur'an'ın mahiyetini buna kıyas eder. Gazzâlî, ateşin ocak üstündeki varlığına hariçteki varlık, insanlar tarafından ateş olarak bilinişi ve varlığının hayal edilmesine zihindeki varlık, hariçteki ateşe delalet eden ateş kelimesine dildeki varlık, beyaz bir kâğıt üzerine yazılmış şekle ise yazı ve şekildeki varlık demiştir. Gazzâlî ateşin yalnızca hariçteki varlık mertebesinde yakıcı olduğunu, geri kalanların ise yakıcılık özelliğine sahip olmadığını söyler. Çünkü diğer mertebelikler de yakıcı olsaydı kâğıt üzerinde yazılı olan ateş de bir şey yakardı. Ancak sadece ocaktaki ateş bir şeyi yakabilir. Gazzâlî daha sonra ateş örneği üzerinden açıkladığı varlık mertebelerini kelâmullahın mahiyetini açıklamak için kullanır. Gazzâlî, Kur'an'ın dört mertebesini de şu şekilde açıklar:

- 1) Ses, harf ve şekiller olmaksızın Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâmdır. Gazzâlî, bu kısmı ocakta yakıcı olan ateşe benzetir. Çünkü asıl ateş yazıda, dilde vs. değil de hariçte varlığı bulunan ve yakıcı olan ateştir. Bunun gibi asıl kelâm da ses, harf ve yazı olmayan, zât ile kâim nefsi kelâmdır. Gazzâlî, acizlere konuyu daha anlaşılır kılmak için bu tür bir benzetmeyi kullanma gereği duyduğunu da zikreder.
- 2) Kur'an'ın hafızamızdaki varlığı, ikinci mertebe olan zihindeki varlık kısmına girer. Zira Kur'an'dan bir şey öğrenilip ezberlendiği zaman zihinde kalır. Gazzâlî'ye göre bu yeti, bize sonradan verildiği için yaratılmıştır. Ancak ezberlenen mâna ise kadîmdir.
- 3) Kur'an'ı sesimizle varlığa çıkarmamız da üçüncü mertebe olan dildeki varlık kısmına girer. Çünkü bunlar bizim dilimizde hâsıl olmuştur ve yaratılmıştır.
- 4) Kur'an'ın yazılmak suretiyle kâğıda dökülmesi de dördüncü mertebe olan yazı ve şekildeki varlık kısmına girer ki bu da yaratılmıştır.⁸⁸²

Gazzâlî ateş isminin; hariçte, zihinde, dilde ve yazıda ortak bir isim olarak kullanıldığını, ancak asıl kastedilenin hariçte yakıcı olan ateş olduğunu, Kur'an'ın da

⁸⁸² Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 76-77. Ayrıca bkz. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, s. 107.

gayr-ı mahlûk denilmesinin farklı mertebelerine göre izah edilmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁸³ O, kelâmullahın mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş ve dil ile okunmuş söz olduğunu kabul ederek mürekkep, yazı, harf ve seslerin cisim ve arazlardan meydana gelmelerinden dolayı hâdis olduğunu ifade eder. Ona göre kelâmullahın mushafta yazılı olduğunu söylememiz mutlak anlamda Allah kelâmının Mushaf'ta olmasını gerektirmez. Zira ateş Kur'an'da yazılıdır, dediğimizde de ateşin Kur'an'a hulûl ettiği şeklinde bir anlam çıkmaz. Aksi takdirde ateşin Kur'an'ı yakması gerekirdi ki böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁸⁴

Gazzâlî, kelâm sıfatının Allah'ın yetkinliğini ve kemalini gösteren sıfatlardan biri olduğunu, zira O'nun hakkında kelâmın zıddı olan konuşamama, sükût ve acizlik gibi noksanlıkların imkânsız olduğunu zikreder. O, nübüvvetin kabulü için de kelâmullahın ispatının zorunlu olduğunu söyler. Gazzâlî'ye göre Allah'ın mütekellim olmadığını iddia eden kimse, Hz. Peygamber'in risaletini de reddetmiş olur. Çünkü Resûl'ün anlamı ve amacı; kendisini gönderenin kelâmını başkalarına ulaştırmaktır. Risalet, ancak kelâmullahı tebliğdir. Dolayısıyla mursil olan (elçi gönderen) Allah'ın, kelâmının olmadığını iddia etmek, Resûl'ün varlığını da geçersiz ve anlamsız kılar.⁸⁸⁵

Gazzâlî, Allah'ın mütekellim olması hâlinde ses ve harflerin, Allah'ın zâtı ile kâim olacağı endişesi taşıyanlara hak vererek kendisinin de ses ve harflerin Allah'ın zâtı ile kâim olarak mütekellim olmadığını savunduğunu itiraf eder. Ancak o, “el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yönteminden de istifade ederek insanların kelâmının sadece ses ve harflerden oluşmadığını, kâmil ve asıl kelâmın nefsî kelâm olduğunu ve bu şekilde de insanların mütekellim olabildiğini ifade eder. Dolayısıyla Gazzâlî, görüneni görünmeyene kıyas ederek Allah'ın da böyle bir kelâm ile mütekellim olabileceğinin muhal olmadığını savunur.⁸⁸⁶ Gazzâlî, kelâm-ı nefsinin varlığına delil olarak hocası Cüveynî'nin kullanmış olduğu efendi ve hizmetçi örneklerini aynı şekilde zikreder.⁸⁸⁷ Ayrıca o, şâirlerin kelâm-ı nefsî ile ilgili şiirler

⁸⁸³ Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 78.

⁸⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 189-190.

⁸⁸⁵ A.e., s. 182.

⁸⁸⁶ A.e., s. 183.

⁸⁸⁷ Detaylı bilgi için bkz. A.e., s. 186 vd.

söylediklerini, bu şiirlerin bütün insanların anladığına delelet ettiğini ifade ederek şâir Ahtal’a nispet edilen şu şiiri zikreder:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

“Şüphesiz (gerçek) kelâm kalptedir. Dil ise onun ancak tercümanıdır.”⁸⁸⁸

Gazzâlî, Allah’ın ses ve harf olmaksızın zât ile kâim, kadîm kelâmının işitilebileceğini savunur. Ona göre nasıl ki cevher ve araz olmaksızın Allah görülebiliyorsa Allah kelâmı da Allah’ın şanına yakışır şekilde ses ve harf olmaksızın işitilebilir. O, Hz. Musâ’nın bu şekilde Allah’ın kelâmını işittiğini savunur.⁸⁸⁹

Şehristânî de Allah’ın ezeli bir kelâm ile mütekellim olduğu görüşündedir. Ancak önceki Eş’arîler gibi bu kelâmın kavli olduğunu kabul etmez. O, kelâmın fiili bir tasarrufa delalet ettiği görüşündedir. Şehristânî’nin kelâmı, kavli değil de fiili bir tasarruf şeklinde görmesi Mu‘tezile’ye yaklaşmasına neden olmuştur. Ancak bu sıfatı, ezeli görme hususunda onlardan ayrılır. Şehristânî’ye göre Allah kelâmı, Kerrâmiyye’nin iddia ettiği gibi Allah’ın kendi zâtında yarattığı bir söz değildir. Aynı şekilde Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bir mahalde de yaratılmamıştır. Çünkü bu durumda mahal, kelâm ile vasıflanırdı ki bu mümkün değildir.⁸⁹⁰ Şehristânî, mezhebi gibi asıl kelâmın nefiste kâim olan mâna olduğunu, ağzın hareket ettirilmek suretiyle okunması, kıraat, ses ve lafzın ise yaratılmış olduğunu kabul etmiştir.⁸⁹¹

Şehristânî, Allah’ın emreden ve yasaklayan olmasından hareketle oluşturulan delili kabul etmez. Zira ona göre Allah’ın emir ve yasakları kavli olmayıp fiili bir duruma delalet etmektedir. Ona göre Allah’ın bir sözle mütekellim olduğu kabul edildiği takdirde bu, ya Allah’ın bir mahalde yarattığı söz veya bazı durumlarda işitilen bazı durumlarda da işitilemeyen ezeli ve ebedî bir söz olacaktır ki iki durum da mümkün değildir. O, bazı ayetleri de kendi görüşüne uygun bir şekilde yorumlayarak delil olarak zikreder. Şehristânî, “Sonra duman hâlinde bulunan göğe

⁸⁸⁸ A.e., s. 184.

⁸⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn*, s. 107; *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 187 vd.

⁸⁹⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 257-259; Ömer Ali Yıldırım, “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2008, s. 127-128.

⁸⁹¹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 300-302.

yöneldi, ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin.’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik.’ dediler”⁸⁹² ayetindeki ifadenin sözsel bir hitap olmayıp tasrîf (tasarrufta bulunma) ve tashîr (emrine amâde etmek) şeklinde olduğunu zikreder.⁸⁹³ Şehristânî, “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘Ol!’ dememizdir. O da hemen oluverir.”⁸⁹⁴ ayetinin de sözsel bir hitap olmadığını, zira ma‘dûma hitabın imkânsız olduğunu, dolayısıyla burada kastedilenin yetkinlik/kemal hâli olduğunu belirtir. Örnek olarak da insanın nübüvvet ve risâlet durumundaki yetkinliğini gösterir.⁸⁹⁵

Şehristânî, -mezhebindeki âlimlerin de uyguladığı- kelâmullahı ispat etmek için Allah’ın hayy (canlı) olması ve zıddı ile nitelenememesi prensibinden hareketle oluşturulan delili de kabul etmez. Şehristânî’ye göre bu hüküm kat’i bir delilden (burhan) yoksundur ve sadece bir iddiadan ibarettir. Çünkü ona göre canlı varlıklar, beş duyu ile vasıflandırılmaktadırlar. Yani canlı varlıklar konuşan, işiten gibi niteliklerle vasıflandırılmalarıyla beraber aynı zamanda tatma, koklama gibi duyularla da vasıflandırılmaktadırlar. Dolayısıyla bu prensipte olduğu gibi görünen âlemdeki tatma, koklama gibi vasıfları görünmeyen âleme de uyarlamak imkânsızdır. Çünkü görünen âlemde kemal ve yetkinlik olarak kabul edilen bazı şeyler, görünmeyen âlemde noksanlık olabilmektedir. Şehristânî’ye göre en doğrusu, Allah’ın noksanlık ifade eden tatma, koklama vb. niteliklerden ve bunların zıtlarından yüce olduğunu söylemektir.⁸⁹⁶

Şehristânî, insan kelâmından hareketle Allah kelâmının temellendirilmesinin de yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre Allah kelâmı, hiçbir surette insan kelâmı gibi değildir. Dolayısıyla Allah kelâmı ile insan kelâmı farklı cinsler olduğu için ortak hüküm verilemez. O, bu görüşünü “gayru’l-cinsi lâ yedullu ale’l-cinsi”

⁸⁹² Fussilet 41/11.

⁸⁹³ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 257-259; Yıldırım, “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, s. 128-130.

⁸⁹⁴ en-Nahl 16/40.

⁸⁹⁵ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 259.

⁸⁹⁶ Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s. 257-258; Yıldırım, “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, s. 129.

(cinsten başka olan bir şey cinse delil olamaz) prensibinden hareketle ortaya koymaktadır.⁸⁹⁷

Şehristânî, kelâmın tek olduğu hususunda mezhebinin hemfikir olduğunu, kendisinin de bu kanaate sahip olduğunu belirtir. Kelâmullahın emir, nehiy, haber, va‘d, va‘id olmakla beraber tek bir kelâma râci olduğunu zikrederek kelâmın tek olmasını ilim-ma‘lûm örneğine benzetir. Zira ma‘lûm çeşitli ve çok olmasına rağmen ilim değişmez ve tektir. Allah kelâmı da emir, nehiy, haber vb. şeklinde vasıflandırılrsa da değişmez ve tektir.⁸⁹⁸ Şehristânî, Mu‘tezile mezhebinin ise emir, nehiy, haber, va‘d ve va‘id şeklinde olan Allah kelâmının tek olmadığını, hepsinin ayrı ve müstakil hakikatlerinin olduğunu iddia ettiklerini de aktarır.⁸⁹⁹

Râzî’ye göre Allah’ın zâtı ile kâim, ezeli bir kelâm sıfatı vardır ve O, bu sıfatla mütekellimdir. Râzî’nin farklı eserlerini incelediğimizde kelâmın mahiyeti ile ilgili bölümlerde kelâm-ı nefsi ve lafzi ayrımı yaptığını görmekteyiz. O, sadece lafza delalet eden kelâmdan ziyade nefisteki mânaya delalet eden kelâmın asıl olduğunu vurgular.⁹⁰⁰ Râzî’ye göre zorunlu olarak biliriz ki kelâmın hakikati; emir, nehiy, haber ve istihbârdan (soru sormak) oluşmaktadır. Bu türlerin mahiyeti salt lafızların kendisi değil de bunların delalet ettiği mânalardır. Ona göre örneğin biri “Bana su ver!” demeyi irade ettiğinde bu lafzı telaffuz etmeden önce nefsinde bir talep ve fiili yapabilme gerekliliği oluşur. O, bu talebin mahiyetinin lafızdan farklı olduğunu söyleyerek asıl kelâmın lafızların delalet ettiği mâna olduğunu şu şekilde ispatlamaya çalışır:

- 1) Talebin mâhiyeti zaman ve mekânın değişmesiyle değişmezken bu mânaya delalet eden lafızlar, zaman ve mekânın değişmesiyle değişir.

⁸⁹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 260-261; Yıldırım, “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, s. 130. Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde fikir değiştirerek el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib (şahidin gaibe kıyası) yönteminin hatalı olduğunu söylemiş ve yöntem eleştirisi yapmıştır. Şehristânî de burada Cüveynî’nin görüşüne katılarak yöntem eleştirisi yapmıştır. Karş. Cüveynî, *el-Burhân*, C. I, s. 129 vd.

⁸⁹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 276-279; *el-Milel ve’n-nihal*, s. 83.

⁸⁹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 277.

⁹⁰⁰ Râzî, *Halku’l-Kur’an beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1. bs., Beyrut, Daru’l-Ceyl, 1992, s. 52-53; *Kitâbü’l-erba‘în*, C. I, s.244; *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, s. 201; *Me‘âlimü usûli’d-dîn*, s. 48-50; *el-Mesâ’ilu’l-hamsûn*, s. 53-55.

- 2) Âlimler “افعل” (yap!) diyen kişinin sözünün kalpte bulunan talebe delil olduğunu zorunlu olarak bilir. Oysaki delilin medlûlden başka olduğunda şüphe yoktur.⁹⁰¹

Râzî, mezhep mensubu arkadaşları gibi Allah kelâmının ses ve harflerden başka; kadim ve tek olduğunu kabul eder. O, bir şeye delalet eden lafızların değişime uğradığını, nefiste kâim olan kelâmın ise değişime uğramadığını, dolayısıyla tek ve gerçek kelâm olduğunu savunur. Râzî'nin konu ile ilgili naklî ve aklî delilleri şunlardır:

- 1) Râzî, “Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de sonra da emir Allah’ındır. O gün Allah’ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü’minler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.”⁹⁰² ayetinin emrin varlıklardan önce olduğuna işaret ettiğini belirtmiş ve Allah’ın emrinin yaratılmış olmasının emrin Allah’ın zâtından önce meydana gelmesini gerektireceğini bunun ise muhal olduğunu söylemiştir.
- 2) “Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O’na mahsustur.”⁹⁰³ ayetinde emir ve yaratmanın ayrı ayrı zikredildiğini dolayısıyla emrin yaratmaya dâhil olmadığını ve yaratılmadığını ifade etmiştir.
- 3) Râzî, kelâmın kemal sıfatlardan olduğunu, bu sıfatın muhdes olması halinde hudûsundan önce Allah’ın kemal sıfatından yoksun olması gerekeceğini ileri sürmüştür. Ona göre kemalden yoksun olan noksandır. Eksiklik ve noksanlık ise Allah hakkında muhaldir.
- 4) Râzî’ye göre Allah’ın emreden, yasaklayan vb. olması O’nun kemal sıfatlarındandır. Dolayısıyla zâtının havadislerle (sonradan yaratılanlar) mahal teşkil etmemesi için kemal sıfatı olan kelâmın, ibarelerin aynısı olmaması gerekir; ibareler sadece bu sıfata delalet etmektedir.
- 5) Son olarak Râzî’ye göre kelâm hâdis olursa: a) Ya Allah’ın zâtında kâim olur. b) Ya başkasıyla kâim olur. c) Ya da bu ikisinin dışında mahalsiz olarak

⁹⁰¹ Râzî, **Halku’l-Kur’an**, s.52-53; **Kitâbü’l-erba’in**, C. I, s.244; **el-Metâlibü’l-âliye**, C. III, s. 201.

⁹⁰² er-Rûm 30/ 2-5.

⁹⁰³ el-A‘râf 7/54.

meydana gelir. Râzî, a) seçeneğinin kabul edilmesi halinde Allah'ın zâtının hâdislere mahal (zemin) olacağını söyleyerek eler. b) seçeneğinin de muhal olduğunu, zira başkasıyla kâim olan bir kelâm ile mütekellim olduğu câiz olması halinde başkasıyla kâim bir hareket ile muteharrik (hareketli) ve başkasıyla kâim olan bir durağanlık ile durağan olması gerekir. Râzî c) seçeneğindeki kelâmın mahalsiz olarak meydana gelmesinin ise herkesin kabul ettiği şekilde imkânsız olduğunu söyleyerek her üç seçeneği de eler ve kelâmın kadîm olduğunu ispatlamaya çalışır.⁹⁰⁴

Râzî, Mu'tezile mezhebinin emir, nehiy ve haber gibi farklı türlerin ayrı hakikatler olduğunu, dolayısıyla Allah kelâmının tek olmasının gerçekleri göz ardı ederek indirgemeciliğe neden olacağı görüşüne karşı çıkar. O, Allah kelâmının emir, nehiy, haber ve istihbâr (soru sormak) gibi farklı türlerden oluşmasına rağmen tek olduğunu, zira emir ve nehyin cezaya ilişkin bir duyurudan ibaret olduğunu, soru sormanın da özel bir duyuru çeşidi olduğunu söyleyerek bu farklı kelâm türlerinin hepsinin sonuçta habere dayandığını savunmaktadır.⁹⁰⁵ Râzî, bu görüşünü bilgi örneği üzerinden de teyit etmektedir. Ona göre bir bilgi ile birçok obje bilinebiliyorsa aynı şekilde bir haber ile de birçok şeyden haber verilebilir.⁹⁰⁶

Râzî, mezhebine mensup âlimlerin çoğunun savunduğu gibi Allah kelâmının işitilebileceğini kabul etmez. Bilindiği üzere Eş'arîlerin çoğunluğu rû'yetullah meselesine kıyas ederek mahiyeti meçhul şekilde Allah kelâmının işitilebileceğini savunur.⁹⁰⁷ Râzî de selefleri gibi rû'yetullahı kabul eder, ancak bu konuyu rû'yetullah gibi görmez. Zira ona göre rû'yetullahta cisim ve araz gibi varlıkların görülebilirliğini sağlayan ortak bir illet vardır. Ona göre bu ortak illet gereklidir o da varlıktır. Dolayısıyla her var'ın görülebileceğinden hareketle de mahiyeti meçhul şekilde rû'yetullahın olabileceğini kabul eder. Ancak işitme, cisim ve seslere taalluk

⁹⁰⁴ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 48-49; *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn*, s. 53.

⁹⁰⁵ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 50-51; *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn*, s. 55; *Kitâbü'l-erba'în*, C. I, s. 252; *el-Muhassal*, s. 185; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. IV, s. 163.

⁹⁰⁶ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 50-51.

⁹⁰⁷ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. IV, s. 156.

etmediği için ortak bir illete (nedene) ihtiyaç duymaz. Râzî'ye göre işitmenin illeti sadece sesliliktedir. Bundan dolayı Allah kelâmı işitilemez.⁹⁰⁸

Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**⁹⁰⁹ ve **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**⁹¹⁰ adlı eserlerinde mezhebinin delillendirmelerini kabul etmiş ve genel kanaate uymuştur. Ancak **el-Muhassal**, **Halku'l-Kur'an** ve **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserlerinde mezhebinin konu hakkındaki delillendirmelerini zayıf bularak eleştirmiştir. Aşağıda Râzî'nin, mezhebinin delillendirmelerini zayıf bularak eleştirdiği görüşleri ortaya konulacaktır.

Râzî, **Halku'l-Kur'an** ve **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserlerinde Mu'tezile ve kendi mezhebi arasındaki münakaşadan bahsetmiş ve kendi ashabının Mu'tezile temsilcilerinin görüşlerini çürütmek için kullandıkları delillerin zayıf olduğunu belirtmiştir. Râzî, Mu'tezile mezhebinin Allah'ın kelâmının başka bir objede yaratıldığı görüşüne karşı ashabının başkasıyla kâim olan bir hareket ile hareketli olması ya da başkasının durağan olmasından dolayı durağan olmasının imkânsızlığından hareketle Allah'ın da başkasıyla kâim olan bir kelâm ile mütekellim olmasının imkânsız olduğu görüşünde olduklarını aktardıktan sonra bu münakaşayı zayıf bularak Mu'tezile mezhebinin görüşüne meyletmiştir. Râzî, bu durumu iki şekilde açıklamaktadır:

- 1) Allah, özel ve kesik sesleri canlı veya cansız cisimlerde yaratmaya kadirdir. Bu durum tartışmaya açık değildir.
- 2) Allah özel sesleri, bazı şeyleri istediğinin bazı şeyleri de kerih gördüğünün bilgisi kılmıştır ki bu mümkündür. Râzî'ye göre bu iki durum da itirazdan sâlimdir. O, ashabının eleştirilerini bertaraf ettikten sonra kendisinin de Mu'tezile mezhebinin kabul ettiği mânada Allah'ın mütekellim olduğunu benimsediğini itiraf eder.⁹¹¹ Görüldüğü üzere Râzî, **Halku'l-Kur'an** ve **Kitâbü'l-erba'în** adlı eserlerinde bu görüşlere sahip olmasına rağmen

⁹⁰⁸ Râzî, **el-Muhassal**, s. 186.

⁹⁰⁹ Râzî, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, s. 48-49.

⁹¹⁰ Râzî, **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s. 53-55.

⁹¹¹ Râzî, **Halku'l-Kur'an**, s. 58-59; **Kitâbü'l-erba'în**, C. I, s. 248-249.

Me‘âlimü usûli’ d-dîn ve **el-Mesâ’ilu’ l-hamsûn** adlı eserinde ise tam tersi görüşlere sahip olmuştur.⁹¹²

Râzî, **el-Muhassal** adlı eserinde de mezhebine yönelik metodik eleştirilerini devam ettirmektedir. O, Allah’ın zâtının kelâm sıfatıyla nitelenmesini kabul ettiğini ancak mezhep mensuplarının, konuşmanın zıddının eksiklik ve sakatlık olduğunu benimsemelerinin hata olduğunu, zira örfte eksiklik ve sakatlığın harfleri telaffüz etmekten aciz olmak anlamına geldiğini söyler. Dolayısıyla mezhep mensuplarının, konuşmanın zıddını eksiklik olarak görmelerini eleştirerek mânanın kendisinde eksiklik olduğunu savunur. Yani ona göre emrin ve nehyin muhatabının olmadan bu mânanın (konuşma) mevcûd olması saçmadır. Asıl eksiklik budur.⁹¹³ Râzî’nin mezhep mensuplarına yönelik diğer bir eleştirisi ise onların, Peygamberlerin gönderilişi ve kulların emir, nehiy, va‘d-va‘id ile sorumlu tutulmuş olmasını delil olarak sunarak Allah’ın konuşan olduğunu iddia etmelerinedir. Râzî’ye göre bunlar için Allah’ın mütekellim olması gerekmez. Konuşma gibi bir niteliğe ihtiyaç duymadan Allah bunları bildirebilir. Ayrıca Râzî, mezhep mensubu arkadaşlarının, Allah’ın konuşan olduğu hususunda icmâ olduğunu söylemelerinin de hata olduğunu, zira icmânın sadece lafız üzerinde olduğunu ama arkadaşlarının ileri sürdükleri mânada icmânın olmadığını söyler.⁹¹⁴ Râzî, bu mânayı da şâirin şu şiiriyle açıklamaya çalışır: “Konuşma ancak kalptedir. Dil sadece kalpte olana delil kılınmıştır.”⁹¹⁵

Râzî, son olarak Kur’an’ın mahlûk olup olmamasıyla ilgili olarak Mu‘tezile’nin yaklaşım tarzına göre haklı olduğunu, çünkü onların kelâmı ses ve harflerden ibaret gördüğünü, ses ve harflerin de muhdes olduğunu söyler. Ancak Râzî, kendisinin Kur’an’ın kıdemiyle sesler ve harflerin dışında Allah’ın nefsi ile kâim kelâm-ı nefsiyi kastettiğini, dolayısıyla Kur’an’ın bu yönden kadîm olduğunu belirtir.⁹¹⁶

⁹¹² Râzî, **Me‘âlimü usûli’ d-dîn**, s. 48-49; **el-Mesâ’ilu’ l-hamsûn**, s. 53; karş. **Halku’ l-Kur’an**, s.58-59; **Kitâbü’ l-erba‘în**, C. I, s. 248-249.

⁹¹³ Râzî, **el-Muhassal**, s. 173-174.

⁹¹⁴ **A.e.**, s. 173-174.

⁹¹⁵ **A.e.**, s. 174.

⁹¹⁶ Râzî, **Halku’ l-Kur’an**, s. 70; **Kitâbü’ l-erba‘în**, C. I, s. 257.

Görüldüğü üzere Eş‘arî mezhebine mensup âlimlerin kelâmullah ve halku’l Kur’an konusunda farklı delillendirme yöntemlerine başvurdıkları, bazı konularda aynı görüşü paylaşmadıkları ve görüşlerinde fikir değişikliği yaşadıkları tespit edilmiştir.

3.2. İSİM-MÜSEMMÂ İLİŞKİSİ

3.2.1. İsim-Müsemma İlişkisinin Tarihi ve Kelâm Literatürüne Girişi

Ulûhiyyet meselesi, kelâm ilminin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber döneminde sahâbiler, dinî konularda mutmain olacakları bilgilere sahiplerdi. Zira Kur’an-ı Kerim’i onlara tebliğ eden ve açıklayan Resûlullah hayattaydı. Anlayamadıkları soruları bizzât Hz. Peygamber’e sorarak öğrenme ve zihinlerini meşgul eden problemleri çözme fırsatına sahiplerdi. Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları, Kerbelâ hâdisesi gibi İslâm dünyasını derinden sarsan, üzüntü verici olayların yaşanması beraberinde ef‘âl-i ibâd, mürtekib-i kebîre ve bunların kader ile ilişkisinin mâhiyeti gibi birtakım problemleri gündeme getirmiştir. Bunca fitne ve karmaşaya dâhil olan insanların yaptıkları bu işleri, kader zorunluluğuyla mı yoksa kendi özgür irâde ve tercihleriyle mi yaptıkları gibi sorular, zihinleri meşgul etmiştir. Bu gibi sorular İslâm düşünürlerini insan-kader ilişkisi, ilâhî bilgi, irâde ve yaratma ile ilgili konuları araştırmaya ve sorgulamaya sevk etmiş; bunun sonucunda da kelâm ekollerinin oluşmasına zemin teşkil eden sıfatullah meselesi ortaya çıkmıştır.

Sıfatullah meselesinde temel tartışma noktası, zât-sıfat ve isim-müsemma ilişkisidir. Kelâm âlimleri, zât-sıfat ilişkisinin mâhiyetini tartışırken isim-müsemma ilişkisine buna paralel olarak da Allah’ın isimlerinin sayıları, kaynağı, mâhiyeti ve sıfatlar için kullanılan bazı kelimelerin Allah’a isim olarak verilebilmesini de tartışmışlardır. İsim-müsemma ilişkisi ile ilgili tartışmaları ilk olarak başlatan düşünürün Gaylân ed-Dimeşkî (v. 120/738 civarı) ve talebesi Cehm b. Safvân olduğu, Mu‘tezile ekolünün de onların yolundan gittiği kabul edilmektedir. Müslüman düşünürlerin ilâhî isim ve sıfatlar ile ilgili ilişkiyi incelemeye iten sebebin, Hristiyanların teslisi savunmak amacıyla ortaya koydukları üç uknumu, bir

varlığın üç ayrı varlık şeklinde isimlendirme ve nitelemelerinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Kelâmî bir problem olarak isim-müsemma ilişkisi hicrî II. asrın ortalarında tartışılmaya başlanmıştır.⁹¹⁷ Dârimî'nin (v. 280/894), Cehmiyye mezhebine mensup olduğunu belirttiği Bîşr el-Merîsî'yi ilzâm etmek için yazdığı **er-Red 'ale'l-Merîsî** adlı eserinde “Allah'ın İsimlerine ve Onların Gayr-i Mahlûk Olduğuna İman” şeklinde bir başlık oluşturması, meselenin erken dönemlerde tartışıldığını göstermektedir.⁹¹⁸

3.2.2. İsim-Müsemma İlişkisinin Semantik ve Ontolojik Boyutu

Lügatte isim, “varlıklara verilen ad”; müsemma, “adlandırılan varlık” ve tesmiye de “adlandırma” anlamına gelmektedir.⁹¹⁹ İsim; herhangi bir zaman olmaksızın kelimeyi oluşturan unsurlardan biri olup hakikate delalet eden mutlak lafız, müsemma; hakikatin bizzât kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki bağlantıyı sağlayan mânadır. İsim, “cevher olsun araz olsun bütün objeleri içine alan ve mânalara delalet eden lafız”⁹²⁰ şeklinde tanımlanır. Kur'an-ı Kerim'de vârid olan “Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti.”⁹²¹ ayeti genel olarak cevher ve araz türünden bütün isimleri içine almaktadır. Adlandırılan şeyin dış dünyada bulunan bir obje olabilmesi gibi zihnî bir varlık olması da mümkündür.⁹²² İsim-müsemma ilişkisinde isim, müsemma ve tesmiye kavramları sıklıkla kullanılmaktadır. Aralarındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması açısından ismin; zihinde meydana gelen mefhum/kavram, müsemmanın; ismin namına konulduğu dış dünyadaki varlık, tesmiye ise zihinde oluşan isim ile dış dünyada gerçekliği olan varlık arasında irtibatı sağlayan adlandırma işlemi olduğunu

⁹¹⁷ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, **İlam Araştırma Dergisi**, C.III, No: 1, 1998, s. 103-104.

⁹¹⁸ Osman b. Saîd ed-Dârimî, **er-Red 'ale'l-Merîsî**, nşr. M. Hâmid el-Fıkî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y., s. 7; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, s.104; İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 548-551.

⁹¹⁹ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 161; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, s. 105; Çelebi, “İsim-Müsemma”, **DİA**, C.XXII, s. 548-551.

⁹²⁰ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1998, 2. bs., s. 83; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, s. 105; Çelebi, “İsim-Müsemma”, **DİA**, C.XXII, s. 548-551.

⁹²¹ el-Bakara 2/31.

⁹²² Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, s. 105; Çelebi, “İsim-Müsemma”, **DİA**, C.XXII, s. 548-551.

söyleyebiliriz. Bazen isim ile delalet edilen şey, müsemmâ ile zâtın mâhiyeti, tesmiye ile de lafızlar kastedilmektedir.⁹²³

Yukarıda zikredilenler, isim-müsemmâ ilişkisinin semantik boyutu ile ilgilidir. Kelâm âlimleri isim-müsemmâ ilişkisinin semantik mânaları ile değil de daha çok bu mânaların dış dünyada gerçeklikleri olan, varlıklar arasındaki ilişkiyi ifade eden ontolojik boyutu ile ilgilenmişler ve tartışmışlardır. Kelâm âlimlerinin isim-müsemmâ ilişkisini bu boyutta tartışmalarının asıl nedeni, isimlerle dış dünyada adlandırdıkları varlıklar arasındaki ilişkinin keyfiyeti ve mâhiyetini ortaya koymaktır. Bu nedenin amacı ise ilâhî isim ve sıfatların zâtın aynı mı gayrı mı olduğunu belirlemektir. Kelâm âlimlerinin isim-müsemmâ meselesindeki ontolojik tartışmalarının fenomenler âlemi ile sınırlı olmadığı, bu meseleyi daha çok - fenomenler üstü- Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti ve mâhiyeti bağlamında tartıştıkları görülmektedir.⁹²⁴ İsim-müsemmâ meselesi, zât-sıfat ilişkisi bağlamında tartışılan kadîm ve hâdis sıfat anlayışının bir devamıdır. Kelâmcılar isim-müsemmâ ilişkisi meselesinde farklı görüşler benimsemişlerdir. Onlardan bazıları ismin müsemmânın aynı olduğunu ancak tesmiyeden farklı olduğunu, bazıları da isim ile tesmiyenin aynı şeyler olduğunu ancak müsemmâdan farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹²⁵ Allah'ın zâtına nispet edilen isimler, “esmâ-i hüsnâ” şeklinde ifade ediliyorsa da Arap dilinde ifade ettikleri mâna bakımından Allah'ı niteleyen sıfatlardır. İnsanlarda da buna benzer niteliklerin mevcûd olması arada bir benzerliğin olup olmadığını gündeme getirmiştir. Ayrıca Kur'an'da defalarca tekrar edilen ilâhî isimler, Allah kelâmı olmaları bakımından yaratılmış olup olmadıkları da tartışma konusu yapılmıştır. Bu nedenlerden ötürü kelâmcılar, Allah'ın kendisine nispet ettiği isimlerin zât ile ilişkisi noktasında ihtilafa düşmüşler ve farklı görüşler öne sürmüşlerdir.⁹²⁶ Genel olarak Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîfî kelâm âlimleri isim-müsemmâ ayrımı yapmış, Selefiyye ve Ehl-i sünnet âlimleri ise isim-müsemmâ aynılığı üzerinde durmuşlardır. Ancak isim-müsemmânın mâhiyet ve

⁹²³ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, s. 105.

⁹²⁴ A.e., s. 106; Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *DİA*, C.XXII, s. 548-551; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 86-87.

⁹²⁵ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, s. 107.

⁹²⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 161.

keyfiyeti noktasında kendi aralarında da birtakım farklılıklar oluşmuştur.⁹²⁷ Öte yandan Allah'ın isimlerinin tevkîfî ve kıyasî olması noktasında da ihtilaf yaşamışlardır. Bir kısım âlim, Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu ve başkasının O'nun hakkında isimlendirmede bulunamayacağını öne sürerken başka bir kısım da isimlerin tevkîfî olmayıp kıyasî olabileceği ve başkasının O'nun hakkında isimlendirmede bulunabileceğini öne sürmüştür.

3.2.3. Eş'arî Mezhebine Göre İsim-Müsemmâ İlişkisi

İsim-müsemmâ ilişkisinin başlangıç ve dayanak noktası olan esmâ-i hüsnâ, Allah-âlem ilişkisini aydınlatması ve Allah'ı tanıtmaya bakımından büyük önem arz etmektedir.⁹²⁸ Zira Allah madde formunda değildir ve O'nun hakkında fikir sahibi olabilmemiz, O'nun isim ve sıfatları vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Yani Allah, ancak Allah-âlem ve insan arasındaki ilişki irdelendiği ölçüde tanınabilir. Bu yüzden Eş'arî âlimleri de Allah'ın kendisine nispet ettiği isimlerden yola çıkarak Allah'ı tanıma ve niteleme gayreti içerisine girmişlerdir. Onlar Allah-âlem ilişkisi noktasında hem Allah'ı noksanlıklardan tenzîh etmek hem de realiteye uygun bir ilâh anlayışı ortaya koymak için isim-müsemmâ ilişkisinin keyfiyeti ve mâhiyeti üzerine teoriler oluşturmaya çalışmışlardır. Aşağıda mezhep mensubu âlimlerin konu bağlamındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî isimleri üç kısma ayırarak isim, müsemmâ ve tesmiye (isimlendirme) ilişkisinin keyfiyetini ve mâhiyetini açıklamaya çalışır:

1. Zâtının isimleri olanlar: Şey, zât, mevcûd gibi. Örnek olarak “Allah” lafzını göstermektedir. Ona göre bu lafız hiçbir itibarî mâna barındırmaksızın zât için kullanılır. Eş'arî'ye göre bu kısımdaki isimler, müsemmânın aynıdır.
2. Fiillere delalet eden isimler: Hâlık, râzık gibi. Ona göre bu isimlerin başkasına nispeti câizdir. Dolayısıyla burada isim, müsemmânın gayridir.

⁹²⁷ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, s. 107 vd.; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 161.

⁹²⁸ Orhan Ş. Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIII, No: 2, 2004, s. 232; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, **DİA**, İstanbul, 1995, C.XI, s. 404.

3. Zât ile kâim, kadîm sıfatlara delalet eden isimler: Âlim, kâdir gibi. Ona göre bu isimler, müsemmânın ne aynı ne de gayrıdır.⁹²⁹

Eş‘arî, bütün isimlerin değil de sadece birinci kısma dâhil olan isimlerin müsemmâ ile aynı olabileceğini savunmuştur. Cüveynî, bazı Eş‘arîlerin mezhep imamına muhalefet ederek bütün isimlerin müsemmânın aynı olduğu görüşünü benimsediklerini aktarmıştır.⁹³⁰ İbn Fûrek’in aktarımıyla birçok eserinde isim-müsemmâ ilişkisinden bahseden Eş‘arî, **Nakdu usûli’l-Cübbâî** adlı eserinde “İsim-müsemmânın aynı değildir.” diyen ve bu görüşleriyle “mütেকaddim sıfatiyye” taraftarlarına muhalefet eden Mu‘tezilî Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâ’bî’yi eleştirmiştir. Eş‘arî, isim-müsemmâ ve isim-sıfat ayniyyetini savunmuş, sıfatların ise zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu öne sürmüştür.⁹³¹ O, **Kitâbu tefsîri’l-Kur’an** adlı eserinde de isim, müsemmâ ve tesmiye arasında bir ilişki olduğunu savunmuş; ismin müsemmâ olduğunu ve onun ibarelerinin ise tesmiyeleri olduğunu öne sürmüştür.⁹³²

Öte yandan Eş‘arî, isim-sıfat ilişkisine de değinerek isim ve sıfat arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bağdâdî, Eş‘arî’nin **Kitâbu’s-sıfât** adlı eserinde ismin sıfat olduğunu ve ismin kısımlarının sıfatların kısımları gibi olduğunu kabul ettiğini aktarmıştır.⁹³³ Örneğin Eş‘arî’ye göre ilim sıfatının inkâr edilmesi isimlerin de inkâr edilmesini gerektirir.⁹³⁴ Ayrıca Bağdâdî, Eş‘arî’nin diğer âlimlerden farklı olarak sıfat ve vasfın aynı anlama geldiğini savunduğunu da zikretmiştir. Eş‘arî’ye göre “Zâtıyla kâim olmayan her bir mâna, zâtıyla kâim olduğu şey için bir sıfat ve vasıftır.” Bağdâdî bu görüşün, iki mevsûfta bir sıfatın varlığının câiz olabileceği anlamına geldiğini ifade etmiştir. Örnek olarak da siyahtan haber vereni göstererek haberin hem siyahın hem de sözü söyleyenin sıfatı olduğunu belirtmiştir. Bu duruma göre de haber verildiğinde ma‘dûmun mevsûf olması câiz olmuş olur.⁹³⁵ Mezhep mensuplarının çoğu, bu görüşe muhalefet ederek sıfat-vasf ayrımı yapmışlardır.

⁹²⁹ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 121-122; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 143; Ebû’l-Bekâ, **el-Külliyât**, s. 86-87.

⁹³⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 143-144.

⁹³¹ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 38-39.

⁹³² Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 114-115.

⁹³³ **A.e.**, s. 114-115.

⁹³⁴ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 149.

⁹³⁵ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 128.

Eş'arî, isimlerin kaynağı konusunda selef âlimlerin görüşüne uyarak hâdis isimlerin kıyasî olabileceğini kabul etmekle beraber Allah'ın isimlerinin tevkifi olduğu görüşünü benimsemiştir. Ona göre ilâhî isimler dinî naslarla sınırlı olup Allah'ın bildirmesine bağlıdır. Allah'a isim verme yetkisi bizim elimizde değildir.⁹³⁶ Eş'arî, Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olduğunu temellendirmeye çalıştığı bölümde ise Allah'ın isimlerinin mahlûk olmadığını, zira isimlerin Kur'an'da geçtiğini, Kur'an'da geçen isimlerin mahlûk olması hâlinde Kur'an'ın da mahlûk olacağını, bunun sonucunda da Allah'ın vahdâniyyetinin, ilminin ve kudretinin de mahlûk olacağını söylemiştir. O, Allah'ın bu anlayıştan yüce olduğunu, dolayısıyla Allah'ın isimlerinin de içinde bulunduğu Kur'an'ın da mahlûk olmadığını savunmuştur.⁹³⁷

Bâkılânî, mezhep imamı Eş'arî gibi ismin müsemmânın aynı olduğunu savunur. O, Ehl-i hakkın, "İsmin, müsemmânın aynı; tesmiyeden ise farklı olduğunu" savunduklarını ifade ettikten sonra Mu'tezile ve ona tâbi olan hevâ ve bid'at ehli kişilerin ise ismin müsemmâdan farklı olduğunu iddia ettiklerini zikreder. Bâkılânî, ismin müsemmânın aynı olduğunu temellendirmek için dil bilginlerinin görüşleri ve şiirlerinden de yararlanır. Ayrıca Kur'an'dan bazı ayetleri de isim-müsemma ayniyyetine delil olarak zikreder.⁹³⁸ Bâkılânî, dilcilerin bu konunun uzmanı olduğunu, dolayısıyla ifadeleri ve şiirlerinin ismin müsemmânın aynı olduğu görüşünü desteklediğini ifade eder. O, cahiliye döneminin meşhur şâirlerinden Lebîd b. Rebîa'nın⁹³⁹ şiirini kendi görüşüne delil olarak da zikreder. O kızlarına hitâben:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن بيبك حولا كاملا فقد اعتذر

"-Ölümüme- bir yıl kadar ağlayanın özrü kabul olur, ondan sonra Selâm ismi üzerinize olsun."⁹⁴⁰

Bâkılânî, burada dil bilginlerinin selâm ismiyle Allah'ın Selâm ismini değil de selamlaşmak anlamına gelen selâmın kendisini kastettiklerini, kendisinin de bu

⁹³⁶ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 24; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 42, 49. Ayrıca bkz. Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 39; Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 173.

⁹³⁷ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 73.

⁹³⁸ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 258; **el-İnsâf**, s. 57-58.

⁹³⁹ Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî (v. 40 veya 41/660 veya 661). Câhiliye döneminde de yaşamış olan (muhadram) muallaka sahibi Müslüman şâir. Bkz. Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebîa", **DİA**, İstanbul, 2003, C. XXVII, s. 121.

⁹⁴⁰ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 258.

görüşte olduğunu söyler. Bu yoruma göre şiirin anlamı; “Ölümünden sonra bir yıla kadar beni metheden ve üzerime ağlayarak matemde bulunanın özü kabul olur. Ondandır selamette olun.” şeklindedir.⁹⁴¹ O, burada “selam ismi” ifadesini kullanmış ancak selamlaşmak anlamında olan selameti kastetmiştir. Ayrıca Bâkılânî, ismin müsemmanın aynı, tesmiyeden farklı olduğunu ve isim ile isimlendirilenin bizzât varlığının/kendisinin kastedildiğini Kur’an’daki bazı ayetlerle de delillendirir ve tek tek açıklamasını yapar:

”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“

“Yüce Rabbinin ismini tesbih et!”⁹⁴²

Bâkılânî’ye göre ayette zikredilen “Rabbinin ismini tesbih et!” ifadesiyle kastedilen mâna, “Rabbinin kendisini tesbih et!” şeklinde olduğudur.⁹⁴³

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

“Siz Allah’ı bırakıp sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere (düzmece ilâhlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah’a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁹⁴⁴

Bâkılânî ayette zikredilenlerin, isimlere ve sözlere değil de bizzât putlara tapıklarını söyler. Dolayısıyla bu anlama göre tapılan, isimler değil de isimlendirilenlerin kendileri olmuş olur.⁹⁴⁵

”تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“

“Azamet ve ikram sahibi Rabbinin ismi ne yücedir!”⁹⁴⁶

⁹⁴¹ A.e., s. 258-259.

⁹⁴² el-A‘lâ 87/1.

⁹⁴³ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 260-261; **el-İnsâf**, s. 57-58.

⁹⁴⁴ Yûsuf 12/40.

⁹⁴⁵ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 260; **el-İnsâf**, s. 58.

⁹⁴⁶ er-Rahmân 55/78.

Bâkıllânî azamet, ikrâm ve in'am sahibinin Allah'ın kendisi olduğunu, dolayısıyla bu ayetten maksadın da "Azamet ve ikram sahibi Rabbin ne yücedir!" şeklinde olduğunu söyler.⁹⁴⁷

Bâkıllânî ismin, müsemânın aynı olduğunu delillendirdikten sonra esmâ-i hüsnâ ve sayısı hakkındaki görüşlerini ayet ve hâdis ışığında dile getirir. O, "İsimlerin en güzeli Allah'ındır."⁹⁴⁸ ayeti ve "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Her kim ihsâ ederse cennete girer"⁹⁴⁹ hâdisini zikrederek konu hakkındaki görüşünü ortaya koyar. Bâkıllânî'ye göre aded (sayı), isimlere değil de isimlerin ibareleri (sözleri) olan tesmiyelere râcidir. Bâkıllânî'nin sayıları isme değil de tesmiyeye râci kılması, isim-müsemâmâ aynılığını savunduğu için zâtta çokluk probleminden kurtulmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Yani "Nasıl olur da isim müsemâmânın aynı olup tek olan müsemâmânın çok sayıda isimleri olur?" şeklindeki bir soruyu bertaraf etmeye çalışır. O, bu meselede isim-tesmiye ayrımının önemine dikkat çeker ve tesmiyenin zâta delaletinin, yazılanın yazıya delaleti kadar olduğunu dile getirir. Dolayısıyla ona göre yazılan ve yazı arasındaki fark, isim ve tesmiye arasındaki fark gibidir. Siyah örneği üzerinden de konuyu açıklamaya çalışan Bâkıllânî, siyahın tek olduğunu ancak mevcûd, muhdes ve siyah gibi çok sayıda sıfatlarının olduğunu söyler. Allah'ın da mevcûd, şey, kadîm olduğunu ancak tek bir zâtı olduğunu ifade eder. Bu da isim-müsemâmânın aynı/tek, tesmiyenin ise çok olduğunu gösterir. O, isim ve tesmiye arasındaki farkı ayırt edemeyen kişinin konuyu anlayamayacağını ve Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili cehalete düşeceğini zikreder.⁹⁵⁰ Bâkıllânî, isim-müsemâmâ ayniyetini savunduğu için yaratan ve yaratılan arasında isim hususunda bir benzerlik ve ortaklığın olamayacağını, ancak tesmiye noktasında benzerlik ve ortaklığın olabileceğini savunmuştur.⁹⁵¹

Bâkıllânî **el-İnsâf** adlı eserinde, ilâhî isimlerin kaynağı konusunda mezhep imamı Eş'arî gibi isimlerin tevkifî olduğunu kabul eder. Bâkıllânî, **el-İnsâf**'ta isimlerin tevkifiliğine ilişkin şu ifadelerle yer vermektedir:

⁹⁴⁷ Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 261; **el-İnsâf**, s. 57.

⁹⁴⁸ el-A'râf 7/180.

⁹⁴⁹ Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, **es-Sünenü'l-kübrâ**, nşr. Abdülgaflâr Süleyman el-Bündârî-Seyyid Kisrevî Hasan, 6 c., Beyrut, y.y., 1991, C. IV, s. 393 "Nu'ût", (1).

⁹⁵⁰ Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 262-263; **el-İnsâf**, s. 58.

⁹⁵¹ Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 264.

“Şehvet ismi ile bir fiili irade edip yapma anlamı kastedilirse bu mâna itibariyle doğru olur. Ancak bu isimlendirmede bulunan kişi hata etmiş ve ümmete de muhalefet etmiş olur. Çünkü bu isim, Kitap ve sünnette vârid olmamıştır. Allah’ın isimleri kıyâs ile tespit edilemez. Allah’ın bilinmesi ve isimlendirilmesinde aklın rolü yoktur. Şeyh’in (Eş’arî) kabul ettiği gibi bunlar, Allah tarafından Kitap ve sünnet ile bilinebilir.”⁹⁵²

Bâkılânî’nin bu ifadelerinden anlaşılabileceği üzere ona göre mâna uygun olsa bile Allah’ı Kur’an ve sünnette olmayan bir isimle isimlendirmek caiz değildir. Allah’ın isimleri kıyâs yoluyla tespit edilemez. Allah’ın isimleri sadece Kitap ve sünnet ile tespit edilir. Dolayısıyla o, açık bir üslûpla kıyâsın geçerli olmadığını, ilâhî isimlerin kıyâsî değil de tevkifî olduğunu savunmaktadır.⁹⁵³ Bâkılânî’nin **et-Temhîd** adlı eserinde ise isimlerin kaynağı ile ilgili net bir bilgiye ulaşamamaktayız.

Öte yandan Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Sa’deddin et-Teftâzânî ise Bâkılânî’nin Allah’ın isimlerinin kıyâs yoluyla tespit edilebileceğini kabul ettiğini aktarırlar. Gazzâlî, **el-Maksadu’l-esnâ** adlı eserinde “Allah’a Nispet Edilen İsimler Tevkifî mi Aklın Bunda Rolü Var mı?” başlığı altında Bâkılânî’nin görüşünü aktarır. O, Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî’nin, şeriatın menetmediği ve Allah hakkında mânanın imkânsız olmadığı hususlarda aklın bir rolünün olduğunu kabul ettiğini ifade eder.⁹⁵⁴ Görüyoruz ki Gazzâlî, açık bir şekilde Bâkılânî’nin kıyâsı kabul ettiğini zikretmektedir. Fahreddin er-Râzî **Levâmi’u’l-beyyinât** adlı eserinde mezhebinin Allah’ın isimlerinin tevkifiliğini benimsediğini ancak Mu‘tezile, Kerrâmiyye ve kendi mezhebine mensup olan Bâkılânî’nin ise aklın bunda rolünün olduğunu kabul ettiğini aktarır. Râzî; Bâkılânî’nin, nass bulunsun ya da bulunmasın mânanın uygun olması hâlinde ismin Allah için kullanılabilesinin mümkün olduğunu benimsediğini söyler.⁹⁵⁵ Müteahhir Eş’arî âlimlerden Sa’deddin et-Teftâzânî de **Şerhu’l-Mekâsıd** adlı eserinde kendilerinin Allah’ın isimlerinin kaynağının tevkifî olduğunu benimsediklerini ancak Mu‘tezile ve kendi mezhebine

⁹⁵² Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 39.

⁹⁵³ **A.e.**, s. 39.

⁹⁵⁴ Gazzâlî, **el-Maksadu’l-esnâ**, s. 173.

⁹⁵⁵ Râzî, **Levamiu’l-beyyinât**, s. 18.

mensup Bâkılânî'nin ise onlara muhalefet ederek bunun kıyâsî olduğunu kabul ettiğini aktarır.⁹⁵⁶

Bâkılânî'nin **el-İnsâf** adlı eserinde ilâhî isimlerin kaynağı hususunda “tevkifilik” görüşünü benimsemesine rağmen Eş‘arî mezhebine mensup Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Sa‘deddin et-Teftâzânî'nin Bâkılânî'ye “kıyâsîlik” görüşü nispet ettiği görülmüştür. Bu nispet, Bâkılânî'nin **el-İnsâf** adlı eseriyle uyuşmamaktadır. Bu uyuşmazlığın muhtemel nedeni, Bâkılânî'nin elimize ulaşmamış eserlerinde fikir değiştirmiş olabileceği ve Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Sa‘deddin et-Teftâzânî'nin Bâkılânî'nin başka bir eserine göre aktarımda bulunmuş olabileceğidir. Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Bâkılânî, isim-müsemma ilişkisi meselesinde mezhep imamı Eş‘arî çizgisindedir ve elimize ulaşan eserlerinde ona atfedilen ilâhî isimlerin kaynağı hususundaki görüşlere de sahip değildir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî, “Bütün inanç esaslarının Allah'ın isimlerinden ortaya çıktığını ve itikadların ilâhî isimlere delalet ettiğini” zikreder.⁹⁵⁷ Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin elimize ulaşan eserlerinde isim-müsemma ilişkisini yansıtan net bir ifade bulamamaktayız. Ancak Sanhâcî'nin aktarımına göre ismin müsemmanın aynı ve tesmiyeden farklı olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁵⁸ O, isimlerin sayısının doksan dokuz olması hakkında vârid olan hadiste⁹⁵⁹ geçen ihsâ'nın (isimlerin sayılması), Allah'ın isimlerini bilmek ve inanmak anlamında olduğunu söyler. İsferâyînî'nin “Bütün inanç esaslarının Allah'ın isimlerinden ortaya çıktığını ve itikadların ilâhî isimlere delalet ettiğini” zikretmesi ilâhî isimlerin tevkifiliğini kabul ettiği şeklinde anlaşılabilir.⁹⁶⁰

Bağdâdî de Eş‘arî gibi isim, müsemma ve tesmiye arasında bir ilişki olduğunu savunmuş; ismin müsemma olduğunu ve onun ibarelerinin ise tesmiyeleri olduğunu öne sürmüştür.⁹⁶¹ O, Kaderiyye'nin ismin müsemmadan ayrı olduğunu iddia ettiğini, kendilerinin tesmiye olarak kabul ettikleri şeyin onlara göre müsemma

⁹⁵⁶ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. IV, s. 343-344.

⁹⁵⁷ İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 135; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 63, 134.

⁹⁵⁸ Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 134.

⁹⁵⁹ Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, C. IV, s. 393 “Nu'ût”, (1).

⁹⁶⁰ İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 135; Sanhâcî, **Şerhu 'Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, s. 134.

⁹⁶¹ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 114-115.

olduğunu zikretmiştir. Bağdâdî, ismin müsemmanın aynı olduğunu ispat etmek için naklî delillere de müracaat etmiştir. O, “Yüce Rabbinin ismini tesbih et!”⁹⁶², “Azamet ve ikram sahibi Rabbinin ismi ne yücedir!”⁹⁶³ âyetlerindeki Rabb isminin Rabb’in kendisi olduğunu, çünkü övülen ve tesbih edilenin Rabb olduğunu, dolayısıyla ismin müsemmanın aynı olduğunu savunur. Bağdâdî, isim-müsemma ayrılığını savunan Kaderiyye’nin görüşlerini de aktarır. Onlara göre ilâhî isim ve sıfatların ezelde mevcûd olmaması gerekir. Çünkü Kaderiyye’ye göre: “İsim ve sıfatlar, ezelde mevcûd olmayan tesmiye ve ibarelerdir. Ezelde ma’dûmun isim ve sıfatı yoktur. Dolayısıyla bu, Allah’ın isim ve sıfatı değil de ma’dûmun isim ve sıfatıdır.”⁹⁶⁴

Bağdâdî’nin aktarımını yaptığı bu düşüncenin temelinde isim-isimlendirme, niteleme ve niteliği eşit tutma düşüncesi yatmaktadır. Onların düşüncesine göre Allah’ın ezelde isim ve sıfatlarının olması uygun değildir. Çünkü isim ve sıfat, isimlendirenlerin ve niteleyenlerin sözleridir ki onlara göre ezelde söz yoktur.

Bağdâdî bu aktarımdan sonra esmâ-i hüsnâyı delil olarak göstererek müsemmanın bir isimlerin de çok olduğunu, isim-müsemma aynılığı görüşünün zâtta çokluk meydana getirmeyeceğini savunur. Bağdâdî’ye göre buradaki isimlerden maksat tesmiyelerdir. Çünkü aded (sayı), bir olan müsemma için değil de tesmiyeler içindir. Bağdâdî isim-müsemmanın aynı tesmiyenin ise ayrı olduğunu savunarak mezhebinin genel kanaatine uymuştur.⁹⁶⁵

Bağdâdî, isimlerin kaynağı konusunda da mezhep imamı Eş’arî’nin yolundan gider. O, Kaderiyye’den olan Basralıların Allah’ın isimlerinin kaynağının kıyâs olduğunu iddia ettiğini ancak kendisinin de dâhil olduğu Ehl-i sünnet mezhebine göre ilâhî isimlerin kaynağının tevkifî (Kitap ve sahih sünnete dayalı) olduğunu zikreder. Bağdâdî, el-Ka’bî’nin de bu görüşte olduğunu aktarır. Bağdâdî’ye göre ilâhî isimlerin kıyâs yoluyla tespit edilemeyeceğinin aklî delili, çocuğun babasına, kölenin de efendisine isim koyamamasıdır. Çünkü çocuk değil de baba çocuğuna, köle değil

⁹⁶² el-A’lâ 87/1.

⁹⁶³ er-Rahmân 55/78.

⁹⁶⁴ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 115.

⁹⁶⁵ A.e., s. 115.

de efendi kölesine isim koyabilir. Bağdâdî, bunun aksinin saygısızlık olacağını söyleyerek kıyâsîlik fikrine karşı çıkar. O, mâna uygun olsa bile tevkîfî olmadığı için Allah hakkında kullanılamayacak isimlere; sehâ, atîk ve şefik isimlerini örnek olarak gösterir. Örneğin, Allah cevâd (çok cömert) ismiyle nitelenir ancak sehâ (cömert) ismiyle nitelenmez. “O, kadîmdir.” denilir, ancak kadîm anlamına gelse de “O, atîktir.” denilmez. “O, rahîmdir.” denilir, ancak “O, şefiktir/şefkatlidir.” denilmez. Bağdâdî bu şekilde Allah’ın isimlerinin kıyâs yoluyla tespit edilemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁶⁶

Bağdâdî, Allah’ın isimlerinin sayısı hakkında da birtakım görüşlerde bulunur. O; Allah’ın, isimlerini el-hüsna (en güzel) sıfatıyla vasıfladığını,⁹⁶⁷ bu isimlerin sayısının hadiste zikredildiği üzere doksan dokuz olduğunu, ancak bu sayı dışında da isimlerinin bulunduğunu kabul eder. Ona göre bütün isimler doksan dokuz isminin manasında mündemiçtir. Bağdâdî’ye göre aslında esmâ-i hüsnânın tamamı yüz isimdir. İsimlerinin en büyüğü gizlidir ve Allah’ın ikramda bulunduğu hariç kimse bu ismi bilemez.⁹⁶⁸ Bağdâdî de Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimlerin sayısının doksan dokuz olması hakkında vârid olan hadiste⁹⁶⁹ geçen ihsâ’nın (isimlerin sayılması), Allah’ın isimlerini bilmek ve inanmak anlamında olduğunu söyler. Dolayısıyla “Kim onları sayarsa cennete girer.”⁹⁷⁰ hadisinden maksat, onları kuru lafız olarak saymak değildir. Zira müşrik ve münafıklar da bu isimleri sayarlar, ancak onlar cennet ehlinde değildirlere. Bağdâdî, saymaktan maksadın bilmek ve inanmak olduğunu Arapların bilgi sahibi olan birine, “Falan kişi sayı sahibidir.” sözünü delil olarak zikreder. Bağdâdî, Allah’ın isimlerini bilip inanan kimsenin bu inançla ölmesi halinde cennetliklerden olacağını söyler.⁹⁷¹

Bağdâdî, sıfat-vasıf ilişkisine de temas eder. O, Eş‘arî’nin diğer âlimlerden farklı olarak sıfat ve vasfın aynı anlama geldiğini savunduğunu zikreder. Ancak mezhep mensuplarının çoğunun, bu görüşe muhalefet ederek sıfat-vasıf ayrımı

⁹⁶⁶ A.e., s. 116.

⁹⁶⁷ el-A‘râf 7/180.

⁹⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 120.

⁹⁶⁹ Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, C. IV, s. 393 “Nu‘ût”, (1).

⁹⁷⁰ A.e., C. IV, s. 393 “Nu‘ût”, (1).

⁹⁷¹ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 120-121.

yaptıklarını ve konu bağlamında birliğin olmadığını da vurgular. O, sıfat-vasıf ayrımı yapanların görüşlerini şu şekilde açıklar:

“Bir şeyin sıfatı kendisiyle kâim olan şeydir. Siyah sıfattır. Çünkü siyahlık kendisiyle kâimdir. Bir şeyin vasfı kendisinden haber verilendir. Örneğin “Zeyd âlimdir” sözü, söyleyen için sıfat; kendisinden haber verildiği için de Zeyd’in vasfıdır.”⁹⁷²

Bağdâdî’nin ifadesiyle, bu görüşü savunanlara göre ilim, kudret, renkler, ekvân (oluşlar) ve bir şeyden haber verme dışındaki bütün arazlar vasıf değil de sıfattır.⁹⁷³ Bağdâdî iki görüşü de zikretmesine karşın hangi görüşe meylettiğini açıkça ifade etmemektedir.

Cüveynî, isim-müsemma ilişkisi hususunda klasik Eş‘arî çizgisini devam ettirir. O, isim-müsemma ve tesmiye ilişkisi hususunda önce kavramların anlamlarından bahseder daha sonra isim ve müsemmanın mâhiyeti, ilâhî isimlerin kaynağı ve isimlerin kısımlarını zikreder. Cüveynî, öncelikle isim-müsemma ve tesmiye ilişkisinin anlam örgüsünden bahseder. Ona göre tesmiye (isimlendirme) müsemmanın (isimlendirilen) ismini gösteren lafza delalet eder. Devamında isim ve tesmiye arasındaki farkı açıklayan Cüveynî, ismin bu lafza delâlet etmediğini, ismin tesmiyenin delalet ettiği şey olduğunu zikreder. Cüveynî, konunun kafa karıştırıcı olduğunun farkındadır ve bu ilişkinin anlam örgüsünün daha iyi anlaşılması için somut bir örnek verir. Cüveynî, bir kişinin “Zeyd” dediğinde onun bu ifadesinin bir tesmiye (isimlendirme) olduğunu, bundan anlaşılanın (mefhûm) ise isim olduğunu söyler. Cüveynî’ye göre bu durum isim ve müsemmanın aynı olduğunu gösterir. Cüveynî’nin bu örneği, onun sıfat-vasıf arasında bir ayrım yaptığını da göstermektedir. Şöyle ki Cüveynî, Eş‘arî’ye muhalefet ederek mezhebin çoğunluğuna uymuş; sıfat (nitelik) ve vasfın (nitelemek), isim ve tesmiye gibi olduğunu söylemiştir. Cüveynî bu şekilde vasfın, vafedenin sözü, sıfatın ise vasfın

⁹⁷² A.e., s. 128-129.

⁹⁷³ A.e., s. 128-129.

medlûlü yani vasfın delalet ettiği şey olduğunu zikrederek sıfat-vasıf, isim-tesmiye ilişkisindeki anlam örgüsünü ve aralarındaki farkı açıklamaya çalışmıştır.⁹⁷⁴

Cüveynî, naklî delillerle de ismin müsemmanın aynı, tesmiyeden ise farklı olduğunu ispatlamaya çalışır. O, bu konuda Bâkılânî ile aynı delillendirmede bulunur.⁹⁷⁵ Cüveynî'nin naklî delilleri şu şekildedir:

“Yüce Rabbinin ismini tesbih et!”⁹⁷⁶

Cüveynî'ye göre tesbih edilen, zikredenlerin lafızları değil de bizzât Allah'ın varlığıdır. Dolayısıyla burada isimden maksat müsemmâ olup isim, müsemmanın kendisidir.⁹⁷⁷

“Azamet ve ikram sahibi Rabbinin ismi ne yücedir!”⁹⁷⁸

Cüveynî'ye göre bu ayetten maksat “Azamet ve ikram sahibi Rabbin ne yücedir!” şeklindedir.⁹⁷⁹ Cüveynî'nin bir başka naklî delili ise şu ayettir:

“Siz Allah'ı bırakıp sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere (düzmece ilâhlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁹⁸⁰

Cüveynî ayette zikredilenlerin, isimlere ve sözlere değil de bizzât putlara tapıklarını söyler. Dolayısıyla bu anlama göre tapılan, isimler değil de isimlendirilenlerin kendileri olmuş olur.⁹⁸¹

Cüveynî, Allah'ın doksan dokuz isminin olduğunu kabul etmiş ve bu isimlerin müsemmâ ile aynı olmasının ilâhların çokluğunu gerektirmeyeceğini savunmuştur. O, bu görüşünü iki şekilde ispatlamaya çalışır.

⁹⁷⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 141.

⁹⁷⁵ **A.e.**, s. 142; karşı. Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 260-261; **el-İnsâf**, s. 57-58.

⁹⁷⁶ el-Â'lâ 87/1.

⁹⁷⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 142.

⁹⁷⁸ er-Rahmân 55/78.

⁹⁷⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 142.

⁹⁸⁰ Yûsuf 12/40.

⁹⁸¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 142.

1. Cüveynî'ye göre bazen isim ile tesmiye kastedilir. O, Â'lâ sûresinin birinci âyetinde olduğu gibi ismin tesmiyeyi ifade etmek için kullanılabildiğini söyler.
2. Cüveynî, fiile delalet eden ismin aynı zamanda fiil olduğunu, fiillerin de sayıca çok olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre Allah'ın kadîm isimleri vardır ve kadîm isimlere delalet eden isimlerin de sayıca çok olması mümkündür. O, Allah'ın nefsî sıfatlara delalet eden isimlerinin de olduğunu, bunların da zâtın hâlleri olup sayıca çok olabildiklerini söyler.⁹⁸²

Cüveynî, isim ve müsemmânın aynı sayılmasından doğacak zâtta çokluk problemini bu şekilde çözmeye çalışmıştır. Ancak şöyle bir durum söz konusudur. O, daha önce zikrettiğimiz üzere **el-İrşâd** adlı eserinde sıfatları tasnif ederken nefsî ve manevî olmak üzere ikili bir taksim yapmış, nefsî sıfatların ilâve bir nitelik kazandırmayan sıfatlar olduğunu belirtmiştir. Hâlleri de ilâve niteliğe sahip olan manevî sıfatlar ile açıklamaya çalışmıştır. Ancak burada ise nefsî sıfatları ilâve nitelik ifade eden zâtın hâlleri olarak açıklamış ve aynı eserinde daha önceki görüşünden farklı bir görüş ortaya atmıştır.⁹⁸³

Cüveynî, Eş'arî gibi sadece zâtın kendisine delalet eden isimlerin müsemmâ ile aynı olduğunu benimsemiştir. O, bazı mezhep mensuplarının bütün isim çeşitlerinin müsemmânın aynı olduğunu benimsediğini söylemiş, ancak kendisi bu görüşe katılmayarak fiillere ve zât ile kâim, kadîm sıfatlara delalet eden isimlerin müsemmânın aynı olmadığını savunmuştur.⁹⁸⁴

Cüveynî, ilâhî isimlerin kaynağı hususunda ise Allah'ın isimlerinin kullanımını izne tabi kılmış; kitap ve sünnetin kullanılmasını yasak kıldığı isimlerin kullanılamayacağını, kitap ve sünnetin menetmediği, izin verdiği isimlerin ise kullanılabileceğini zikretmiştir. O, yasak ve iznin bulunmadığı isimler hakkında ise

⁹⁸² A.e., s. 142.

⁹⁸³ Bkz. A.e., s. 30 vd.; karş. A.e., s. 142.

⁹⁸⁴ A.e., s. 143-144.

tevakkuf (yorumda bulunmama) yolunu benimseyerek herhangi bir hükümde bulunmamayı tercih etmiştir.⁹⁸⁵

Gazzâlî, isim-müsemmâ ve sıfat ilişkisini **Maksadu'l-esnâ** adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O, bu eserinde isim ve sıfatların zât ile ilişkisini incelemiş ve isim, müsemmâ ve tesmiye kavramlarının hangi anlama geldiğini ve birbirleriyle olan bağlantılarını açıklamaya çalışmıştır. Gazzâlî öncelikle isim-müsemmâ konusunda farklı görüşlerin olduğunu zikrederek kimilerine göre ismin müsemmânın aynı ancak tesmiyeden farklı olduğunu kimilerine göre ise ismin tesmiyenin aynı ancak müsemmâdan farklı olduğunu söylemiştir. Gazzâlî, bu görüşlere ek olarak kelâm ve cedel alanında mâhir olan bir başkasının ise sadece zâtın kendisine delalet eden isimlerin müsemmâ ile aynı, fiillere delalet eden isimlerin müsemmânın gayrı, zât ile kâim kadîm sıfatlara delalet eden isimlerin ise müsemmânın ne aynı ne de gayrı olduğunu benimsediğini aktarmıştır. Gazzâlî'nin aktardığı bu son görüşün mezhep imamı Eş'arî ve Cüveynî'ye ait olduğunu zikretmiştik. Gazzâlî bu ihtilafların, ismin kendisinin tesmiye mi müsemmâ mı olduğu sorusundan kaynaklandığını dile getirdikten sonra kendisi bir Eş'arî olmasına rağmen seleflerinden farklı olarak ismin, tesmiye de müsemmâ da olmadığını savunmuştur. Gazzâlî'ye göre bu üç kavram, eş anlamlı (müterâdîf) değil de zıt/farklı anlamlıdır (mütebâyin). Her birinin ayrı bir anlamı ve özelliği vardır. O; isim, müsemmâ ve tesmiye ilişkisini, vaz' ilminden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır.⁹⁸⁶ Vaz', lafız-anlam arasındaki ilişkiyi konu edinen bilim dalıdır. Bu ilmin gayesi, farklı bilim dallarınca ortaya konan lafızları birbirinden ayırmaktır.⁹⁸⁷ Gazzâlî de bu ilimde kullanılan kavramlardan yola çıkarak isim, müsemmâ ve tesmiye arasındaki farka temas etmek istemiştir. Ona göre isim, bir manaya delalet etmesi için vaz' edilen lafızdır. Müsemmâ, lafzın kendisi için konan mânâ olan "mevzû leh" dir. Tesmiye ise lafızların belirli bir mânaya tahsis edilmesi anlamına

⁹⁸⁵ A.e., s. 143; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, C. IV, s. 343-344.

⁹⁸⁶ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 24 vd.

⁹⁸⁷ Şükran Fazlıoğlu, "Vaz' ", **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 576.

gelen⁹⁸⁸ “vaz” dır.⁹⁸⁹ Gazzâlî bu şekilde her birinin ayrı anlamlara delalet ettiğini ve bu anlamları tek bir anlamış gibi düşünmenin hata olduğunu açıklamak istemiştir.

Gazzâlî, ismin hakikatini ortaya koyarken üç varlık merhalesinin olduğunu zikreder. Ona göre isimlerin varlıklar ile ilişkisindeki ontolojik hakikatleri ortaya koyabilmek için varlığın merhalelerinin bilinmesi gereklidir. O, varlıkları a‘yanda, zihinlerde ve lisanlarda olmak üzere üçe ayırır. Gazzâlî, birinci merhalenin hakiki ve asıl, ikinci merhalenin ilmî ve şeklî, üçüncü merhalenin ise lafzî ve istidlâlî olduğunu zikreder. Gazzâlî bunların birbirinden farklı olduğunu, bu merhaleleri hakkıyla kavrayamayanların bunları aynı zannederek birbirlerinden ayıramadıklarını söyler. Hâlbuki ona göre bunların her biri ayrı özelliklere sahiptir ve birbirlerinden farklıdır.⁹⁹⁰ Gazzâlî, isimler ile varlıklar arasındaki aynîlik ve gayrîlik ilişkisini hakikatleri ortaya çıkarmak için bir yöntem kabul eder.⁹⁹¹ O; isim, müsemmâ ve tesmiyenin birbirlerinin aynı ve gayrı olmasını müterâdif (eş anlamlı), muhtelif-mutedâhil (farklı-iç içe) ve varlığı bir, sıfatları çok olanlar şeklinde üç açıdan değerlendirmeye çalışır.

1. Şarap ve bâde gibi lafızları müterâdif (eş anlamlı) olan isimler: Harfleri farklı olsa bile mefhumları farklı olmayan, başkalık ifade etmeyen ve iki isimle ifade edilen her şey bu kısma dâhildir. Eş anlamlı lafızlarda ziyadelik ve noksanlık söz konusu değildir. Gazzâlî’ye göre “Şarap bâdedir.” sözünde olduğu gibi eş anlamlı isimlere kıyas yapılarak ismin müsemmânın aynı olduğunu iddia edenler büyük bir yanlış içindedirler. Zira ona göre, müsemmânın mefhumu ismin mefhumundan ayrıdır. Çünkü isim delalet eden, müsemmâ ise delalet olunandır. Ayrıca ona göre isim müsemmâyı uyumlu olmayabilir. Gazzâlî buna, yakışıklı ve güzel bir Türk’e Hind ismi verildiğinde ismin çirkin ancak müsemmânın güzel olmasını örnek olarak gösterir. Gazzâlî, varlık ve isim için sorulacak soruların farklılığını da ismin müsemmânın aynı olmadığına delil olarak sunar. Örneğin isme bazen “Nedir?” müsemmâyı ise “Kimdir?” soruları sorulur. Mesela herhangi bir

⁹⁸⁸ Cürcânî, **et-Ta‘rîfât**, s. 326.

⁹⁸⁹ Gazzâlî, **el-Maksadu’l-esnâ**, s. 27.

⁹⁹⁰ **A.e.**, s. 25.

⁹⁹¹ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, s. 110.

ortama giren kişiye “İsmin nedir?” diye sorulduğunda “İsmim Zeyd’dir.” şeklinde cevap verir. O kişinin varlığından/kendisinden soru sorulacağı zaman ise “Kimdir?” demek gerekir. Doğal olarak bu şekildeki sorunun cevabı da farklı olacaktır. Gazzâlî’ye göre isim, bazen mecaz olur müsemmâ ise olmaz. Bazen uğur için isim değişir, ancak müsemmâ değişmez. Ona göre bütün bunlar ismin, müsemmânın aynı olmadığına delildir.⁹⁹²

2. Mefhumları birbirinden farklı olan isimler: Gazzâlî bu kısım için; “sârim (keskin) kılıç ile muhenned (Hint bölgesine mensup) kılıç” örneğini verir. Ona göre bu kısma dâhil olan isimlerin mefhumları eş anlamlı değil de farklıdır. Zira sârim, keskin olan kılıca; muhenned ise Hint bölgesine mensup kılıca delalet eder. Kılıç (seyf) ise başka (ek) bir anlama delalet etmeksizin mutlak anlamda kullanılır. Dolayısıyla sârimden de muhenneden de ayrı bir mânaya delalet eder. Gazzâlî’ye göre bu kısma dâhil olan isimler ziyadelik ve noksanlık barındırdıkları için eş anlamlı değil de mütedâhil (iç içe) isimlerdir. Çünkü kılıç, ziyadelik manası barındırmamasına rağmen ziyadelik manası barındıran sârim ve muhenned gibi isimlerin mefhumuna dâhildir. Gazzâlî, bu kısma dâhil olan isimler hakkında bilgi verdikten sonra bu tür isimlerin de müsemmâ ile aynı olamayacağını delillendirmeye çalışır. O, “Müsemma isimden türetilmiştir. Kılıç (seyf), keskin (sârim) mefhumuna dâhil olduğu gibi müsemmâ da isme dâhildir. Bu mânaya göre ‘İsim, müsammânın aynıdır.’ denilmesi hâlinde isim, müsemmâ ve tesmiyenin tek bir şey olması gibi yanlış bir durumun ortaya çıkacağını” söyler. Çünkü Gazzâlî’ye göre isim, müsemmâ ve tesmiye de isimden türetilmiştir ve ona delalet etmektedir. Gazzâlî, böyle bir yorumun kelâmda haddi aşmak olduğunu söyleyerek hareket ve türevleri üzerinden bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. O, böyle bir iddianın hareket, tahrîk, muharrikin de tek bir şey olduğunu iddia etmeye benzeyeceğini, zira bunların da hareketten türediğini söyler. Gazzâlî böyle bir iddianın doğru olmadığını, bu kavramların ayrı ayrı manalara delalet ettiğini söyleyerek aralarındaki farkı açıklamaya çalışır. Ona göre hareket; fiile, fâile ve mahalle delalet etmeksizin salt intikale delalet eder.

⁹⁹² Gazzâlî, *el-Maksadu’l-esnâ*, s. 28-29.

Muharrik, fâilin hareketine delalet eder. Tahrîk, fâil ve mahalle delalet etmeksizin salt fiilin hareketine delalet eder. Gazzâlî, hareketin hepsinde var olduğunu ancak görüldüğü üzere bunların birbirlerinden ayrı hakikatler olduğunu savunur. Örneğin hareket, haddi zatında bir gerçekliğe sahiptir ve tek başına anlaşılır. Daha sonra fâile olan nispeti anlaşılır ki bu da birbirlerinden ayrı ve farklı derecelerde olduğunu delilidir.⁹⁹³ Dolayısıyla ona göre bu kısım da ismin ve müsemmanın aynı olduğuna delalet etmez.

3. “Kar, beyaz ve soğuktur” gibi varlığı bir, sıfatları çok olan isimler bu kısma dâhildir. Gazzâlî’ye göre “Kar, beyaz ve soğuktur.” cümlesinin anlamı, zâtın kendisinin aynı zamanda beyaz ve soğuk vasıflarıyla nitelenmesinden ibarettir. Kar isminin beyaz ve soğuk vasfını bünyesinde barındırması bunlarla tamamen aynı olmasını gerektirmez. O, sıfatların çokluğu, mahallin ise ittihâdı esasına dayanan, farklı vasıfların bir zâta nitelik olmasını ifade eden bu kısmın isim, müsemmâ ve tesmiye ayniyetini ifade etmeyeceğini; çünkü burada da kar, beyaz ve soğuk lafızları arasında fark olduğunu belirtir.⁹⁹⁴

Gazzâlî, yukarıda açıkladığımız üzere isim, müsemmâ ve tesmiyenin her birinin ayrı anlamlara geldiğini ve aynı olamayacağını savunmuştur. O, birinci kısımda zikrettiğimiz eş anlamlı isimlere bakarak isim-müsemmâ ayniyetini savunmanın yanlış olduğunu, ikinci kısımda zikrettiğimiz isimlerin sadece tedâhül ifade ettiğini, üçüncü kısımda zikrettiğimiz isimlerin ise mahallerinin aynı olmasına rağmen mânalarının farklı olduğunu ifade etmiş ve mezhebindeki âlimler dâhil isim, müsemmâ ve tesmiye ayniyetini savunanlara karşı çıkmıştır. Gazzâlî, bu görüşlerini isimler arasında hiçbir ayırım yapmayan ve müsemmâ ile aynı olduğunu savunanlara karşı zikretmiştir. O, devamında mezhep imamı Eş‘arî’nin benimsediği ve Cüveynî’nin de katıldığı üçlü isim taksiminin de hatalı olduğunu ifade ederek bu lafızların manalarının te’vil edilmesi halinde bu taksimin doğru olabileceğini savunmuştur. Ona göre örneğin üç kısma ayrılan isimlerden ismin bizzât kendisinin değil de mefhum ve medlûlünün kastedilmesi bu hatayı düzeltebilir. Zira ismin

⁹⁹³ A.e., s. 29-30.

⁹⁹⁴ A.e., s. 29-31.

mefhumu, isimden ayırır. Çünkü ismin mefhumu, ismin medlûludur. Medlûl de delilden ayırır. Dolayısıyla bu taksimi ismin mefhumuna râci kılmak daha doğrudur. Gazzâlî'nin revize ettiği taksim şu şekildedir:

- 1) Müştâk olmayan (türetilmeyen) isim çeşitlerinde ismin mefhumu müsemmânın zâtı, hakikati ve mâhiyeti olabilir. Gazzâlî bu kısma; insan, ilim ve beyaz isimlerini örnek olarak gösterir.
- 2) Müştâk olan (türetilen) isim çeşitlerinde ise isim, müsemmânın hakikatine delalet etmez. Bilakis hakikati belirsiz bırakarak sadece müsemmânın bir sıfatına delalet eder. Gazzâlî bu kısma âlim ve kâtip isimlerini örnek olarak gösterir.⁹⁹⁵

Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere ismin müsemmânın aynı olduğunu savunabilmek için iki değişiklik yapılması zorunludur. Ona göre:

- 1) İsim, ismin mefhumu ile değiştirilmeli.
- 2) İsim yerine zâtın mâhiyeti denilmeli.⁹⁹⁶

Gazzâlî'ye göre ancak bu şekilde ismin mefhumu, zâtın mâhiyeti ve hakikati veya bu hakikatin ve mahiyetin gayrı olabilir. Aslında Gazzâlî'nin isim-müsemmâ konusundaki temel amacı, genellemeci bir anlayışla lafızların delalet ettikleri mefhum ve medlûlleri göz ardı ederek ismin müsemmânın aynı olduğunu savunmanın yanlışlığını ortaya koymaktır. Çünkü ona göre mefhumlar farklıdır ve her bir lafız farklı anlamlara gelmektedir.

Gazzâlî, daha önceki Eş'arî âlimlerin ismin müsemmânın aynı olmasına dair öne sürdükleri delilleri de hatalı bularak ismin müsemmânın aynı olmadığını ispatlamaya çalışır. Ona göre ismin müsemmânın aynı olduğuna dair delil getirilen, "Siz Allah'ı bırakıp sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere (düzmece ilâhlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler."⁹⁹⁷ ayetinin mezhep mensubu

⁹⁹⁵ A.e., s. 31-32.

⁹⁹⁶ A.e., s. 32-33.

⁹⁹⁷ Yusuf 12/40.

arkadaşlarının dile getirdiği gibi ismin müsem mânın aynı olmasına değil aksine gayrı olmasına delildir. Zira Gazzâlî'ye göre isim müsem mânın aynı olsaydı “Arap, isimlere değil de müsem mâlara tapıyordu.” ve “Arap, müsem mâlara değil de isimlere tapıyordu.” sözleri arasında mânâ itibarıyla bir farkın olmaması gerekirdi. Hâlbuki bunlar mânâca birbirlerinden farklıdır. Gazzâlî, bu delillendirmeye ek olarak putlara verilen ilâh isimlerinin karşılığı olmayan müsem mâsız isimler olduğunu söyler. Çünkü müsem mâ, lafzın kendisine delalet ettiği ve a'yanda/dış dünyada (asıl) sabit olan mânâdır. Dolayısıyla ona göre ilâh sayılan putlar, ne asılda sabit ne de zihinlerde ma'lûmdur. Onlar sadece dillerde mevcûd olan mânâsız isimlerden ibarettir. Gazzâlî, bunu şu örnekle izah eder: “Bir kişi hakîm (hikmetli) olmayan birini hakîm olarak isimlendirirse ve kendisi de bu isimlendirmeden hoşnut olursa ‘İsimden mutlu oldu.’ denilir. Hâlbuki ismin ardında böyle bir mânâ yoktur.”⁹⁹⁸ Gazzâlî'ye göre bunlar ismin müsem mânın aynı olduğuna değil de gayrı olduğuna delildir.

Gazzâlî, “Yüce Rabbinin ismini tesbih et!”⁹⁹⁹ âyetinin de ismin müsem mânın aynı olduğuna delil olamayacağını zikreder. O kendisinden önceki Eş'arî âlimlere de işaret ederek tesbih edilenin isim değil de zâtın kendisi olduğunu söyleyenlere karşı bu âyette ifade edilen ismin sıfat olma cihetiyle ziyade olduğunu savunur. Ona göre bu kullanım Arapların lisanında mevcuttur. Gazzâlî bu görüşünü desteklemek için, “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹⁰⁰⁰ âyetini de zikreder. O, bu ayette teşbih (benzerlik) ifade eden ve “gibi” anlamına gelen “kef” harfinin ziyade olduğunu ve kimsenin Allah için misil ispat edileceği anlamını çıkaramayacağını söyler. Gazzâlî'ye göre müsem mâyı tazim etmek amacıyla ismin müsem mâdan kinâye olduğu da söylenebilir. Örneğin değerli ve makamı yüksek kişiler için hazret ve cenâb gibi tabirler kullanılarak “Hazret ve cenâblarına selam olsun.” denilir. Bundan maksat selamın o kişinin üzerine olmasıdır. Gazzâlî burada tazim amacıyla kişinin zikredilmediğini, makamı yüksek oluşuna delalet etmek üzere kinâye yolunun tercih edildiğini söyler. Gazzâlî, zikrettiği hususta ismin her ne kadar müsem mânın gayrı

⁹⁹⁸ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 37.

⁹⁹⁹ el-Â'lâ 87/1.

¹⁰⁰⁰ eş-Şûrâ 42/11.

olduğunu savunsa da müsemma ile ilgili ve ona mutabık (uygun) olduğunu da kabul eder.¹⁰⁰¹

Gazzâlî, Allah'ın isimlerinin sayısı hakkında farklı görüşlerin olduğunu aktardıktan sonra Allah'ın doksan dokuzdan fazla isminin olmasının akla en uygun görüş olduğunu zikreder. Zira ona göre bu isimlerin doksan dokuzdan fazla olduğunu bildiren çok güçlü rivayetler vardır. Örneğin Gazzâlî, bazı hadislerde Allah'ın doksan dokuz isminden ayrı olarak Seyyid¹⁰⁰² ve Ramazan¹⁰⁰³ gibi isimlerinin de olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁰⁴ Gazzâlî, Allah'ın isimlerinin doksan dokuz olduğunu ifade eden bazı hadisler¹⁰⁰⁵ ile ilgili ise Hz. Peygamber'in insanların bu isimleri saymalarını teşvik etmek için böyle bir sınırlandırmaya gittiğini söylemiştir. O hükümdar ve köle örneğiyle de bu görüşünü teyit etmeye çalışır. Gazzâlî'ye göre bin kölesi olduğu bilinen hükümdara birinin "Hükümdarın doksan dokuz kölesi var. Her kim bu köleleri alıp düşmana karşı savaşırsa mutlaka kazanır." sözü hükümdarın bin kölesi olmadığını göstermez. Bilakis bu sözle anlatılmak istenen bin köle arasında en güçlü olanların zikredilen doksan dokuz köle olduğudur.¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, doksan dokuz isim içerisinde eş anlamlıların olup olmaması ile ilgili ise daha önce detaylı bir açıklama yapılmadığını, bazı âlimlerin Kebîr-Azîm, Kâdir-Muktedir ve Hâlik-Bâri' gibi iki ismin bir mânaya delalet etmesini uygun gördüklerini söyler. Gazzâlî ise her ismin özel bir mânasının olduğunu, bu isimlerin öneminin taşıdıkları mânalardan kaynaklandığını, mâna olmayınca da ismin lafızdan ibaret olacağını söyleyerek Allah'ın isimlerinin her birinin ayrı anlamlara sahip olduğunu, dolayısıyla eş anlamlı olamayacağını savunur. Ona göre mânası aynı olan isimlerin tekrarlanması akla uygun değildir. Uygun olan, her bir ismin özel bir mânaya delalet etmesi ve isimlerin mânaca birbirine yakın olmasına rağmen eş anlamlı olmayıp birbirinden farklı özel anlamlara sahip olmasıdır.¹⁰⁰⁷ Gazzâlî'ye göre bu isim ve sıfatların hepsi ayrı ve özel

¹⁰⁰¹ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 38.

¹⁰⁰² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **Sahîhu Sünen Ebî Dâvud**, 4 c., Riyad, Mektebetu'l-Maarif, 1998, C. III, s. 181, (4806).

¹⁰⁰³ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, **Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl**, haz. İshak Taybî, 2 c., Beyrut, Beytu'l-Efkârî'l-Devliyye, 2. bs., 2005. C. I, s. 1102, (23743).

¹⁰⁰⁴ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 165.

¹⁰⁰⁵ Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, C. IV, s. 393 "Nu'ût", (1).

¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 164-168.

¹⁰⁰⁷ **A.e.**, s. 40-42.

anamlara delalet ediyorsa da hepsi “Allah” isminde toplanır. “Allah” ismi de zâtına delalet eder.¹⁰⁰⁸

Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ** adlı eserinde ilâhî isimlerin kaynağı hususunda ise isim ve vasıf ayrımı yaparak isme râci olanların izne bağlı olduğunu yani tevkifi olduğunu, vasfa râci olanların ise izne bağlı olmadığını yani kıyasî olduğunu savunmuştur. Şöyle ki ona göre Allah'ın isimleri vasıf anlamı ihtiva etmeksizin salt isim anlamında ise isimlendirme hususunda nasların iznine bağlı olur. Allah'ın isimleri vasıf anlamı ihtiva ediyorsa örneğin âlim, kâdir vb. gibi uygun manalar olması şartıyla tevkifi olmayabilir. Gazzâlî, isim ve vasıf ayrımının önemine dikkat çekerek aralarındaki farkı anlamadan konunun anlaşılamayacağını söyler. O, isim ve vasıf arasındaki farkı ortaya koyabilmek için şöyle bir örnek verir: Uzun ve beyaz olan Zeyd'in, bir kimse tarafından adı olan “Zeyd!” şeklinde değil de “Ey beyaz tenli ve uzun!” şeklinde çağırılması hâlinde o kişi, Zeyd'i ismi ile değil de vasfı ile çağırılmış olur. Gazzâlî, bu çağırma şeklinin doğru olduğunu, çünkü kişinin Zeyd'i beyaz ve uzun olmasından ötürü vasfı ile çağırıldığını ancak ismi olan Zeyd ile çağırmadığını söyler. Dolayısıyla Gazzâlî, Zeyd'in beyaz tenli ve uzun olmasının onun ismi değil de vasfı olduğunu söyleyerek isim ve vasıf arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ayrıca Gazzâlî, insanların bile kendilerine konulan isimler dışında çağırılmalarına kızdıklarını dolayısıyla onlara isim takamıyorsak Allah'a nasıl isim takabiliriz diyerek Allah'ın isimlerinin tevkifiliğine vurgu yapar. Gazzâlî, vasıf anlamındaki isimleri ise fikhî kıyas hükmünde değerlendirir. O vasfın da bir haber verme işi olduğunu dolayısıyla verilen haberin doğru ya da yanlış olacağını, dinin de doğru olanı helal kabul edip yanlış olanı haram kabul ettiğini ifade eder. Buna göre fikhî kıyas ölçüsünde doğru ve manası uygun olan vasıflandırma, Allah hakkında câiz olabilir. Gazzâlî'ye göre örneğin Zeyd'i vasıflandırırken onun var olduğunu söyleriz. Bu, doğru ve mubah bir haberdir. Bunun gibi Allah'ı da kadîm şeklinde vasıflandırmak şer'î delil bulunsun veya bulunmasın, doğru ve mubahtır.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁸ A.e., s. 61, 157-159.

¹⁰⁰⁹ A.e., s. 173-175.

Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd** adlı eserinde ise ilâhî isimlerin kaynağı hususunun fakihlerin araştırması gereken fikhî bir mesele olduğunu ve konu ile ilgili iki görüşün olduğunu söyleyerek bu görüşleri aktarır:

1. Dinî naslarda vârid olmayan isimlerin Allah'a isnad edilmesi haramdır. İlâhî isimler izne tabidir.
2. Dinî naslarda Allah'a isnad edilmesinin yasaklanmadığı isimler araştırmaya tabi tutulur. Bu isimler Allah'a herhangi bir noksanlık ifade edecek ve yanlışlığa sebep olacak bir anlam ifade etmiyorsa Allah'a isnad edilmesi haram değildir.¹⁰¹⁰

Gazzâlî, bu görüşlerden ikisinin de doğru olabileceğini söyler. Onun **el-Maksadu'l-esnâ** adlı eserinde yapmış olduğu isim-vasıf ayırımına burada yer vermediği ve mananın uygun olması halinde isimlerin kıyâsî olabileceği görüşünün de doğru olabileceğini ifade ettiği görülmüştür.

Şehristânî'nin elimize ulaşan eserlerinde konu ile alakalı görüşlerine rastlamamaktayız. Dolayısıyla bir başka Eş'arî âlim olan Fahreddin er-Râzî'nin konu ile alakalı görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Râzî, isim-müsemmâ ilişkisine dair görüşlerini **Levâmi'u'l-beyyinât** ve **Mefâtihu'l-gayb** adlı eserlerinde açıklamaya çalışmıştır. Kendisi de bir Eş'arî olan Râzî; Haşeviyye, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye'nin ismin müsemmânın aynı tesmiyenin ise gayrı olduğunu savunduklarını aktarmış, kendisinin ise bu görüşe katılmadığını söylemiştir. Ona göre isim, müsemmâdan da tesmiyeden de ayrıdır. Râzî, Gazzâlî gibi isim, müsemmâ ve tesmiyenin birbirinden farklı olduğunu kabul ederek mezhebinin genel kanaatine uymamıştır.¹⁰¹¹ Râzî, ismin müsemmânın aynı olmadığına delil olarak ismin çok, müsemmânın ise tek olmasını göstermiştir. Ona göre isim müsemmânın aynı olsaydı isim çok, müsemmâ ise tek olmazdı. O, bu görüşüne naklî delil olarak “En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua

¹⁰¹⁰ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 108.

¹⁰¹¹ Râzî, **Levâmi'u'l-beyyinât**, s. 3; **Mefâtihu'l-gayb**, C. I, s. 115-116; karş. Gazzâlî, **el-Maksadu'l-esnâ**, s. 24 vd.

edin.”¹⁰¹² âyetini ve “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Her kim bunları ihsâ ederse cennete girer”¹⁰¹³ hadisini zikretmiştir.¹⁰¹⁴ Razî, bu delile ek olarak başka deliller de zikreder. Ona göre isim bazen mevcûd olur ancak müsemmâ ma’dûm olabilir. Bazen de isim ma’dûm olur ancak müsemmâ mevcûd olabilir. O, ismin müsemmâyı tarif etmek için ağızdan çıkan ses olduğunu dolayısıyla bunların araz olup devamlılıklarının olmadığını, müsemmânın ise (vâcibu’l-vücûd, Allah) baki olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ona göre bütün bunlar, ismin müsemmânın aynı olmadığına delildir.¹⁰¹⁵

Râzî, “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Her kim bunları ihsâ ederse cennete girer.”¹⁰¹⁶ hadisinin sahih olduğunu, ancak Allah’ın doksan dokuz isminden başka isimlerinin de olabileceğini zikreder. Ona göre Allah’ın isimlerinin doksan dokuzdan daha fazla olması bu hadisle çelişmez. Zira Allah’ın bazı şeyleri açığa çıkarıp bazı şeyleri gizlediği bir gerçektir. Örneğin, bazı vakitler sayılı ve belirlidir; ancak kadir gecesi, ölüm vakti ve insanlar arasındaki bazı veli kullar gibi bazı vakitler ve durumlar ise gizlenmiştir. Râzî’ye göre sayının doksan dokuz ile sınırlı olması daha fazla olmasına engel teşkil etmez.¹⁰¹⁷ O, bu sayıların doksan dokuz ile sınırlı tutulmasının iki nedeni olabileceğini söyler.

1. Sayılan doksan dokuz isim, diğer isimlerden tazim ve yücelik bakımından daha üstün olduğu için zikredilmiş olabilir.
2. Bu sayılar, detaylı değil de mücmel (genel) olarak zikredilmiştir. Örneğin, “Zeyd’in sadaka vermek için hazırladığı bin dirhemi vardır.” sözü Zeyd’in binden fazla dirheminin olmadığını göstermez. Razî’ye göre Allah’ın isimlerinin de bu örnekteki gibi doksan dokuz şeklinde zikredilmesi daha fazla olmadığını göstermez.¹⁰¹⁸

Râzî, âlimlerin Allah’ın isimlerinin kaynağı konusunda ihtilafa düştüklerini; bir kısmın dinî naslarda vârid olmayan isimlerin Allah’a isnad edilemeyeceğini, diğer

¹⁰¹² el-A‘râf 7/180.

¹⁰¹³ Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, C. IV, s. 393 “Nu‘ût”, (1).

¹⁰¹⁴ Râzî, **Levâmi‘u’l-beyyinât**, s. 4; **Mefâtihu’l-gayb**, C. I, s. 117.

¹⁰¹⁵ Râzî, **Levâmi‘u’l-beyyinât**, s. 3-4; **Mefâtihu’l-gayb**, C. I, s. 115-117.

¹⁰¹⁶ Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, C. IV, s. 393 “Nu‘ût”, (1).

¹⁰¹⁷ Râzî, **Levâmi‘u’l-beyyinât**, s. 48-50.

¹⁰¹⁸ **A.e.**, s. 50.

kısmının ise ilâhî isimlerin Allah’a nisbet edilebilecek manada olması koşuluyla kıyâsî olabileceğini savunduğunu aktarır. O, Gazzâlî gibi isim ve sıfat arasındaki farka temas ederek Allah’ın isimlerinin tevkîfî olduğunu, sıfatlarının ise kıyâsî olabileceğini savunur.¹⁰¹⁹

Râzî’nin zikrettiğimiz görüşlerinden anlaşılacağı üzere o; isim, müsemmâ ve tesmiye ilişkisi, ilâhî isimlerin kaynağı gibi hususlarda Gazzâlî ile beraber mezhebinin genel kanaatinden ayrılmıştır.

Eş‘arî mezhebinin isim, müsemmâ ve sıfat ilişkisi hususunda birbirlerinden farklı görüşler serdettikleri görülmüştür. Onların bir kısmı ismin müsemmânın aynı olduğunu savunmuş, diğer kısmı ise ismin müsemmânın aynı olmadığını, bu lafızların ifade ettikleri mefhumların farklı olduğunu savunmuştur. İmam Eş‘arî, mezhebine mensup âlimlerden farklı olarak sıfat ve vasfın aynı anlama geldiğini savunmuş, Eş‘arîlerin büyük çoğunluğu ise sıfat-vasf ayrımı yapmışlardır. İlâhî isimlerin kaynağı hususunda da ihtilafın olduğu tespit edilmiştir. Büyük çoğunluk ilâhî isimlerin tevkîfî olduğunu savunmuş, ancak özellikle Gazzâlî ve Râzî bu konuda isim, sıfat ayrımı yaparak isimlerin tevkîfî, sıfatların ise kıyâsî olabileceğini savunmuşlardır. İlâhî isimlerin sayısı hususunda Eş‘arîlerin genel kanaati ise hadislerde zikredildiği üzere Allah’ın doksan dokuz isminin olduğu ancak sayının doksan dokuz ile sınırlı olması daha fazla olmasına engel teşkil etmediği şeklindedir.

3.3. SEM’Î (HABERÎ) SIFATLARA FARKLI YAKLAŞIMLAR

3.3.1. Keyfiyetsiz (Bilâkeyf) Sıfat Anlayışı

Selef âlimleri, Kur’an ve hadislerde vârid olan sem’î (haberî) sıfatları kabul etmiş, ancak bu sıfatların mâhiyeti noktasında temkinli davranarak keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemişlerdir. Bu düşünce yapısına örnek olarak İmam Mâlik b. Enes’in (h. 179) “Allah’ın arş üzerine istivâsı ma’lûm, keyfiyeti meçhul, buna inanmak vacip, bundan sormak ise bid‘attır.”¹⁰²⁰ sözü verilebilir. Eş‘arîlerin mütekaddimi de ashâbu’l-hadîs taraftarları da bu sıfatları kabul etmiş ancak keyfiyeti

¹⁰¹⁹ A.e., s. 18, 174; *Mefâtîhu’l-gayb*, C. I, s. 158-159.

¹⁰²⁰ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 113; Cüveynî, *el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye*, s. 33-34; İbn Teymiyye, *Telbîsi’l-Cehmiyye*, C. I, s. 191.

bilinmeyen sıfatlar şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰²¹ Onlar bu tür sıfatların maksadını te'vil etmeyerek Allah'a havale etmişlerdir.¹⁰²²

Eş'arî **el-İbâne** ve **Risâle ilâ ehli's-Seğr** adlı eserlerinde sem'î (haberî) sıfatları te'vil etmeden bilâkeyf kaydı düşerek açıklar.¹⁰²³ O, "Rahman arş'a istivâ etti."¹⁰²⁴ ayetinde buyurulduğu üzere Allah'ın muhakkak arş üstüne **istivâ** ettiğini, "Azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin vechi baki kalacaktır."¹⁰²⁵ ayetinde buyurulduğu üzere Allah'ın **vechinin** olduğunu, "iki elimle yarattığıma..."¹⁰²⁶ "Allah'ın iki eli de açıktır."¹⁰²⁷ ayetlerinde belirtildiği üzere keyfiyeti meçhul iki elinin olduğunu söylemiştir.¹⁰²⁸

Eş'arî, **el-İbâne**'de te'vil metodunu kullanmayarak bilâkeyf kaydı düşmesine rağmen açık bir uslûpla Allah'ı cisim ve cismaniyetten tenzîh etmez.¹⁰²⁹ Eş'arî'nin **el-İbâne**'de tecsim görüşünü destekler mâhiyetteki pasajı şu şekildedir:

"Allah şöyle buyurmuştur: 'Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.'¹⁰³⁰ 'Melekler ve Rûh (Cebrail), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.'¹⁰³¹ 'Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: 'İsteyerek veya istemeyerek, gelin!' dedi. İkisi de 'İsteyerek geldik!' dediler."¹⁰³² 'Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor.'¹⁰³³ 'Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra arşa istivâ eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir

¹⁰²¹ Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, s. 138.

¹⁰²² Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 32 vd.; Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metot", s. 260.

¹⁰²³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 18-22; **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 225 vd.

¹⁰²⁴ Tâhâ 20/5.

¹⁰²⁵ er-Rahmân 55/27.

¹⁰²⁶ Sâd 38/75.

¹⁰²⁷ el-Mâide 5/64.

¹⁰²⁸ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 18-22; **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 225 vd.; İbn Teymiyye, **Telbîsi'l-Cehmiyye**, C. I, s. 108-109.

¹⁰²⁹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 21-22.

¹⁰³⁰ en-Nahl 16/50.

¹⁰³¹ el-Meâric 70/4.

¹⁰³² Fussilet 41/11.

¹⁰³³ el-Furkân 25/59.

şefaatçiniz vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?’¹⁰³⁴ Bütün bu âyetler, Allah’ın semâda arş üstünde **istivâ** ettiğine delalet etmektedir. Semâ da insanların icmâna göre yer değildir. Bu da Allah’ın vahdâniyetinde tek (eşsiz) olduğunu ve arş üstüne **istivâ** ettiğini göstermektedir. Ayrıca Allah şöyle buyurmaktadır: ‘Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır).’¹⁰³⁵, ‘Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler, hâlbuki iş bitirilmiştir. (Allah nizamı artık değişmez.) Bütün işler yalnızca Allah’a döndürülür.’¹⁰³⁶, ‘Sonra (Hz. Muhammed’e) yaklaştı, (yere doğru) sarktı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi. (Gözleriyle) gördüğünü kalbi yalanlamadı. Onun gördükleri hakkında şimdi kendisi ile tartışacak mısınız? Andolsun onu önceden bir defa daha görmüştü, sidretü’l-müntehâ’nın yanında. Cennetü’l-me’vâ da onun yanındadır. Sidreyi kaplayan kaplamıştı. Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı. Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.’¹⁰³⁷, “Allah buyurmuştu ki: ‘Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni inkâr edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kâfirlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte o zaman ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim.’”¹⁰³⁸, “Ve ‘Allah elçisi Meryem oğlu İsa’yı öldürdük.’ demeleri yüzünden (onları lânetledik). Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de astılar, fakat (öldürdükleri) onlara Hz. İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler. Bilâkis Allah onu (Hz. İsa’yı) kendi nezdine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”¹⁰³⁹ Allah’ın, Hz. İsa’yı semâyâ kaldırmış olduğuna dair ümmetin icmâsı vardır. Müslümanların çoğu Allah’tan bir şey talep ettiklerinde, ‘Ey, arşın sâkini!’ derler. Bir şeye söz verdiklerinde ise ‘Yedi kat semâ ile

¹⁰³⁴ es-Secde 32/4.

¹⁰³⁵ el-Fecr 89/22.

¹⁰³⁶ el-Bakara 2/210.

¹⁰³⁷ en-Necm 53/8-18.

¹⁰³⁸ Âl-i İmrân 3/55.

¹⁰³⁹ en-Nisâ 4/157-158.

perdeleyene yemin olsun!’ derler. Bütün bunlar Allah’ın yarattıklarından olmadığını, yarattıklarının da ondan olmadığını göstermektedir. Muhakkak ki O, istikrar olmaksızın bilâkeyf arş üstüne istivâ etmiştir. Allah aşırıya kaçanların ve inkârcıların söylediklerinden yücedir. Onlar, Allah için hakiki sıfat ispat etmediler. Bu nedenle tüm kelâmları ta‘tile râci oluyor. Onlar, sıfatların hepsini nefyetmek suretiyle teşbihi nefyetmeyi ve tenzîhi irâde ettiler. Ta‘til ve nefyi gerekli kılacak tenzîhten Allah’a sığınırız. Âlimlerin rivayet ettiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e siyah bir cariyeye getirdi ve ‘Bunu azât etmek istiyorum câiz mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber cariyeye ‘Allah nerededir?’ diye sorduğunda o, ‘Semâdadır.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Ben kimim?’ diye sordu. Cariye, ‘Sen Allah’ın Resulüsün.’ diye cevapladı. Hz. Peygamber de ‘Bunu azât et, çünkü mü’min bir kadındır.’ dedi.¹⁰⁴⁰ Bu da Allah’ın semânın üstünde olan arşın üzerinde olduğuna işaret eder.”¹⁰⁴¹

Eş‘arî bütün bunları zikretmekle beraber Allah’ın bilâkeyf ve istikrar olmaksızın arşa **istivâ** ettiğini söylemiştir.¹⁰⁴² Yukarıda bazı ifadelerinde cismaniyet özelliklerini açık bir şekilde Allah’a nispet etmesine rağmen aynı eserinde “...bilâkeyf ve istikrar olmaksızın arşa **istivâ** etmiştir.” sözü çelişki oluşturmaktadır. Bu durum, **el-İbâne**’de bir tutarsızlığın olduğunu göstermektedir. Bazı araştırmacılar bu tutarsızlığın sebebini **el-İbâne**’nin Eş‘arî’ye ait olmadığı veya sonradan eklemelerin yapılmış olabileceği şeklinde açıklamışlardır.¹⁰⁴³

Eş‘arî, **el-İbâne** adlı eserinde serdettiği bu görüşlerinin aksine **el-Luma**’ adlı eserinde Allah’a mekân isnadıyla ilgili herhangi bir görüşte bulunmaz. Allah’ın uzunluğunun, genişliğinin, derinliğinin bulunmadığını, cisim hâlinde veya birleşik bir yapıda da olmadığını, Zât-ı Bâri’nin söz konusu nitelikleri taşımadığını ifade ederek yaratılanlara benzemekten münezzeh olduğunu aklen temellendirir.¹⁰⁴⁴ Eş‘arî

¹⁰⁴⁰ Mâlik b. Enes, **Muvatta’**, C. II, s. 776; Müslim, **el-Câmi’u’s-sahîh**, “el-Mesâcîd ve Mevâdiu’s-Salât, 33”, s. 382. (537)

¹⁰⁴¹ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 109-119.

¹⁰⁴² **A.e.**, s. 117.

¹⁰⁴³ Çalışmamızın birinci bölümünde “mezhep imâmı olarak Eş‘arî ve fikrî merhaleleri” başlığında bu konu işlenmiştir.

¹⁰⁴⁴ Eş‘arî, **el-Luma**, s. 19, 23.

Allah'ın cisim olarak adlandırılmayacağını, çünkü mürekkebin olan nesnelerin basit, tek bir şey olmadığını; birleşmenin en az iki nesne arasında gerçekleştiğini, tek bir şeyin kendi kendisiyle birleşmediğini; dolayısıyla Allah'ın tek bir varlık olduğunu ve birleşik cisimler gibi olmadığını söyler. Yani cisimler, basitlik ve teklik ilkesiyle çelişen terkîb ve kesreti gerektirir. Allah ise tektir ve bundan münezzehtir. Eş'arî bu akli delili zikrettikten sonra Müslümanların lafzı ya da manası üzerinde icmâ' etmedikleri bir isimlendirmenin caiz olmadığını söyler.¹⁰⁴⁵

Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-Seğr** adlı eserinde **el-İbâne** adlı eserindeki gibi sem'î (haberî) sıfatları te'vilsiz bilâkeyf şeklinde açıklamasına rağmen bu eserinde Allah'ın cisim ve cevher olmadığını açık bir üslûpla ifade etmiştir.¹⁰⁴⁶ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât** adlı eserinde Eş'arî'nin **yed, vech, cenb** ve **'ayn** gibi sem'î (haberî) sıfatları zâtî sıfatlardan, **istivâ, mecî'** ve **nüzûl** sıfatlarını ise fiilî sıfatlardan saydığını aktarır.¹⁰⁴⁷ Bağdâdî de bunu teyit ederek Eş'arî'ye göre Allah'ın arşa **istivâ** etmesinin anlamı, Allah'ın arşta yarattığı bir fiil olup ona **istivâ** ismini vermesi şeklinde olduğudur.¹⁰⁴⁸ Eş'arî'ye göre bu sıfatların lafızları sadece sem' (haber) yoluyla, anlamları ise akıl yoluyla ispat edilir.¹⁰⁴⁹ Eş'arî te'vil metodunu benimsememesine rağmen **Risâle ilâ ehli's-Seğr** adlı eserinde **rızâyı** nimete te'vil etmiş ayrıca, "Her nerede olursanız O, sizinle beraberdir."¹⁰⁵⁰ ayetini, âlimlerin "Her nerede iseler Allah'ın ilmi onları kuşatmıştır." şeklinde te'vil ettiklerini söyleyerek te'vili benimsemiştir.¹⁰⁵¹ Cüveynî de te'vili kabul etmeyenlerin bu ayeti, Allah'ın gizli şeylere vakıf olmasına hamletmeleri halinde zorunlu olarak te'vile cevaz vermiş olacaklarını söyleyerek te'vilin gerekliliğini savunmuştur.¹⁰⁵²

Eş'arî, bazı mezheplerin iddia ettiği gibi Allah'ın her yerde olmadığını **Risâle ilâ ehli's-Seğr** adlı eserinden farklı bir şekilde savunmuştur. O, bu tür bir düşüncenin sakıncalı durumlara neden olacağını aklî delillerle delillendirmeye çalışmıştır.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁵ A.e., s. 24.

¹⁰⁴⁶ Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 225 vd.

¹⁰⁴⁷ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 41, 329.

¹⁰⁴⁸ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s.113.

¹⁰⁴⁹ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 41.

¹⁰⁵⁰ el-Hadîd 57/4.

¹⁰⁵¹ Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 231-234.

¹⁰⁵² Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 160-161.

¹⁰⁵³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 107-108.

Ona göre “Mu‘tezile, Cehmiyye ve Haruriyye’den bir kesime göre “Rahman arş üzerine istivâ etti.”¹⁰⁵⁴ ayeti **istevlâ**, **mülk** ve **kahr** anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁵⁵ Onların Allah’ın her yerde olduğunu iddia ederek Ehl-i hakın, Allah’ın arş üstünde olduğu görüşünü reddettiklerini ve onlara göre **istivân**ın kudret anlamında olduğunu söyler. Eş‘arî’ye göre şayet onların dedikleri gibi olsaydı arş ve arz (yer) arasında bir fark olmazdı. Noksan sıfatlardan münezzehe olan Allah yeryüzüne, kurumuş otlara ve âlemdeki her şeye kâdirdir. Ancak Allah “**istevlâ** (kuşattı)” anlamında arş’a **istivâ** etmiş olsaydı eşyanın hepsine; arş’a, yeryüzüne, gökyüzüne, otlara, pis şeylere **istivâ** etmiş olurdu. **İstevlâ** bütün eşyayı kapsadığı için arş üstüne **istivân**ın **istevlâ** anlamında olması caiz değildir. Buradaki mâna **istivân**ın bütün eşyaya değil de arş’a tahsis edilmesidir. Eş‘arî; Mu‘tezile, Cehmiyye ve Haruriyye’nin Allah’ın her yerde olduğunu iddia ettiklerini, böylece onlara göre Allah’ın Hz. Meryem’in rahminde, kuru ve yaş otlarda olması gerektiğini ifade eder. Bu ise dine terstir ve Allah onların bu sözlerinden yücedir. Eş‘arî’ye göre ilim ehli ve râvilerin dediği gibi Allah, arş dışında başka şeylere **istivâ** etmiş olursa her yerde olmuş olur. Bu durumda semânın üstünde olduğu yerin altında olur. Şayet yerin altında olursa ve yer de üstünde olursa onun da üstünde semâ olursa o zaman Allah’ın altın altında eşyaların ise onun üstünde olduğunu söylememiz gerekir. O, üstün üstünde, eşyalar da onun altında olursa bu durumda O’nun altındakiler üstünde, üstündekiler de altında olması gerekir. Ona göre bu çelişki içerir ve muhaldir. Allah bu tür iftiralarından yücedir.¹⁰⁵⁶

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, **el-İbâne** adlı eserinde sem’î (haberî) sıfatların **istivâ** bölümünü aklî ve naklî delillerle açıkladıktan sonra Allah’ın kendisine nispet ettiği **vech**, ‘**ayneyn**¹⁰⁵⁷ ve **yedeyn** sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini de izah etmektedir. Ona göre ayetlerde buyrulan “O’nun vechinden başka her şey helak olacaktır.”¹⁰⁵⁸, “Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü baki kalacaktır.”¹⁰⁵⁹ âyetlerinin anlamı, Allah’ın bize fani ve helak olmayan bir **vechinin** olduğunu haber

¹⁰⁵⁴ Tâhâ 20/5.

¹⁰⁵⁵ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 107-108.

¹⁰⁵⁶ **A.e.**, s. 107-108.

¹⁰⁵⁷ Eş‘arî, **el-İbâne** adlı eserinin ilgili konu başlığında “ayneyn” ifadesini kullanmasına rağmen metin içerisinde tek gözü mü iki gözü mü? kastettiği pek anlaşılamamaktadır. Bkz. **A.e.**, s. 120-122.

¹⁰⁵⁸ el-Kasas 28/88.

¹⁰⁵⁹ er-Rahmân 55/27.

verdiği şeklindedir. Ona göre Allah, “Gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.”¹⁰⁶⁰ “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap!”¹⁰⁶¹ âyetleriyle de bize keyfiyetinin bilinmediği yüzü ve gözü olduğunu haber vermektedir.¹⁰⁶² Eş‘arî, “Şayet biri ‘Allah’ın **vechi** olduğunu söylüyor musunuz?’ şeklinde bir soru yöneltirse “Biz bid‘atçıların söylemlerinden uzağız. ‘Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü baki kalacaktır.’¹⁰⁶³ âyeti doğrultusunda cevap veririz.” demiştir. Zira bu âyet, Allah’ın **vechi** olduğuna delalet etmektedir. Eş‘arî, aynı şekilde “Biri ‘Allah’ın iki eli olduğunu söylüyor musunuz?’ diye sorarsa ona; ‘Bilâkeyf iki eli olduğunu; ‘Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.’¹⁰⁶⁴ ‘iki elimle yarattığıma...’¹⁰⁶⁵ ‘Allah’ın iki eli sağdır.’¹⁰⁶⁶ ve ‘Onu sağ elinden yakalardık.’¹⁰⁶⁷ âyetleri buna işaret etmektedir, şeklinde cevap veririz.” demiştir. Eş‘arî, bunu hadislerle de teyit etmektedir: “Allah eliyle Hz. Âdem’in sırtını sıvazladı ve ondan zürriyetini çıkardı.”¹⁰⁶⁸ “Allah, Hz. Âdem’i eliyle yarattı. Adn cennetini eliyle yarattı. Tevrat’ı eliyle yazdı. Tûba ağacını eliyle dikti.”¹⁰⁶⁹ Ona göre bu hadisler, Allah’ın bilâkeyf eli olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷⁰

Eş‘arî’ye göre Arap lisânında ve hitap ehlinin adetlerine göre “Elimle yaptım.” cümlesini “Nimetimle yaptım.” şeklinde kullanmak caiz değildir.¹⁰⁷¹ Zira ona göre Allah, Araplara kendi lisanlarıyla hitap etti. Onların hitaplarında makul olmuş anlamlar üzerinde kelâm etti. Beyan ehlinin lisanına göre “Elimle yaptım.” yerine nimetimle yaptım.” demek câiz değildir. Aynı şekilde “Üzerinde elim vardır.” cümlesini “Üzerinde nimetim vardır.” şeklinde anlamak da câiz değildir. Zira ona göre dilciler, lügatte “el”in, “nimet” anlamında kullanılmasını kabul etmemektedirler. Elin, nimet anlamında kullanılması ancak lügatteki kullanımına

¹⁰⁶⁰ el-Kamer 54/14.

¹⁰⁶¹ Hûd 11/37.

¹⁰⁶² Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 120-122.

¹⁰⁶³ er-Rahmân 55/27.

¹⁰⁶⁴ el-Feth 48/10.

¹⁰⁶⁵ Sâd 38/75.

¹⁰⁶⁶ Müslim, “İmare”, 18.

¹⁰⁶⁷ el-Hâkka 69/45.

¹⁰⁶⁸ Ebû Dâvûd, **Sahîhu Sünen Ebî Dâvud**, “Sünnet”, C. III, s. 149-150, (4703).

¹⁰⁶⁹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, **el-Esmâ ve’s-sıfat**, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, 2 c., Cidde, Mektebetu’s-Sevâdî, 1993, C. II, s.125; Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed, **Kitabu’s-sıfat**, Medine, Mektebetu’d-Dâr, 1982, s. 26.

¹⁰⁷⁰ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 124-126.

¹⁰⁷¹ **A.e.**, s. 126.

bağlıdır. Ona göre, lügatte de bu kullanım reddedilince Kur'an'ı bu şekilde tefsir/te'vil etmemek icap eder. Eş'arî'ye göre elin, nimet anlamında olmasıyla ilgili herhangi bir icmâ da yoktur. İddia edildiğinin aksine Müslümanlar arasında bu konu hakkında bir ittifak da söz konusu değildir. Şayet sığınılacak üçüncü bir yol aranırsa öyle bir yol da bulunamayacaktır. Eş'arî bid'at ehli olarak gördüğü fırkaya şöyle bir soru yöneltir: "Niçin '**yedeyye** (iki el)' ifadesini 'iki nimet' şeklinde anladınız? Bu konuda dil kuralı ya da icmâ olduğunu mu sandınız? Onlar bu konuda dil kuralı ya da icmâ bulamayacaklardır." Eş'arî onların "Buna kıyas yoluyla ulaştık." demeleri hâlinde tekrar onlara bir soru yöneltir: "**Yedeyye** (iki el) ifadesinin ancak 'iki nimet' anlamında olduğunu kıyasın neresinde buldunuz? Bunun akıl ile bilinip yorumlanması nasıl mümkün olur? Bununla beraber biz Allah'ın kitabının sâdık nebîsinin lisânıyla konuştuğunu gördük. Allah şöyle buyurmuştur: 'Biz, her peygamberi ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik ki onlara apaçık anlatsın.'¹⁰⁷² Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır.'¹⁰⁷³, 'Apaçık kitaba andolsun ki biz, onu iyice anlayasınız diye Arapça bir Kur'an yaptık.'¹⁰⁷⁴, 'Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?'¹⁰⁷⁵ Şayet Kur'an Arap lisanıyla olmasaydı onu işittiğimizde onun hakkında düşünmemiz ve onu anlamamız mümkün olmayacaktı. Ancak Araplar onu işittiklerinde anlıyorlar, biliyorlar; çünkü bid'at ehlinin iddia ettiği dilde değil de onların dilleriyle nâzil olmuştur. Hastalıklı olanlar Allah'ın 'Göğü ellerimizle biz bina ettik ve biz genişleticiyiz.'¹⁰⁷⁶ âyetini ileri sürerek '**eyd**' (eller) ifadesinin kuvvet anlamına geldiğini, böylece '**yedeyye**' (iki elim) ifadesinin kudret anlamında olması gerektiğini söylediler." Eş'arî, cevaben bu te'vilin birkaç açıdan bozuk olduğunu söyler. Şöyle ki "**Eyd** (eller)" kelimesi, "**yed** (el)" kelimesinin çoğulu değildir, çünkü nimet anlamındaki "**yed** (el)" kelimesinin çoğulu "**eyâdi** (eller)" dir. Ancak Allah şöyle buyurmuştur: "iki elimle (**yedeyye**) yarattığıma"¹⁰⁷⁷ Bu ayetle "**yedeyye** (iki elim)" kelimesinin "**eyd** (eller)" kelimesinin anlamında olduğu batıl oldu. Şayet Allah bununla kuvveti kastetmiş olsaydı o zaman mâna "iki kudretimle" olacaktı. Bu

¹⁰⁷² İbrâhim 14/4.

¹⁰⁷³ en-Nahl 16/103.

¹⁰⁷⁴ ez-Zuhrûf 43/3.

¹⁰⁷⁵ Muhammed 47/24.

¹⁰⁷⁶ ez-Zâriyât 51/47.

¹⁰⁷⁷ Sâd 38/75.

ise muhaliflerimizin görüşüne de terstir; çünkü onlar bir kudreti ispat edemezlerken nasıl olur da iki kudreti ispat edeceklerdir. Aynı şekilde Allah “iki elimle yarattığıma...”¹⁰⁷⁸ ayetiyle kudreti kastetmiş olsaydı Hz. Âdem’in İblis’e karşı bir meziyeti, üstünlüğü olmazdı. Allah, Hz. Âdem’in İblis’e üstünlüğünü göstermek istedi, çünkü Hz. Âdem’i iki eliyle yaratırken İblis’i iki eliyle yaratmadı. İblis’i de Hz. Âdem’i yarattığı gibi iki eliyle yaratsaydı Hz. Âdem’in bir üstünlüğü olmazdı. Böylece İblis “Beni de Âdem gibi iki elinle yarattın.” diyerek Rabbine karşı hücceti olurdu. Allah, Hz. Âdem’i üstün kılmayı dileyince Hz. Âdem’e büyüklenerek secde etmeyen İblis’i azarlayarak şöyle buyurdu: “Ey İblis, iki elimle yarattığıma...”¹⁰⁷⁹ Dolayısıyla Eş‘arî’ye göre bu, ayetin kudret mânasında olmadığına delalet etmektedir. Zira bütün mahlûkatı Allah kudretiyle yaratmıştır. Ancak burada irâde edilen, Allah’ın iki elinin mevcut olduğu ve İblis’in, Hz. Âdem’e denk olmadığını ispat etmektir.¹⁰⁸⁰

Ayrıca Eş‘arî’ye göre iki nimet anlamında olması da caiz değildir. Çünkü dilcilere göre “İki elimle yaptım.” yerine “İki nimetimle yaptım.” denilmez. Eş‘arî’ye göre kendilerinin ve muarızlarının görüşlerine göre organ anlamında olması da caiz değildir. “İki kudret” anlamında olmasını muarızları da kabul etmemektedir. Eş‘arî, böylece üç anlamın da uygun olmadığını, “İki elimle” ifadesinin anlamının; iki nimet, iki organ, iki kudret olmayan “iki el” şeklinde olduğunu savunmuştur. Eş‘arî’nin, görüşlerinin çoğunda sıklıkla kullandığı “el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yöntemini burada askıya aldığını görmekteyiz. Çünkü Eş‘arî, “Şayet muarızlarımız aramızda bulunan varlıklardan örnek getirip ‘Şahid (görünür) âlemde ‘el’ nimet anlamında olmazsa organ anlamında olur.’ derlerse onlara, ‘Şayet sadece görünür âlemden hareketle Allah hakkında hüküm verirsiniz yaratılanlardaki cisimli, etli ve kanlı gibi özellikleri Allah için de uygularsınız.’ şeklinde cevap veririz.” diyerek bu yöntemin kullanımının sakıncasına değinmiştir.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁸ Sâd 38/75.

¹⁰⁷⁹ Sâd 38/75.

¹⁰⁸⁰ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 126 vd.

¹⁰⁸¹ **A.e.**, s. 127 vd.

Eş'arî, muârizlarının “iki elimle yarattığıma...”¹⁰⁸² âyetinden hareketle “Allah’ın ‘iki eli’ olduğunu ispat ettiniz. Peki, niçin ‘Biz onlar için ellerimizin yaptıklarından birtakım (en‘am) yumuşak hayvanlar yaratmışız da onlara mâlik bulunuyorlar.’¹⁰⁸³ âyetinden hareketle Allah’ın ‘elleri’ olduğunu ispat etmiyorsunuz?” şeklindeki soruya, Allah’ın “elleri”nin ispat edilmesinin bâtıl olmasıyla ilgili icmânın olduğu cevabını vermiştir. Ona göre icmâ sahih olunca da “eller” ifadesini “iki el” ifadesine hamletmemiz icap eder. Zira Kur’an, delil olmadıkça zâhiri (lafzı) üzere anlaşılır. Ancak Eş'arî, burada “eller”in “iki el” anlamında olduğuna dair delil¹⁰⁸⁴ bulduklarını söyler. Çünkü ona göre Kur’an zâhiri üzere anlaşılır. Ancak bir delil çıkarsa zâhiri anlamının aksine hamledilir.”¹⁰⁸⁵ Eş'arî, “**eyd** ve **yedeyye**” ifadelerinin Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi mecaza hamledilemeyeceğini, hamledilebilmesi için ancak bir delilin olmasını, aksi takdirde Kur’an’ın zâhirî anlam üzere anlaşılmasının gerekli olduğunu zikreder. O, “**eyd** (eller)” ifadesini, icmâ delilinden dolayı “**yedeyn** (iki el)” anlamına hamlettiğini de açıkça ortaya koyar. Bunlara örnek olarak da “iki elimle yarattığıma...”¹⁰⁸⁶ ve “Biz onlar için ellerimizin yaptıklarından birtakım (en‘am) yumuşak hayvanlar yaratmışız da onlara malik bulunuyorlar.”¹⁰⁸⁷ âyetlerini öne sürer.¹⁰⁸⁸

Görüyoruz ki Eş'arî, “**istivâ, vech, ‘ayneyn** ve **yedeyn**” gibi sem’î (haberî) sıfatları te’vil etmeden bilâkeyf olmak kaydıyla zâhirî anlamında anlamış ve Allah’a nispet etmiştir. O, sem’î (haberî) sıfatların “**istevlâ, mülk, kahr, nimet, kudret, kuvvet** vb.” anlamlarla te’vil edilmesine karşı çıkmıştır.¹⁰⁸⁹ Eş'arî, te’vil metodunu benimsememesine rağmen **Risâle ilâ ehli’s-Seğr** adlı eserinde rızâyı, nimete ve “Her nerede olursanız O sizinle beraberdir.”¹⁰⁹⁰ âyetini, Allah’ın ilminin kuşatıcılığı

¹⁰⁸² Sâd 38/75.

¹⁰⁸³ Yâsîn 36/71.

¹⁰⁸⁴ Eş'arî’nin kastettiği delil “İcmâ” delilidir.

¹⁰⁸⁵ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 122-138.

¹⁰⁸⁶ Sâd 38/75.

¹⁰⁸⁷ Yâsîn 36/71.

¹⁰⁸⁸ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 122-138.

¹⁰⁸⁹ **A.e.**, s. 107 vd. ; **Risâle ilâ ehli’s-Seğr**, s. 225 vd.

¹⁰⁹⁰ el-Hadîd 57/4.

anlamına te'vil etmiştir.¹⁰⁹¹ Ayrıca Eş'arî'nin bazı ifadelerinde tecsim fikrini benimsediği bazı ifadelerinde de tecsim fikrine karşı çıktığı görülmüştür.

Bâkılânî de sem'î (haberî) sıfatları, Eş'arî gibi te'vil etmeden bilâkeyf şeklinde ispat eder.¹⁰⁹² O, Eş'arî'den farklı olarak Allah'ın semâda olmadığını söyler.¹⁰⁹³ “Eyne Allah?” (Allah nerede) sorusunun câiz olmadığını zira “eyne” (nerede) kelimesinin mekâna isnadı ifade ettiğini zikreder. Bâkılânî'ye göre Allah hulûl anlamında olmaksızın arş'a istiva etmiştir. Çünkü Allah, zaman ve mekân olmadan önce de vardı. Mekânın ve yönlerin onu kapsamamasından yücedir. Bâkılânî, Allah'ın arşın üstünde olmasının anlamını, cismin bitişiklik (mulâsakat) ve komşuluk (mucâveret) olmaksızın arşın üstünde olması şeklinde açıklar.¹⁰⁹⁴ Bâkılânî, **veh** ve **yedeyn** sıfatlarını zikrederken Eş'arî'nin kullanmış olduğu delillendirmenin aynısını kullanır. Ona göre de bunları iki nimet ve iki kudret şeklinde te'vil etmek yanlıştır. O, sem'î (haberî) sıfatlardan **yed** ve **'ayn**'ı tesniye olarak **yedân** ve **'aynân** olarak zikrederek Allah'ın organ anlamında olmayan iki el ve iki gözünün olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹⁵ Bâkılânî, bu tür sıfatları zâtî sıfatlardan sayar.¹⁰⁹⁶ Şunu da belirtmeliyiz ki Bâkılânî, sem'î (haberî) sıfatlarda te'vili benimsememesine rağmen “beka” sıfatını delillendirirken Rahmân sûresi 27 ve Kasas sûresinin 88. âyetlerinde geçen **veh** ifadesini Allah'ın zâtı olarak yorumlamıştır.¹⁰⁹⁷

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin **el-'Akîde** adlı eserinde sem'î (haberî) sıfatlarla ilgili bilgiye rastlamamaktayız.¹⁰⁹⁸ Ancak **el-'Akîde** adlı eserinde Allah'ın zaman, mekân ve herhangi bir şeye hulul etmekten münezze olduğunu önemle vurgular.¹⁰⁹⁹ İsferâyînî'nin Eş'arî âlimler arasında tenzîhe en fazla önem veren âlimlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Farklı kaynaklarda İsferâyînî'nin bu tür sıfatları, Eş'arî, Bâkılânî ve İbn Fûrek gibi bilâkeyf ispat ettiği bilgisine ulaşmaktayız.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹¹ Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-Seğr**, s. 233-234.

¹⁰⁹² Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 295-298.

¹⁰⁹³ **A.e.**, s. 111, 301; karş. Eş'arî, **el-İbâne**, s. 118-119.

¹⁰⁹⁴ Bâkılânî, **et-Temhîd**, s. 301.

¹⁰⁹⁵ **A.e.**, s. 297-299.

¹⁰⁹⁶ **A.e.**, s. 297-299.

¹⁰⁹⁷ Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 36; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 193, (760. Dipnot).

¹⁰⁹⁸ Bkz. İsferâyînî, **el-'Akîde**, s. 133-142.

¹⁰⁹⁹ **A.e.**, s. 133 vd.

¹¹⁰⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. IV, s. 147; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 188.

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, sem'î (haberî) sıfatlar konusunda iki farklı görüş ortaya koymuştur. O ilk eserleri olan **eş-Şâmil**, **el-İrşâd** ve **Luma'** da teknik ayrıntılara girerek tecsim ve teşbihe kapı aralamamak için bu tür sıfatların te'vil edilmesini aklî ve dinî zorunluluk olarak görmüştür.¹¹⁰¹ Cüveynî, kelâm alanında yazmış olduğu son eseri **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**'sinde ise hararetle savunduğu te'vil metodundan vazgeçerek selef metoduna dönmüş ve bu tür sıfatları te'vil etmeyerek bilâkeyf kabul etmiştir.¹¹⁰² Cüveynî bu eserinde, Kur'an ve sünnette vârid olan sem'î (haberî) sıfatların zâhirî anlamları hakkında farklı metotların tercih edildiğini; halef âlimlerin te'vil metodunu benimsediğini, selef âlimlerin ise te'vil metodunu kullanmayarak zâhire göre anlam verme ve bu anlamları Allah'a havale etme yolunu tercih ettiklerini söyler. Cüveynî, kendisinin de ümmetin selefine tâbi olduğunu söyleyerek ilk görüşünden vazgeçmiştir.¹¹⁰³ O, bu konuda kesin naklî delillerin olduğunu ve şeriatın çoğunun da buna dayandığını, seçkin ve temiz olan sahabelerin de bu âyetlerin anlamlarıyla uğraşmadıklarını zikreder.¹¹⁰⁴

Cüveynî, sahâbenin faziletlerini anlattıktan sonra onların insanlara öğütte bulunduklarını, ihtiyacımız olanları bize öğretip aktarmaktan geri durmadıklarını, bu âyetlerin te'vilinin câiz veya vâcib olması halinde bize aktarmama gibi bir durumun söz konusu olamayacağını söyler. Cüveynî'ye göre sahâbe ve tâbiîn te'vili kullanmayarak terk ettikleri için dindar birinin, Allah'ın hudûs özelliği taşıyan sıfatlardan münezzehe olduğuna inanması ve müşkilatların anlamları üzerinde düşünmeyip bu anlamları Allah'a havale etmesi gerekir.¹¹⁰⁵ Cüveynî, te'vil metodunu savunduğu **eş-Şâmil** adlı eserinde -müteşâbih âyetleri- “Allah'tan ve ilimde derinleşenlerden başkasının bilemeyeceği”¹¹⁰⁶ şeklinde açıkladığı âyeti, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye** adlı eserinde ise -müteşâbih âyetleri- “Allah'tan başkası bilemez.”¹¹⁰⁷ şeklinde açıklayarak te'vilin uygun olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Cüveynî, İmam Mâlik b. Enes'in “Allah'ın arş üzerine **istivâsı** ma'lûm, keyfiyeti

¹¹⁰¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 155-161; **Luma'**, s. 186-187; **eş-Şâmil**, s. 543-557.

¹¹⁰² Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 32-34.

¹¹⁰³ **A.e.**, s. 32-34.

¹¹⁰⁴ **A.e.**, s. 32-34.

¹¹⁰⁵ **A.e.**, s. 33.

¹¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/7; bkz. Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 552.

¹¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/7; bkz. Cüveynî, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**, s. 33.

meçhul, buna inanmak vâcip, bundan sormak ise bid‘attir.” sözünü aktararak selefin metoduna tabi olduğunu göstermiştir.¹¹⁰⁸

Görüldüğü üzere İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, ilk eserleri olan **eş-Şâmil**, **el-İrşâd** ve **Luma**’da teknik ayrıntıya girerek hararetle savunduğu te’vil metodunu, kelâm alanında yazmış olduğu son eseri **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**’sinde terk ederek fikrîsel değişim yaşamıştır.

Eş‘arî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Cüveynî’nin (ikinci görüşü) haberî sıfatları te’vilsiz, bilâkeyf şeklinde kabul ettiklerini gördük. Onlar, te’vilin savunucuları olarak gördükleri ve muarızlarımız dedikleri; Cehmiyye, Mu‘tezile, Kaderiyye gibi fırkalara te’vili benimsedikleri için karşı çıkmışlardır. Ancak te’vili sadece bu fırkalar kullanmamıştır. Bilakis kendi mezhep mensupları da te’vil metodunu benimsemiştir. Zira Bağdâdî, Cüveynî (ilk görüşü) ve müteahhir Eş‘arî âlimleri sem’î (haberî) sıfatları te’vil etmişlerdir. Bu bilgilerden hareketle Eş‘arîlerin kendi içyapılarında farklı bir sürece girdiklerini gözlemlemekteyiz. Aşağıda mütekaddim Eş‘arîlerden olan Bağdâdî, Cüveynî (ilk görüşü) ve müteahhir âlimlerin sem’î (haberî) sıfatlarda kullandıkları te’vil metotlarını ortaya koymaya çalışacağız.

3.3.2. Te’vilci Anlayış

Sem’î (haberî) sıfatları te’vil metodunu önce Mu‘tezile âlimleri daha sonra Ehl-i sünnet ekolünün halef âlimleri uygulamıştır. Bu sıfatları, Arap lügatına uygun bir tarzda ve aklî delillere ters düşmeyecek şekilde te’vil etmişlerdir.¹¹⁰⁹ Lügatte “Asla dönüş, dönüp varmak” gibi anlamlara gelen te’vil, e-v-l kökünden gelmektedir.¹¹¹⁰ Terim olarak “Aralarında yakınlık sağlayan bir delilin bulunması sebebiyle lafzın zâhirî anlamından alınarak Kur’an ve sünnete uygun, muhtemel mânalardan birine çevirme”¹¹¹¹ şeklinde tarif edilmiştir. Halef âlimleri te’vil metodunu kullanırken Kur’an’ın kavramsal bütünlüğüne ve Allah’ın yaratılmış

¹¹⁰⁸ Cüveynî, **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**, s. 33-34.

¹¹⁰⁹ Aydın, “Haberî Sıfatlar”, **Sistemantik Kelâm**, s. 111.

¹¹¹⁰ Cürçânî, **et-Ta’rîfât**, s. 72; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 109.

¹¹¹¹ Cürçânî, **et-Ta’rîfât**, s. 72; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü**, s. 109; Aydın, “Haberî Sıfatlar”, **Sistemantik Kelâm**, s. 111.

varlıklara benzerliğini çağrıştıran bu tür sıfatların Arap dilindeki kullanımına vurgu yapmışlardır. Onların, te'vil metodunu kullanmadaki asıl amaçları, Allah'ı şanına yakışmayan beşerî özelliklerden tenzîh etmektir.¹¹¹² Aşağıda seleflerinden farklı olarak sem'î (haberî) sıfatları te'vil eden Eş'arî âlimlerin görüşlerini zikretmeye çalışacağız.

Bağdâdî, seleflerinden farklı olarak **vech**, **'ayn**, **yed** gibi kelimeleri sıfat olarak görmez. O, bu meselede ihtilafın olduğunu zikrettikten sonra sem'î (haberî) sıfatlar denilen bu kelimeleri te'vil eder. Bağdâdî'ye göre Allah'ın **vech**'i "zât"ı, **'ayn**'ı ise "eşyayı görmesi"dir. O, "Rabbinin **vech**'i (yüz) baki kalacaktır."¹¹¹³ âyetinin mânasının "Rabbin kalacaktır." şeklinde, "Gemi gözlerimiz önünde akıp gidiyordu."¹¹¹⁴ âyetinden maksadın da "Geminin yüzdüğü su gözleri" şeklinde olduğunu söyler.¹¹¹⁵ Bağdâdî **vech** ve **'ayn** sıfatlarının te'vilinden sonra **yed**'i kudret anlamına te'vil eder. Bunun için de "iki elimle yarattığıma..."¹¹¹⁶ âyetini Hz. Âdem'e tahsis edilmesini delil olarak zikreder. Bu tahsisin anlamının da daha önce örneği geçmemiş, nutfe ve sulblerden rahimlere geçiş yoluyla olmayan kudretiyle yaratması olduğunu söyler.¹¹¹⁷ Bağdâdî, "Rahmân arş'a istiva etmiştir."¹¹¹⁸ âyeti hakkında da ihtilafın olduğunu, selefin bu âyetin anlamına dalmayıp keyfiyetini Allah'a havale ettiklerini, Mu'tezilî âlimlerin ise "**istevlâ** (kuşattı)" anlamına te'vil ettiklerini söyler. Kendisine göre ise doğru olan görüş, âyette geçen **arş**'ın, mülk anlamına te'vil edilmesidir.¹¹¹⁹ Yani Bağdâdî'ye göre sanki Allah, başkasının imkânı olmayan mülke istiva etmiştir. Bağdâdî, arşın mülk anlamına te'vil edilmesini, Arapların kullanmış olduğu sözler ve şiirlerden örnekler vererek açıklar. O, Araplar'ın biri mülkünü kaybettiği zaman "Falanın arşı yıkıldı." şeklinde cümle kurduklarını, aynı şekilde Sa'îd b. Zâide el-Huzâî adlı şâirin de; "O, bir arşa ulaştı. Ne cinnin ne insin (insan) ne de başka birinin O'na hayali bile ulaşamaz." şeklinde

¹¹¹² Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin **Esasu't-Takdis** Adlı Eseri", s. 44.

¹¹¹³ er-Rahmân 55/27.

¹¹¹⁴ el-Kamer 54/14.

¹¹¹⁵ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 109-110.

¹¹¹⁶ Sâd 38/75.

¹¹¹⁷ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 111.

¹¹¹⁸ er-Rahmân 55/27.

¹¹¹⁹ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 111-112.

şiiir yazdığını, bu şiirde geçen arş ile mülk ve saltanatı kastettiğini söyler.¹¹²⁰ Bağdâdî'nin sem'î (haberî) sıfatları teşbih ve tecsime düşmemek için zâhirî anlamı üzere bırakmadığı ve Arap diline uygun, Kur'an ve sünnete muhalif olmayacak şekilde te'vil edilmesini benimsediğini görmekteyiz.

Cüveynî'nin sem'î (haberî) sıfatlar konusunda iki farklı görüşe sahip olduğuna değinmiştik. Onun ilk görüşü haberî sıfatları te'vil etme, ikinci görüşü ise selefleri gibi bu tür sıfatları te'vil etmeden bilâkeyf kabul etme şeklindedir. Yukarıda sem'î (haberî) sıfatlar konusunda Cüveynî'nin değişim geçirdiği ikinci görüşü olan selefte itbâ metodunu zikrettik. Aşağıda da Cüveynî'nin te'vil metodunu benimsediği ilk görüşünü ortaya koymaya çalışacağız.

Cüveynî, **eş-Şâmil**, **el-İrşâd** ve **Luma'** adlı eserlerinde teşbih ve tecsimden kaçınmak için sem'î (haberî) sıfatları te'vil etmiştir. Cüveynî'ye göre bu tür sıfatlar, zâhirî anlamları itibariyle hudûs alametleri taşıdığından te'vil edilmesi zorunludur. Zira ona göre te'vil imkânının alanının geniş olması halinde bu tür âyetleri, hudûs delaleti içerecek şekilde anlamamanın bir mânası yoktur.¹¹²¹

Cüveynî, **Luma'** adlı eserinde Allah'ın hudûs alametlerinden ve noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu temellendirir. O, Rabb Teâlâ'nın yönler ile nitelenmekten, bir hizada bulunmakla vasıflanmaktan, mekânların onu kuşatma ve içine almasından, sınırlanma ve miktarı kabulden yüce olduğunu zikreder. Cüveynî, delil olarak da şunu öne sürer: "Yön ile nitelenen her şey mütehayyizdir (yer kaplayıcıdır). Her mütehayyiz ise cevherlerle birleşme veya onlardan ayrışmayı kabul edicidir. Birleşme ve ayrışmayı kabul eden her şey de cevherler gibi ictimâ (birleşme) ve iftiraktan (ayrışma) ayrı kalamaz. İctimâ (birleşme) ve iftiraktan (ayrışma) ayrı kalamayan da hâdistir." Dolayısıyla Cüveynî'ye göre bu deliller Rabb Teâlâ'nın yer kaplamaktan, yönlerle nitelenmekten, mekânlara tahsis edilmekten madde ve cisimlerden münezzehe olduğuna delalet eder.¹¹²² Cüveynî'ye göre "Rahmân arşa istivâ etmiştir."¹¹²³ âyetindeki istivâ'dan kastedilen anlam; üstün

¹¹²⁰ **A.e.**, s. 113.

¹¹²¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 160.

¹¹²² Cüveynî, **Luma'**, s. 94-95.

¹¹²³ Tâhâ 20/5.

olmak, kahretmek, gâlip gelmek ve yüce olmaktır. Ona göre Arapların “Falan şahıs, ülkeye istivâ etti.” sözü, o kişinin ülkeyi istilâ ettiği, ele geçirip hâkim olduğu anlamında söylenmiştir. O, bunu destekler mâhiyette bir şiir de zikreder: “Kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Bısr, Irak’a istivâ etti.” Zira burada da **istivâ**, “ele geçirdi, hâkim oldu” anlamına gelmektedir.¹¹²⁴ Cüveynî, **el-İrşâd** adlı eserinde bazı mezhep mensubu arkadaşlarının **yedeyn**, **‘ayn** ve **vech** kelimelerinin Allah’ın sıfatları olduğunu ve bu tür sıfatların akıl değil de nakil yoluyla bilinebileceklerini savunduklarını aktarır. Ona göre doğru olan görüş ise **yedeyn** kelimesinin kudrete, **‘ayn** kelimesinin görmeye, **vech** kelimesinin vücûd/varlığa te’vil edilmesidir. O, bu tür sıfatların hakiki anlam ifade eden zâta zâid sıfatlar olmadığı görüşündedir.¹¹²⁵

Aşağıda Cüveynî’nin **eş-Şâmil** ve **el-İrşâd** adlı eserlerinde Kur’an ve hadislerde vârid olan bu tür sıfatları nasıl bir yoruma tabi tuttuğunu, hangi yöntemlerden hareketle bu te’villeri yaptığını ortaya koymaya çalışacağız.

Cüveynî, **yed**’in kudrete hamledilemeyeceğini iddia edenlerin “İki elimle yaratığım şeye secde etmekten seni alıkoyan nedir?”¹¹²⁶ âyetini delil olarak zikrettiklerini söyler. Onlar bu lafzın kudrete hamledilmesi halinde tahsis anlamının geçersiz olacağını iddia etmişlerdir. Zira onlara göre mahlûkatın hepsi zâten Allah tarafından yaratılmıştır. Allah **yed** sıfatını da özellikle kullanarak ifadeye tahsislik anlamı kazandırmıştır. Dolayısıyla bu kelimenin kudrete te’vil edilmesi halinde tahsisin bir anlamının kalmayacağını ifade etmişlerdir.¹¹²⁷ Cüveynî, yaratmanın ancak kudretle olacağı konusunda onlarla aynı görüşü paylaşır, ancak hususiyet mevzusunda onlardan ayrılır. O, selefın savunduğu gibi Hz. Âdem, iki elle yaratılmanın kendisine has kılınması sebebiyle secde edilmeye müstahak değildir. Bu, akıl gereğince hükmedilen ve üzerinde ittifak edilen bir husustur. Secde etmek ancak Allah’ın emri olduğu için vâciptir. Cüveynî’ye göre, âyetin zâhirinden her ne kadar hususiyetin sadece Hz. Âdem’e has kılınması anlaşılrsa da bu âyetten maksadın iki elle yaratılmış olmasından dolayı ona secde edilmediğidir. O, âyetin zâhirinin terk edilmesi gerektiğini, aklın da yaratmanın kudret vasıtasıyla meydana geldiğine

¹¹²⁴ Cüveynî, **Luma**, s. 95.

¹¹²⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 155.

¹¹²⁶ Sâd 38/75.

¹¹²⁷ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 155-156.

hükmettiğini ifade eder. Ayrıca Cüveynî'ye göre Kur'an'da özellikle zikredilmek suretiyle bazı kullar tekrim edilebilir. Kur'an'da bunun benzerleri çokça zikredilmektedir. Örneğin, Allah kendi zâtına Kâbe'yi nispet etmiştir. Ancak Kâbe'nin bundan dolayı bir ayrıcalığı yoktur. Aynı şekilde kulu olmaları bakımından müminleri ve Hz. İsa'nın ruhunu kendi zâtına nispet etmiştir. Cüveynî, buralarda ihtisasın olmadığını, zira kâfirlerin de Allah'ın kulları olduklarını, Hz. İsa'nın ruhunu kendi ruhuna nispetinde de tahsisin olmadığını; çünkü bütün ruhların Allah'ın olduğunu söyler. Cüveynî'ye göre bütün bunlar tahsis etmek için değil de teşrîf-tekrim amacıyla zikredilmiştir. Cüveynî dile getirdiği nispetleri/izâfetleri de sıfat nispeti, mülk nispeti ve teşrîf-tekrim nispeti olmak üzere üç kısma ayırır.¹¹²⁸

Cüveynî, **'ayn** kelimesinin te'vil edilmesinin gerekliliğini Kamer sûresinin 14. âyetinden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. O, Hz. Nuh'un gemisinden bahseden “(Gemi) gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.”¹¹²⁹ âyetinde gerçeği öğrenmek isteyen hiç kimsenin **a'yun**'dan (gözler) maksadın Allah'ın gözleri olduğunu kabul etmeyeceğini dile getirir. Ona göre bu âyetten maksat, geminin meleklerin kuşattığı bir mekânda, himaye ve gözetim altında bulunmasıdır. Cüveynî bu konuda Arapların sözlerinin olduğunu, örneğin, “Sultan falanca kimseye göz kulak olmaktadır, ondan haberdardır.” dendiğini aktarır. Cüveynî, bazılarının savunduğu gibi **'ayn** kelimesi ile yerden fışkıran su gözlerinin kastedilmesinin de uygun olduğunu, bunun da mülk olarak Allah'a nispet edildiğini söyler.¹¹³⁰ Yukarıda değinildiği üzere bu görüş Bağdâdî'nin görüşüydü.¹¹³¹

Cüveynî, “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü bâki kalacaktır.”¹¹³² âyetinde geçen **vech** (yüz) kelimesinin bir sığata hamledilmesinin mümkün olmadığını söyler. Zira ona göre mahlûkatın yok oluşundan sonra Allah'a ait bu tür sığatlardan hiçbirisi bâki kalmaz. Bâki kalacak olan zorunlu sığatlarıyla yalnızca Allah'tır. Cüveynî en doğru yolun **vech**'in “vücûd” (zât) anlamına te'vil edilmesi olduğunu zikreder. O, **vech** kelimesiyle tekarrüb'ün (Allah'a yaklaşma)

¹¹²⁸ A.e., s. 156.

¹¹²⁹ el-Kamer 54/14.

¹¹³⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 157.

¹¹³¹ Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 109-110.

¹¹³² er-Rahmân 55/27.

kastedildiğini savunanların da olduğunu söyler. Nitekim bu te’vili benimseyenlere göre “فعلت ذلك لوجه الله” (Bunu Allah uğruna/rızası için yaptım.) denilir. Bundan da Allah’ın emrine uyma maksadının gözetildiği anlaşılır. Dolayısıyla bu âyette, Allah rızası gözetilmeyen her şeyin beyhûde olacağı kastedilir.¹¹³³

Cüveynî, âyetlerin zâhirine tutunanlarla tartışma konusu olan âyetlerden birisinin “Allah yer ve göklerin nurudur”¹¹³⁴ âyeti olduğunu söyler. O, İslâm’a gerçek anlamda bağlananların, yer ve göklerin nurunun Allah’ın kendisi olduğunu söylemelerinin uygun görülemeyeceğini belirtir. Cüveynî’ye göre bu âyetin anlamı, Allah’ın yerde ve göklerde bulunanların hâdîi (yol göstericisi) olduğu şeklindedir. Ona göre bu âyetle darb-ı mesel (örnek) verilmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla bu âyet mücmeldir; çünkü o, âyetin devamının “Allah insanlara birçok misaller verir.”¹¹³⁵ şeklinde olduğunu, bunun da söz konusu âyetin te’vili ile ilgili zikrettiği, açıkladığı hususu teyit ettiğini söyler.¹¹³⁶ Ayrıca Cüveynî, **eş-Şâmil** adlı eserinde yukarıda açıkladığımız Nûr sûresiyle¹¹³⁷ Şûrâ suresinde,¹¹³⁸ nûr kelimesi ile beraber hidayet kavramının zikredildiğini, dolayısıyla bunun, nûr kelimesinden hidayetin anlaşılması gerektiğine delil teşkil ettiğini ifade ederek Kur’an’ın kavramsal bütünlüğüne vurgu yapmıştır.¹¹³⁹ Cüveynî bir başka tartışma konusunun, “baldırların (sâk) açılacağı (işlerin zorlaşacağı) gün”¹¹⁴⁰ âyeti olduğunu söyler. Ona göre akıl sahibi biri bu âyette geçen **sâk** kelimesini uzuv/organ anlamına hamletmez. Zira söz konusu âyetle kıyamet gününün ürkütücü, korkunç ve zor halleri ile cezaya müstahak olanlara uygulanacak cezalar anlatılmaktadır. Cüveynî, işler zor bir duruma geldiğinde Arapların; “قامت الحرب على ساقها” (Savaş, baldırları/bacakları üzerine dikildi/kalktı.) deyimini kullandıklarını söyler. O, bu tür âyetlerin zâhirî anlamlarının benimsenmesi halinde teccime düşüleceğini belirterek te’vilin gerekliliğine vurgu yapar.¹¹⁴¹ Cüveynî, “Rabbin ve melekler sâf sâf geldiler.”¹¹⁴² ve “Onlar Allah’ın ve meleklerin

¹¹³³ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 157.

¹¹³⁴ en-Nûr 24/35.

¹¹³⁵ en-Nûr 24/35.

¹¹³⁶ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 158; **eş-Şâmil**, s. 544.

¹¹³⁷ en-Nûr 24/35.

¹¹³⁸ eş-Şûrâ 42/52.

¹¹³⁹ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 544.

¹¹⁴⁰ el-Kalem 68/42.

¹¹⁴¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 159.

¹¹⁴² el-Fecr 89/22.

bulut gölgeleri içinden gelmesini mi bekliyorlar.”¹¹⁴³ âyetlerinde geçen **mecî** (gelmek) kelimesinin gelip gitme, intikal şeklinde anlaşılamayacağını dil bilgisi kurallarına göre açıklar. Ona göre söz konusu âyetlerde muzaf mukadderdir. Dolayısıyla burada kastedilen mâna, “Rabbinin emri, suçluları masumlardan ayıran adaletli hükmü geldi.” şeklindedir. Cüveynî’ye göre Araplar arasında emir (iş) yerine zil-emr’in (emr’in sahibi) kullanılması yaygındır. Bu âyette de emir irâde edilmiş ancak zil-emr zikredilmiştir. O, yüceltmek (ta‘zîm) maksadıyla Arapların böyle kullanımlarının olduğunu zikreder. Örneğin “Melik/hükümdar gelince onun dışındakiler yok oldular.” deyiminde melikin/hükümdarın gelişi değil de onun emir ve yasaklarının ulaşması kastedilir. Bundan dolayı Cüveynî, bu tür âyetlerin te’vil imkânının geniş olması halinde tecsim-teşbihe delaleti gerektirecek şekilde zâhirî mânada anlamının mümkün olmadığını söyler.¹¹⁴⁴

Cüveynî, te’vile karşı çıkanların bazı âyetleri zorunlu olarak te’vil etme durumunda kaldıklarını ifade ederek onların, hem te’vile karşı çıkıp hem de bazı âyetleri te’vil etmek zorunda kalmalarını çelişki olarak niteler ve te’vil metodunun onların uygulamadığı diğer âyetlere de uygulanabileceğini söyleyerek karşıt delil oluşturur. Cüveynî, “Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir.”¹¹⁴⁵ âyetini “Rahman arşa istiva etmiştir.”¹¹⁴⁶ âyetinin zâhirine ısrarla tutunanlar için karşıt delil olarak zikreder. Çünkü Allah bizimle beraberse arş’a kurulmuş olamaz, arşa kurulu ise bizimle beraber olamaz, dolayısıyla söz konusu iki âyeti de zâhirine göre anlamak isterlerse çelişkiye düşerek akıllı birinin kabul edemeyeceği çirkinlikleri benimseme durumunda kalacaklarını söyler. Cüveynî, “Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir.”¹¹⁴⁷ ve “Herhangi üç kişinin fısıldaşması hâlinde dördüncüsü O’dur, beş kişinin fısıldaşması hâlinde de altıncı O’dur.”¹¹⁴⁸ âyetlerini gizlilikleri kuşatma anlamına te’vil etmeleri halinde te’vile cevaz vermiş olacaklarını söyleyerek te’vilin gerekliliğini tekrar vurgular.¹¹⁴⁹

¹¹⁴³ el-Bakara 2/210.

¹¹⁴⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 159-160; **eş-Şâmil**, s. 548.

¹¹⁴⁵ el-Hadîd 57/4.

¹¹⁴⁶ Tâhâ 20/5.

¹¹⁴⁷ el-Hadîd 57/4.

¹¹⁴⁸ el-Mücâdele 58/7.

¹¹⁴⁹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 160-161.

Cüveynî'nin Kur'an'da yer alan sem'î (haberî) sıfatlar hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra onun hadîslerde yer alan bu tür sıfatları nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. O, muârizlarının bu konudaki dayanaklarının âhad haberler olduğunu, âhad haberlerin de kesin bilgi ifade etmediklerini söyler.¹¹⁵⁰ Dolayısıyla âhad haberlerle değil de bu tür sıfatların geçtiği sahih hadisler üzerinden te'vilin gerekliliğini ispatlamaya çalışacağını belirtir.¹¹⁵¹ Cüveynî, ilk olarak nüzûl hadisini açıklamaya çalışır. Hz. Peygamber'den rivayet edildiği üzere: "Allah her cuma gecesi dünya semâsına inerek 'tövbe eden yok mu, tövbesini kabul edeyim; af dileyen yok mu, affedeyim; dua eden yok mu duasını kabul edeyim.' der."¹¹⁵² Cüveynî bu hadiste ifade edilen nüzûlun, yer değiştirerek bir yerden bir yere intikal etmek, bir mekânı meşgul etmek anlamına hamledilemeyeceğini söyler. Çünkü nüzûl, cisimlerin sıfatlarındandır ve bunun cevâzını kabul etmek iki yönlü çelişkiyi doğurur. Bu çelişkilerden biri, ilâhın hâdis olmasına hükmetme, diğeri ise cisimlerin hâdis olmamasına hükmetmedir. Cüveynî, bunun muhal olduğunu belirttikten sonra nüzûl kelimesinin Allah'a izâfe edilmiş olmasına rağmen mukarrebûn meleklerin inişi olarak anlaşılmasının mümkün olduğunu savunur. Ona göre benzer durum Mâide suresinde geçen; "Allah'a ve Resûlü'ne karşı savaşmaya kalkışanların cezası..."¹¹⁵³ âyetinde de vardır. Cüveynî'ye göre burada kastedilen mâna, "Allah dostlarına ve Resûlü'ne karşı savaşanların cezası..." şeklindedir. Zira Arap dilbilgisi kurallarına göre hususiyet kazandırmak için bazen muzaf hazfedilir, muzaf-ı ileyh de onun yerine geçer. Burada da muzaf (evliyâ lafzı) hazfedilmiş, muzaf-ı ileyh de (Allah lafzı) onun yerine geçmiştir.¹¹⁵⁴ Cüveynî, her ne kadar kulları taşkınlık yapıp isyanda ısrar ediyor olsalar dahi Allah'ın kullarına nimetlerini bolca bahşetme mânasına da te'vil edilebileceğini zikretmiştir. O, nüzûlun bazen tevâzu maksadıyla

¹¹⁵⁰ Âhad haberlerdeki haberî sıfatların durumu hususunda da bir ittifak söz konusu değildir. Eş'arî'ye göre, âhad haberlerde yer alan bu tür sıfatların kesin suretle olmaksızın haberdeki gibi alınması caizdir. Yani âhad hadislerin durumu hakkında kesin bir ilke yoktur. Bâkılânî, Âhad olsa bile rivayetin sahih olması durumunda bu tür sıfatların tekyif, tahdid, tecnis ve tasvir edilmeden bila-keyf olarak geldiği şekliyle kabul eder. Cüveynî ise âhad haberleri kesin bilgi içermediği için değerlendirmeye tabi tutmaz. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlât**, s. 41; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 161; Keskin, **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, s. 189.

¹¹⁵¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 161.

¹¹⁵² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, **Câmiu's-Sahîh**, thk. Muhyiddîn el-Hatîb-Muhammed Fuad Abdalbaki, 4 c., Kahire, Mektebetü's-Selefiye, 1980, C. I, s. 356. (1145)

¹¹⁵³ el-Mâide 5/33.

¹¹⁵⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 161-162; **eş-Şâmil**, s. 559-560.

da kullanıldığını söyler. Cüveynî Arapların “Melik, yüce makâmından dünya derecesine indi.” tabirini kullandıklarını, dolayısıyla nüzûldan maksadın somut bir nüzûl değil de tevâzu anlamında olan nüzûl (inme) olabileceğini ifade eder. Ayrıca Cüveynî, Kur’an’ın indirilmesi örneğinden hareketle nüzûlun şartının sadece yer değiştirme anlamında intikal olmadığını delil olarak sunmuştur.¹¹⁵⁵

Cüveynî, “Allah’ın, elini omuzlarımın arasına koyduğunu gördüm. O’nun parmaklarının serinliğini (**berd**) göğsümde hissettim.”¹¹⁵⁶ hadisinin de te’vil edilebileceğini belirtmiştir. O, el’den (keff) anlaşılması gerekenin hükümlerlik ve lütûflarının kuşatıcılığı olduğunu söyler. Cüveynî, Arapların “Kendini çok zorlayıp yorma; çünkü işlerin ölçüsü Allah’ın elindedir. Takdir etmediği şey gerçekleşmez, takdir ettiği de mutlaka gerçekleşir.” deyimini el’in, kuşatma-kapsama anlamında olduğuna delil olduğunu zikreder. Cüveynî, hadîste geçen “Allah’ın elindedir.” ifadesinden Allah’ın hükmü altında olma mânasının anlaşıldığını belirtir. O, hadîste geçen **berd** kelimesini Arapların rahatlık anlamında kullandıklarını zikreder. Ayrıca Cüveynî, Arapların “Falan şahsın elleri falan şahsın omuzlarındadır” deyimiyile “Kişinin şefkati ve muhabbeti onun üzerindedir.” anlamını kastettiklerini, dolayısıyla te’vil imkânının geniş olduğunu ve bu tür lafızların zâhirî anlamlarıyla anlaşılamayacağını söyler.¹¹⁵⁷ Cüveynî, yaratılmış varlıklara benzerliği çağrıştıran sem’î (haberî) sıfatların zâhirine bağlı kalanlara net bir ifadeyle “Biz onlardan değiliz, onlar da bizden değildir.” diyerek te’vil metodunun zorunlu olduğunu ifade eder.¹¹⁵⁸

İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin Kur’an ve hadîslerde geçen sem’î (haberî) sıfatları nasıl yorumladığını açıkladıktan sonra bu tür sıfatları, özetle hangi yöntemlerle te’vil ettiğine değinmemiz uygun olacaktır.

- Cüveynî, te’vilin gerekliliğini genellikle Arap dilinin fonksiyonel imkânlarından yararlanarak yapmıştır. O, sem’î (haberî) sıfatların hudûs alameti taşımasından dolayı bu tür sıfatların noksanlıklardan münezze olan

¹¹⁵⁵ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 161-162.

¹¹⁵⁶ Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, **Müsned**, nşr. Muhammed Nasiruddîn Elbânî, Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, 5. bs., 1985, C. I, s. 386.

¹¹⁵⁷ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 551.

¹¹⁵⁸ **A.e.**, s. 551.

Allah hakkında câiz olmadığını, dolayısıyla yaratılmış varlıklara benzerliği çağrıştırmayacak bir karşılığın kullanılması taraftarıdır. Bunu yaparken de Arapça şiirlere ve yaygın kullanımlara başvurmuştur.¹¹⁵⁹

- Cüveynî, Arap dilinde sıklıkla kullanılan hazf uygulamasını, te'vil yöntemine karine teşkil etmesi için kullanmıştır.¹¹⁶⁰
- İmam Cüveynî'nin te'vil yöntemlerinden biri de Kur'an'ın kavramsal bütünlüğüdür.¹¹⁶¹

Görüldüğü üzere İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, ilk eserleri olan **eş-Şâmil**, **el-İrşâd** ve **Luma'** da te'vil metodunu teknik ayrıntıya girerek hararetle savunur. Nitekim bu tür sıfatları te'vil etmek için Arap dilinin fonksiyonel imkânlarından sonuna kadar yararlanmaya çalışmıştır. Ayrıca çoğu yerde akıl sahibi insanların bu tür âyetlerin zâhirine bağlı kalmayacakları şeklinde ifade kullanmıştır. Ancak keyfiyetsiz-bilâkeyf sıfat anlayışı bölümünde belirttiğimiz üzere o, kelâm alanında yazmış olduğu son eseri **el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye**'sinde te'vil metodunu terk edip selefte itbâ ederek fikirsel değişim yaşamıştır.

Gazzâlî, uzun uzun Allah'ın yönlerle nitelenemeyeceğini, herhangi bir mekânda olmadığını her türlü beşeri alametlerle vasıflanmaktan münezzeh olduğunu, genel bir ifadeyle oluşturma delalet eden her şeyin Allah'ın zâtına nispet edilmesinin imkânsız olduğunu söyledikten sonra te'vilin gerekliliği üzerinde durur.¹¹⁶² Ayrıca o, te'vil ilkelerine riayet ettikleri sürece, te'vil metodunu kullananların tekfir edilmemesi gerektiğini savunur. Gazzâlî, bütün İslâm müctehidlerinin zorunlu olarak te'vil metoduna başvurduklarını, te'vil metodundan uzak duran Ahmed b. Hanbel'in bile üç hadisi açıkça te'vil ettiğini söyler.¹¹⁶³

Gazzâlî, Eş'arî'nin de **el-İbâne** adlı eserinde **istivâ**yı ispatlamak amacıyla zikrettiği, dua esnasında ellerin semâyâya kaldırılması meselesini açıklar. O, Kâbe'nin namazda yöneldiğimiz bir yön olduğunu, semânın da dua ederken yöneldiğimiz bir

¹¹⁵⁹ Bkz. Cüveynî, **Luma'**, s. 186.

¹¹⁶⁰ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 159-162; **eş-Şâmil**, s. 548, 559-560.

¹¹⁶¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 158; **eş-Şâmil**, s. 544.

¹¹⁶² Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 112, 114.

¹¹⁶³ Gazzâlî, **Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, haz. Mahmûd Bîcû, y.y., 1993, s. 47 vd.; Aydın, "Haberî Sıfatlar", **Sistematiik Kelâm**, s. 122.

yön olduğunu kabul eder. Ancak yönelme bakımından yönlerin birbirlerine eşit olduğunu, bu yerlere yönelenlere mükâfat vermek amacıyla Allah'ın bu yönleri yücelttiğini ve buraları kendine nispet ederek şerefleştirdiğini zikreder. Ona göre bu şekilde Allah, kalplerin bu yerlere yönelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla namazda kendisine ibadet edilen ve duada kastedilen Allah, Kâbe ve semâya hulûl etmekten münezzehtir.¹¹⁶⁴ Yüceltme ve ta'zîm anlamlarına vakıf olamayan kıt görüşlü insanların bu tür âyetleri organ/uzuv ve zâhirî mânalarıyla anladıklarını söyleyerek eleştirmiştir.¹¹⁶⁵ Gazzâlî Allah'ın gökte olmadığını ispatlamak amacıyla başka bir delillendirmede de bulunur. O, Allah'ın nimetlerinin hazinelerinin gökte olduğunu, bu hazinelerin haznedarlarının ise melekler olduğunu söyler. Bu meleklerin rızıklarla ilgilenmek için Allah tarafından görevlendirildiklerini ve bulundukları yerin göklerin melekût âlemi olduğunu belirtir.¹¹⁶⁶ Gazzâlî, bu görüşünü yüce Allah'ın şu sözüyle destekler: "Rızkınız da size söz verilen azap da gökten iner."¹¹⁶⁷ Gazzâlî, insanın doğuştan gelen tabiatı gereği yüzünü rızkın bulunduğu hazineye doğru yönelmeye meyilli bir yaratılışa sahip olduğunu söyler. Gazzâlî, insanların uygulamalarından da örnek verir. Örneğin sultanlardan azık yardımı bekleyenler, hazinelerin olduğu kapının önünde, sultanın orada olmadığını bilmelerine rağmen erzakların dağıtıldığı haberini aldıklarında yüzlerini ve kalplerini oraya doğru çevirirler. Gazzâlî'ye göre avâm tabakasının mâbudlarının semâda olduğuna inandıklarını ve bu tür insanların dua etmek amacıyla semâya yönelmelerinin bu yüzden olduğunu, oysaki Rablerin Rabbi olan Yüce Allah'ın sapıklık içinde olanların inandıklarından yüce olduğunu zikreder.¹¹⁶⁸

Gazzâlî, Eş'arî'nin **el-İbâne**'de Allah'ın semâda olduğuna karine teşkil etmesi için zikrettiği cariyeye hadisini açıklar. İlk önce farklı rivayetlerle zikredilen söz konusu hadîsi zikredip daha sonra Gazzâlî'nin bu hadîsi nasıl yorumladığını ortaya koymaya çalışacağız: "Bir adam Hz. Peygamber'e siyah bir cariyeye getirdi ve 'Bunu azât etmek istiyorum caiz mi?' diye sordu. Hz. Peygamber cariyeye 'Allah nerededir?' diye sorduğunda o, 'Semâdadır.' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber,

¹¹⁶⁴ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 112,114.

¹¹⁶⁵ **A.e.**, s. 115,116.

¹¹⁶⁶ **A.e.**, s. 116.

¹¹⁶⁷ ez-Zâriyât 51/22.

¹¹⁶⁸ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 116.

‘Ben kimim’ diye sordu. Cariye, “Sen Allah’ın resulüsün.” diye cevapladı. Hz. Peygamber de ‘Bunu azât et, çünkü mümin bir kadındır dedi.’¹¹⁶⁹ Gazzâlî, rivayetlere göre zikredilen cariyenin dilsiz olduğu, putperest ve ilâhlarının putlar evinde olduğuna inanıldığını zikreder. Dolayısıyla Gazzâlî’nin yorumuna göre; cariyeye gerçek inancı sorulduğunda, gökyüzünü işaret ederek onların, kendisi hakkındaki yanlış algılarını yıkmak istemiş ve hakiki ilâhın putlar evinde olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Gazzâlî’ye göre dilsiz olan bu cariyeye rutbenin yüksekliğini anlatmak istemiş, bu rütbenin yüksekliğini ifade edebilmek için de yüksekliğin yönüne işaret etmiştir.¹¹⁷⁰

Gazzâlî, sem’î (haberî) sıfatlar hakkında tartışmanın uzun olduğunu, bundan dolayı meseleyi bir iki örnek üzerinden değerlendireceğini ifade ettikten sonra mezhep mensuplarından farklı olarak avâm ve ulamâ tabakası ayrımı yapar. Ona göre avâm tabakasının bu tür tartışmalardan uzak tutularak Allah’ın noksan sıfatlardan münezze olarak bilâkeyf bu sıfatlara sahip olduğunu bilmeleri yeterlidir. Bu konuda onlara en büyük örnek Mâlik b. Enes’in “Allah’ın arş üzerine **istivâsı** ma‘lûm, keyfiyeti meçhul buna inanmak vâcib, bundan sormak ise bid‘attir.”¹¹⁷¹ sözüdür. Ona göre avâm tabakası bu tür âyetler hakkında soru sormaları halinde onlara, her ilmin mütehassıslarının olduğunu, bu meselenin onların anlayabilecekleri türden olmadığını söylemek gerekir. Zira ona göre avâm tabakasının aklı, makûlâtı kavrayabilecek yetkinlikte değildir; çünkü onlar, Arapların kullanmış oldukları farklı istiare türlerini, çeşitli edebi sanatları anlayabilecek derecede geniş bir dil bilgisine sahip değildirler.¹¹⁷² Gazzâlî, ulemâ tabakasının ise bu tür âyetlerin anlamları hakkında düşünmeleri ve Allah’tan noksanlıkları uzaklaştıracak mânalara te’vil etmeleri gerektiğini söyler.¹¹⁷³ Gazzâlî, sem’î (haberî) sıfatların hurûf-u mukatta’a

¹¹⁶⁹ Mâlik b. Enes, **Muvatta’**, C.II, s. 776; Müslim, **el-Câmi‘u’s-sahîh**, “el-Mesâcîd ve Mevâdiu’s-Salât, 33”, s. 382. (537)

¹¹⁷⁰ Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 116-117.

¹¹⁷¹ Bağdâdî, **Usûlu’d-dîn**, s. 113; Cüveynî, **el-‘Akîdetu’n-Nizâmiyye**, s. 33-34; İbn Teymiyye, **Telbîsi’l-Cehmiyye**, C. I, s. 191.

¹¹⁷² Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 121-122.

¹¹⁷³ **A.e.**, s. 122.

gibi olmadığını, çünkü hurûf-u mukatta‘anın Araplar tarafından bir mânaya delalet etmesi için ıstılâhî deyim olarak kullanılmadığını söyler.¹¹⁷⁴

Gazzâlî, “Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir.”¹¹⁷⁵ âyeti ile “Rahmân arşa istiva etmiştir.”¹¹⁷⁶ âyetinin câhile göre birbirini nakzeden iki âyet olduğunu söyler. Zira onlar, “Allah bizimle beraberse nasıl arş’a kurulmuştur?” şeklinde düşünerek bir açmaza düşmüşlerdir. Gazzâlî, âlimin ise bu iki âyetin birbirini nakzetmediğini bildiğini, zira “Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir.”¹¹⁷⁷ âyeti ile kastedilen mânanın; Allah’ın her şeyi bilmesi, kuşatması suretiyle insanların yanında olması şeklinde olduğunu anladıklarını ifade eder.¹¹⁷⁸ Gazzâlî, “Rahmân arşa istiva etmiştir.”¹¹⁷⁹ âyetinin de mekâna delalet ettiği için te’vil edilmesinin gerekli olduğunu söyler. Gazzâlî âyette geçen arşın; bilinmek, kastedilmek anlamlarına te’vil edilmesinin aklen muhal olmadığını, ancak lafzın bu mânaya uygun olmadığını söyler. Ona göre buradan maksat, arşın mahlûkatlar arasında en büyüğü olmasına rağmen Allah tarafından yaratıldığı, O’na musahhar kılındığı ve bununla övünerek büyüklükte O’nun dışındakileri bununla uyarması şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Gazzâlî, Arap diline tam anlamıyla hâkim olan birinin, söz konusu âyeti açık bir şekilde bu şekilde anlayacağını söyler. O, bu gibi meselelerdeki zorluk ve anlaşmazlıkların Arap diline vakıf olamayan, sonradan öğrenenler tarafından yaşandığını belirtir.¹¹⁸⁰ Bu konuda Arap dilinden örnek veren Gazzâlî, “Sultan ülkesi üzerine kuruldu.” deyiminin kullanıldığını, ayrıca Arap şairlerin, “Kılıç kullanmadan, kan dökmeden Bîşr Irak’a kuruldu/yerleşti.” şeklinde kullanımlarının olduğunu zikreder.¹¹⁸¹

Gazzâlî, “Allah, dünya semâsına iner.”¹¹⁸² hadîsinin iki şekilde te’vil edilebileceğini söyler. Gazzâlî’nin bu hadîsi, hocası Cüveynî gibi Arap dilinin fonksiyonel imkânlarından yararlanarak te’vil ettiğini görmekteyiz. Birinci te’vile

¹¹⁷⁴ A.e., s. 122-123; Aydın, “Haberî Sıfatlar”, *Sistematik Kelâm*, s. 111.

¹¹⁷⁵ el-Hadîd 57/4.

¹¹⁷⁶ er-Rahmân 55/27.

¹¹⁷⁷ el-Hadîd 57/4.

¹¹⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i‘tikâd*, s. 123.

¹¹⁷⁹ er-Rahmân 55/27.

¹¹⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i‘tikâd*, s. 125-126.

¹¹⁸¹ A.e., s. 126.

¹¹⁸² Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, C. I, s. 356.

göre nüzûl Allah’a nispet/izâfet edilir. Tabi bu nispet hakiki değil de mecâzî olur. Hakikatte ise meleklerden bir meleğe nispet edilmiştir. Gazzâlî, bu nispetin “(istersen) İçinde bulunduğumuz şehre (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kafileye de sor!”¹¹⁸³ âyetinde de olduğunu söyleyerek kendi görüşünü bu âyetle destekler. Zira bu âyette sorulanlar aslında şehir değil de şehir halkıdır. Gazzâlî, tâbi olanın hallerini tâbi olunana nispet etme uygulamasının dillerde yaygın olarak kullanıldığını, örneğin; “Sultan şehrin kapısına indi.” söyleminin aslında “askerlerinin şehrin kapısına indiği” şeklinde olduğunu söyler.¹¹⁸⁴ Gazzâlî ikinci te’vilinde, nüzûl kelimesinin yaratılanlar için irtifâ (yükseklik) ve tekebbür (büyüklük taslama) için kullanıldığı gibi lutf (incelik) ve tevâzu için de kullanıldığını söyler. Örneğin, “Falan kişi başını göğe doğru kaldırdı.” deyimi, büyüklük tasladı anlamına gelir. Birinin rutbesi yükselince de “A’lâ illiyyîn’e (en yüksek) yükseldi, onun şanı yedi kat göklerde dir.” denilir. Birinin rutbesi düşünce de “esfel-i sâfiline (en aşağı) düştü.” denilir. Şayet biri incelik ve tevâzuda bulunursa “Yerlere düştü ve en aşağı dereceye düştü.” denilir. Gazzâlî, bu örneklemeler üzerinden yaratılanlar için de bu tür kelimelerin kullanıldığını ve bunların ilk anlamlarıyla anlaşılmadığını, farklı dilsel uygulamaların olduğuna işaret etmiştir. Gazzâlî’ye göre nüzûlun intikal anlamında olması aklen muhaldir. Ayrıca intikal anlamında olmasına gerek de yoktur, çünkü te’vile imkân vardır.¹¹⁸⁵ Gazzâlî, sem’î (haberî) sıfatları te’vil ederek Arap dilinde aklı ve görüşü kâmil olanların bu tür sıfatların anlamlarını bedihî olarak bildiğini ve bu gibi meselelerin onlar için çok da önemli olmadığını söyler.¹¹⁸⁶

Şehristânî, Allah’ın zaman, mekân ve her türlü hudûs özelliklerinden münezze olduğunu belirttikten sonra müteşâbih âyetleri mücmel olarak te’vil eder. Şehristânî, “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir.”¹¹⁸⁷ âyetinde geçen “فوق” (üst) ifadesinin zâhirî manasıyla mekân anlamında anlaşılamayacağını söyler. O, Allah’ın âlem içinde olmasını andıran bu tür âyetlerin, ilim ve kudret anlamına

¹¹⁸³ Yûsuf 12/82.

¹¹⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i tikâd*, s. 127.

¹¹⁸⁵ *A.e.*, s. 127.

¹¹⁸⁶ *A.e.*, s. 125.

¹¹⁸⁷ el-En‘âm 6/18.

geldiğini söyleyerek Allah'ın her türlü noksanlıklardan münezzehtir olduğunu savunur.¹¹⁸⁸

Râzî, sem'î (haberî) sıfatlar konusuna ayrı bir önem verir. O, Özellikle **Esâsu't-takdîs** adlı eserinde yaratılmış varlıklara benzerliği çağrıştıran müteşâbih lafızların açıklanması hususunda farklı görüşleri aktarır ve kendi delillendirmelerini ayrıntılı bir şekilde işler. Râzî, “muḥâlefetun li'l-havâdis” sıfatıyla da ilişkili olan sem'î (haberî) sıfatların, Allah'ın yaratılanlara benzemediğinden hareketle te'vil edilmesini gerekli görür. Ona göre bu, bir zorunluluktur. Aksi takdirde insanların zihinleri karışır ve yanlış bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkar.¹¹⁸⁹

Râzî, öncelikle muârizlarının konu hakkındaki görüşlerini aktarır daha sonra onların görüşlerine cevap verir. O, Allah'a mekân isnad edenlerin dayandıkları delilleri¹¹⁹⁰ şu şekilde sıralar:¹¹⁹¹

- **İstivâ** lafzının geçtiği altı âyet: “Rahman arşa istivâ etti”¹¹⁹² gibi.
- Yukarı/üst lafzının geçtiği âyetler: “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir.”¹¹⁹³
- Allah'a yükselme lafızlarını kapsayan âyetler: “Melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde O'na yükselir.”¹¹⁹⁴
- Allah'ın gökte olduğuna işaret eden âyetler: “Gökte olanın başınıza taş yağdırmasından güvende misiniz?”¹¹⁹⁵, “Sonra (Hz. Peygamber'e) yaklaştı, (yere doğru) sarktı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi.”¹¹⁹⁶

Râzî, onların bütün bu âyetleri Allah'a yön ve mekân nispet etmek için kullandıklarını zikrederek eleştirir. Ona göre Allah, parmakla gösterilecek şekilde

¹¹⁸⁸ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 105-106.

¹¹⁸⁹ Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 13, 28, 30, 48, 79, 100, 103 vd.

¹¹⁹⁰ Râzî'nin Allah'a mekân isnad edenlerin dayandıkları deliller şeklinde aktardığı bu delilleri Eş'arî **el-İbâne** aldı eserinde kullanmıştır. Bkz. Eş'arî, **el-İbâne**, s. 109-119.

¹¹⁹¹ Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 194 vd.

¹¹⁹² Tâhâ 20/5.

¹¹⁹³ el-En'âm 6/18.

¹¹⁹⁴ el-Me'âric 70/4.

¹¹⁹⁵ el-Mülk 67/17.

¹¹⁹⁶ en-Necm 53/8-10.

herhangi bir yön ve mekânda değildir, çünkü böyle olursa ya bölünmeyi kabul eder ya da cevher-i ferd gibi bölünmeyi kabul etmez. Bu ikisi de Allah için muhaldir. Zira bunlar sonradan meydana gelenlerin özelliğidir. Dolayısıyla Allah'ı bu tür sıfatlardan tenzîh etmek gerekir. Râzî'ye göre kesin aklî deliller, cisimci ve yönlerle nitelenme hissi uyandıran âyetlerin, zâhirî manalarıyla anlaşılmasının imkânsızlığını bildirir. O, kesin aklî deliller bu tür âyetlerin imkânsızlığını bildirmesine rağmen dinî naslar, tam tersi durumu ifade ediyorsa ikisinin de tasdik edilmesinin mümkün olmadığını söyler. Çünkü bu durum çelişmezlik prensibi gereği muhaldir. Dolayısıyla burada sadece biri tasdik edilir. Râzî'ye göre akıl asıl, nakil ise fer'dir. Şayet naklî kabul edersek fer'î olanı doğrulamak için asıl olanı reddetmek durumunda kalırız. Bu hem fer'i hem de aslı iptal etmek olur ki bu da muhaldir. Râzî, bunun tek çözümünün kesin aklî delillere sığınmak olduğunu söyler. O, te'vil imkânının olması durumunda bu tür sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini, te'vil imkânının olmaması durumunda Allah'a havale edilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁹⁷ Râzî, bu konudaki aklî delilleri zikrettikten sonra Hanbelî ve Kerrâmîleri karşılaştırır. Ona göre Hanbelîler, Kerrâmîlerden daha iyi bir derecededirler. Çünkü Hanbelîler Allah'a sadece terkip ve te'lif isnad etmişlerdir. Yani onlar Allah'ın cüz ve parçalardan mürekkep olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Kerrâmîler ise Allah'ın hem parmakla gösterilebilen bir varlık olduğunu hem de sonsuz ve bölünemeyen bir vâhid olduğunu iddia ederek aklın bedihî hükmüne aykırı olan zıtları bir araya getirmişlerdir.¹¹⁹⁸ Râzî'nin konu hakkındaki genel prensibini ve aklî delillerini ortaya koyduktan sonra Kur'an'da vârid olan müteşâbih lafızlara yaklaşımını açıklamaya çalışacağız.

Râzî, "Rahman arşa istivâ etti."¹¹⁹⁹ âyetinin hakiki anlamda arş'a kurulma manasında anlaşılamayacağını zikreder.¹²⁰⁰ O, bu âyetin öncesi ve sonrasının dikkate alınarak yorumlanması gerektiğini söyler. Çünkü âyetler değerlendirilirken siyak ve sibaka bakılır ve hakiki anlam bu şekilde ortaya çıkar. Râzî, söz konusu âyetin öncesinde zikredilen "Yeri ve yüce gökleri yaratan Allah tarafından..."¹²⁰¹ âyeti ve

¹¹⁹⁷ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 62 vd.; *Me'âlimü usûlî'd-dîn*, s. 36-37; *Mefâtîhu'l-gayb*, C. XXII, s. 5 vd.

¹¹⁹⁸ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 64.

¹¹⁹⁹ Tâhâ 20/5.

¹²⁰⁰ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 199; *Mefâtîhu'l-gayb*, C. XXII, s. 5 vd.

¹²⁰¹ Tâhâ 20/4.

sonrasında zikredilen “Göklerde, yerde ve ikisi arasında bulunan şeyler ile toprağın altında olanlar hep O’nundur.”¹²⁰² âyetleri mülkün ve ulûhiyetin kemâlini ifade eder. Dolayısıyla arş’a **istivâ**’nın anlamı, Allah’ın yaratmış olduğu ve yaratılanlar arasında en büyüğü olan arşa mutlak hâkimiyet şeklindedir.¹²⁰³ Râzî, “Melek(ler) onun (göğün) etrâfındadır ve o gün Rabbinin arşını, onların üstünde olan sekiz (melek) taşır.”¹²⁰⁴ âyetini de örnek olarak göstererek, arşın ma‘bûdunun mekânı olması hâlinde meleklerin, âlemlerin ilâhını taşıyor olacaklarını söyleyerek bunun mâkul olmadığını söyler; çünkü yaratılan, yaratıcıyı muhafaza edip taşıyamaz. Ancak ve ancak yaratıcı yaratılanları muhafaza eder.¹²⁰⁵ Râzî, “Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir.”¹²⁰⁶, “Gökteki ilâh da yerdeki ilâh da O’dur.” âyetlerinin de Allah’ın arş’a kurulu olmamasına en büyük delil olduğunu söyler. O, arşa **istivâ**’yı **istîlâ**, **kahr** gibi anlamlara te’vil eder ve Arap dilinde de bu tür kullanımların olduğunu söyleyerek “Kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Bîşr Irak’â **istivâ** etti.” şiirini de **istivâ**’nın, **istîlâ** (kuşatma, hâkim olma) anlamında olduğuna delil olarak zikreder.¹²⁰⁷ Râzî, bu görüşüyle mezhep imamı Eş‘arî’yle tam anlamıyla zıt düşer. Zira Eş‘arî, Kaderiyye’yi işaret ederek **istivâ**’nın **istîlâ** ve **kahr** gibi anlamlarla te’vil edilmesine karşı çıkmış ve bu anlamlarla te’vil edenleri eleştirmiştir.¹²⁰⁸ Ancak Râzî’nin, Eş‘arî’nin Kaderiyye’ye nispet ettiği bu te’vil yöntemini kullandığı ve mezhebin süreç içerisinde fikrîsel değişime uğradığı görülmüştür.

Râzî, **vech** sıfatının da zâhirî anlamda düşünülemeyeceğini söyler. O, bu sıfatı zâhirî manaya hamledenlerin, “O’nun vechinden başka her şey helak olacaktır.”¹²⁰⁹, “Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü baki kalacaktır.”¹²¹⁰, “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”¹²¹¹ âyetlerini organ anlamında anlayarak Allah’a nispet ettiklerini aktarır.¹²¹² Râzî, âyetlerde vârid olan **vech**’in organ

¹²⁰² Tâhâ 20/6.

¹²⁰³ Râzî, **Esâsu’t-takdîs**, s. 200.

¹²⁰⁴ el-Hâkka 69/17.

¹²⁰⁵ Râzî, **Esâsu’t-takdîs**, s. 201; **Mefâtîhu’l-gayb**, C. XXII, s. 6.

¹²⁰⁶ el-Hadîd, 57/4.

¹²⁰⁷ Râzî, **Esâsu’t-takdîs**, s. 202; **Mefâtîhu’l-gayb**, C. XXII, s. 7.

¹²⁰⁸ Eş‘arî, **el-İbâne**, s. 105 vd.; **Risâle ilâ ehli’s-Segır**, s. 233-234.

¹²⁰⁹ el-Kasas 28/88.

¹²¹⁰ er-Rahmân, 55/27.

¹²¹¹ el-Bakara 2/115.

¹²¹² Râzî, **Esâsu’t-takdîs**, s. 151, 153-155.

anlamında olamayacağını, bilakis **vech** lafzının bazen Allah'ın zâtından bazen de rızâsından kinâye olduğunu söyler.¹²¹³ Râzî, öncelikle **vech** lafzının zât anlamında olmasını temellendirir. Râzî'nin ilk delillendirmesine göre insanları diğer insanlardan ayırt eden şey, **vechtir**. **Vech**/yüz öyle bir organdır ki sanki insanın var olması onunla gerçekleşir. Ona göre hâl böyle olunca da **vech**'in her bir zât için isim olması güzel olur. Râzî, bir topluluğun işlerini düzenleyen birinin, o topluluğun **vech**'i/yüzü ve önemli siması olarak isimlendirilmesini de kanaatini güçlendiren bir örnek olarak zikreder. Ayrıca Râzî, güzelliğin, letafetin, acayip terkiplerin, garip bileşenlerin yüzde olmasından dolayı **vech**'in özel olduğunu söyler. O, kalpte meydana gelen her durumun **vech**'e/yüze yansıdığını, bu özelliklerinden dolayı **vech**'in diğer organlardan ayrıldığını, dolayısıyla bu lafızla bütün zâtı kastetmenin güzel olacağını belirtir.¹²¹⁴ Râzî, **vech**'in rızâdan kinâye olduğunu da temellendirir: O, insanın kalbiyle bir şeyi sevdiğinde ona yüzünü döndüğünü, bir şeyi sevmediğinde ise ondan yüz çevirdiğini söyler. Dolayısıyla insanın yüzünü sevilen yöne doğru yöneltmesi o şeye meylettğini gösterir. Bu da **vech**/yüzün rızâdan kinâye olduğuna delalet eder.¹²¹⁵

Râzî, '**ayn**/göz lafzını zâhirî anlama hamleden Mücessime gibi fırkaların "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap!",¹²¹⁶ Hz. Musâ'ya hitaben, "Ey Mûsâ! Gözümün önünde yetişesin diye...",¹²¹⁷ ve Hz. Peygamber'e hitaben, "Rabbinin hükmüne sabret! Çünkü sen gözlerimizin önündesin."¹²¹⁸ âyetlerine dayandıklarını zikreder. Râzî, âyetlerde geçen '**ayn** lafzının zâhirî anlama hamledilemeyeceğini, çünkü zâhirî anlama hamledilmesi halinde görme olayının organ olan göz ile görme anlamına geleceğini, bunun da her türlü noksan ve hudûs alametlerinden münezzeh olan Allah için muhal olduğunu söylemiştir.¹²¹⁹ Râzî, bu âyetleri çokça yardım etmek ve gözetlemek anlamına te'vil etmiştir. Delillendirmesi de şu şekildedir: "Bir insan birine çokça yardım eder, ona

¹²¹³ A.e., s. 155.

¹²¹⁴ A.e., s. 155-156.

¹²¹⁵ A.e., s. 156.

¹²¹⁶ Hûd 11/37.

¹²¹⁷ Tâhâ 20/39.

¹²¹⁸ et-Tûr 52/48.

¹²¹⁹ Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 156-158.

meyleder ve rağbet ederse o kişiye bakışları yoğunlaşır. Bundan dolayı ‘ayn lafzı çokça yardımdan kinâye edilmiştir.”¹²²⁰

Râzî, **yed**/el lafzının Kur’an’da “iki elimle yarattığıma...”¹²²¹ “Allah’ın iki eli de açıktır.”¹²²² şeklinde geçtiğini belirtir. O, **yed** lafzının hakiki anlamda kullanıldığı durumlarda organ olan **yed** anlamında kullanıldığını, ancak mecâzî anlamda kullanımının da olduğunu söyleyerek bunların kudret, nimet ve ilgi-alaka-özen anlamlarına te’vil edilebileceğini tek tek açıklar.¹²²³

Râzî, **yed**’in kudret anlamında kullanımının olduğunu zikreder. O, Araplar tarafından, “Melikin/sultanın eli, halkının/tebeasının elinin üzerindedir.”, “Şehir, sultanın eli altındadır.” deyimlerinin kullanıldığını, bunun da sultanın kudretinin, halkının kudretinden daha üstün ve baskın/hâkim olması anlamına geldiğini söyler. O, **yed** organının en iyiye ulaşma durumunun ancak kudretle isimlendirilen niteliğin ortaya çıkmasıyla mümkün olduğunu, dolayısıyla **yed**’den maksadın kudret olması, isimlendirmenin de bu şekilde olmasını gerektirdiğini söylemiştir.¹²²⁴ Râzî, **yed**’i nimet anlamına da te’vil eder. O, “Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır, dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah’ın iki eli de açıktır.”¹²²⁵ âyetini **yed**’in nimet anlamında olmasına delil olarak zikreder. Çünkü zâhirî anlamda Allah’ın ellerini açması, şanına yakışmayacak bir hudûs alametidir. Dolayısıyla burada Allah’ın iki elinin açık olmasından maksat, bolca nimetini verme şeklinde açık olduğudur. Ona göre nimeti verme organı **yed**/el’dir. O, **yed** isminin nimet için kullanılmasını, sebebin sonuca isim olarak kullanılmasına benzettir. Zira bazen Araplar sebebi sonuca isim yaparlar.¹²²⁶ Râzî, kudret ve nimetin yanı sıra **yed**’in ilgi-alaka-özen anlamlarına da te’vil edilebileceğini söyler. Ona göre “iki elimle yarattığıma...”¹²²⁷ âyeti Allah’ın, Hz. Âdem’in yaratılışında gösterdiği ilgi, alaka ve özeni yansıtmaktadır. Çünkü bazen insanlar bir şeyleri onardıkları zaman mübalağa yaparak “Bunu bizzât kendi elimle yaptım.” derler. Râzî de burada Hz.

¹²²⁰ A.e., s. 158.

¹²²¹ Sâd 38/75.

¹²²² el-Mâide 5/64.

¹²²³ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 161-162; *Mefâtihu’l-gayb*, C.XII, s. 45 vd.

¹²²⁴ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 162; *Mefâtihu’l-gayb*, C. XII, s. 46 vd.

¹²²⁵ el-Mâide 5/64.

¹²²⁶ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 162; *Mefâtihu’l-gayb*, C. XII, s. 46 vd.

¹²²⁷ Sâd 38/75.

Âdem'in yaratılışının diğer insanların yaratılışı gibi olmadığına vurgu yaparak **yed** lafzını ilgi, alaka ve özene te'vil eder.¹²²⁸ Râzî, ayrıca bacak, suret, yan, kabza, avuç, kol, parmak, gülmek, sevinmek gibi lafızları da Arap dilinin elverdiği ölçüde hakiki anlamından alıp mecâzî anlama te'vil eder.¹²²⁹

Râzî'nin sem'î (haberî) sıfatları te'vil etmede kararlı davrandığı ve bu tür lafızların kat'î surette zâhirî anlamlara hamledilemeyeceğini söyleyerek mütekaddim Eş'arî çizgisini, Bağdadî, Cüveynî ve Gazzâlî ile birlikte değişime uğrattığı görülmüştür.

¹²²⁸ Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 165; **Mefâtihu'l-gayb**, C. XII, s. 46 vd.

¹²²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 160, 168 vd.

SONUÇ

İslâm düşüncesi, ilme verilen değer ve fikir özgürlüğü sayesinde üretkenliğini ve dinamizmini korumuştur. İslâm inancı, İslâm çatısı altında olan her birey ve kuruma, dinî meseleler etrafında düşünme ve farklı bakış açısı ortaya koyma imkânı tanımıştır. Bireysel farklılaşmalar da mezhep oluşumuna zemin hazırlamış, dolayısıyla da İslâm düşünce tarihi içerisinde farklı alanlarda çok sayıda oluşum ortaya çıkmıştır. Mezhepler, kuruluş ve gelişim süreçlerinde çeşitli bağlamların izlerini bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bütün toplumsal oluşumlar; mensuplarının psikolojik-sosyolojik tercihlerine, siyasî iktidarların tasarruflarına, fikrî düzeyde iletişim/etkileşim içinde oldukları muhatapların farklılaşmasına, farklılaşan toplumsal ve kültürel şartlara bağlı olarak çeşitli değişim ve dönüşümlere maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla da çoğu kez içinde bulundukları sosyo-kültürel dokuya göre yeniden şekillenmektedirler. Mezheplerin insan doğasının gereği olarak farklı zihin yapısına sahip düşünürler tarafından ortaya çıktığını göz önüne alırsak farklılaşmanın da gayet doğal olduğunu görürüz. Zira mezheplerin şekillenmesinde din, kültür, kimlik ve etkileşimde oldukları sosyo-kültürel bağlam ve mensuplarının zihniyet yapıları önemli bir rol üstlenmektedir. Eş'arîlik farklı ekoller ve farklı zihniyetleri içinde barındırmış, süreç içerisinde etkileşimde bulunduğu yapıların epistemik ve metodik şeklini almıştır. Bu da mezhep içerisinde farklı zihniyetlerin ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Eş'arî'nin fikrî ayrılık yaşayarak Mu'tezile mezhebinden ayrılması ile başlayan mezhepleşme süreci, mensuplarının ortaya koyduğu görüş ve yöntemlerle mezhebin sistemleşmesini, kurumsallaşmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Eş'arîliğin sistemleşmesi ve kurumsallaşması Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Abdulkâhir el-Bağdâdî ile başlamış, İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî ile kemâle ermiştir. Nitekim Eş'arîliğin temel taşları sayılan bu düşünürler, günümüze kadar aktüalitesini koruyan eserler kaleme almış ve bu eserler en fazla istifade edilen kaynaklardan olmuştur.

Eş'arîlik, tarihsel süreç içerisinde siyasî iktidarların yanı sıra ashâbu'l-hadis, Küllâbiyye, Şâfîlik, Mâlikîlik, sûfî hareket ve felsefe gibi dinî-toplumsal grup ve

görüşlerle etkileşim halinde olmuştur. Her kimlik, bir aidiyet oluşturmuş ve mezhebin farklılaşmasına yol açmıştır. Dinî-toplumsal etkileşimin yanında siyasî iktidarların tasarrufları da Eş‘arîlerin popülaritesinin artmasına, eksilmesine ve bölgesel düzlemde farklılaşmasına neden olmuştur.

Eş‘arî âlimleri hicrî II. ve III. asırda kelâmın en önemli konularından birini teşkil eden ve günümüze kadar da güncelliğini koruyan ilâhî sıfatlar problemini kendi bakış açılarıyla değerlendirmiş ve detaylıca tartışmışlardır. Eş‘arî kelâmı, bu ilim için büyük öneme hâiz olan ve birçok meselenin temelini oluşturan ilâhî sıfatlar meselesine dair özgün görüşler ortaya atmış, meselenin çözümü için önemli roller üstlenmiştir. Ancak aynı ekole mensup Eş‘arî âlimleri, çeşitli konularda olduğu gibi ilâhî sıfatlar meselesinde de kendi içlerinde homojen bir yapıda olmayıp farklı görüşler ortaya atmış, bireysel düzeyde fikirsel değişim yaşamış ve kurumsal düzlemde de farklılaşmışlardır. Onlar, çoğu kez kendi bakış açılarını yansıtarak mezhep içerisinde farklılaşmış, ancak mezhebin genel kanaatine muhalif görüşleri çürütmeye çalışarak da mezhepsel bütünlüğü sağlamaya çalışmışlardır.

Uzun yıllar Mu‘tezile mezhebine bağlı iken mezhebinden ayrılarak Ehl-i sünnet’e intisap eden Eş‘arî’nin farklı fikrî merhaleleri olduğu görülmektedir. Eş‘arî, Mu‘tezilî düşünceden ayrıldıktan sonra **el-İbâne** adlı eserinde ashâbu’l-hadîs ekolünün lideri konumunda olan Ahmed b. Hanbel’e bağlılığını bildirmiş, sem’î (haberî) sıfatlar ve kelâmullah konusunda bu ekolün düşünce yapısına sahip olmuş, aklî delillerden ziyade nassa dayalı bir yöntem tercih etmiştir. O, **el-Luma’** ve **İstihsânu’l-havz** adlı eserlerinde ise **el-İbâne**’ye kıyasla sistemli kelâm teorileriyle aklî delillere sürekli başvuran, daha rasyonel bir üslup ortaya koymuştur. Eş‘arî’nin eserlerinin hangi zaman diliminde yazıldığı ve asıl fikirlerinin ne olduğu konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Elimizdeki verilere göre eserleri arasında metot, üslûp ve içerik farklılıkları olan Eş‘arî, bazı görüşlerinde de fikirsel değişim yaşamıştır. Kanaatimizce bunun nedeni, Eş‘arî’nin etkileşimde bulunduğu kişi ve dinî/siyasî/kültürel ortamdan etkilendiği, dolayısıyla da belli dönemlerde bir denge politikası izlediği şeklindedir.

İlâhî sıfatlar, farklı ekoller tarafından mânaları dikkate alınarak çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Aynı ekole mensup Eş'arî âlimlerin ilâhî sıfatlar bağlamında farklı sıfat tasnif ve taksimi yaptıkları da görülmüştür. Bu da mezhep içerisinde konu bağlamında homojen bir yapının olmadığını göstermiştir. Çünkü kronolojik çizginin takip edilmesi neticesinde mezhep içerisinde sıfatların ikili, üçlü, dörtlü vs. farklı taksimlerinin yapıldığı, içerik ve kullanılan kavramların da farklılık arz ettiği ve bir değişime uğradığı tespit edilmiştir. Zira ilk dönemlerde kullanılan nefiy, isbât, tenzîh gibi kavramlar süreç içerisinde selbî ve subûtî kavramlarına evrilmiştir.

Eş'arî âlimlerin sıfatlarla ilgili kavramlara yükledikleri anlam farklı olunca doğal olarak sıfatların taksim-tasnif ve konu ile ilgili yorumları da farklılık arz etmiştir. Örneğin Bâkılânî, nefsî ve zâtî kavramlarına farklı anlamlar yüklemiştir. O, Allah'ın sadece zâtına delalet eden isimlere nefsî, zât üzerine zâid Allah ile kâim sıfatlara ise zâtî anlamı yüklemiştir. Bâkılânî'nin bu kavramlara yüklediği anlam farklı olunca doğal olarak bu sıfatların yorumu ve kategorisi de farklı olmuştur. O, selbî bir sıfat olmasına rağmen **bekâ** sıfatına subûtî sıfatlara karşılık gelecek ilâve bir nitelik kazandıran zâtî kavramı yüklemiş, bu sıfatı hayat, ilim, kudret gibi zât üzerine zâid Allah ile kâim müstakil bir sıfat şeklinde yorumlamıştır. Bazı Eş'arî âlimleri, zâtî kavramını Allah'ın zâtına delalet eden ilâve bir nitelik ifade etmeyen nefsî kavramına karşılık kullanmışlardır. Dolayısıyla onların kavramlandırmalarına göre yorumları da farklı olmuş ve zâtî sıfatları; zâta zâid olmayan, Allah'ın zâtına delalet eden nefsî sıfatlar şeklinde yorumlamışlardır. Gazzâlî de zâtî sıfatları Allah'ın zâtına, varlığına delalet eden şeklinde anladığı için sadece vücûd sıfatını zâtî sıfatlardan saymış, diğer sıfatları farklı kategorilerde değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Hâlbuki Cüveynî'de vücûd bir sıfat bile değildir. O vücûdu nefsu'z-zât olarak kavramlandırmış ve bu minvalde yorumlamıştır. Ayrıca şunu söyleyebiliriz ki; bazı sıfat kısımları Eş'arîlerin yaptığı sıfat kısımları içerisinde mündemiçtir. Örneğin, zâtî ve fiilî şeklinde sadece ikili tasnif yapılan kısımlar içerisinde, tenzîhî (selbî), sem'î (haberî) ve fiilî sıfatlar mündemiç olabilmektedir.

Eş'arî mezhebine mensup âlimler, Allah'ı niteleyen sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin aşırı tenzîhçi yaklaşımı karşısında teşbih ve tenzîh arasında daha

dengeli ve rasyonel bir çizgi takip etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Onlar, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli mâna ve mânevî (subûtî) sıfatlarının olduğu görüşündedirler. Eş'arîler, fiilî sıfatları ise kudret sıfatının hâdis teallukundan ibaret gördükleri için ezeli sıfatlardan saymazlar. Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisi mâna (subûtî) sıfatlar çerçevesinde tartışılmıştır. Eş'arî âlimleri Allah'ın aynı ve gayrı olmayan, zâtı ile kâim sıfatlarının olduğu hususunda müttefiktirler, ancak onlar bu tür sıfatların isimlendirilmesi ve kategorisi noktasında ihtilaf yaşamışlardır. Ayrıca Eş'arîler'de, zât ve sıfat arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında ve yorumlanmasında da birtakım farklılıklar vardır. Örneğin Cüveynî, zât ve sıfat arasındaki ilişkiyi daha önce Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin kullandığı ve Eş'arîlerin şiddetle karşı çıktığı **ahvâl teorisi** ile açıklamaya çalışmıştır. Bilindiği üzere Eş'arî mezhebi nedensellik, üçüncü hâlin imkânsızlığı ve ma'lûm olmayan bir şeyin hakiki bir anlam ifade etmeyeceği düşüncesinden hareketle **ahvâl teorisine** karşı çıkmıştır. Ancak Eş'arî mezhebine mensup iki kelâmcı olan Bâkılânî ve Cüveynî, Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öne sürdüğü **ahvâl teorisini**, birtakım değişiklikler yaparak bu teoriyi kendi mezheplerinin sıfat anlayışına uyarlamaya çalışmışlardır. Cüveynî, ilk eserleri olan **el-İrşâd** ve **eş-Şâmil**'de **ahvâl teorisini** hararetle savunmuş ve **ahvâl teorisinin** kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Ancak son eserlerinden olan **el-Burhân**'da nedensellik fikrinden vazgeçmiş, bunun sonucunda da nedensellik fikri üzerine inşa edilen “el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” yöntemini eleştirmiş ve **ahvâl teorisinden** vazgeçmek durumunda kalmıştır. Bâkılânî de Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin **ahvâl teorisini** olduğu şekliyle benimsememiş, ancak kendi bakış açısını yansıtarak bir hâl fikrini kabul etmiştir.

Eş'arî mezhebine mensup âlimler, Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatı ile mütekellim olduğu ve kelâmallahın mahlûk olmadığı hususunda hemfikirdirler. Ancak onlar, kelâmın mâhiyeti konusunda birtakım farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Eş'arî'nin Kur'an'ın mahlûk olmadığını temellendirebilmek adına **el-İbâne** ve **el-Luma**' adlı eserlerinde benzer metotları kullandığını söyleyebiliriz. Eş'arî'nin özellikle **el-İbâne** adlı eserinde açık bir şekilde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı yapmadığı ve konu bağlamında serdettiği son cümlesinde “Çünkü

Kur'an, tamamıyla gayr-ı mahlûktur.” ifadesiyle de Kur'an'ın hangi yönünü kadim hangi yönünü hâdis kabul ettiği anlaşılamamıştır.

Bâkılânî'nin, kelâmullah konusundaki üslûbunun mezhep imamı Eş'arî'nin üslûbuna nazaran daha açık ve belirgin olduğu söylenebilir. Bâkılânî'nin, Eş'arî'nin kapalı ifadelerle izah etmeye çalıştığı kelâmullahın mâhiyeti hususunu net bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. Bâkılânî, kelâm-ı lafzî ve nefsî ayrımı yaparak kadîm olan kelâmın harfler ve sesler değil de ibarelerin delalet ettiği nefiste kâim olan mâna olduğunu savunmuştur. O, mezhep imamı Eş'arî gibi Allah'ın kelâmını keyfiyeti meçhul-vasıtasız bir şekilde Hz. Peygamber'e işittirmiş olabileceğini de kabul etmiştir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî, mezhebin kelâmullah konusundaki genel kanaatine uymuştur. Ancak bazı âlimler, İsferâyînî'nin “Allah kelâmının ses ve harflerden oluşmadığı ve işitilemeyeceği, işitmenin; fehm etmek, idrak etmek anlamında olabileceği ve ancak bir vasıta aracılığıyla işitilebileceği” şeklinde bir görüşe sahip olduğunu aktarmış, özellikle Allah kelâmının işitilemeyeceği görüşüyle de mezhebin genel kanaatinden ayrıldığını öne sürmüşlerdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye isnad edilen bu kanaate göre asıl kelâm, ses ve harflerden oluşmayan nefsî kelâmdır. Allah kelâmı ses ve harflerden oluşmadığı için de işitilemez sadece idrak edilir.

Abdulkâhir el-Bağdâdî de ne olursa olsun başkasında yaratılan şeyin mütekellim olamayacağını, Allah'ın bizzât mütekellim olduğunu, kelâmının zâtıyla kâim, hâdis olmayan ezeli bir sıfat olduğunu ortaya koymuştur. O, kıraat ve makrû' arasındaki farka işaret ederek kelâm-ı lafzî ve nefsî ayrımı yapmış ve Allah'ın kelâmının cisme delalet eden kıraat bölümünün hâdis olduğunu zâtta kâim olan kelâmın ise kadîm olduğunu söylemiştir.

Cüveynî'nin kelâmullah konusundaki görüşleri, Bâkılânî ve Bağdâdî'nin görüşleriyle büyük benzerlikler içermektedir. Ancak Cüveynî bu konuyu seleflerine nazaran daha teknik bir şekilde ele almıştır. O, kelâm sıfatını ispat etmek için görünür âlemdeki kelâmın hakikatı üzerinden yola çıkarak “el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” (şahidin gaibe kıyası) yönteminden istifade etmiştir. Cüveynî, kelâm-ı nefsî ve ibarelerin hakikat ve mecaz yönüne de temas etmiştir. Ona göre en uygun

olan görüş, ibarelerin de hakiki/gerçek kelâm olarak isimlendirilmekle beraber nefis ile kâim olan kelâmın asıl olduğunun benimsenmesi şeklindedir. Mezhep arkadaşlarının bir kısmının nefis ile kâim olan kelâmın hakiki, ibarelerin ise mecaz olduğunu savunduklarını da aktarmıştır. Cüveynî, mezhep imamı Eş‘arî’nin ise konu ile ilgili iki görüşünün olduğunu zikretmiştir. Cüveynî’nin **el-Burhân**’daki aktarımına göre Eş‘arî’nin ilk görüşü, ibarelerin mecazen kelâm olduğu, ikinci görüşünün ise ibarelerin de kelâm-ı nefsî gibi hakiki olduğu şeklindedir. Cüveynî, günümüzde işitilen şeylerin sesler olduğunu kabul etmekle beraber, Allah kelâmının işitilen olarak isimlendirilmesinden maksadın “idrak etme” ve “kavrama” olduğunu söylemiştir. Cüveynî, Bâkılânî gibi -ses şeklinde olmaksızın- Allah’ın yüce kelâmını Hz. Musâ ve diğer elçilere vasıtasız bir şekilde işittirdiğini kabul etmiştir.

Gazzâlî, nefsî ve lafzî kelâmı net bir şekilde ayırır. Asıl kelâmın nefiste kâim olduğunu; harf, ses ve okumanın ise yaratılmış olduğunu belirtir. Gazzâlî, Kur’an’ın hangi yönünün mahlûk olduğu sorusunu varlık mertebeleri üzerinden yanıtlar. Gazzâlî, Allah’ın ses ve harf olmaksızın zât ile kâim kadîm kelâmının işitilebileceğini savunur. Ona göre nasıl ki cevher ve araz olmaksızın Allah görülebiliyorsa Allah kelâmı da Allah’ın şanına yakışır şekilde ses ve harf olmaksızın işitilebilir. O, Hz. Musâ’nın bu şekilde Allah’ın kelâmını işittiğini savunur.

Şehristânî, önceki Eş‘arîler gibi kelâmın kavfî olduğunu kabul etmez. O, kelâmın fiili bir tasarrufa delalet ettiği görüşündedir. Şehristânî’nin kelâmı, kavfî değil de fiili bir tasarruf şeklinde görmesi Mu‘tezile’ye yaklaşmasına neden olmuştur. Ancak bu sıfatı ezeli görme hususunda onlardan ayrılır. Şehristânî, mezhebi gibi asıl kelâmın nefiste kâim olan mâna olduğunu, ağzın hareket ettirilmek suretiyle okunması, kıraat, ses ve lafzın ise yaratılmış olduğunu kabul etmiştir. Şehristânî, aynı ekole mensup olduğu arkadaşlarının da tercih ettiği: İnsan kelâmından hareketle Allah kelâmının temellendirilmesi metodunun yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre Allah kelâmı hiçbir surette insan kelâmı gibi değildir. Dolayısıyla Allah kelâmı ile insan kelâmı farklı cinsler olduğu için ortak hüküm verilemez. O, bu görüşünü “gayru’l cinsi lâ yedullu ale’l-cinsi” (cinsten başka olan bir şey cinse delil olamaz) prensibinden hareketle ortaya koymuştur.

Râzî, mezhep mensubu arkadaşları gibi Allah kelâmının ses ve harflerden başka kadim ve tek olduğunu kabul eder. Râzî, mezhebine mensup âlimlerin çoğunun savunduğu gibi Allah kelâmının işitilebileceğini kabul etmez. Bilindiği üzere Eş‘arîlerin çoğunluğu rü’yetullah meselesine kıyas ederek mahiyeti meçhul şekilde Allah kelâmının işitilebileceğini savunur. Râzî de rü’yetullahı kabul eder, ancak bu konuyu selefleri gibi ele almaz. Zira ona göre rü’yetullahta cisim ve araz gibi varlıkların görülebilirliğini sağlayan ortak bir illet vardır. Ona göre bu ortak illet gereklidir o da varlıktır. Dolayısıyla her var’ın görülebileceğinden hareketle de mahiyeti meçhul şekilde rü’yetullahın olabileceğini kabul eder. Ancak işitme, cisim ve seslere taalluk etmediği için ortak bir illete (nedene) ihtiyaç duymaz. Râzî’ye göre işitmenin illeti sadece seslilik. Bundan dolayı Allah kelâmı işitilemez. Râzî, **Me‘âlimü usûli’l-dîn** ve **el-Mesâ’ilu’l-hamsûn** adlı eserlerinde mezhebinin kullandığı yöntem ve delillendirmeleri kabul etmiş ve genel kanaate uymuştur. Ancak **el-Muhassal**, **Halku’l-Kur’an** ve **Kitâbü’l-erba‘în** adlı eserlerinde mezhebinin konu hakkındaki yöntemlerini ve delillendirmelerini zayıf bularak eleştirmiştir. Râzî, **Halku’l-Kur’an** ve **Kitâbü’l-erba‘în** adlı eserlerinde Mu‘tezile ve kendi mezhebi arasındaki münakaşadan bahsetmiş ve kendi ashabının, Mu‘tezile temsilcilerinin görüşlerini çürütmek için kullandıkları delillerin zayıf olduğunu belirtmiştir. Râzî, Mu‘tezile mezhebinin Allah’ın kelâmının başka bir objede yaratıldığı görüşüne karşı ashabının başkasıyla kâim olan bir hareket ile hareketli olması ya da başkasının durağan olmasından dolayı durağan olmasının imkânsızlığından hareketle Allah’ın da başkasıyla kâim olan bir kelâm ile mütekellim olmasının imkânsız olduğu görüşünde olduklarını aktardıktan sonra bu münakaşayı zayıf bularak Mu‘tezile mezhebinin görüşüne meyletmiştir.

İsim-müsemma ilişkisinin başlangıç ve dayanak noktası olan esmâ-i hüsnâ, Allah-âlem ilişkisini aydınlatması ve Allah’ı tanıtmaları bakımından büyük önem arz etmektedir. Zira Allah, madde formunda değildir ve O’nun hakkında fikir sahibi olabilmemiz, O’nun isim ve sıfatları vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Yani Allah, ancak Allah-âlem ve insan arasındaki ilişki irdelendiği ölçüde tanınabilir. Bu yüzden Eş‘arî âlimleri de Allah’ın kendisine nispet ettiği isimlerden yola çıkarak Allah’ı tanıma ve niteleme gayreti içerisine girmişlerdir. Onlar, Allah-âlem ilişkisi

noktasında hem Allah'ı noksanlıklardan tenzîh etmek hem de realiteye uygun bir ilâh anlayışı ortaya koymak için isim-müsemmâ ilişkisinin keyfiyeti ve mâhiyeti üzerine teoriler oluşturmuşlardır.

Eş'arî mezhebi âlimleri, isim-müsemmâ ve sıfat ilişkisi hususunda birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eş'arî, Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bağdâdî ve Cüveynî ismin müsemmânın aynı olduğunu savunmuş, Gazzâlî ve Râzî ise ismin müsemmânın aynı olmadığını, bu lafızların ifade ettikleri mefhumların farklı olduğunu öne sürmüşlerdir. İmam Eş'arî, mezhebine mensup âlimlerden farklı olarak sıfat ve vasfın aynı anlama geldiğini savunmuş, Eş'arîlerin büyük çoğunluğu ise sıfat-vasf ayrımı yapmışlardır. İlâhî isimlerin kaynağı hususunda da ihtilafın olduğu tespit edilmiştir. Büyük çoğunluk ilâhî isimlerin tevkifi olduğunu savunmuş, ancak özellikle Gazzâlî ve Râzî bu konuda isim-sıfat ayrımı yaparak isimlerin tevkifi, sıfatların ise kıyâsî olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İlâhî isimlerin sayısı hususunda Eş'arîlerin genel kanaati ise, hadislerde zikredildiği üzere Allah'ın doksan dokuz isminin olduğu, ancak sayının doksan dokuz ile sınırlı olması daha fazla olmasına engel teşkil etmediği şeklindedir.

Sem'î (haberî) sıfatlar, Kur'an-ı Kerim ve hadîs-i şeriflerde vârid olan, Allah'ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran sıfatlardır. Bu sıfatların kaynağı sem' ve haber olmasından dolayı sem'î (haberî) sıfatlar denilmiştir. Eş'arîler kendi içyapılarında **istivâ**, **yed**, **vech**, **'ayn** gibi sem'î (haberî) sıfatlar konusunda birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mezhep İmamı Eş'arî ve takipçileri Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferayînî, İbn Fûrek ve Cüveynî (ikinci görüşü), sem'î (haberî) sıfatları te'vilsiz isbat, bilâkeyf şeklinde kabul ederler. Cüveynî'nin ikinci görüşü bu şekildedir. Zira ilk eserlerinde sem'î (haberî) sıfatları kabul etmeyip te'vil ederken, daha sonra fikir değiştirerek mezhep imamının görüşüne uymuştur. Mütakaddim Eş'arîlerden Bağdâdî, Cüveynî (ilk görüşü) ve Muteahhir Eş'arîlerden Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî ise sem'î (haberî) sıfatları literal olarak almayıp te'vil metodunu benimsemişlerdir. Örneğin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **istivânın**: **istevlâ**, **mülk** ve **kahr** şeklinde te'vil edilmesine şiddetle karşı çıkmasına rağmen takipçileri **istivâyı** bu anlamlarla te'vil etmişlerdir. Dikkat çekicidir ki Bâkılânî, sem'î (haberî) sıfatlarda te'vil metodunu benimsememesine rağmen **bekâ** sıfatını

delillendirirken Rahmân, 55/27 ve Kasas, 28/88 ayetlerinde geçen **veh** ifadesini Allah'ın zâtı olarak yorumlamıştır.

Görüldüğü üzere Eş'arî kelâmı her bir âlimin kendi doğrularına göre hareket ettiği, kurucu figüre saygı duyan ancak mutlak anlamda bağımlı olmayan; farklı görüşler ortaya atılmaktan çekinmeyen bir mezhep hüviyetinde olmuştur. Eş'arîlik farklı ekoller ve farklı zihniyetleri içinde barındırmış, süreç içerisinde etkileşimde bulunduğu yapıların epistemik ve metodik şeklini almıştır. Bu da mezhep içerisinde farklı zihniyetlerin ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eş'arî kelâmı, ilâhî sıfatlar meselesinde tevhîd ve tenzîh dengesini sağlama noktasında fikir birliği içerisinde olmuş, ancak aynı ekole mensup Eş'arî âlimler, ilâhî sıfatlar ile ilgili kavramlar başta olmak üzere, ilâhî sıfatların sınıflandırılması, zât-sıfat ilişkisi, ahvâl teorisi, kelâmullah, isim-müsemma ilişkisi ve sem'î (haberî) sıfatların te'vili gibi konularda kendi içlerinde homojen bir yapıda olmayıp farklı görüşler ortaya atmış, bireysel düzeyde fikrîsel değişim yaşamış ve kurumsal düzlemde de farklılaşmışlardır. Kanaatimizce farklılaşmanın temel nedeni, mezhep mensuplarının farklı düşünce ve oluşumlar ile etkileşimde bulunmaları ve yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel ve siyasal şartlarından etkilenmeleridir.

Son olarak ifade etmeliyiz ki, Eş'arîlik üzerine yapılan çalışmalarda en fazla yapılan hata mezhebin tek bir düşünsel sürecinin olduğu şeklindeki yaklaşımdır. Bu da Eş'arî âlimlerin birincil kaynaklarına müracaat edilmemesi ve farklı eserlerinin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çalışmamızda, Eş'arî kelâmı ile alakalı hatalı bilgiler de ele alınmış ve bu bilgilerin doğruları tespit edilerek delilleriyle birlikte ortaya konulmuştur. Böylece Eş'arî kelâmının farklılıkları ve değişim/düşünsel süreci tespit edilmiş ve mezhebin bütüncül resmi ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed
Ramazan: **el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, Bağdat, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dînîyye, 1986.
- Abdülhamid, İrfan: “Eş‘arî, Ebu'l-Hasan”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s. 444.
- Abdülhamîd, İrfan: **İslâm’da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları**, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara, TDV Yayınları, 2011.
- Acem, Refik: **el-Mantık ‘inde’l-Gazâlî fî eb‘âdihi’l-Aristöviyye ve husûsiyyâtî’l-İslâmiyye**, Beyrut, Dâru’l-Maşrık, 1986.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû
Abdillâh eş-Şeybânî el-
Mervezî: **Müsned**, nşr. Muhammed Nasiruddîn Elbânî, Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, 5. bs., 1985.
- Akoğlu, Muharrem: **Mihne Sürecinde Mu‘tezile**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Altaş, Eşref: “İbn Sina Felsefesi ve Eş‘arîyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, C. I, s. 136.
- Altıntaş, Ramazan: “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt. V, No: 2, 2001, s. 107.

Altıkulaç, Tayyar:

“Ebû Bekir b. Ayyâş”, **DİA**, İstanbul, 1994, C. X, s. 109.

Âmidî, Ebü'l-Hasan (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî:

Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn, Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 c., Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2004.

Arslan, Ahmet:

Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Arslan, Mehmet Fatih:

“Fahrettin Râzî’de Varlık-Mâhiyet”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.

Arslan, İbrahim:

“Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, **Kelâm Araştırmaları**, C. III, No: 1, 2005, s. 141.

Aslan, Abdulgaffar:

“IV-V. Yüzyılda Tasavvuf Kelâm İlişkisi: İbn Fûrek Örneği”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, C: V, s. 67-68.

Atay, Hüseyin:

İslâm’ın İnanç Esasları, Ankara, AÜİF. Yayınları, 1992.

Aydın, Ömer:

“Kelam-Mantık İlişkisi”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 0, No: 7, 2012, s. 1-14.

- Aydın, Ömer: **Kuran Işığında Kader Ve Özgürlük**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998.
- Aydın, Ömer: “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 0, No: 1, 2012.
- Aydınlı, Osman: “Mu‘tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, Konya, **Marife**, C. III, No: 3, 2003, s. 37-38.
- Ayğan, Fadıl: “Eş‘arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C. III, s. 15.
- Ayğan, Fadıl: “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ da Varlık Mahiyet İlişkisi Ontolojiden Teolojiye”, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. X, No: 1, s. 111-131.
- Ay, Mahmut: **Mu‘tezile ve Siyaset**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2002.
- Ay, Mahmut v.d.: **Sistematik Kelâm**, Ankara, Ankuzem Yayınları, 3. bs., 2007.
- Bağcı, H. Musa: **Hadis Tarihi Hicri İlk Üç Asır**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Bağdadî, Abdulkahir b.
Tahir b. Muhammed:

el-Milel ve'n-nihal, thk. Albert Nasrî Nâdir,
Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1992.

Bağdadî, Abdulkahir b.
Tahir b. Muhammed:

Usûlu'd-dîn, İstanbul, Matbaatu'd-Devlet,
1928.

Bâkılânî, Ebû Bekr
Muhammed b. Tayyib b.
Muhammed el-Basrî:

**el-İnsâf fîmâ yecib i'tikâduhu ve lâ yecûzu
el-cehl bih**, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan
el-Kevserî, Mısır, el-Mektebetu'l Ezheriyyetu
li't-Turâs, 2000.

Bâkılânî, Ebû Bekr
Muhammed b. Tayyib b.
Muhammed el-Basrî:

**Kitâbu'l-beyân 'ani'l-Fark beyne'l-mu'cizât
ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-Kehâne ve's-
sihr ve'n-nârencât**, nşr. Richard Joseph
McCarthy, Beyrut, Mektebetu's-Şarkıyye,
1958.

Bâkılânî, Ebû Bekr
Muhammed b. Tayyib b.
Muhammed el-Basrî:

Kitâbu temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il.
thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut,
Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.

Bardakoğlu, Ali:

“Hanefî Mezhebi”, **DİA**, İstanbul, 1997, C.
XVI, s. 2.

Bedevî, Abdurrahman:

“Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm
Anlayışı”, çev. Metin Yıldız, İstanbul, **Kelâm
Araştırmaları**, C. XI, No: 2, s. 283-298.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi:

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, AÜİFV Yayınları, 3. bs., 2010.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed
b. el-Hüseyn b. Alî:

el-Esmâ ve's-sıfat, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, 2 c., Cidde, Mektebetu's-Sevâdî, 1993.

Bizrî, Nader:

“Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, çev. Ziya Erdinç, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIX, No: 36, 2017, s. 199.

Bolay, M.Naci:

“Bedihî”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, s. 322.

Bosworth, Clifford
Edmund:

The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1973.

Bozkurt, Nahide:

Mu‘tezile’nin Altın Çağı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Bozkurt, Ömer:

“Zat-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş‘arîlere Yönelik Eleştirileri”, **Siirt Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu**, C. II, 2015, s. 56.

- Budak, Ali: “Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te’vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi’nin Esâsu’t-Takdis Adlı Eseri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. X, No: 19, 2011, s. 44.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî: **Câmiu's-Sahîh**, thk. Muhyiddîn el-Hatîb-Muhammed Fuad Abdalbaki, 4 c., Kahire, Mektebetü's-Selefiye, 1980.
- Bulliet, Richard W.: “The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century”, **Islamic Civilisation 950-1150**, ed. by., D. S. Richards, Oxford, Bruno Cassirer, 1973, pp. 80-84.
- Bundârî, Ebû İbrahim Kivâmuddin Feth b. Ali: **Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi**, çev. Kivâmuddin Burslan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Can, Seyithan: **İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2019.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî: **Resâilu'l-Câhiz**, thk. Abdusselam Harun, 4 c., Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1964.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî: **et-Ta'rîfât**, thk. İbrahim Ebyarî, Kahire, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1982.

Cüveynî, Abdülmelik b.
Abdullah b. Yusuf b.
Muhammed:

el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye, thk., M.Zahid el-Kevserî, y.y., el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1992.

Cüveynî, Abdülmelik b.
Abdullah b. Yusuf b.
Muhammed:

el-Burhân fî usûli’l fikh, thk., Abdülazîm ed-Dîb, 2 c., Katar, Câmiatu Katar, 1979.

Cüveynî, Abdülmelik b.
Abdullah b. Yusuf b.
Muhammed:

eş-Şâmil fî usûli’d-dîn, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr - Faysal Budeyr Avn - Süheyr Muhammed Muhtâr, İskenderiye, Münşeatü’l-Maârif, 1969.

Cüveynî, Abdülmelik b.
Abdullah b. Yusuf b.
Muhammed:

Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâtü’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd, thk. Muhammed Yusuf Musa-Abdu’l Mun’im Abdu’l Hamid, Kahire, Mektebetü’l-Hanci, 1950.

Cüveynî, Abdülmelik b.
Abdullah b. Yusuf b.
Muhammed:

Luma’u’l-edille fî kavâidi ‘akâidi Ehl-i sünne ve’l-Cemâ’a, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Mısır, Türkiye Diyanet Vakfı, 1965.

Çağrıcı, Mustafa:

“Gazzâlî”, **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 490.

Çaldak, Hüseyin:

“İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi”, **Ekev Akademi Dergisi**, No: 37, 2008, s. 179-181.

- Çapak, İbrahim: “Gazzâlî ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler”, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. II, No: I, 2016, s. 15.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan: **Irak Mâlikî Ekolü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.
- Çelebi, İlyas: “İsim-Müsemmâ”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 548-551.
- Çelebi, İlyas: “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, **İlam Araştırma Dergisi**, C. III, No: 1, 1998, s. 103-104.
- Çurak, Halil: “Şehristânî’nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi”, **Universal Journal of Theology**, C. II, No: 2, s. 163.
- Dağ, Mehmet: “İmâmu’l-Haremeyn Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, **OMÜİF Dergisi**, No: 2, 1987, s. 50.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed: **Kitabu’s-sıfat**, Medine, Mektebetu’d-Dâr, 1982.
- Dârimî, Osman b. Saîd: **er-Red ‘ale’l-Merîsî**, nşr. M. Hâmid el-Fıkî, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, t.y.
- Dayf, Şevkî: **Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî**, 10 c., Kahire, Dârü’l-Meârif, t.y.

- Demir, Abdullah: “Ebû İshâk Zâhid Es-Saffâr”ın Kelâm Yöntemi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sivas, 2014.
- Demir, Osman: “Cüveynî’de Ahvâl Teorisi”, İstanbul, **İsam Yayınları**, No: 20, 2008, s. 65.
- Demir, Osman: “Teselsül”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 536.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî: **Sahîhu Sünen Ebî Dâvud**, 4 c., Riyad, Mektebetu’l-Maarif, 1998.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh: **el-Fıkhu’l-ekber**, Mısır, Daru’l-Kutubi’l-Arabiyyeti’l Kubra, t.y.
- ed-Dîb, Abdülazîm: “Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn”, **DİA**, C. VIII, İstanbul, 1993, s. 141.
- Ehvâzî, Ebû Alî Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd: “Mesâlibu İbn Ebi Bişr”, Nşr. Michel Allard, **Bulletin De’tudes Orientales**, C. XXIII, Damas, 1970, s. 157-159.
- Enîs, İbrahim v.d.: **el-Mu‘cemü’l-vasît**, “V-h-d” md., y.y., Mektebetü’ş-Şuruk ed-Duveliyye, 4. bs., 2004.
- Erdemci, Cemalettin: “Abbasi Saraylarında Yapılan Münazara Meclisleri ve İslam Düşüncesinin Gelişimine Katkısı”, **Çorum Uluslararası Şehir ve Medeniyet Sempozyumu**, 2010, s. 227-237.

Erdemci, Cemalettin: “Eş‘arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü”, Çorum, **İslâmi İlimler Dergisi**, C. VII, No: 2, s. 7 vd.

Erdemci, Cemalettin: **Kader Hidayet- dalalet Ecel ve Rızık, İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.

Erdemci, Cemalettin: **Kelam Kozmolojisine Giriş**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2007.

Erdemci, Cemalettin: **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi: “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”**, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Er, Enes: “Eş‘arîliğin Doğuşu ve İlk Dönem Eş‘arîlerde İlâhi Sıfatlar Meselesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2015.

Erdinç, Ziya: “Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2013.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim: **el-İbâne ‘an usuli’ d-diyane**, thk. Fevkiye Hüseyin, Daru’l Ensar, Kahire, 1977.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Alî b.
İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b.
Sâlim:

el-Luma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l bida’,
thk. Hamûd Ğurâbe, Kahire, Mecmuu’l-
Buhusu’l-İslâmiyye, 1975.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Alî b.
İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b.
Sâlim:

Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn,
thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 2 c.,
Beyrut, Mektebetu’l-’Asriyye, 1990.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Alî b.
İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b.
Sâlim:

Risâle ilâ ehli’s-Seğr, thk. Abdullah Şakir
Muhammed el-Cüneydî, Medine, Mektebetü’l-
Ulum ve’l-Hikem, 2. bs., 2002.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Alî b.
İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b.
Sâlim:

İstihsânu’l-havz fi-ilmi’l-kelâm, thk., Richard
J. McCarthy, Haydarabad, Meclis-î Dâiretü’l-
Maârifî’n-Nizâmiyye, 2. bs., 1925.

Eşkar, Ömer Süleyman
Abdullah:

Mu‘tekedu İmam Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî,
Ürdün, y.y., 1994.

Fazlıoğlu, Şükran:

“Vaz’ ”, **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 576.

Ferhat, Semîra:

**Mu‘cemu’l-Bâkılânî fî kütübihi’s-selâs et-
Temhîd, el-İnsaf, el-Beyan**, Beyrut,
Müessesetü’l-Camiiyye li’d-Dirasat, 1991.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

el-İktisâd fi’l-i’tikâd, haz. Enes Muhammed
Adnan Eş-Şerfavi, y.y., Dâru’l-Minhac, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

**el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-
hüsna**, thk. Bessam Abdulvahhap el-Câbî,
Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl, thk. M. Hasan
Heyto, Şam, Dâru'l-Fikr, 1980.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl, thk. Nâcî es-
Suveyd, 2 c., Beyrut, Mektebetu'l-'Asriyye, t.y

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

el-Münkız mine'd-dalâl, haz. Ahmed
Şemseddin, Beyrut, Dârû'l-Kutubi'l-'İlmiyye,
1988.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

**Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-
zendeka**, haz. Mahmûd Bîcû, y.y., 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

Makâsidu'l-felâsife, haz. Mahmûd Bîcû, Şam,
Matbaatu's-Sabâh, 2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

Felsefenin Temel İlkeleri, çev. Cemalettin
Erdemci, Ankara, Vadi Yayıncılık, 2001.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn, Beyrut, Dâru İbn Hazm,
2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid
Muhammed b. Muhammed
b. Muhammed et-Tûsî:

Tehâfütü'l-felâsife, thk. Süleyman Dünya,
Kahire, Dâru'l-Meârif, 6. bs., 1976.

Gimaret, Daniel:

La Doctrine D'al-Ash'arî, Paris, les Editions
du Cerf, 1990.

Gurâbe, Hamûd:

el-Eş'arî, Kahire, Mecmuu'l-Buhusu'l-
İslâmiyye, 1973.

Gölcük, Şerafettin:

“Bâkılânî” **DİA**, İstanbul, 1991, C. IV, s. 533.

Gölcük, Şerafeddin:

Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, İstanbul,
Kayıhan Yayınları, 1979.

Gölcük, Şerafettin; Toprak,
Süleyman:

Kelâm, Tarih Ekoller Problemler, Konya,
Tekin Kitabevi, 6. bs., 2010.

Güneş, Kamil:

**İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve
Nass**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi:

Hristiyanlık, İstanbul, İsam Yayınları, 2007.

Halm, Heinz:

“Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von
Nisapur”, **Die Welt Des Orients**, 1971, C. VI,
pp. 205-233.

Hakkı, İzmirli İsmail:

Yeni İlm-i Kelâm, 2 c., İstanbul, Evkâf-ı
İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.

Hanefî, Hasan:

“Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihî Kökenleri”, **İslâmiyat Dergisi**, 1999, C. II, No: 2, s. 28.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit:

Târîhu Bağdâd, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 21 c., Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Hıttı, Philip Khuri:

İslâm Tarihi: Siyasi ve Kültürel, çev. Salih Tuğ, 4 c., İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1980.

Horten, Max:

“Religion und Philosophie im İslâm”, **Max Horten Islamic Philosophy Studies and Reviews**, ed. by. Fuat Sezgin, Frankfurt, 2000, pp. 56.

İbn Asâkir, Ebü'l Kasım Ali b. Hasan:

Tebyînu kezibi'l-müfterî fîmâ nusibe ile'l-İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Şam, Matbaatu't-Tevfik, 1928.

İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî:

Tabakâtu'l-Hanâbile, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, 2 c., Kahire, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, t.y.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî:

Mukaddime, y.y. Matbaatü's-Şerefiyye, 1327.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs
Şemsüddîn Ahmed b.
Muhammed b. İbrâhîm b.
Ebî Bekr el-Bermekî el-
İrbilî:

İbn Hazm, Ebû Muhammed
Alî b. Ahmed b. Saîd b.
Hazm el-Endelüsî el-
Kurtubî:

İbn Fuvatî, Ebü'l-Fazl
Kemâlüddîn Abdürrezzâk b.
Ahmed b. Muhammed eş-
Şeybânî el-Bağdâdî el-
Hanbelî:

İbn Fûrek, Ebû Bekr
Muhammed b. el-Hasan:

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl
Cemâlüddîn Muhammed b.
Mükerrem b. Alî b. Ahmed
el-Ensârî er-Rüveyfî:

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn
b. Abdillâh b. Alî:

**Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân
mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev
eşbetehü'l-'ayân**, thk. İhsan Abbas, 8 c.,
Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, 5 c.,
y.y., Mektebetu'l İslâmi'l-Âlemiyye, t.y.

Havâdisu'l-Câmi'a ve't-Tecârubu'n-Nâfi'a,
thk. Mehdî en-Necm, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-
'İlmiyye, 2003.

**Mücerredu Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-
Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Dâru'l-
Maşrık, 1987.

Lisânü'l-'Arab, Haz. Yûsuf Hayyât-Nedim
Mar'aşlî, 18 c., İran (Kum), 3. bs., 1984.

en-Necât, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, y.y.,
Matbaatü's-Saâde, 1938.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin
Ahmed b. Abdulhalim el-
Harranî:

**Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi
bide'ihimi'l-ke'lâmiyye ev nakzu te'sîsi'l-
Cehmiyye**, thk. Yahya b. Muhammed el-
Huneydî, 10 c., Medine, Mücemmaü'l-Melik
Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 2005.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin
Ahmed b. Abdulhalim el-
Harranî:

Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl, thk.
Muhammed Reşad Salim, 11 c., Riyad,
Mektebetu Câmiatû Riyad, 2. bs., 1991.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin
Ahmed b. Abdulhalim el-
Harranî:

Mecmu'u Fetâvâ, thk. Abdurrahman b.
Muhammed b. Kasım, 37 c., Medine, y.y.
2004.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin
Ahmed b. Abdulhalim el-
Harranî:

**Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi
kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye**, 9 c., Mısır, el-
Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1321.

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasan
İzzüddîn Alî b. Muhammed
b. Muhammed eş-Şeybânî
el-Cezerî:

el-Kâmil fi't-târîh, haz. Muhammed Yusuf
ed-Dekkâk, 11 c., Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-
'İlmiyye, 1987.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-
Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ:

Tabakâtu'l-Mu'tezile, thk. Susanna Diwald-
Wilzer, Beyrut, en-Neşrâtü'l-İslâmiyye, 1961.

- İlhan, Avni: “Fedâihu’l-Bâtiniyye”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XII, s. 291.
- İsferâyînî, Ebû İshâk
Rüknüddîn İbrâhîm b.
Muhammed b. İbrâhîm: **el-‘Akîde**, thk. Richard M. Frank, y.y., t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı: “Ebû Bekir Bâkılânî”, **Dâru’l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, 2 c., 1927, C. II, 5-6, s. 148.
- İşık, Kemal: **Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü’l-
Hasan Ahmed b.
Abdilcebbâr el-Hemedânî: **el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl**, thk. İbrahim el-Ebyârî, 20 c., Kahire, Dârü’l-Mısriyye, 1961.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü’l-
Hasan Ahmed b.
Abdilcebbâr el-Hemedânî: **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, Kahire, Mektebetu Vehbe, 3. bs., 1996.
- Kahraman, Hüseyin: “Bâkılânî’nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, **İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2017, C. III, No: 1, s. 66-68.
- Kalaycı, Mehmet: **Tarihsel Süreçte Eş’arilik Matüridilik İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2017.

- Kandemir, M. Yaşar: “Ahmed b. Hanbel”, **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 76-77.
- Karadeniz, Osman: “Kıyâm bi-Nefsîhî”, **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 515.
- Kallek, Cengiz: “İstirsal”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 375.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ: **el-Külliyyât**, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., 1998.
- Keskin, Mehmet: **İmam Eş'arî ve Eş'arîlik**, Düşün Yayıncılık, 1. bs., İstanbul, 2013.
- Kutlu, Sönmez: **İmam Matürîdî ve Matürîdîlik**, Ankara, Otto Yayınları, 3. bs., 2011.
- Kutluer, İlhan: “Hayat”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 9.
- Koloğlu, Orhan Şener: **Cubbâilerin Kelam Sistemi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener: “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIII, No: 2, 2004, s. 232.

Koloğlu, Orhan Şener:

“Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Ahvâl Teorisi
Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **UÜİF Dergisi**, C.
XVI, No: 2, 2007, s. 200.

Koçyiğit, Talât:

**Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki
Münakaşalar**, Ankara, TDV. Yayınları, 1989.

Kömürcü, Kamil:

Kelâmdaki “İstidlâl biş’-Şâhid ale’l-Gâib”
Metoduna Matürîdî’nin Yaklaşımının
Mantıksal Analizi ve Değeri, **Kastamonu
Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı
Velî Sempozyumu**, C. I, 2017, s. 442 vd.

Laoust, Henri:

İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler, çev. E.R.
Fırlalı-S. Hizmetli, İstanbul, Pınar Yayınları,
1999.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh
Mâlik b. Enes b. Mâlik b.
Ebî Âmir el-Asbahî el-
Yemenî:

Muvatta’, haz. Muhammed Fuâd b.
Abdûlbâkî, 2 c., Beyrut, Dâru İhyâ-i’t-
Türâsi’l-Arab, 1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr
Muhammed b. Muhammed
b. Mahmûd es-Semerkindî:

Kitâbü’t-Tevhîd, thk. Fethullah Huleyf,
İskenderiye, Dârû’l cemaâti’l-Mısriyye, t.y.

Mavil, Hikmet Yağlı:

“Eş‘arîyye’nin Kurucusu Ebü’l-Hasan el-
Eş‘arî”, **UÜİFD**, C. XI, No: 2, 2012, s. 77-78.

Mâzerî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Alîb. Ömer
et-Temîmî:

İzâhû'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl, thk.,
Ammar Talibi, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi,
2001.

Merzûk, Ebû Hâmid:

**Berâ'etu'l-Eş'arîyyin min 'akâidi'l-
muhalifîn**, 2 c., y.y. el-Mektebetu't-
Tahsisîyye fi'r-Red ale'l Vehhabiyye, t.y.

Müttakî el- Hindî, Alî b.
Hüsâmiddîn b. Abdilmelik
b. Kadîhân:

Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl,
haz. İshak Taybî, 2 c., Beyrut, Beytu'l-Efkârî'l-
Devliyye, 2. bs., 2005.

Özler, Mevlüt:

İslâm Düşüncesinde Tevhid, İstanbul, Nun
Yayınları, 1995.

Musa, Celal Muhammed:

Neş'etu'l-Eş'arîyye ve tatavvuruhâ, Daru'l
Kitab al-Lübnani, Beyrut, 1982.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn
Müslim b. el-Haccâc:

el-Câmi'u's-sahîh, haz. Muhammed Fuâd b.
Abdûlbâkî, 5 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-
İlmiyye, 1991.

Nadvi, Syed Salman:

“Religious Policy of Nizam al-Mulk”, **al-Ilm/
Journal of the Centre for Research in
İslâmic Studies**, 1984, vol. IV, pp. 31-43.

Nagel, Tılman:

**The History of İslâmic Theology from
Muhammad to the Present**, trans. Thomas
Thornton, Princeton, 2000.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân
Ahmed b. Şuayb b. Alî:

es-Sünenü'l-kübrâ, nşr. Abdülgaḥfâr
Süleyman el-Bündârî-Seyyid Kisrevî Hasan, 6
c., Beyrut, y.y., 1991.

Neseḫî, Ebü'l-Muîn
Meymûn b. Muhammed b.
Muhammed b. Mu'temid:

Bahru'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm, thk.
Veliyyüddin Muhammed el-Ferfûr, Dimeşk,
Dâru'l-Ferfûr, 2000.

Neseḫî, Ebü'l-Muîn
Meymun b. Muhammed b.
Muhammed b. Mu'temid:

Tebşiratü'l-edille fî usulî'd-dîn, thk. Hüseyin
Atay, 2 c., Ankara, DİB. Yayınları, 1993.

Neseḫî, Ebü'l-Muîn
Meymun b. Muhammed b.
Muhammed b. Mu'temid:

Tevhidin Esasları, çev. Hülya Alper, İstanbul,
İz Yayıncılık, 2007.

Neşşâr, Ali Sâmî:

İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, çev.
Osman Tunç, 2 c., İstanbul, İnsan Yayınları,
1999.

Öçal, Şamil:

“Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve
Kelâm-ı Nefsî”, **İslâmiyât**, Ankara, C. II, No:
1, 1999, s. 70-71.

Öge, Sinan:

İlâhî Kelâmın Yapısı, İstanbul, İnsan
Yayınları, 2008.

Özervarlı, M. Sait:

“Gazzâlî: Kelâm İlmindeki Yeri”, **DİA**,
İstanbul, 1996, C. XIII, s. 505.

- Özervarlı, M. Sait: “Selefiyye”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 399.
- Özler, Mevlüt: “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2. bs., 2012.
- Özler, Mevlüt: **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveynî Eksenli Bir Tetkik-**, İstanbul, Nûn Yayıncılık, 1997.
- Özdemir, Metin: “Kelâm Felsefe İlişkisi”, **Eskineyi Dergisi**, C. 29, 2014, s. 7 vd.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal: **Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 3. bs., 2012.
- Özdiñç, Rıdvan: **İtikat ve Siyaset: Sünni Kelamında İmamet-Hilafet Meselesi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî: **Esâsü't-Takdîs**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî: **Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1. bs., Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

Kitâbü'l-erba'în fî usûlî'd-dîn, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 2 c., Kahire, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

Levâmi' u'l-beyyinât Şerhu esmâ'illâhi Teâlâ ve's-sıfât, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî, Mısır, el-Matbaatu's-Şerefiyye, 1905.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

el-İşâret fî 'ilmi'l-kelâm, Süleymâniye Kütüphanesi, Köprülü Bölümü, 2/ 519, s. 7A-7B.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

el-Mesâ'ilu'l-hamsûn fî usûlî'd-dîn, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, el-Mektebetu's-Sekafî, 1990.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 9 c., Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

Mefâtîhu'l-gayb, 36 c., Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

Me'âlimü usûli'd-dîn, thk. Semih Dugaym, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

Muhassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kâhire, Mektebetü'l-Küllîyyâtî'l-Ezheriyye, t.y.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî:

Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl, thk. Said Abdullatif Fûde, 4 c., Beyrut, Dâru'z-Zehair, 2015.

Rızâ, Muhammed Reşid:

Tefsîru'l-Menâr, Mısır, Dârü'l-Menâr, 1948.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr:

el-Bidâye fî usûli'd-dîn, (Mâtûrîdiyye Akâidi) çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yayınları, 1991.

Sancar, Muhammed Mustafa:

“İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2014.

Sevgili, Macit:

“Cüveynî’nin İstirsal Meselesi İle Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, No: II, s. 152.

Sinanoğlu, Mustafa:

“Şehristânî”, **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXVIII, s. 469.

Soyal, Fikret:

“Ebu İsâ el Verrâk’ın Sıfatlar ve Uknum Bağlamında Hıristiyanlık Eleştirisi”, Çorum, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. X, No: 10, 2015, s. 25-43.

Soyal, Fikret:

“İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş’arî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Siirt Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu**, 2 c., İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.

Subhanî, Cafer:

Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal, 2 c., İran, Muessesetu İmam Sadık, 2006.

Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn
Abdülvehhâb b. Alî b.
Abdilkâfi:

Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ, thk.
Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh
Muhammed el-Hulv, 10 c., y.y., Dâru İhyâ-i
Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

Şahinalp, Hacer:

“Eş‘arî Düşüncenin Politik İzdüşümleri”, **Siirt Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu**, 2 c., İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.

Şehristânî, Ebü'l-Feth
Tâceddin Muhammed b.
Abdülkerîm:

el-Milel ve'n-nihal, thk. Muhammed Ahmed Fehmi, 3 c., Beyrut, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.

Şehristânî, Ebü'l-Feth
Tâceddin Muhammed b.
Abdülkerîm:

Nihâyetü'l-ikdâm, thk. Alfred Guillume, Kahire, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniyye, 2009.

Şerîf, Miyân Muhammed:

İslâm Düşüncesi Tarihi, Türkçe baskısının editörü: Mustafa Armağan, 2 c., İstanbul, 1990.

Tâhir, ‘Ali Cevâd:

eş-Şi‘ru'l-‘Arabî fi'l-‘Irak ve Bilâdi'l-‘Acem fi'l-‘asri’s-Selçûkî, Beyrut, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1985.

Teftâzânî, Sa‘düddîn
Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer
b. Burhâniddîn Abdillâh el-
Herevî el-Horâsânî:

Şerhu'l-Makâsîd, nşr. Abdurrahman Umeyre, 4 c., Beyrut, Dâru Aleml-i-Kutub, 1998.

Tilimsânî, Ebü'l-Abbâs
Ahmed b. Muhammed el-
Makkârî:

Ezhâru'r-riyâd fî ahhârî'l-‘ıyâd, thk. Mustafa es-Sakkâ, 5 c., Kahire, Matbaatu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939.

- Topaloğlu, Bekir: “Ahad”, **DİA**, İstanbul, 1988, C. I, s. 483.
- Topaloğlu, Bekir: “Esmâ-i Hüsnâ”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s. 404.
- Topaloğlu, Bekir: “Hayy”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XVI, s. 549.
- Topaloğlu, Bekir: **Kelâm İlmi**, Damla Yayınevi, 2. bs., İstanbul, 1985.
- Topaloğlu, Bekir: “Semî”, **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 492.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas: **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
- Toru, Ümüt: “Eş‘arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, Sivas No: 22, Sayı, 1, 2018, s. 263.
- Tunçbilek, H.Hüseyin: “İlahi Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, Ocak-Haziran, 2006, s. 14.
- Tülücü, Süleyman: “Lebîd b. Rebîa”, **DİA**, İstanbul, 2003, C. XXVII, s. 121.

- Türker, Ömer: “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, İstanbul, **İsam Yayınları**, 2007, No: 18, s. 1-25.
- Türker, Ömer-Demir, Osman: **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, İstanbul, İsam Yayınları, 2018.
- Useyrî, Müreyzin Saîd Müreyzin: **el-Hayâtu’l-‘ilmiyye fi’l-‘Irak fi’l-‘asri’s-Selçûkî**, Mekke, Mektebetu Tâlibi’l-Câmiî, 1987.
- Uysal, Ekrem: “İmam Eş'ari'nin Kelâmî Dönemleri ve Mu'tezileden Ayrılış Nedenleri”, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VII, No: 1, s. 696 vd.
- Yaran, Rahmi: “Halef”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 233.
- Yavuz, Salih Sabri: “Ebû İshâk el-İsferâyînî”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 515-516.
- Yavuz, Yusuf Şevki: **İslâm Akâidi’nin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beyzâvî**, İstanbul, Kültür Matbaacılık, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ahvâl”, **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 190.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Halku’l-Kur’an”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 371.

- Yavuz, Yusuf Şevki: “İbn Küllâb”, **DİA**, İstanbul, 1999, C. XX, s. 156-157.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kelâm”, **DİA**, İstanbul, 2002, C. XXV, s. 194.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kesb” **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 304.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kıdem”, **DİA**, Ankara, 2002, C. XXV, s. 395.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ruh”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 189.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Vahdâniyyet”, **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 428.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Vücûd”, **DİA**, İstanbul, 2013, C. XLIII, s. 136.
- Yeprem, M.Saim: **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtûrîdî**, İstanbul, İFAV. Yayınları, 1984.
- Yeprem, M. Saim: **Matûrîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, İstanbul, İFAV. Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Ömer Ali: “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2008.
- Yıldırım, Ramazan: “Halku’l-Kuran Meselesinin Politik İstismarı”, İstanbul, **Milel ve Nihal**, C. VIII, No: 1, 2011, s. 49-69.

Yıldırım, Ramazan: **İmam Ahmed b. Hanbel ve Hanbelilik: “Mihne ve Karşı Mihne Süreçlerinin Hanbelîliğin Teşekkülüne Etkisi/Katkısı”,** Berlin, Plural Publications, 2020.

Yıldırım, Ramazan: **Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hakim el-Cüşemi Örneği,** İstanbul, İşaret Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan: “Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 0, No: 24, 2011, s. 5-24.

Yıldırım, Ramazan v.d.: **Sistemantik Kelâm,** İstanbul, İşaret Yayınları, 2017.

Yılmaz, Mustafa Selim: **Muhammed b. Yusuf es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme,** Köprü Kitap, İstanbul, 2020.

Yılmaz, Sabri-İlhan, Mehmet: “Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, **Kelâm Araştırmaları**, C. IX, No: 1, 2011, s. 215-216.

Yurdagür, Metin: “Bekâ”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. V s. 359.

- Yurdagür, Metin: “Haberî Sıfatları Anlamada Metot”, **Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 1, 1983, s. 260.
- Yurdagür, Metin: “Muhâlefetun li'l-Havâdis”, **DİA**, İstanbul, 2013, C. XXX, s. 404.
- Yücedoğru, Tevfik: **Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi**, Bursa, Emin Yayınları, 2. bs., 2015.
- Yücedoğru, Tevfik: “Tekvîn”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 388-390.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz: **el-Uluvvu li'l-Aliyi'l-Gaffâr**, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulkasut, Riyad, Mektebetu Edvau's-Selef, 1995.
- Zerkan, Muhammed Salih: **Fahrüddin er-Râzî ve ârâ'uhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye**, y.y., Dâru'l-Fikr, t.y.
- Wolfson, H. Austryn: **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınevi, 2001.
- Wolfson, H. Austryn: “Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes in The Kalam”, **Journal of American Oriental Society**, C. LXXIX, No: 2, 1959, pp. 73.

ÖZGEÇMİŞ

İlköğrenim ve lise yıllarında Güneydoğunun tanınmış âlimlerinden Molla Bedreddin Sancar'ın yanında sarf, nahiv, mantık, vaz', belâgat, tefsir, kelâm vs. İslâmî ilimleri okudu. 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2014 yılında Van Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri” isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2015 yılından itibaren Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Muhammed Mustafa SANCAR