

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI



MÜTEAHHİRİN DÖNEMİ KELÂMINDA
İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI: SA'DÜDDİN ET-TEFTÂZÂNÎ
VE SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BEYZA BAYRAKTAR

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Hikmet Yağlı Mavil

BOLU, HAZİRAN - 2023

KABUL VE ONAY SAYFASI

Beyza BAYRAKTAR tarafından hazırlanan “**MÜTEAHHİRİN DÖNEMİ KELÂMINDA İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI: SA‘DÜDDÎN ET-TEFTÂZÂNÎ VE SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ ÖRNEĞİ**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 15/06/2023

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye

Düzce Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 23/06/2023 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 14 olarak tespit edilmiştir.

.....

BEYZA BAYRAKTAR

ÖZET

**MÜTEAHHİRİN DÖNEMİ KELÂMINDA İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI:
SA‘DÜDDİN ET-TEFTÂZÂNÎ VE SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ ÖRNEĞİ**
YÜKSEK LİSANS TEZİ
BEYZA BAYRAKTAR
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI
(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. HİKMET YAĞLI MAVİL)

BOLU, HAZİRAN - 2023
XIV + 167

Fizikî âlemin sınırları dâhilinde hayatını ikâme ettiren insanın, metafizik varlığın bilinmezliğindeki loşluğu, fenomenal alanından aldığı ışıkla aydınlatmaya çalışma çabası; insanlık tarihiyle doğrusal bir ivmede kendisine yer edinen din ile nihâî bir düzleme erişmiştir. Ancak muhâtabı olan insanın bildiği kelimelerle kendisini tanımlayan Tanrı’ya, bu kelimeleri zâhirî ve bâtinî mânâlarıyla hamletmekte âciz kalan insan; yarattıklarına benzemekten berî olan İlâh’ı, neticede antropomorfik bir Tanrı olarak tasvîr etmekten kurtulamamıştır. Bilme yetileri ve bilgi sınırları sonsuz olmayan insanın gaybî yorumları, gaye birliği olsa da birbirinden farklı zât ve mâhiyet tanımları oluşturmuş ve İslâm düşünce tarihinde kendisine *sıfat problemi* olarak yer edinmiştir. Hicrî II. yüzyılda ortaya çıkan bu problem, İslâm dünyasının kendi içbükeylerinde gelişen bir tartışma olarak değerlendirilmişse dahi; Emeviler döneminden itibaren İran menşeli Maniheizm, Mecusilik, Hint kökenli Sümeniyeye, Yunan Felsefesi, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi sistematik ve güçlü teolojilerle etkileşim halinde olan Müslümanlar, bu teolojilere karşı doğal bir reaksiyon oluşturmuştur. Tarihî süreçte ezeli bilgi bağlamında *kader*, ilâhî kelâm bağlamında *halku’l-Kur’ân* ve beşerî vasıfla ittisaflanan ilâh bağlamında *haberî sıfat* tartışmaları, kelâm sanâtında *İlâhî Sıfatlar* başlığını doğurmuştur.

Moğol istilasının ilmî ve entelektüel alanda gerçekleştirmiş olduğu geniş çaplı tahrîbâtın ardından XIV. yüzyıla damgasını vuran Sa‘düddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî, bir felsefî kelâm dönemi olan *Müteahhirîn*’in hafızalardan silinmeyen sîmâları olmuştur. Her alanda üzerinde ihtimamla durulması gereken görüşlere imza atan âlimlerin, ilâhî sıfatlar bağlamında kendilerinden sonra yeni bir söz söylenmeyip şerh ve haşiye ile yetinilmesi; bahse konu olan meselede son sözü söylemiş olabilecek minvâlde fikirler ortaya koyduklarının iddia edilmesine kapı aralamıştır. Kendilerinin, Yaratıcı ve yaratmış olduğu âlemi hususundaki tasavvurları ise, anlaşılmaya muhtaçlığını hâlen korumaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: İlâhî İsimler, İlâhî Sıfatlar, Müteahhirîn Dönemi, Sa‘düddîn et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürcânî

ABSTRACT

DIVINE ADJECTIVES COMPREHENSION IN THE THEOLOGY OF THE MUTA'AHHIRÛN PERIOD: THE OUTLOOK OF SA'AD AL-DÛN AL-TAFTÂZÂNÎ AND AL-SAYYID AL-SHARÎF AL-JURJÂNÎ

MSC THESIS

BEYZA BAYRAKTAR

BOLU ABANT IZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. HİKMET YAĞLI MAVİL)

BOLU, JUNE 2023

XIV + 167

The effort of human, who lives his life in the physical world, to illuminate the dimness in the obscurity of the metaphysical world with the light he receives from the phenomenal field, has reached a final level with religion, which has gained a place for itself in a linear acceleration with the history of humanity. However, human, who knows but does not understand the external and internal meanings, could not escape from describing the God, who is not like His creations, as an anthropomorphic God after all. The unseen interpretations of human, who knowledge skills and knowledge are limited, have created different definitions, even though they have a unity of purpose, and have taken a place as an adjective problem in the history of Islamic thought. Although this problem, which emerged in the 2nd century Hijri, was considered as a debate that developed in the concaves of the Islamic world, Muslims, who were in interaction with systematic and powerful theologies such as Iranian-origin Manichaeism, Magusism, Indian-origin Sumeniyee, Greek Philosophy, Christianity and Judaism since the Umayyad period, created a natural reaction against these theologies. In the historical process, destiny in the context of eternal knowledge, the createdness of the Qur'an in the context of divine word, and the discussion of news in the context of God defined with human attributes have given birth to the title of Divine Adjectives in the art of kalâm.

Sa'ad al-Dîn al-Taftâzânî and al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî, who left their mark on the 14th century after the extensive scientific and intellectual destruction of the Mongol invasion, became the unforgettable faces of Mûteahhirîn, a period of philosophical kalâm. Scholars, who have offered opinions that should be emphasized in every field, are content with commentary and gloss without saying a new word after them in the context of divine adjectives; it has opened the door to the claim that they had the last word on this issue. The aforementioned scholars' conceptions of the Creator and the world He created still remain in need of understanding.

KEYWORDS: Divine Names, Divine Adjectives, the Period of Muta'ahhirûn, Sa'ad al-Dîn al-Taftâzânî, al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	III
ETİK BEYAN.....	IV
ÖZET	V
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER	VII
ŞEKİL LİSTESİ.....	X
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	XI
TEŞEKKÜR	XII
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	5
1. İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI	5
1.1. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Menşei	5
1.1.1. İlâhî Sıfat Meselesinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Dış Faktörler....	6
1.1.2. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan İç Faktörler ..	8
1.1.2.1. Ezeli Bilgi Tekelinde Özgür İrade Sorunu.....	8
1.1.2.2. Halku'l-Kur'ân Tartışmaları	16
1.2. Sıfat Kavramının Tanımı	23
1.3. Zât-Sıfat İlişkisi	25
1.4. İlâhî Sıfatların Tasnifi.....	29
1.5. İlâhî Sıfatların Çeşitleri	32
1.5.1. Nefsî Sıfat.....	32
1.5.2. Selbî Sıfatlar (Zâtî, Tenzîhî, İtibarî).....	33
1.5.3. Sübûtî Sıfatlar (Meânî).....	37
1.5.4. Fiilî Sıfatlar	40
1.5.5. Haberî Sıfatlar	41
1.6. Müteahhirîn Dönemi İlâhî Sıfat Anlayışı	44
İKİNCİ BÖLÜM.....	51
2. SA'DÜDDİN ET-TEFTÂZÂNÎ'NİN İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI	51
2.1. İsim	52
2.2. Zât.....	54

2.3. Zât - Sıfat İlişkisi	56
2.4. İlâhî Sıfatların Taksimi	59
2.4.1. Sıfat-ı Nefsîyye	60
2.4.1.1. Vücûd	60
2.4.2. Sıfat-ı Selbîyye (Tenzîhât)	62
2.4.2.1. Vahdanîyyet	62
2.4.2.2. Muhâlefetün li'l-Havâdis	64
2.4.2.3. Kıyâm bi-Nefsîhî	65
2.4.2.4. Kıdem	66
2.4.3. Sıfat-ı Sübûtîyye (Vücûdî Sıfatlar)	68
2.4.3.1. Kâdir/Kudret	68
2.4.3.2. Âlim/İlim	72
2.4.3.3. Mürîd/İrade	74
2.4.3.4. Sem'î/Sem', Basîr/Basar ve Hayy/Hayât	75
2.4.3.5. Mütakellim/Kelâm	76
2.4.3.6. İhtilaf Edilen Sıfatlar	79
2.4.3.6.1. Bekâ	79
2.4.3.6.2. Tekvîn	80
2.4.4. Allah'ın Hâlleri	81
2.4.4.1. Rü'yet	81
2.4.4.2. Allah'ın Hakikatini Bilme	85
2.4.5. Allah'ın Fiilleri	86
2.4.5.1. İlâhî Fiillerin Ayrıntıları	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI

3.1. İsim	99
3.2. Zât	100
3.3. Zât - Sıfat İlişkisi	105
3.4. İlâhî Sıfatların Taksimi	107
3.4.1. Sıfat-ı Ma'nevîyye	108
3.4.1.1. Vücûd	109
3.4.2. Sıfat-ı Selbîyye (Zorunlu'nun Tezihi)	110
3.4.2.1. Vahdanîyyet	110
3.4.2.2. Muhâlefetün li'l-Havâdis	111
3.4.2.3. Kıyâm bi-Nefsîhî	115
3.4.2.4. Kıdem	116
3.4.3. Sıfat-ı Sübûtîyye (Vücûdî Sıfatlar)	118
3.4.3.1. Kâdir/Kudret	118
3.4.3.2. Âlim	121
3.4.3.3. Mürîd/İrade	122
3.4.3.4. Sem'î, Basîr ve Hayy	123
3.4.3.5. Mütakellim/Kelâm	125
3.4.3.6. İhtilaf Edilen Sıfatlar	127
3.4.3.6.1. Bekâ	127
3.4.3.6.2. Kıdem	128
3.4.3.6.3. Tekvin	129
3.4.4. Allah'a Taalluku Mümkün Olan Şeyler	129
3.4.4.1. Rü'yet	129

3.4.4.2. Allah'ın Hakikatini Bilme.....	136
3.4.5. Allah'ın Fiilleri.....	137
3.4.5.1. İlâhî Fiillerin Ayrıntıları	144
SONUÇ.....	147
KAYNAKLAR	153



ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa

Şekil 1.1: Fahreddin er-Râzî'nin İlâhî Sıfat Tasnifi	30
Şekil 1.2: İlyas Çelebi'nin İlâhî Sıfat Tasnifi	32
Şekil 2.1: Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin İlâhî Sıfat Tasnifi.....	59
Şekil 3.1: Seyyid Şerîf Cürcânî'nin İlâhî Sıfat Tasnifi.....	107



KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

a.mlf	: Aynı müellif
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: Oğul
BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: Kur'ân Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladî
MÖ	: Milattan Önce
MÜ İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Vakfı
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
vb.	: ve benzeri
vdğr.	: ve diğerleri
yay.	: Yayınları

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın varoluş serüvenine dönüp baktığım seyir, yıllar öncesine yaptığım bir yolculuktu. On beş - on altılı yaşlarımda temas ve temaşa ettiğim, dokunup işittiğim varlığın/var olmanın zorunlu kabulü ve farkındalığı; o yıllarda havsalama, zıtların birlikte oluşturduğu yaşam kompleksinin bekâsından hareketle, yokluğu nakşetmişti. “Varlık hakîkatse, yok var mıydı? Varsa, nasıl yoktu? Var olmasaydım, olmayışımın varoluşunu nasıl kavrardım?” Bugün baktığımda, onlarcası türetilabilen tüm bu soruların, felsefeye evrilen düşünce yolculuğumun başlangıcı olduğunu görüyorum. Kelâm ilminin hayatıma dâhil olması ise, çok daha ileriki yıllara, Gazzâlî ile tanışmama dayanıyor. Hayatımı, kendisinden öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı safhaya ayıran, beni kelâmla tanıştırap bu sanâta hayran bırakan Gazzâlî, kelâm ilmi üzerine ihtisas yapmamın ve dolayısıyla bu çalışmanın varlık nedenidir. Zira kendisi, ardı sıra gelen fikir öncüleri üzerine de merakımı cezbetmiştir. Bu cezbeyle çıktığım kadîm külliyyât keşiflerimde tanıştığım Tefâtânî’nin *el-Makâsıd*’ı, *Ma’dûmun Şeyiyeti* başlığında yokun mâhiyetini tartışmasıyla, akademik yolculuğumun temel motivasyonu olmuştur. *el-Makâsıd* bana yıllardır aradığımı sunarak; beni, kelâmsız yaşayamayacağıma inandırmış ve burada öğrenmeye, burada düşünmeye, burada konuşmaya, burada nefes almaya sevketmiştir.

Bahse konu olan merakım, tezimin öncelikli konusunu *Umûr-i âmme* kılssa da, sonraki araştırmalarım beni, felsefenin tanrısal zekâsına karşılık, kelâmda Allah’ın aklını çalışmaya yönlendirdi. “Rabb, birçok sıfata muttasıf bir ilâh iken, neden akledebilen bir varlık olarak nitelendirilememiştir?” Doktorada çalışılmak üzere ileriki yıllara ertelenen bu sorunun cevabı, konuya temellendirme olması gayesiyle mevcûd tezimin başlığını da tâyin etmiştir. Bu çalışmayı doğuran sancılı sürecin başlangıcı bu şekilde gelişmiştir.

Tez süreci defalarca düştüğüm/düşürüldüğüm, ayağa kalkma gücünü kendimde kendimin vücuda getirdiği, kendimi yine ve yeniden kendimin kaldırdığı, zaman zaman yorucu, yıpratıcı; zaman zamansa heyecanlı ve keyifli bir süreçti. Gece bırakmaya karar verip, gündüz çalışmanın başına oturduğum çok sabaha uyandım. Bazen tek kelime yazmadan uzun saatler yalnızca bilgisayarın ekranına baktım; bazen üç gün yemek dahi yemeden sayfalarca yazdım. Hayatımda ilk kez bir kapıyı bu denli ısrarla çaldım. Beni yola inandıran, yola

çıkartan, yolda elimden tutan kıymetli hocam Doç. Dr. Zübeyir Bulut'u ise bu yolda kaybettim. Şimdi kendisine bir teşekkür borcum var, nasıl ileteceğimi halen bilmediğim... Fakat şunu aşikâr olarak biliyorum ki âlem, henüz farkında olmasa da eşine az rastlanır bir usu yitirdi. Eserler, müessirlerinin yıldızı söndüğünde parlar zira emsallerle dolu mazi.

Öncelikle tezin danışmanı, uzmanlığı, duruşu, azmi, sabrı ve sevgisiyle hem akademide hem hâricinde kendime örnek aldığım isimlerin başında gelen sevgili hocam Doç. Dr. Hikmet Yağlı Mavil'e, bu çalışmanın başından sonuna kadar esirgemediği değerli yardımları, tavsiyeleri ve danışmanlığı nedeniyle en derin saygı, sevgi ve teşekkürlerimi sunarım. Yine kıymetli danışmanlığıyla çalışmamın yetkinleşmesinde önemli bir payı olan, şahsî yolculuk hatıralarıyla yolumu aydınlatan değerli hocam Prof. Dr. Halife Keskin'e şükranlarımı sunarım. Resmî olarak bu çalışmanın danışmanları arasında yer almasa da, sürecin geçmişinde bana kendimden çok inanan, her koşulda destekleyen, övgüleriyle onure olduğum kıymetli hocam Doç. Dr. Seyyid Sancak'a da en kalbî teşekkürlerimi sunmak isterim. Çalışmanın arka planında, alanı olmamasına rağmen, madden ve mânen üzerimdeki desteklerinin eksikliğini hiçbir safhada hissetmediğim sevgili Dr. Yusuf Atan'a teşekkür ederim. Süreci fikir alışverişi yaparak geçirdiğim, çoğu zaman dertleştirdiğim, yazdığımız her bölümü birbirimize okutarak ilerlediğim değerli tez arkadaşım Adem Coşkun'a ve beni dâima yukarılara taşıyan, pes etmenin karanlık tarafına döndüğüm vakit, yüzümü gökyüzüne çevirerek umutlandıran sevgili Fatma Doğan'a kıymetli dostlukları nedeniyle teşekkür ederim.

Okuduğum her kitaba karşılık, iki kitap hediye ederek beni okumaya teşvik ve aşık eden sevgili annem, bu sürecin esâs mîmarıdır. Kendisini ve beni kitaplarla eğiten, bana bir kütüphane ve nihâyetsiz bir gelecek armağan eden annemin sevgi ve merhamet dolu kalbine teşekkür ederim. Devam edemeyeceğime her inandığımda bana umutla ve inançla bakan gözleri için babama sonsuz teşekkür ederim. Her yeni bilgi keşfime heyecanla yanıt veren kız kardeşimin ilme açık zihnine teşekkür ederim. Son olarak bu yolculuk için kendime sevgi ve minnetle teşekkür ederim.

Bu çalışmanın temas edeceği herkese şimdiden teşekkür ediyor; gerçeği aramalar, hazlı yanılgılar... hakîkati görececek gözler, kavrayacak kalpler ve zihinler diliyorum. Bârî'ye yönelik, Bârî' için, Bârî' ile...

Işık olsun...

Beyza BAYRAKTAR

Bolu, 2023



GİRİŞ

İlâhî sıfatlar, en ilkel, en yabanıl kabilelerde dahi, yüce sıfatlara muttasıf bir Yüce Varlık inancı bulunduğuın ispatlandığı son yüzyıla kadar, teolojinin ve felsefenin spekülasyonunda yer edinmiştir. Söz konusu sıfatlar, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen Epicurus'un, aynı zamanda tanrısal her şeyi bilmeyi de reddetmesiyle tartışmaya açılmıştır. İlâhî sıfatlar doktrini, hem Hıristiyanların hem Müslümanların ortaçağ teolojisinde; Tanrı'nın birliği ve aşkınlığı ile sıfatlarının çeşitliliği arasında merkezi bir problem olarak yer almıştır.

Henüz hicrî II. ve III. asır gibi erken dönemlerde nüanslarını hissettirip İslâm düşünce tarihinde adından sıkça söz ettiren, güncelliğini ise yirmi birinci yüzyıla kadar koruyan ilâhî sıfatlar meselesi, dinî nasların yorumu ve hermenötiğinin ana konularından birini teşkil etmiştir. İlâhî sıfatlar, kelâm ilmini güncelliğiyle etkilemiş ve hatta kelâm sanatının, *tevhîd ve sıfatlar ilmi* olarak isimlendirilemesinin nedeni olmuştur. Mütakellimlerin, *ontolojik ve semantik* yönleriyle ele aldığı bahsi geçen mesele; âlem anlayışı, nedensellik, halku'l-Kur'an, kader, insan fiilleri, kötülük problemi gibi meselelerin de temelini oluşturmuştur. Zira isabetli bir sıfat tasavvuru oluşturulamadan; zât-sıfat, Allah-âlem, Allah-insan ilişkisi gibi anlayışlar sağlıklı bir zeminde anlaşılamayacaktır.

İlme ve entelektüel bilince verdiği önem ve fikir özgürlüğü ile üretkenliğini ve dinamizmini muhafaza eden İslâm düşüncesi, her müntesibine dinî meseleler hususunda düşünme ve farklı bir yorum ortaya koyabilme alanı tanımıştır. Ortaya çıkan ekoller, Allah'ı, tüm kemâl sıfatlara muttasıf bir ilâh olarak tanımlamakta ittifak ederken, söz konusu sıfatların zât ile ilişkisi, aralarında ihtilafa sebep olmuştur. Sıfatların zâta zaid olup olmaması bahsi, İslâm düşünürlerini, tevhîd ve tenzih merkezli bir takım paradoksların döngüsüne almıştır. Zât-sıfat ilişkisini konu edinen bu bahis; ilâhî sıfatların varlığı, keyfiyeti, zât ile ilişkilerinin ispat biçimleri, ilâh hakkındaki varsayımlarımızın sınırları, dinî nasların yorumu, hakiki ve mecaz anlam teorileri üzerinden geliştirilmiştir. Felsefî doktrinde ise zât-sıfat ilişkisi; birlik-çokluk, özdeşlik-farklılık ve ayn-gayr kavramlarının diyalektik tasavvurlarıyla ifade edilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde, Mu'tezilî âlimlerin akla verdiği öncelikle pozitif bir ivme kazanan kelâm; erken dönem (mütakaddimîn) Eş'arî temsilcileriyle nakle, geç dönem (müteahhirîn) temsilcileriyle felsefeye doğru evrilmiştir.

Mu'tezile'ye yapılan dozu yüksek eleştiriler, kelâmın, akıl eksenli nakil esasını rafa kaldırmış ve kelâm, mütekaddimîn döneminde din eksenli akıl ilkesiyle hayatiyetini sürdürebilmiştir. Filozofların ilzamından tekfirine uzanan süreciyle Gazzâlî, kelâmı, metafizik ile buluşturarak esas ilkesine kavuşturmuş; fizikten sonrası/metafizik, felsefleşen kelâm dönemi olan müteahhirînın, tabiri caiz ise imtihanı olmuştur.

Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn döneminde, tecrîd ve tahkîk sürecinin yetiştirdiği düşünürler, mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerin ışığında yer alan konuları, kendi uğraş ve etkinlik alanları olan kelâm sahasına taşımış ve disiplinleri içerisinde kullanılabilir, foksiyon icra edebilir hale gelene dek kendi bünyesinde eritmiştir. Sentezci-eklektik, bağdaştırıcı-birleştirici bir dönemin habercisi olan müteahhirîn, felsefenin ve kelâmın uyumlu ve uzlaştırılabilir bir düzlemde bulunduğu nitelik kazanarak dönüm noktası olmuştur. Mütekaddimîn döneminde yoğunluğunu hissettiren, tartışılıp incelenen, nübüvvet, mebde ve mead gibi akâid ağırlıklı bahisler; müteahhirîn döneminde, aynı yoğunluğunu muhafaza etmeyip, yerini daha çok varlık ve bilgi konularının, kelâmî-felsefî bir üslup ve terminoloji içerisinde incelendiği bir yaklaşım tarzına bırakmıştır. Ancak ilâhî sıfatlar, ortak paydada buluşulamayan bir mesele olarak önemini korumaya devam etmiştir.

Gazzâlî ile başlatılan müteahhirîn geleneği; Muhammed Şehristânî ile aynı doğrultuda sürdürülmüş; Fahreddîn er-Râzî ile birlikte doruk noktasına ulaştırılmış; bu doruk noktası Seyfuddîn el-Amidî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Şemsuddîn İsfahânî ile istikrarını devam ettirmiştir. Dokuzuncu yüzyılda kelâm ilminin en mühim temsilcileri olarak bilinen Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî ve Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî ile de tamamlanmıştır.

Kelâm ilminde birer otorite olan bu âlimlerden özellikle Sa'duddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin İslâm düşünce tarihinin seyri içerisindeki yeri, bir mütefekkir olarak konumu ve bilgi düzeyi kapsamlı, tarafsız ve objektif olarak belirlenip tespit edilmeli, bu çerçevede, düşünsel alt yapının temelleri sağlam bir şekilde ele alınmalı, varsa getirdiği yeni perspektif ve yorum yöntemleri ortaya koyulmalıdır. Fakat bu yalnızca, gerek bulunduğu bilimsel-kültürel atmosferin, gerekse bu doku ve yapının temelini teşkil eden geleneksel

kelâm ile bağılı oldukları Eş‘arîlik ekolünün tüm disiplinlelerinin, tutarlı bir şekilde çalışılmasıyla mümkün olmaktadır. Ancak böyle bir gayretin, bir tek araştırmanın kapsamını aştığı da açıktır. Zira döneminin aklî ve naklî bilim dallarının hemen hepsine fikir üretip eser kaleme almış olan bu çok yönlü düşünürlerin, tek bir araştırmacı tarafından, bir Yüksek Lisans çalışması çerçevesinde, bütün yönleriyle incelenmesi de son derece güçtür. Bu sebeple yapmış olduğumuz çalışmada, Sa‘düddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî’nin, yalnızca *ilâhî sıfatlar* ile ilgili fikir ve düşünceleri, mevcûd, kelâmî ve harici eserlerinde ele almış oldukları temel fikirler ve bilimsel sistem çerçevesinde sınırlandırılmış ve bu sınır dâhilinde ele alıp incelenmeye çalışılmıştır.

Müteahhirîn Dönemi Kelâmında İlâhî Sıfat Anlayışı: Sa‘düddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği isimli tezimiz, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kaynakları gibi hususlar ile ilgili bilgi verilip temel hipotezler sunulmuştur.

Tezin birinci bölümünde, ilâhî sıfat anlayışı, birçok kaynaktan yararlanıp en doğru bilgiye ulaşılmaya çalışılarak, genel hatlarıyla temellendirilmiştir. Bu bölümde öncelikle, problemin doğuşu ve seyri kronolojik bir şekilde ele alınmış, ardından ilâhî sıfatlar ayrıntılı olarak işlenmiştir. Son olarak ise konumuzu fikirleriyle sınırlandırdığımız âlimlerin, hayatlarını ikame ettirdikleri dönemde, ilâhî sıfat meselesinin hangi merhalede olduğunun anlaşılması gayesiyle, müteahhirînin öne çıkan müfessir, muhaddis, mütekellim ve filozoflarının bu meseledeki görüşlerine, sağlayabildiğimiz ve elde edebildiğimiz tarihsel veri, bulgu ve bilgilerle, kronolojik bir yapıyla ve özetlenerek yer verilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde, Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin *el-Makâsıd* merkezli ve konumuz bağlamında, ulaşabildiğimiz tüm telifleriyle, ilâhî sıfat görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölümde öncelikle, Teftâzânî’nin isim, zât ve zât-sıfat ilişkisi tanımları işlenerek konu temellendirilmiştir. Ardından Teftâzânî’nin meseleyi ele alış metoduna özen göstererek sıfat taksimi yapılmıştır. Kendisi farklı isimlendirmeler kullansa da bazı başlıklar, kolay anlaşılabilirlik gayesiyle ve içerikten hareketle, günümüz kavramlarıyla başlıklandırılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde, Seyyid Şerîf Cürcânî’nin *Şerhü’l-Mevâkıf* eseri temelinde, ilâhî sıfat anlayışına yer verilmiştir. İkinci bölümde esas aldığımız tüm ilkeler, bu bölümde de varlığını sürdürmüştür. Yalnız Seyyid Şerîf’in çalışmamızda kaynak olarak kullanmış olduğumuz eseri, Adudüddin el-Îcî’nin

metni üzerine yazılan bir şerhtir. Bu sebeple Cürcânî'nin, mevzû bâhis olan konuda hangi görüşü savunduğuna, İcî'nin görüşlerini aktarırkenki tutumundan hareketle kanâat getirilmiştir. Eğer onun görüşlerine hangi açılardan, hangi gerekçelerle muhâlefet ettiğini beyân ediyorsa, karşı çıkarken dile getirdiği fikrin, savunduğu fikir olduğuna; eğer herhangi bir îtirazdan söz etmiyorsa da sükût ikrardandır ilkesinden hareketle, eserini şerh ettiği şarihin fikrine iştirak ettiğine yorularak bir çıkarımda bulunulmuştur.

Tezin sonuç bölümünde ise ilâhî sıfat probleminin tarihî seyri ve evrenselliği üzerinde durulup, Teftâzânî ve Cürcânî'nin ilâhî sıfat anlayışları karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Tez, genel bir değerlendirme yapılarak, bu bahisle nihayete erdirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI

1.1. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Menşei

“Yaralamak” kelimesiyle lügatta kendisine yer edinen kelâm sanâtı,¹ konusu ve mâhiyeti itibâriyle beşerî perspektifin, teolojik alana nüfuz etme çabasıdır. Bu nüfuz, Yaratan’ın idrâklere sunduğu sınırlı nass dâhilinde, yaratılanın Yaratan üzerindeki varsayımlarını içermektedir. İlâhî dinler varlık sahasında yerini aldığı ilk günden itibaren, Var Kılan üzerine sistemli inançlar ve konuşmalar gerçekleştirmiştir. Çünkü Yaratıcı, kâinatın temel unsurudur ve insan O’nu, akıyla kavrayabilmek ister. O, duyularla algılanabilir olmayandır. Varlığını ve vasıflarını, elçileriyle gönderdiği mesajlarında insanlara iletmiştir. Ezcümle kendisini nitelendirdiği isimler, dinlerin -özellikle İslâm dininin- üzerinde ittifâk ettikleri anlamlardan uzaklaşmış, İslâm düşünce tarihinde sıfat problemini gündeme getirmiş ve hatta beraberinde kelâm ilminin doğmasına kapı aralamıştır.

Teolojik paradigmlar, ortaya çıktıkları sosyo-kültürel ortamın iyi bilinmesiyle anlaşılır olmaktadır. Âlimlerin dinsel alanda ortaya koydukları görüşleri, onları etkileyen sosyo-kültürel alandan bağımsız değerlendirmek sağlıklı değildir. Zira ortaya çıkış sebebi sunulmayan düşüncelere zaman içerisinde kutsiyet atfedilmiş ve dinî yorumlar, inanç halini almaktan kurtulamamıştır. İnanç haline getirilen paradigmların, ortaya çıktıkları bağlamın değişip, yeni sosyo-kültürel kodların oluşmasıyla zihin yapısı ve algısı değişen insanın, söz konusu paradigmları anlaması ve anlamlandırması noktasında sorunlar ortaya çıkmıştır ve çıkmaya devam edecektir. Bu sorunları çözümleyemeyen ve metafizik alanla ilişkisini düzenleyemeyen insanın, Allah Teâlâ ile ilişkisi anlaşılmayan bir boyuta evrilmiştir.

İlk kelâmî tartışmalar, Hz. Ali’nin yanında yer alıp Sıffin Savaşı’nı sona erdiren ve tarihe *Hâricîler* adıyla geçecek olan bir grubun “Hüküm Allah’ındır”² âyetini kendilerine slogan edinerek başlattığı büyük günah işleyenin durumu

¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 189.; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203.

² Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi’, *Tarihu’l-Umem ve’l-Mul’ûk -Milletler ve Hükümdarlar Tarihi-*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. (Beyrut: Daru Süveydan, 1967), 5/51.; Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim İbnü’l-Esir, *el-Kâmil Fi’t-Târik* (Beyrut: 1965), 3/335.; *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), En’âm, 6/57.

söylemi, hilafet ve imâmet tartışmaları, kader ve insan özgürlüğü sorunu, Kur'ân'ın mahlûkiyeti problemi ve tüm bu sürecin neticesinde ilâhî sıfatlar meselesi düşünce tarihinde kronolojik olarak kendisine yer edinmiştir.³

Hicri II. yüzyılda ortaya çıkan sıfat problemi her ne kadar İslâm dünyasında yaşanan siyasî ve itikadî olaylara bağlansa da,⁴ o güne kadar ciddi bir tartışmaya sebep olmaması, söz konusu meselenin farklı din ve inanç gruplarıyla karşılaşılması neticesinde, dini savunma refleksi geliştirilerek ortaya çıkarıldığını da akıllara getirmektedir.⁵ Sıfat probleminde Allah'ın mâhiyeti ve mutlaklığı meselesini dış faktörler; Allah-insan ilişkisi meselesini iç faktörler olarak ikiye ayırmak ve bu bağlamıyla ele almak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.⁶

1.1.1. İlâhî Sıfat Meselesinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Dış Faktörler

Emeviler döneminden itibaren İran menşeli Maniheizm, Mecusilik, Hint kökenli Sümeniyeye, Yunan Felsefesi, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi sistematik ve güçlü teolojilerle etkileşim halinde olan Müslümanlar,⁷ dinî konularda görüş beyân etmekte her ne kadar temkinli olmaya çalışmışlarsa dahi yabancı inançların İslâm'a yönelttiği saldırılara karşı bir reaksiyon ortaya koymayı da başaramışlardır.⁸

Sıfatlar probleminin, Yahudilerin têsiriyle ortaya çıktığını söyleyenlere göre, Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûkiyeti görüşünü, "Tevrat mahlûktur" görüşünü savunan Yahudilerden almıştır.⁹ Ahmed Emin ise, manevî ve aşkın olan varlığın

³ Ömer Aydın vdğr., *Sistematik Kelâm Ders Kitabı* (İstanbul: AUZEF Yayınları, 2019), 82-87.

⁴ Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85.

⁵ Seyitcan Can, "İlâhî Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 444. Ayr. Bk. Fevzi Rençber, "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2018), 38.

⁶ Fevzi Rençber, "İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 80.

⁷ Louis Gadret - Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 66-67. Ayr. Bk. Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 31.; Fethi Kerim Kazanç, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar", *Milel ve Nihal* 6/2 (2009), 80. ; Kenan Has, "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/521-524.

⁸ Can, "İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi", 434-435. Ayr. Bk. Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 51.

⁹ Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), 153. Ayr. Bk. İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 240.

vasıfları hususunda gün yüzüne çıkan teşbihçi tartışmaların, Yahudiler arasındaki teşbih ihtilâflarının Müslümanlara intikâli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰

Hristiyan menşeli olarak MacDonald, Wolfson¹¹ ve Baker gibi müsteşriklerin çoğunluğu ise, problemin İslâm bünyesine Yuhanna ed-Dımeşkî¹² ve öğrencisinin eserleriyle girdiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Şehristânî, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın "Allah ilmi ile âlimdir ve ilim O'dur" sözünü, Hristiyanların *üç uknûm* (baba-oğul-kutsal ruh) görüşüne benzetmektedir. Ancak Mu'tezile âlimleri, ekânim inancının Hristiyanları teslise götürdüğü gibi, zâtta sıfat kabul etmenin de kendilerini şirke götüreceği endişesini dile getirmiş, meânî formuyla sıfatları reddetmelerine gerekçeyi dahi bu görüş ile delillendirmeye çalışmışlardır.¹³ Ayrıca Mu'tezile'nin Yunan felsefesi ile de arasında ciddi fikrî bağlantının olduğu ileri sürülmüş, onlarla girdiği tartışmalarda fikirlerinden etkilendiği savunulmuştur.¹⁴

Kader meselesiyle ilgili ilk tartışmaların Müslümanlar arasında, Hristiyanlığın etkisiyle ortaya çıktığı görüşü de oldukça yaygındır. İslâm topraklarında kader görüşünün Yuhanna ed-Dımeşkî'nin kitaplarıyla yayılmaya başladığı,¹⁵ ayrıca Ma'bed'in kader görüşünü, Ebû Yunus Sansaveyh el-Esvarî'den (Hristiyan) yahut Sûsân'dan (Hristiyan) aldığı ileri sürülmüştür. Bununla beraber Gaylân'ın, Kıptî olduğu ve dış kaynaklardan beslendiği de iddia edilmiştir. Ancak ne Ma'bed ve Gaylân ne de diğer özgür iradeciler hakkındaki bu söylemin herhangi bir gerçeklik payı bulunmamaktadır.¹⁶ Zira kaza ve kader

¹⁰ Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", 154.

¹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 76.

¹² Suriye'nin fethi ile Bizans'ın hâkimiyeti altında bulunan bölgedeki Hristiyanların İslâm dinini benimsemesi, Hristiyan din adamlarını tedirgin etmiş, bu akımı engellemek ve İslâm'a karşı Hristiyanlığı üstün kılmak için birtakım polemikler başlatmışlardır. Bu eylemin öncü isimlerinden biri olan Yuhanna ed-Dımeşkî, sekizinci yüzyılda Emevî hükümetinin malî bürokrasisinde görev almış, sonrasında siyasî ve dinî nedenlerden dolayı görevinden ayrılıp mânastıra çekilmiştir. Kendisini ilmî mesaîye ve asketik bir hayâta adayan, Hristiyan teolojisiyle ilgili birçok esere imza atıp İslâm dinini de aralarında değerlendirdiği heretik dinlerden söz eden Yuhanna ed-Dımeşkî, Hristiyan bir teologtur. Ayr. Bk. Recep Aydoğmuş, "Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dımeşkî'nin İslâm Eleştirisi", *Artuklu Akademi*, 2020/7, 148.

¹³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid* çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları 2017), 63. Ayr. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 47.; Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

¹⁴ Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

¹⁵ Bu görüş, Muaviye ve oğlu Yezid'in görevlilerinin, aynı gelenekten gelen Rum Hristiyanları olduğu görüşüyle ilişkilidir.

¹⁶ Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), 128.

problemi, İslâm bünyesinin kendi dinamikleri üzerinde inşâ edilen bir tartışmadır.¹⁷

Yuhanna ed-Dımeşkî'nin Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında geçen ve kurgulanmış bir diyalogu içeren risalesi ise,¹⁸ Hz. İsa'nın mâhiyeti ile ilgili tartışmaları gündeme getirerek, sıfat probleminin ortaya çıkmasında bir diğer etken olan *halku'l-Kur'ân* meselesinin tâbiri câiz ise fitilini ateşlemiştir.¹⁹ Bir Hristiyanın bir Müslümanla karşılaştığında uygulamasını öğütlediği bu cedel öğretisi;²⁰ Müslümanların ve iman ettikleri metnin, Hz. İsa bağlamında zor durumda bırakılmaya çalışıldığının bir göstergesidir.²¹

Seneviyye olarak isimlendirilen düalist inançlar,²² düşünce ve fikir özgürlüğünden faydalanarak, Müslümanların dinî öğretilerine saldırmış, düalist (ikili) tanrı anlayışları nedeniyle kendileriyle yapılan tartışmalar, İslâm dini bünyesinde sıfat problemini gündeme getiren sebeplerden olmuştur.²³

1.1.2. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan İç Faktörler

1.1.2.1. Ezeli Bilgi Tekelinde Özgür İrade Sorunu

¹⁷ Konu, *İlâhî Sıfatlar Meselesinin Ortaya Çıkışında Etkili Olan İç Faktörler* başlığında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

¹⁸ Mustafa Göregen, “‘Yuhanna Ed-Dımaşkı’nın ‘Bir Hristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog’ İsimli Risalesi’nin Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 12.

¹⁹ Konu, *İlâhî Sıfatlar Meselesinin Ortaya Çıkışında Etkili Olan İç Faktörler* başlığında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²⁰ Meşhur önermelere dayanan kıyas, bir tartışmada, hasmının fikirlerini çürütme yöntemi olarak kullanılan mantık, felsefe, kelâm terimi. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/208-210.

²¹ Bir Müslümanın “Mesih nedir?” sorusuna, bir Hristiyanın hiç tereddüt etmeden “Allah’ın kelimesidir” cevabını vermesini öğütleyen bu öğreti; devam eden diyalogda, buna karşılık Müslümanlara, kendi kitaplarının Mesih hakkında ne dediğini sormasını söyler. Geçştirilmeye çalışılırsa sorusuna cevap almadan bırakmaması hususun altını çizer ve nihâyet hasmının “Kutsal kitabıma göre Mesih, Allah’ın sözü, kelimesi ve ruhudur” yanıtını vermek zorunda kalacağını ekler. Bu itirafın üzerine muhataba “Kelime mahlûk mudur değil midir?” sorusunun yöneltilmesini; eğer “Mahlûk değildir” cevabını verirse “Biz de aynı düşüncedeyiz, keza kadîm olan varlık İlâh’tır” karşılığının verilmesini öğütler. Bunun aksini iddia edip “Kelime mahlûktur” derse de ona, “Öyleyse ruhu ve kelimeyi yaratan kimdir?” sorusu sorulur. Bu sorunun Allah’tan başka yanıt olmayacaktır. Sen de “Allah bunu yaratmadan önce kelimesi ve ruhu yok muydu?” diye sorar, sonunda hasmının hüsrânına şahit olursun, öğütü verilmiştir. Ayr. Bk. Fehmi Ced’an, *el-Mihne, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dırasati ve'n-Neşr* (Beyrut-2000), 29.

²² Kâinatı *nur* ve *zulmet*, iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan inanç gruplarına İslâm âlimlerinin verdikleri isim. Bunun için bk. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/521-522.

²³ Gadret-Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, 64-68. Ayrıntılı bilgi için bk. Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 32. Can, “İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi”, 437.

Tarihî süreçte kader meselesi, her devirde insan zihnini meşgul etmiştir.²⁴ İlk çağlardan bugüne dek pek çok filozof ve ilim adamı konu hakkında birçok sav ileri sürmüş ancak buna rağmen yine de insan zihnini bu sorgulamadan hürriyete kavuşturacak bir cevaba ulaşılammıştır. Jean Paul Sartre gibi bazı filozoflar, insan hürriyetini ancak Allah'ın varlığını inkârla temellendirerek bu zihnî sorgulamadan çıkmayı düşünmüşlerdir.²⁵

İlâhî sıfatlar meselesini gündeme getiren iç faktörlerin başında da karşımıza ilk olarak ezeli bilgi bağlamında özgür irade sorunu çıkmaktadır. İslâm düşünce tarihinin en eski tartışma noktalarından biri olan kader,²⁶ Hz. Peygamber (sav) ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde ciddi bir tartışma halini almamış yahut tartışma konusu olarak görülmemiştir.²⁷ Hz. Peygamber'in (sav) Müslümanları kader konusunda tartışmaya girmekten menettiği bilinmektedir. Yalnızca müşriklerin kader konusundaki düşünce ve davranışlarının yanlışlığı üzerinde durulmuştur. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesini takip eden olaylar netice itibâriyle kader problemini bir inanç meselesi olarak gündeme getirmiştir.

Gaybı bilmesi,²⁸ göklerde ve yerde olanlara,²⁹ gizli açık her şeye vakıf olması,³⁰ insanların açıkladıklarından ve kalplerinde sakladıklarından ezeli bilgisiyle haberdar olması,³¹ ilmi her şeyi kuşatan Allah Teâlâ'nın âlimiyeti,³² insan fiillerinde iradî hürriyetin hüviyetini tartışmaya açmıştır. Bahsi geçen mesele, dinî terminolojinin ilk çağlardan bugüne dek gündemini meşgul etmiş, bir topluma özgü kalmayıp tüm insan gruplarının ilgilendikleri ve üzerinde spekülasyon yaptıkları bir konu halini almıştır. İslâm düşünce tarihinde ise kader ve kaza başlığı altında kendisine yer edinmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin, İslâm dininin altı temel inanç esaslarından birisi kabul ettiği kader inancı; kelâmî

²⁴ Tanrısal her şeyi bilmenin tarihî süreçteki algısı için bk. Raffaele Pettazozoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 53-75.

²⁵ Lütfü Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife Dergisi* 2 (2001), 108.

²⁶ Yahut ilâhî sıfatlar.

²⁷ Ziya Erdinç, "Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV*, ed. H. Dinçer, Ü. Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği Yayınları, 2015), 103. Ayr. Bk. Yusuf Okşar, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 178.

²⁸ Tevbe 9/78; Hucurât 49/18; Cin 72/26; En'âm 6/59.

²⁹ Hucurât 49/16,18.

³⁰ Nahl 16/19,23.

³¹ Bakara 2/77; Nahl 16/19,23; Tevbe 9/7 8.

³² Talâk 65/12.

literatürde, Asr-ı Saadet sonrası siyasî-itikadî tartışmaların gündeme getirdiği bir problem olarak değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

Lügatta “gücü yetmek; ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek” gibi mânalar ifade eden *kader*, kelâmî literatürde “Allah Teâlâ’nın tüm nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi” olarak tarif edilir. “Hükmetmek; emretmek, yerine getirmek” anlamlarındaki *kaza* ise kelâmîda, “Allah Teâlâ’nın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır.³³

Selefiyye âlimleri, Mâtürîdî ve Şîî kelâmcılarının ekseriyeti yukarıdaki tanımlamayı benimserken; Eş‘arî kelâmcılarının çoğunluğu ve İslâm filozofları söz konusu tanımlamayı tersine çevirerek kazaya kader, kadere de kaza anlamı yüklemeyi tercih etmişlerdir. Yani onlara göre kaza Allah’ın ezelî hükmü, bütün nesne ve olayların Levh- i Mahfûz’da veya küllî akılda topluca var olması iken; kader ise bütün nesne ve olayların kazaya uygun olarak yaratılması, dış âlemden gerçeklik kazanması anlamı taşımaktadır.³⁴

Nassların ruhunun iyi kavranamaması ve bir bütünlük içerisinde ele alınamaması, aynı nassların insanı tevfiğe³⁵ yahut cebre³⁶ götürebilecek nitelik taşıması sonucunu kaçınılmaz kılmıştır. Kader problemi, tarihî süreçte Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid‘at ayrışmasında da rol oynayan önemli faktörlerden biri olmuştur. Siyasî ve kültürel sebeplerin bir sonucu olan oluşumlar dışta bırakılırsa,³⁷ kelâmî bir problem olarak konunun ele alınmasında öncü olan Mu‘tezile âlimleri, Sünnî yaklaşımdan farklı olarak ortaya koydukları kaderî anlayış ile tâbiri câiz ise ellerini taşın altına koyarak tartışmanın mihenk taşlarını oluşturmaya başlamışlardır.

Yaratma hadisesinin ilim, irade, kudret ve -Mâtürîdîlere göre- tekvin sıfatlarıyla ilişkilendirilmesi, yaratılmış olan insanın fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı sorusunu beraberinde getirmiştir. Zamâna tâbi olan mahlûkun, zamandan münezze olan Hâlik ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu çıkmazı, meselenin karmaşıklığını ortaya koyar niteliktedir. Daha anlaşılır olması için

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

³⁴ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 236.

³⁵ Tefiz, insanın fiillerinde Allah Teâlâ’nın hiçbir etkisinin bulunmaması anlamında kullanılmaktadır.

³⁶ Cebir, kendi fiillerinde insanın hiçbir etkisi olmaması anlamında kullanılmaktadır.

³⁷ Söz konusu oluşumlar Şîa ve Hâricîyye’dir.

kader konusunda gündeme getirilen görüşleri “Cebrî, Hürriyetçi, Mu’tedil” akım olarak sınıflandırmak isabetli olacaktır.³⁸

Ca’d b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvan ve Ezârika’dan bir grup, insanın kendi fiillerinde mecbur olduğu, bu fiillerin mutlak bir güç tarafından belirlendiği, kendisinin bu konuda hiçbir istitâatinin bulunmadığı ve hatta rüzgârın önündeki bir yaprak mesabesinde olduğu görüşünü savunmuşlardır.³⁹ Zulmün dahi Rabb Teâlâ’nın kaderinden olması fikri Emevi iktidarının çıkarına uygun düşmüş,⁴⁰ ancak halku’l-Kur’ân meselesi mevzûbâhis olduğunda Kur’ân’ın mahlûkiyetini savunmasıyla Emevi hükümeti Ca’d’ı zındıklıkla suçlamış, Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî kendisini tutuklayıp hapsedmiştir.⁴¹ Vali, dönemin halifesinden Ca’d’ın öldürülmesi emrini alınca ise bir kurban bayramı sabahı, kıldırıldığı bayram namazının müteakibinde hutbesini “Haydi herkes kurbanını kessin, Allah kurbanlarımızı kabul etsin, ben bugün Ca’d’ı Allah’a kurban ediyorum...” sözleriyle bitirmiş, minberden inip Ca’d b. Dirhem’in kafasını keserek kopartmıştır.⁴² İktidarın adaletsiz uygulamalarını tasvip etmeyen Cehm ise, idealleri uğruna ölümü dahi göze alırken, hayâtına karşılık yalnızca fikirlerine inanılmasını istemiştir.⁴³

*Nasıl ışığın çıkışı güneşe nisbet ediliyorsa, fiillerin kula nisbeti de bu mesabededir*⁴⁴ diyen cebrî akım/Cebriyye, insanın hiçbir şeye gücünün yetmeyeceğini, fiillerin Allah’tan başka fâili olamayacağını savunarak tenzîh prensibine olan bağlılığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁵ Bir yazgıcılık/fatalizm

³⁸ Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, 109.

³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/294.

⁴⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 289.

⁴¹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 290.

⁴² Abdullah Arca, *-Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde- Allah’ın Sıfatları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 57-58.

⁴³ Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, 116.

⁴⁴ Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, 114.

⁴⁵ Somut varlık halini almadan önce zâhiri âlemdeki her şeyin Rabb Teâlâ’nın zâtında, kuvve halindeki ezeli bilgisinde bulunması olarak tanımlayabileceğimiz ayân-ı sâbite, Afîfi tarafından, klasik cebrî anlayış ile aynı doğrultuda değerlendirilmiştir. Cebrî düşünceden kurtarmak için yapılan eklemeler ise başarısız olmuş, insana irade hürriyeti verilememiştir. Bâli Efendi’nin risalesinden hareketle, Muhammed İkbal’in süreç felsefesi ile İbnü’l-Arabî’nin sudur nazariyesi arasında birtakım benzerlikler bulunduğu bilinmektedir. Ancak insana özgürlük addeden süreç felsefesi, bu yönüyle sudur nazariyesinden ayrılmaktadır. Bk. Hatice K. Arpaguş, “Sofyalı Bâli Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2016), 62-67. Ayrıca Molla Sadra, kader ve kazayı, kalem ve levha kavramlarıyla ilişkilendirerek, felsefi bir bütünlükte açıklamaya çalışmıştır. Kazayı, Tanrı’nın zâtından ayrılmayan zâtî ilim olarak değerlendirirken; kaderi, gök nefisleri âlemindeki (el-‘âlemü’n-nefsiyyu’s-semâvî) varlıkların sûreti olarak ele almıştır. Bunun için bk. Ahmet Pirinç, “Kaza ve Kader Tartışmalarına Felsefi Bir Katkı; Molla Sadrâ Örneği”, *Amasya*

anlayışı olan bu inanç felsefede, Khyrysippos, Stoacılar,⁴⁶ Epiktetos,⁴⁷ Spinoza,⁴⁸ Leibniz⁴⁹ tarafından savunulmuş ve felsefî literatür göz önünde bulundurulduğunda, fatalist anlayışın, ilk çağlardan günümüze dek süregelen, insanın bulunduğu her zaman ve mekanda ortaya çıkabilen bir düşünce olduğu görülmüştür.⁵⁰

İnsanın dilediği fiili kendisi ile yaptığı bir kuvvet ve istitâatinin olduğunu kabul eden bir diğer topluluk da vardır ki,⁵¹ bu bağlamda cebri görüşe alternatif bir görüş geliştirerek insan fiilleri konusunda bireyin hür olduğunu, fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâatin fiilden önce insanda mevcûd olduğunu savunmuş ve irade hürriyetini yok sayan kader anlayışını inkâr etmiştir. Kader konusunda cebri bir anlayışı savunan yöneticilerce, iktidarlarının bekâsı için tehdit arz eden fikirlerine şiddetle karşı çıkılmış ve aynı sebeple katledilmişlerdir.⁵²

Emevi hükumetine karşı “kader yoktur, işler yeniden olmaktadır” söylemiyle ilk tutarlı tepkiyi veren Ma‘bed, Emevilerin zulümlerinin Rabb Teâlâ’nın takdîri olduğunu reddetmiştir.⁵³ Haccac’ın zindanına atılan Ma‘bed, Allah’ın kazasıyla orada bağlı olduğunu söyleyen Haccac’a karşılık, kendisini ondan başkasının bağladığını görmediğini, şâyet bu Allah’ın kazasıysa bağlarını çözmesini, sonuca müdâhil olursa buna razı olacağını ifade etmiştir.⁵⁴

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/10 (2018), 178. Tasavvufî tevekkül anlayışında ise mutasavvıfların irade, tedbir, tevekkül gibi konulardaki yaklaşımları, ilk bakışta fatalist kader anlayışını akıllara getirir de tevekkül içeren görüşlerin kadere dayanıp tedbiri elden bırakmayı içermediği aşîkârdır. Bk. Mustafa Ünverdi, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”, *Kader Dergisi* 18/1 (Ocak 2020), 204.

⁴⁶ Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 63.

⁴⁷ Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2003), 28.

⁴⁸ Benedictus Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004), 127. Ayr. Bk. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020), 41-48.

⁴⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemâl Yetkin (İstanbul: M.E.B., 1997), 20-21.

⁵⁰ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’ân Açısından Fatalizm -İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik-”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 1 (Ocak 2008), 89-91.

⁵¹ Ma‘bed el-Cüheni, Gaylân ed-Dimeşkî ve bu görüş etrafında daha sonraları sistemleştirecek olan Vasıl b. Atâ kuruculuğunda Mu‘tezile; Muhammed b. Şebîb, Yûnus b. Avn, Sâlih Kubbe, en-Nâşî gibi bazı Mürcîiler, Hâricîlerden bazıları ve Şîa.

⁵² İsmail Şık - Nail Karagöz, *Kelâm III* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017), 216.

⁵³ Mehmet Kubat, *İslâm’ın İlk Döneminde İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 192-193.

⁵⁴ Musa Bağcı, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 2/4 (2000), 115.

*Kader yoktur, işler anlıktır*⁵⁵ diyen hürriyetçi akımın temsilcisi Mu‘tezile, insan hürriyetini kabul etmek sûretiyle, kişinin kendi fiiline muktedir olduğunu; Allah Teâlâ’ya kötü veya günah isnad edilemeyeceğinden, şerrin ve kötülüğün kullardan, hayır ve hasenatın ise Allah’tan olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Muhâliflerince *Kaderiyye* olarak isimlendirilen Mu‘tezile âlimleri kaderi, adalet prensibi etrafında ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Yüce Allah’ın dâimî bir iyiliği irade ettiğini savunan Mu‘tezile, O’nun kötülüğü ne irade etmesini ne de yaratmasını mümkün görmüştür.⁵⁷ Onlara göre irade mahalden münezzeh olarak fiilî bir sıfattır. Allah Teâlâ, mürid olmadığı bir andan sonralıkla müriddir. O, sonradanlık taşıyan bir irade ile irade etmektedir. O’nun zâtıyla yahut kadîm iradesiyle dilemesi mümkün değildir.⁵⁸ Onlara göre, ezeli bilgi karşısında insanın, kendisi için belirlenen rolü oynayan bir oyuncudan farkı yoktur. Özgür iradesi ortadan kalkan insanın fiillerini cebir altında işlemesi, ilâhî adalet fikrine ve yaptıklarından sorumlu tutulma olgusuna aykırıdır.⁵⁹ İman ve küfür, tâat ve ma’siyet fiilinin fâili, fiili işleyen kulun kendisidir. Bu görüşlerinde iki hususun etkisi olduğunu söylemek gerekir; ilki, insanın yaptıklarına karşı sorumluluğunu ifade eden ahlakilik; diğeri, yaptıklarında hikmet ve maslahattan ziyade bir şey bulunmayan Allah Teâlâ’nın fiillerini açıklama ve ilâhî adaleti ispata yönelik aklilik.

İnsanın dilediği fiili kendisiyle yaptığı istitâatinin olduğunu kabul eden diğer bir grup,⁶⁰ fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâatin ancak fiil ile birlikte olup onun önüne geçemeyeceğini, her şeyin yüce Allah’ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini savunmuşlardır.⁶¹ Fakat daha sonra her biri fırkalara ayrılmıştır.

⁵⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler*, çev. Hasan Karakaya vdğr. (İstanbul: Hisar Yayınevi 2011), 137. Ayr. Bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/69.

⁵⁶ Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak -Mezhepler Arasındaki Farklar-*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 83.

⁵⁷ Kılıç Aslan Mavil, “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 409.

⁵⁸ Hamdi Gündoğar, “Kur’ân’da Allah’ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife Dergisi* 3 (2010), 117.

⁵⁹ Mavil, “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”, 410.

⁶⁰ Ehl-i Sünnet’ten bazıları, Neccâr, Eş’arî, Muhammed b. İsa Bergûs, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Mürcie ve Hâricîlerden bir topluluk, Hişam b. Hakem, Süleyman b. Cerîr. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

⁶¹ Arslan - Bozkurt, *Sistematiik Kelâm*, 208.

*Kötülük cinsinden olan küfrü kulları için yaratsa da, kulları için küfre rızası yoktur*⁶² diyen Ebû Hanife bağlamında Ehl-i Sünnet ise mu'tedil akımı oluşturmaktadır.⁶³ Bu akıma göre ilâhî ilim mâlûma tâbidir.⁶⁴ Rabb Teâlâ ezeli ilmiyle insanların fiillerini öyle yapacakları için bilmektedir, O öyle bildiği için insan söz konusu fiili gerçekleştirmemektedir.⁶⁵ İmâm-ı Âzam'a göre Allah'ın ilmi, kıyamete kadar olacakların yazılı olduğu Levh-i Mahfuz'da mahfuzdur.⁶⁶ Olaylar, vakti geldiğinde O'nun ilmi dâhilinde meydana gelir. Ancak o, bu yazgının yazısını, hüküm olarak değil vasf olarak kabul etmiştir. Yani Ebû Hanife'ye göre, O'nun bilmesi; yoku yokluğu halinde yok olarak, varı varlığı halinde var olarak bilmektir ve O, ayakta olanı ayakta oluşu, oturur olanı oturur oluşu üzere bilmektedir.⁶⁷ Söz konusu görüşü Ehl-i sünnet âlimleri tarafınca da savunulmuştur.⁶⁸

İmâm Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin Kitabu'l-Kader bölümünü, Mu'tezile'ye bir reddiye olarak yazdığı bilinmektedir. Eserinde, Allah Teâlâ'nın eşyayı yaratmadan önce her şeyin ezeli bilgisinde bulunduğu ve bu ilminde değişiklik meydana gelmediği fikrini dile getirmiştir. İmâm Buhârî, kader konusunda; insanın fiillerinin Allah'ın ilminde olup O'nun takdîrine tâbi olduğu, hayır ve şerrin O'ndan olduğu, hidâyeti ve dalaleti kendisinin yarattığı, ecelleri ve

⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

⁶³ Kötülük problemiyle ilgili ayrıntılı bir inceleme için bk. Hasan Peker, "Problematic Olarak Tanrı'nın Sıfatlarına Bütüncül Bakış", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 46-66.

⁶⁴ Muteahhirin dönemi âlimlerinden İbn Rüşd, ezeli bilginin insanı fiilinde mecbur kılacağı görüşünü savunmuştur. İlmin mâlûma tâbi olması savunusu ise onun için geçersizdir. Zira Allah Teâlâ'nın ilmi illet, mâlûm ise onun ma'lûlûdür. Ayrıca geleneksek kelâmcıların kaza ve kader problemini, insanın öz sorunu olarak değil de, Allah Teâlâ'nın insan üzerindeki etkisi bağlamında çözüme kavuşturmaya çalışmaları eleştirilerin odağı olmuş, İbn Rüşd de bu yaklaşımdan kurtulamamıştır. Oysa insanın Tanrı karşısındaki durumunu belirlemek, Tanrı'yı belirlemeye kalkmaktan daha sağlıklı bir sonuç vaat eden potansiyel taşımaktadır. Bk. Hasan Şahin, "İbn Rüşd'de İnsanın Özgürlük ve Kaderi", İbn Rüşd Kongresi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1993), 187.

⁶⁵ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 94.

⁶⁶ İmâm-ı Âzam Ebû Hanife, "el-Fıkhü'l-Ekber", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 2020), 53.

⁶⁷ İmâm-ı Âzam Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber* (İstanbul: Beyan Yayınları 2016), 28.

⁶⁸ Bunlar daha sonraki tartışmalar olsa da Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, irade sahibi olarak tanımladığı insanın iradesini *kesb* olarak isimlendirmiştir. Kesb, yüce Allah'ın takdîri ile insan arasındaki bir uyumdur. Bk. Mustafa Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021, 2. Basım), 30. Kader konusunda Ebû Mansur el-Mâtürîdî, yaratma cihetiyle insan fiillerinin Allah Teâlâ'nın ihtiyâr ve iradesine tâbi olduğunu savunmuştur. Söz konusu fiillerin insana aidiyeti, insanın iradesi ve kesbi iledir. Bk. Osman Oral, "Mâtürîdî'nin Kader Görüşü", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 33-34.; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021, 17. basım), 423.

rızıkları bildiği -ancak bilmenin hakîkati, bilinen şeyin bulunduğu hal üzere olması şeklindedir- görüşünü benimsemiştir.⁶⁹

Özetle İslâm düşünce tarihinde, teklife muhatap olan insanın hürriyetinden hareketle; her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'nın hâkimiyeti karşısında insanın fiillerinin Allah'a aidiyetini savunan, insana tâbiri câiz ise sonsuz kudret karşısında bir hiçlik ve iradesizlik addeden Cebriyye;⁷⁰ insanın hürriyetini esas alıp, fiillerinin insana ait olduğunu savunan, kaderi inkâr etmesi sebebiyle Kaderiyye adıyla anılan Mu'tezile; yüce Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, ancak kendi fiilini kesbedebilen insanın, kendi fiilinin kendisine mâl edebilmesi görüşüyle ifrat ve tefrit noktalarındaki görüşleri uzlaştıran Ehl-i Sünnet, beşerî fiilde ilâhî iradenin ve bilginin rolü nedir sorusunun üç ayrı cevabına karşılık gelmektedir.⁷¹

Neticede tüm bu bâhislerden anlaşılmaktadır ki âlem, Yaratıcı'nın hakîkatini kavrayamamanın aczi ve şaşkınlığı içerisinde. Tanrısal her şeyi bilmenin karşısında ilâhî teklife muhatap olan insanın özgürlüğü, ilmin ve iradenin neliğini gündeme getirse dahi; varlığını yokluğuna tercih ederek varlık sahasına çıkarttıklarını, ma'dum iken ma'dumiyetiyle mevcûd iken mevcûdiyetiyle ezeli ilmiyle bilen, kuşatan ve bu kuşatmada kısıtlama öncüllemeyen Allah Teâlâ'nın âlimiyeti, O'nu câhillikle niteleyen her teoriden münezzehtir. Zira O, teklifinde zorba bir Melik değildir. Fakat beşerî bir bilgi ile net olarak anlaşılamayan ezeli ilim bu bağlamıyla sıfat problemini de beraberinde getirmektedir.⁷²

⁶⁹ H. Musa Bağcı, "el-Buharî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 42.

⁷⁰ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 85.

⁷¹ Yakın dönem âlimlerinden Seyyid Kutub, her fırsatta Kur'ân'a ve Sünnet'e dayanmanın önemini vurgulamıştır. O, kader konusunda; âlemden meydana gelen tüm fiillerin Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla meydana geldiği, bir irade bahsettiği insanın fiillerinden sorumlu olduğu, hayır ve şerrin yaratıcısının da Allah olduğu ve aslında kötülükte de bir hikmet bulunduğu görüşleriyle, Ehl-i Sünnet âlimleri ile ittifâk etmiştir. Bunun için bk. Fatma Pınar, "Seyyid Kutub'un Kader Algısı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE. Dergisi* 1/35 (2017), 18.

⁷² Başlığın bağlamından uzaklaşmamak adına metin içerisinde yer vermesek de son dönem âlimleri kader karşıtı söylemleriyle, kaderin inkârına karşın, Ehl-i Sünnet'in kaza ve kader tanımından oldukça uzak yeni bir tanımlamaya gidip, kader kelimesini ve anlamlarını içeren âyetleri te'vile tâbi tutmuşlardır. Süleyman Ateş'in sözleri de bu fikri destekler niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Ateş, "Kader", *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 19-20-21 (1999), 48. Mevcûd kader tanımına karşı çıkarak insan fiillerinin ezeli takdirden bağımsız olduğunu ifade eden söylem, Muhammed İkbal ve Fazlurrahman gibi düşünürler etrafında geliştirilmiştir. Kader karşıtı bu söylem, cebir anlayışını benimseyenler ve özgür iradeyi savunanlar arasında daimî bir gerginlik olduğu ve bunun ahlakî yozlaşmayı da beraberinde getirdiği iddiasıyla ileri sürülmüştür. Kader inancının, Emevi halifelerinin iktidarlarının bekâsı için

1.1.2.2. Halku'l-Kur'ân Tartışmaları

Hicri II. asrın ilk yarısında ortaya çıkan halku'l-Kur'ân meselesi, “ilâhî kelâm” bağlamında tartışılan en önemli konulardan biridir. Bahsi geçen kelâmî tartışmalar içinde ön plana çıkarılan *Kur'ân mahlûktur* söylemi, Abbasi halifelerinden Me'mun tarafından devletin resmi politikası olarak benimsenmiş ve bu kelâmî söyleme karşı çıkanlarla şiddetle mücadele edilmiştir. Siyasî literatüre “imha politikası”⁷³ olarak geçen bu süreç, kelâmî literatürde ise “mihne” başlığı ile kendisine yer edinmiştir.

Bir şeyin hakikatini araştırmak, çetin imtihanlara tâbi tutmak, boyun eğdirmek, eziyet etmek gibi sözlük anlamlarına sahip olan *mihne*⁷⁴ Abbasi halifesi Me'mun'un hilafetinin son dönemlerinde ortaya çıkan (218/833 Bizans seferi), Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektuplar ile fiili olarak

geliştirdikleri bir söylem olması, ...*Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık* (En'am 6/148) meâlindeki âyetten hareketle de fatalist düşüncenin İslâm'dan önceki Câhiliye döneminde de mevcûd bulunması; kader bağlamındaki hadislerin tamamının siyasî ve sosyal sebeplerle uydurulduğunu iddia etmelerine kaynaklık teşkil etmiştir. Bu iddia ile kendilerini yapılabilecek eleştirilerden büyük oranda kurtarmışlardır. Bk. Mehmet Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği - İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik-* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017.), 109-112. Şemseddin Günaltay, İslâm dünyasında yaygın olan kader görüşünün, Kur'ân'ı ve Sünnet'i yansıtmadığını dile getirmiş, bu görüşünü fatalizm ve determinizm kavramalarını açıklamaya giderek desteklemiştir. Bk. Nadim Macit, “İlerleme ve Kader”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 5. Hüseyin Atay ise Allah'ın, insanın ne yapacağını bildiğinin söylenemeyeceği gibi bilemediğinin söylenmesinin de Allah'a bilgisizlik atfetmek olacağının vurgusunu yapmış, Allah'ın ilminin insanın iradesinde hiçbir baskı meydana getirmeyerek tüm zamanları kuşattığını ileri sürmüştür. Bk. Hüseyin Atay, *Kur'ân'da İman Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 130. Ahmet Akbulut, Allah'ın ilminin yine kendisiyle sınırlanabileceğini savunmuştur. Ortada bir fiil olmadığı zamanda Allah'ın bilmesinin olmamasını eksiklik olarak görmemiştir. Bk. Ahmet Akbulut, “Allah'ın Takdîri Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992), 144-146. İlyas Çelebi, henüz işlenmemiş olan fiilin ma'dûm olduğunu ve ma'dûma ilmin taalluk etmeyeceğini, Allah Teâlâ'nın bu fiilleri bilmemesinin bir eksiklik olmayacağını düşünmüştür. Bk. İlyas Çelebi, “Değerlendirmeler”, *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Meselesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, 2009, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 327. Hüseyin Sabri Erdem kader bağlamında, iradesi gibi fiilini de insana bağlı gelişen soyut karakterli bir şey olarak değerlendirmiştir. Bk. Hüseyin Sabri Erdem, “Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005), 54. Ahmet Akbulut bu konuda Mu'tezile'nin görüşünü benimseyip kişinin kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söylemiştir. Hz. İsa'nın yaptığı kuş heykellerinin gerçek kuşa dönüşmesini (Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110), onun yaratmaya muktedir oluşuyla ilişkilendirerek, fikri bağlamında delil olarak değerlendirmiştir. Bk. Akbulut, “Allah'ın Takdîri Kulun Tedbiri”, 147-148. İlhami Güler, Mâtürîdî irade teorisine yakın bir söyleme gidip, insanda bulunan cüz'î iradenin ilâhî irade alanı içerisinde bulunduğunu fakat onun bir aleti yahut vasıtası olmadığını söylemiştir. Bk. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 112. Modern dönem kader tartışmalarına burada bir soluk kazandırmaya çalıştık. Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç Aslan Mavil, *Güncel 'Kader' Tartışmalarına Bir Katkı* çalışmasından söz konusu iddiaların değerlendirilmesine ulaşabilirler.

⁷³ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 23.

⁷⁴ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26-28.

başlayan,⁷⁵ Mu‘tasım ve Vâsık’ın hilafetlerinde de devam eden ve -nihâyet- Mütevekkil’in halife olmasıyla da tedrici olarak sona eren (232/846) tarihî sürecin adıdır.⁷⁶

İslâm düşünce tarihinde derin travmalara sebep olan mihne süreci, kelâm sahasında ciddi kırılmalara yol açan elem verici bir hadisedir. Halife Me’mun tarafından başlatılan bu süreçte, önce kadılar, ardından tebea üzerinde nüfuz sahibi olan muhafazakâr fakihler ve hadis ehli ulemâlar;⁷⁷ Kur’ân’ın mahlûkiyeti bağlamında sorguya çekilmek sûretiyle, resmî görevlerden men edilip, şahitlikleri kabul edilmemiştir. Mevcûd hükümetin baskı ve şiddet politikaları bu çerçevede şekillenmiştir.⁷⁸ Siyasî temel taşları taşıyan mihne, Temel İslâm Bilimlerinin birçok alanını etkilemiştir.⁷⁹

Halife Me’mun, Rumlarla savaşmak için Tarsus’a doğru yola çıktığında, Rakka denilen mevkide konaklayıp vekili İshak b. İbrahim’e bir mektup yazarak, Kur’ân mahlûktur söylemini devletin rejimi haline getirmiş ve mihne sürecini tam anlamıyla başlatmıştır.

Bu çerçevede üç mektup kaleme alan Me’mun;⁸⁰ öncelikle kendisine, Allah’ın dinini ikame etme hususunda ictihad yapma misyonu kazandırmıştır. Bu misyon, nübüvvet veraseti için de önem taşımaktadır.⁸¹ Onun, *kadıları topla ve onlara Emiru’l-Mü’minin’in sana yazdığı bu mektubu oku* sözleri, zâhiren kelâmî bir mesele olarak gündeme getirdiği konuyu, bâtinen uygulamaya çalıştığı siyasetin malzemesi yapma isteğini göstermektedir.⁸² Kendi gücü dışında, halk üzerinde etkisi olan kişilerle mücadele etmeyi iktidarının bekâsı için gerekli

⁷⁵ Taberî, *Tarihu’l-Umem ve’l-Mul’ûk*, 8/619.

⁷⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez (ed.), *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 7.

⁷⁷ Devletin resmî politikası ilan edilen kelâmî söyleme karşı çıkanlar.

⁷⁸ Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’ân Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 50.

⁷⁹ Ayrıca Kur’ân’ın mahlûk olmadığını savunanlara karşı uygulanan bu baskı, İslâm tarihine *mihne* olarak geçen bu süreç; orta çağını yaşayan Avrupa’daki *engizisyon* uygulamasını akıllara getirmektedir.

⁸⁰ Mektupların tam metni için bk. İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad -Me’mun Dönemi-*, çev. Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2021), 180-183. Ayr. Bk. Taberî, *Tarihu’l-Umem ve’l-Mul’ûk*, 8/631-634.

⁸¹ Me’mun, halifelerin, Allah’a karşı sorumluklarını, Hz. Peygamber’e olan varisliğini gerçekleştirmek adına dini ikame ederek, sahip oldukları hakikatleri/bilgileri halk tabakasına aktarmakla görevli olduklarını savunmuştur. Ona göre, ilimden yoksun olan halk, Yaratıcı gereğiyle tanıyamadığı bir acziyet içerisinde. Bk. Söylemez, *Mihne Süreci*, 16.

⁸² Yıldırım, “Halku’l-Kur’ân Meselesinin Politik İstismarı”, 56.

görmüştür.⁸³ Mektubunun sonuna yaklaşırken Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü destekleyen âyetlere yer verip, tebea arasında aksi görüşü yaygınlaştıran, çoğunluğunu Ehl-i Hadis ulemâsının oluşturduğu kitleleri hedef tahtasına koyarak, kendileri hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur.⁸⁴

Kaleme aldığı ikinci mektubunda Halife Me'mun, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimsemeyen yedi kişi ile bizzat görüşmek istediğini belirtmiştir.⁸⁵ Bahsi geçen yedi kişinin tamamının, dönemin önde gelen muhaddisleri olduğu görülmektedir.⁸⁶ Halife Me'mun, tebea tarafından kanâat önderi kabul edilen bu zümrenin, hilafeti için tehdit teşkil edebileceği endişesi taşımış, bundan dolayı imtihana tâbi tuttıkları kişiler arasında önemli bir yere sahip olan muhaddislerin, toplumsal etkinliğini kırarak, görüşlerinden vazgeçirmek suretiyle, halkın gözünde küçük düşmeleri için teşhircilik politikasına başvurmuştur.⁸⁷

Mu'tezilî kimliği hasebiyle ön plana çıkarılan Ahmed b. Ebû Duad,⁸⁸ halife Me'mun'un hilafetindeki etkinliğinin yanı sıra, halife Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinin de baş kadısı olarak adından çokça söz ettirmiş ve iktidarın yakınında olanın aniden uzağına düşebileceği örneğiyle, akıllardan çıkmayacak bir isim olarak sürece adını yazdırmıştır. Zira Abbasoğullarının hilafeti aleyhine

⁸³ Me'mun'un, denetimi altında tutmak istediği yargıyı, potansiyel tehlike olarak değerlendirdiği kişilerden temizleme arzusunu, kelâmî bir meseleyle örtbas etmeyi amaçladığı düşünülmektedir. Keza uygulamaya koyduğu mihne politikasıyla, yargıyı isteği doğrultusunda şekillendirmiştir. Kendi görüşünü paylaşmayan kadılar ve üst düzey bürokratlar görevlerinden alınırken, yerlerine halifenin inancına bağlılık gösteren şahıslar atanmıştır. Bk. Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", 56.

⁸⁴ Halife Me'mun, hadis ehli ulemâyı bâtıl ve küfür ehli olarak nitelendirmiş, yöneldiği tebeadan bilgisizleri kandırdıkları iddiasını ileri sürmüştür. Bk. Söylemez, *Mihne Süreci*, 17.

⁸⁵ Bahsi geçen yedi kişi Muhammed b. S'ad, Ebû Müslim, Yahya b. Ma'in, Züheyr b. Harb Ebû Heyseme, İsmâil b. Dâvûd ve Ahmet b. ed-Devrakî'dir. Bk. Söylemez, *Mihne Süreci*, 18.

⁸⁶ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 136. Hadis derleme faaliyetlerinin zirveye ulaştığı hicri II. asırda muhaddisler, gittikleri yerlerde sayıları on binlerle ifade edilebilen kalabalıklarla karşılaşmış, muhaddislerin bu kitlesel etkinliğinden faydalanmak isteyen dönemin iktidarı, kendilerini devlet bürokrasisinde yüksek mevkilere getirmiştir. Yükselen itibarlarından güç devşirilerek, muhâliflerine karşı baskı unsuru oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun için bk. M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon (İz Yayınları, İstanbul, 2000), I/245.

⁸⁷ Halku'l-Kur'ân söylemiyle Mu'tezilî; Hz. Ali'yi diğer halifelerden üstün görüp kendisinden sonra yerine Şiî olan Ali b. Musa Rıza'yı veliaht tayin etmesiyle de halife Me'mun'un Şiî temayüllere sahip olduğu savunulmuştur. Me'mun, hilafeti boyunca çevresinde birer güç odağı olan Zeydiyye ile Mu'tezile'yi yakınında tutarak kendilerinden siyasî güç devşirmeyi amaçlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", 59.

⁸⁸ Mihne akımının en önemli aktörlerinden olan Ahmed b. Ebû Duad, Mu'tezile mezhebine mensup olmasıyla beraber herhangi bir kelâmî görüşüne rastlanmamıştır. Kendisi mevali olmayan Ebû Duad'ın, Mu'tezilî kimliğinden dolayı mevali nezdinde nüfuz sahibi olması, onu dönemin vazgeçilmez şahsiyeti kılmıştır.

potansiyel güç teşkil etmesi muhtemel Mu‘tezile’nin de sonu, Ebû Duad nezdinde bu süreçte planlanmıştır.⁸⁹

Sürecin iktidara yakınlığıyla ön plana çıkan sembol ismi Ahmed b. Ebû Duad olurken; iktidara muhâlefetiyle ön plana çıkan ismi de şüphesiz ki Ahmed b. Hanbel olmuştur. Halife Mu‘tasım döneminde mihneye tâbi tutulan Ahmed b. Hanbel, yargılanıp hapsedilmiş, aynı dönemde işkencelere maruz kalmıştır. Ancak artan tepkilerin kitlesel boyuta dönüşmesi endişesiyle, yoğun baskı altında tutulan muhaddis daha sonra serbest bırakılmıştır.⁹⁰

Mu‘tasım ve Vâsık dönemlerinde de etkisini koruyan, iktidarın siyasi bir gayeyle slogan edildiği bu dinî söylemin, artarak tepki görmesi ve bu tepkinin kitlesel bir muhâlefete dönüşmesi endişesi, halife Mütevekkil’i mevcûd mihne uygulamasından vazgeçirtmiş; muhâlefeti de memnun edecek yeni bir dinî söyleme gidilmiştir.⁹¹ *Devletin bekâsı esastır* ilkesinden hareketle, Ahmed b. Ebû Duad’ın kimliğinde Mu‘tezile hedef tahtasına oturtulmuş, uygulandığı dönemde yadsınamaz bir siyasi getirisinin zâhir olduğu sürecin bu rantı Abbasoğullarının hanesine yazılırken, sürecin mağdurlarını teselli etmek için devr-i sabıkın günahları ise Mu‘tezile’ye mâl edilmiştir. Yeni politikalarıyla halkın sevgisini kazanan Mütevekkil “sünneti ihya eden kişi” olarak tarihe geçerken; yavaş yavaş içine sindirilen Mu‘tezile için -yüzyıllardır bitmeyen- tersine mihne süreci başlamıştır.

Özetle hürriyetçi akımı teolojik temellere oturtan Mu‘tezile ekolünün, Abbasi devletince siyasallaştırılan “kelâmullah” söylemi, kendisi için sonunun başlangıcı olmuştur. Böylece Mu‘tezile, Abbasoğullarının politik çıkarları adına bir enstrüman haline getirilen söylemlerinin bedelini ödemiştir.⁹²

Mihne sürecinin en etkili sloganı olan Kur’ân’ın mahlûkiyeti söyleminin temelinde, daha önce de dile getirdiğimiz gibi sıfat problemi yer almaktadır. Ancak Kur’ân hakkındaki tartışmaların mı sıfatlar problemini doğurduğu yahut sıfatların reddinin mi Kur’ân’ın mahlûkiyetini savunmaya ittiği hâlen net bir

⁸⁹ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, 167.

⁹⁰ Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ve Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 209.

⁹¹ Söylemez, *Mihne Süreci*, 58.

⁹² Birçok kelâmi meselede olduğu gibi bu meselenin de ortaya çıkışını tek bir olaya veya şahsa indirgemek ve bu şekilde izaha çalışmak mümkün değildir. Keza söz konusu meseleyi ortaya atan ilk ekol de Mu‘tezile değildir. İnsanların yaşadıkları coğrafyalarda temas ettikleri etkenler, kendi içbükeylerinde doğan sorunların çözümü, farklı yorumları da beraberinde getirmiştir. Abbasiler döneminde ise politik amaçlı gündeme getirilen bu konu, Mu‘tezile ekolü üzerinden kendisine bir taraftarlık oluşturulmaya çalışılmıştır.

şekilde ifade edilememektedir.⁹³ Biz burada süreç içerisinde siyasallaştırılan bu kelâmî söylemin, İslâm düşünce tarihine kattığı yeni perspektiflere yer vermekte yarar mülâhaza etmekteyiz.

Halku'l-Kur'ân tartışmalarında, yaratılmış bir Kur'ân fikrini savunanların, bu görüşlerini iki temele dayandırdıkları görülmektedir. Öncelikle Kur'ân'ın muhdes olması âyetlerde sabittir, bununla beraber o, bir başlangıç ve sona sahip olan harf ve seslerden oluşmaktadır ve bu sebeple kadîm olması söz konusu değildir.⁹⁴

Mu'tezile âlimleri, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünde birleşirken, onun keyfiyeti hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bir kısmı Kur'ân'ın yaratılmış bir araz olduğunu,⁹⁵ duyulur âlemde var olan her şeyin algılanabilir nitelikte olduğu gibi kelâmın da bir mahâl üzere olması gerektiğini, Kur'ân'ın yaratıldığı yer hâricinde bir yerde bulunmasının mümkün olmadığını savunmuştur.⁹⁶ Bekâ ve süreklilik niteliğinden yoksun olan arazlar, araz olduğu kabul edilen Kur'ân'ın da kalıcılık sorununu doğurmuş, sorunun aşılabilmesi için ise *hikâye nazariyesi*⁹⁷ gündeme getirilmiştir. Bu nazariyeye göre mütekellim, sözü ilk kez söyleyendir ve Kur'ân bu yönüyle Rabb Teâlâ'nın sözüdür. Kur'ân'ı okuyan, Allah'ın bu sözünü sadece hikâye etmekte/aktarmaktadır. Bu, onun î'cazını ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü okuyan kişi, onu ilk defa ortaya koyan kelâmın esas sahibi değildir. Bilakis yalnızca bir başkasının sözünü aktarandır. Okuyup yazmak sûretiyle taklit edilen esas yaratılmış olan Kur'ân, yalnızca Allah'ın yarattığı yerde yani Levh-i Mahfuz'dadır.⁹⁸ Ancak Kur'ân'ın î'cazına zevâl getirmek endişesi ile Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf ve Ebû Ali el-Cübbâî onu, asıl yaratılmış kelâmallahın taklidi olarak değil de aynısı olarak kabul etmiştir. Bu görüşe ek olarak Ebû'l-Hüzeyl, yazıldığı, ezberlendiği, okunduğu ve işitildiği her mekândan kaldırıldığında Kur'ân'ın, Levh-i Mahfuz'dan da kalkacağı görüşünü savunmuştur. Bu, *ide* 'yi

⁹³ Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarında Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 198/28 (2009), 22.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/366.

⁹⁵ Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf, Ca'fer b. Harb, Ebû Ca'fer el-İskatî gibi.

⁹⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın vdğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 494-498.

⁹⁷ Bir başkasının sözünü aktarma anlamına gelmektedir.

⁹⁸ Levh-i Mahfuz, Allah Teâlâ'nın ezeli ilminin duyular âlemine yönelik sembol bir ifadedir. Bk. Duman M. Zeki, "Levh-i Mahfuz", *Marife* (2008), 36.

eşyaya bağlı, eşyayla bir bütün kabul eden Aristo'yu akıllara getirmekte ve Ebü'l-Hüzeyl'in Aristo'dan etkilendiğini göstermektedir.⁹⁹

Kur'an'ın yaratılmışlığı hususunda ileri sürülen bir başka görüş daha vardır ki bu, Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî tarafından İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'a izafe edilir. Nazzâm, kelâmullahın cisim olduğunu, bu cismin ise parçalı ve bir araya getirilmek sûretiyle uzlaştırılan, işitilebilir vasıfta yaratılmış bir ses olduğunu savunmuştur. Ona göre tilavet, kulların bir fiili, yani bir arazken, Kur'an değildir. Keza kelâmullah aynı zamanda birden fazla mekânda bulunamaz, o yalnızca Allah Teâlâ'nın yarattığı yerdedir. Wolfson'a göre Nazzâm bu görüşüyle, Kur'an'ın esasen, Hz. Peygamber'e (sav) vahyediliş anında yaratıldığını savunmaktadır. Oysa Mu'tezile âlimleri, Kur'an'ı ezeli kabul etmeseler de âlemin yaratılışından önce yaratıldığı hususunda ittifâk etmişlerdir.¹⁰⁰

Yaratılmış bir Kur'an fikrini savunan âlimlerde son görüş Sümâme b. el-Eşres ve Muammer b. Abbad'a aittir. Sümâme, Kur'an'ın ne kadîm ne de hâdis olduğunu söylerken; Muammer, Kur'an'ın araz olduğunu kabul etmekle beraber, arazların Allah tarafından yaratılmadığını ancak cisimlerin fiili olduğunu savunmuştur. Yani ona göre Kur'an, işitildiği cismin ve yerin fiilidir.¹⁰¹ Muammer ve Sümâme bu konuda cansız varlıklarda ortaya çıkan fiillerin tabii bir oluşum olduğunu, irade dâhilinde olmayan bu fiillerin ise muhdisi olmadığını dile getirmişlerdir.¹⁰²

Kur'an'ı doğrudan mahlûk olarak nitelemek yerine, aynı anlama gelen “*muhdes, hades*” kavramlarıyla isimlendiren bir grup da vardır ki,¹⁰³ bunları Mu'tezile'den ayırt eden tek yön isimlendirme cihetiyledir.¹⁰⁴

Halku'l-Kur'an bağlamında İbn Küllâb, sıfat olan kelâmullah ile müminlerin elinde olan Kur'an'ın lafızlarını aynı değerlendirmemiştir. Sıfat

⁹⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 160; Abdunasır Süt, *Basra ve Mu'tezile İlk Üç Asır* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 215.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

¹⁰⁰ Ögmüş, “Halku'l-Kur'an Tartışmalarında Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi”, 26-28. Kur'an'ın, yaratılış olarak âlemden önce var edildiği fikri, vahyin Allah Teâlâ'dan Hz. Peygamber'e intikâli meselesini ortaya çıkartmıştır. Bir kısım âlimler Kur'an'ın, lafız ve mânası ile Cebrail'de yaratıldığını ve onun da bunu Hz. Peygamber'e okuduğunu savunurken, diğer bir kısım (İmâm Gazzâlî, Sa'düddîn et-Teftâzânî, Fazlurrahman, Süleyman Ateş gibi) ise Cebrail'de yaratılan mânanın Hz. Peygamber'e intikâlinde sonra Hz. Peygamber'in onu lafız kalıplarına döktüğünü savunmuştur. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/256.

¹⁰¹ Ögmüş, Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi, 27.

¹⁰² Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, 2/146.

¹⁰³ Muhammed b. Şuca' es-Selcî, Vakıfa, Kerramiyye gibi.

¹⁰⁴ Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019) 546.

formundaki kelâmullah, diğer sıfatlar gibi kadîmdir ve yaratılmamıştır; harflerden ve seslerden oluşmaz, Arapça ve İbranice gibi lisanı yoktur, o Allah Teâlâ katında tek bir mânadadır. Bahsi geçen mânanın belli lisanlarla lafızlara indirgenmiş hali kelâmullah değil, onun sûretidir. Hâdis olan harfler ve sesler, onu ifade etme yönüyle yerini tutmaktadır.¹⁰⁵

Kur’ân’ın hâdis olmadığını savunanlar, bu hususta dört sebep ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁶ Öncelikle Kur’ân’da yaratmanın da emretmenin de yüce Allah’a mahsus olduğu ifadesi yer almaktadır.¹⁰⁷ Yaratma, yaratılan her şeyi kapsarken, emr bunun dışında bırakılarak ayrıca ifade edilmiştir. Bu kelâmullahın yaratılmadığını göstermektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber (sav) müminlere, bazı ilâhî kelimelerle Allah’a sığınmayı emretmiştir. O’na, mahlûk olan kelimelerle istiaze de bulunmayı tavsiye etmesi ise mümkün değildir. Ayrıca her şeyi *kün* sözüyle yaratan Allah’ın kelâmını hâdis kabul etmek, *kün* diyebilmesi için daha evvel *kün* demesini ve bununla beraber teselsülü zorunlu kılmaktadır. Bu ise caiz değildir. Son olarak mahlûk ya şahıstır ya da şahsın sıfatıdır. Kur’ân için yeme ve içme gibi eylemler düşünülemediğinden şahıs, kalıcı olamayacağı için de şahsın sıfatı olduğunu iddia etmek geçersizdir.¹⁰⁸

Ebü’l-Hasan el-Eş’arî nezdinde takipçileri ve Mâtürîdîlerin çoğunluğu, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına gitmişlerdir. Onlar için kelâmullah, Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim bir tek mânadadır. Harflerden ve seslerden oluşmaz. Ezelî ve kadîmdir. Zât ile kâim olan mânanın Arapça ifadesiyle Kur’ân, İbranice ifadesiyle Tevrat oluşmuştur.¹⁰⁹

Halku’l-Kur’ân tartışmalarında, Kur’ân’ı birebir lafızları ve mânasıyla Allah’tan duyan Cebrail’in, Hz. Peygamber’e (sav) duyduğu gibi okuduğu, onun da insanlara dinlediği gibi aktardığı savunulmuştur.¹¹⁰ Kelâmcılar, Cebrail’in kelâmullahı vasıtasız olarak Allah Teâlâ’dan işittiğini kabul etmemişlerdir. Eş’arî bunu üç yolla izah etmiştir. İlk olarak kelâmullahın mukabili olan lafızlar yaratılıp

¹⁰⁵ Ögmüş, Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Vahyin Allah’tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi, 34-35.

¹⁰⁶ Selefiyye, Ehl-i Sünnet ve bazı başka gruplar.

¹⁰⁷ A’râf 7/54.

¹⁰⁸ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli’s-Sünne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 39-42.

¹⁰⁹ Mustafa Altundağ, “Kelâmullah – Halku’l-Kur’ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsi Kelâm-ı Lafzî Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), 157.

¹¹⁰ Bu görüş Ahmed b. Hanbel’e aittir.

Cebrail'in duyması sağlanmış, ikinci olarak yazısı Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır, üçüncü olarak ise vasıtasız vahiyden bahsetmiştir.

Özetle Cebrail'in vahyi vasıtasız bir şekilde Allah'tan işitmesi görüşü, tüm Ehl-i Sünnet'i kapsamamaktadır. Keza Cebrail'in Hz. Peygamber'e (sav) sadece mânayı indirdiğini, onun da bu mânaları kendi diline döktüğünü yahut Cebrail'in Arapça'ya çevirdikten sonra aktardığını savunanlar da olmuştur.¹¹¹

Hem iç tarafta Allah Teâlâ'nın yed ve vech gibi haberî sıfatları, ezeli bilgisi, kelâmı ve birçok açıklanamayan problemler dururken hem Suriye'nin fethiyle beraber karşılaşılan farklı inanç gruplarının İslâm dünyasına kattığı yeni sorular ve sorunlar ve kendileriyle yapılan cedeller teslimiyetçi yaklaşımı geçersiz kılmıştır. Zikrettiğimiz tüm bu sancılı süreç, İslâm dünyasının düşünce tarihinde sıfat problemini zorunlu olarak doğurmuştur.

1.2. Sıfat Kavramının Tanımı

Arapça “vasafe”, süslemek eyleminden türeyen *sıfat*, bir mastardır. Lügatta, varlığın niteliklerini belirtmek anlamıyla ifade edilen bu kelime terim olarak, “Allah Teâlâ'nın zâtına nispet edilebilen mâna”ya karşılık gelmektedir.¹¹²

Kur'an-ı Kerîm'de sıfatullah tâbiri, yani Rabb Teâlâ'ya izafe edilen sıfat kelimesi, herhangi bir âyette bulunmamaktadır. Fakat Rabb, politeist tanrı inançlarına yer verirken,¹¹³ Kendisi'nin tevhide aykırı her türlü inançtan münezze olduğunu beyân ettiği yerlerde,¹¹⁴ muzari siygada *vasf* kavramını¹¹⁵ kullanmış ve güzel isimlerinin (*el-esmâ'l-hüsna*)¹¹⁶ olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷

Ayrıca Kur'an'da, Allah'ın sıfat yerine isim terimini kullanması, sıfatın mı yoksa ismin mi daha öncelikli olduğu sorusunu da akıllara getirmiştir. Allah ismi dışında âyetlerde yer alan tüm isimler, beraberinde sıfat anlamını da içermektedir

¹¹¹ Altundağ, “Kelânullah – Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsi Kelâm-ı Lafzi Ayrımı”, 181.

¹¹² İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

¹¹³ Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelâmî Problemler* (Sakarya: Değişim Yayınları, 1999), 7.

¹¹⁴ En'am 6/100, Saffat 37/180.

¹¹⁵ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/482.

¹¹⁶ A'raf 7/180, İsrâ 17/110, Haşr 59/24, Taha 20/8.

¹¹⁷ İbn Hazm, âyetlerde yer almadığı için sıfat kelimesinin kullanılmasını uygun bulmamıştır. Yine o, bu kavramın hadislerde de yer almadığını, söz konusunu rivâyetten haberdar olsa dahi senedindeki problem nedeniyle zayıf olduğunu ve kendisiyle istidlâl edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/36. Ayr. Bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 139.; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 172-210.; Abdullah Yekta - Mehmet Kubat, “İbn Hazm'ın Sıfatlar Konusunda Mu'tezile ve Eş'arîleri Tenkidi”, *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 49.

ki zira sıfatlar isimlerin mastar mânalarıdır.¹¹⁸ O'nun isimleri, zâtıyla beraber kemâl sıfatlarına da karşılık gelmektedir.¹¹⁹ İlmin, işitme ve görme sıfatlarına işaret etmesi bunun bir örneğidir.¹²⁰

Diğer taraftan acizlik, noksanlık, mütemessillik özellikleri taşıyan kavramlar, Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın zâtından nefyedilirken; râzî, muhayyi, âlim, mütekellim gibi birçok fiilî ve sübûtî sıfatın yanı sıra âferîdeye özgü isba', istiva, kabza gibi niteliklerin Kendisi'ne izafe edildiği haberî sıfatlar da bulunmaktadır. Siygaları ile beraber Kur'ân'da 161 çeşit sıfatın yer aldığı söylenmektedir.¹²¹ Sıfat kavramına zâhiri bir şekilde ise hadislerde temas edilmektedir.¹²²

Sözlük anlamıyla yüce Allah'ın, yarattığı bir şeye benzediği izlenimini veren kavramları sahâbe te'vilsiz benimsemiştir. Ahmed b. Hanbel, âyetleri te'vile tâbi tutup ilâhî sıfatlar hakkında hatalı fikirler gündeme getiren ilk kişinin Cehm b. Safvân olduğunu söylemiştir.¹²³

İbn Haldun, sıfat probleminin ilk ortaya çıktığı sıralarda, müteşabih âyetleri lügattaki anlamlarıyla anlayıp teşbihçi tutum sergileyen bir grup hadisçinin, “Allah Teâlâ temaşa edilen cisimler dışında bir cisimdir” sözleriyle, O'nu insan biçimci tasvîr ettiklerini aktarmıştır.¹²⁴ Daha sonraları bu anlayıştan, cisimleştirmekten kurtulamayıp ilâhî sıfatları yaratılmışların sıfat ve fiillerine benzeterек teşbihe düşen Selefiyye doğmuştur.

Emsâlsiz zâta sahip olan Allah'ın cisimleştirilmesine şiddetle karşı çıkan Mu'tezile, tenzîhte aşırıya giderek, söz konusu sıfatları, O'nun zâtına ait hakikî sıfatlar değil de zihnî kavramlar olarak değerlendirmiştir. İki uç noktayı da isabetli kabul etmeyen Ehl-i Sünnet'in ilk kelâmcıları¹²⁵ ve sonrasında Eş'arî, nassın dışına çıkmayarak O'nun, zâtına izafe edilen hakikî mânalı sıfatlarının olduğunu teşbihi reddederek kabul etmişlerdir.¹²⁶ (Sonraları Cehmiyye adıyla anılacak olan

¹¹⁸ Arca, *-Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde- Allah'ın Sıfatları*, 28.

¹¹⁹ Özer, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 150.

¹²⁰ Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, 116.

¹²¹ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar -Anlama Yöntemleri ve Yorumlar -* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 20.

¹²² Buhârî, *Sahih*, Enbiya, 8; Tevhid, 10, 15, 24; Müslim, *Sahih*, İman, 293, Salatü'l-Müsafirîn, 168.

¹²³ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 2019), 190.

¹²⁴ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 20.

¹²⁵ Sözü edilen kelâmcılar İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Abbâs Kalanî ve Haris b. Esed Muhasibî'dir.

¹²⁶ İbn Teymiyye, ilâhî sıfatları ilk kez ta'til eden ismin Ca'd b. Dirhem olduğunu ve onu bu görüşünde öğrencisi Cehm b. Safvân'ın takip ettiğini ileri sürmüştür. Birtakım âlimler de bu görüşünde kendisiyle ittifâk etmişlerdir. İlâhî sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtından nefyeden Cehm,

bu ekol, İlm-i Kelâm'da bahsi geçen meseleyi epistemolojik olarak tartışan, tartışmaya açan ilk ekol,¹²⁷ Vâsıl b. Atâ ise tartışan ve yorumlayan ilk kişidir.)¹²⁸ Mu'tezile, ta'addüd-i kudemâ¹²⁹ endişesiyle sıfatları kabul etmemektedir.

Neticede sınırlı olan beşerî perspektifin teolojik alana nüfuz etme çabası, nasslarda yer alan ilâhî sıfatların anlaşılmasında *tevfiz* (ilâhî ilme havale), *te'vil* (aklî bilgiler ışığında yorumlama) ve *teşbih* (tecsim, cisimlerin vasıflarına benzetme) yaklaşımlarını doğurmuştur.

İlm-i kelâmda Allah'a izafe edilen sıfatlar, doksan dokuz ismin içerisinde çıkarılmaktadır. Nass ile haber verilen bu doksan dokuz ismin dışında yüce Allah'a izafe edilebilecek isimlerin olması da muhtemeldir. Zira Hz. Peygamber'in özetle "...öğrettiğin yahut yalnız senin gayb ilminde bulunan isimlerinle..."¹³⁰ sözleri, Kur'an'da yer aldığı halde hadiste yer almayan isimler, bu isimlerin doksan dokuzdan fazla olduğunu gösterir.¹³¹

1.3. Zât-Sıfat İlişkisi

Lügatta "sahib" anlamına gelip nakıs "zû" isminin müfred müennesi olan *zât* kelimesi; *bir şeyi kendisi yapan marifeti ve hakikati* şeklinde tarif edilir.¹³² Bir kısım âlimler kelimenin müennes olması hasebiyle yüce Allah için kullanılmasını uygun bulmazken; diğer bir kısım süreç içerisinde kazandığı ıstılâhî anlama yoğunlaşarak herhangi bir problem teşkil etmediği görüşünü savunmuştur. Cürcânî, hem cisim hem de hâricinde kullanılan *zât* kavramını, yalnız cisimler

Mutezilî bir âlim olan Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunmuştur. Ayr. Bk. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev. Muhammed Fatih el-Murabit (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996), 76.; Ebû'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 90.; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 290.; Çelebi, "Sıfat", 30/100-101.; Ayr. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/105-123.; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/91, 193.; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233.

¹²⁷ Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981), 108.

¹²⁸ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/19. Ayr. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 167.

¹²⁹ Ezelî varlıkların çokluğu.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/391.

¹³¹ Gazzâlî *Esmâü'l-Hüsna* isimli eserinde doksan dokuz ismi saydıktan sonra, bunların dışında da Allah Teâlâ'nın isimlerinin bulunduğunu zikretmiştir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Esmâü'l-Hüsna*, çev. M. Feriât (İstanbul: Feriât Yayıncılık, 2005), 204. Allah Teâlâ'nın sıfatlarının sayısı hususunda kısa bir inceleme için ayrıca bk. Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1592-1594.

¹³² Osman Demir, "Zât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/148-150.

için kullanılan *şahıs* kavramından daha umûmi kabul etmiş ve Allah Teâlâ için şahıs kavramının kullanılmasını caiz görmemiştir.¹³³

Ebû Haşim ve takipçilerine göre sıfat, yalnız hâricindeki bir varlığa tâbi olmasıyla bilinebilen şey iken; bu çerçevede zât, mevcûd ya da madûm olmaktadır. Vücud sıfatı bulunmayan zât, diğer sıfatlara sahip olması önem taşımaksızın madûmdur. Yani zât, yalnız kendisiyle bilinen şeydir. Bu tanımlar ışığında zâtı, “ilâhî sıfatların kendisiyle mevcûd olduğu, kendisinin ise hâricinde bir şey ile mevcûd olmadığı yüce varlık” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹³⁴

Tanınmayan, anlaşılmayan, iletişim kurulamayan İlâh’a, mutmain bir kalp ile ibadet edilmesi mümkün değilken, kusursuz kâinat sanatının, sanâtle ve eksiksiz Yaratan’ı, ancak haber verdiği isimleri ve bu bağlamdaki sıfatları ile bilinebilir olmaktadır. Nass, O’nun zâtının dışında kemâl sıfatlarına da işaret etmektedir. Kemâl sıfatların Allah Teâlâ’ya izafesindeki ittifâkın yanı sıra, bu sıfatların zâtıyla ilişkisi ve mâhiyeti ihtilâfa sebep olmuştur.¹³⁵ Bu ilişki üzerinde görüş ayrılığı yalnızca O’nun sübûtî sıfatları (mürîd, âlim, mütekellim gibi) çevresinde olmuş, selbî ve fiilî sıfatlar konusunda herhangi bir ihtilâf görülmemiştir.¹³⁶

Mastar formdaki sıfatların, Allah Teâlâ’nın zâtına izafesi konusunda ortaya çıkan tartışmaları iki temelde değerlendirmek mümkündür. İlki zihinsel varlık ile zihin dışı varlık ayrımında anlam problemi, diğeri ise Allah Teâlâ’nın sübûtî sıfatlarının âlem ile ilişkisini anlamadaki farklılıklardır.¹³⁷ Bu konudaki tartışmalar nassda bir açıklama olmadığı için aklî argümanlara dayanmaktadır. Eş’arî’ye göre Mu‘tezile ile başlayan bu tartışmalara Ehl-i Sünnet, hâricindeki fırkaların münakaşalarıyla dâhil olmuştur.¹³⁸

İlâhî sıfatların zât ile ilişkisinde ortaya çıkan tartışmalar, Allah’ın zâtında çokluğa mahal verip vermeyeceği hususunda gelişmiştir. Nitekim zâtan ayrı

¹³³ Ziya Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar -Yaklaşımlar ve Delilleri-* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020), 12.

¹³⁴ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınlar, 2010), 346.

¹³⁵ Celaleddin ed-Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 24.

¹³⁶ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Beyan Yayınları, 1996), 206. Ayr. Bk. Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 186.

¹³⁷ Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 109.

¹³⁸ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 24.

değerlendirilen sıfatlar, O'nun birliğiyle bağdaşmamaktadır.¹³⁹ Ehl-i Hadis zât tâbirini neredeyse hiç kullanmamıştır.¹⁴⁰ Bu sebeple zât-sıfat ayırımına gidip gitmediklerini öğrenmek de güçtür.¹⁴¹ Fakat kaynaklarda Selef ulemâsının, Rabb Teâlâ'nın sıfatları hususunda ayırımıda bulunmadıklarını ifade eden bazı bilgiler, Ehl-i Hadis'in zât ile sıfat arasında da herhangi bir ayırma gitmediklerini göstermektedir.¹⁴²

Usûl-i hamse esasları üzerine kurulu bir fırka olan Mu'tezile'nin, temel taşlarını oluşturan tevhid ilkesi, sıfatlar meselesine dayanmaktadır. Allah'ın âlim, mütekellim vb. olduğunu kabul eden Mu'tezile, O'nun sıfatlarının zâtından ayrı bir mâna olmasını reddetmiştir.¹⁴³ Kadîm külliyyatta, Allah Teâlâ'nın zâtına nispet edilen sıfatları kabul etmeyen yahut tenzîhte aşırıya giden âlimler *muattıla* olarak isimlendirilmiştir.¹⁴⁴ Onlara göre sıfatlar zâtının aynısıdır.¹⁴⁵ O, ilmi ile değil zâtı ile âlimdir.¹⁴⁶ O'nun zâtının hâricinde sıfat kabul etmek, aynı zamanda bu sıfatların ya hâdis¹⁴⁷ veyahut kadîm olduğunu da kabul etmektir. Kendisine hâdis bir şey izafe edilemeyecek olan yüce Allah'ın sıfatlarını, zâtının dışında ezeli kabul etmek ise ta'addüd-i kudemaya yol açacaktır.¹⁴⁸

Mu'tezile'nin zât-sıfat ayırımına gitmesinin en önemli bir diğer nedeni ise tenzîh ilkesi, Yaratan'ı yaratılana benzetmekten ibâ' etme/çekinme hassasiyetidir. Zira zâtı ile değil de ilmi ile âlim olması, Allah Teâlâ'nın cisim olmasını gerektirir ki Kendisi bundan kat'i sûrette münezzehtir. Neticede Cehmiyye, Mu'tezile ve Şia

¹³⁹ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Akaid Risalesi*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 6.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel ve İmâm Buhari bu genellemenin dışındadır. Ayrıca Beyhakî'nin de *el-Esma ve's-Sıfat* adlı eserinde zât tâbirini kullandığı görülmektedir. Bk. Muhammed Ali Asar, Beyhakî'nin el-Esma ve's-Sıfat Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadis'in Haberî Sıfat Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 247.

¹⁴¹ Fahreddin er-Râzî'nin *Menâkıb* adlı eserinde, İmâm Şafii'nin sıfatları zâtın ayrısı görmediği tespiti yer almaktadır. Geniş bilgi için bk. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 25-26.

¹⁴² Celaleddin ed- Devvânî, sıfatların zâta nispeti hususunda üç yaklaşımdan söz etmiş ve Mu'tezile ehli ve feylesofların zâtın aynısı, kelâmcıların zâtın gayrısı, Eş'arî'nin ise zâtın ne aynısı ne gayrısı olduğunu savunduğunu ileri sürmüştür. Bunun için bk. Mustafa Akman, *Celaleddin ed- Devvânî'nin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 142.

¹⁴³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay vdğr. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/264; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd lî Kavâidi't- Tevhîd -Tevhidin Esasları-*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 44.

¹⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i İsbât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/515; Çelebi, "Sıfat", 37/102.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/129; Ayr. Bk. Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 207-209.; Faruk Özdemir, *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 70-71.

¹⁴⁶ Şık - Karagöz, *Kelâm III*, 188.

¹⁴⁷ Bu mümkün değildir.

¹⁴⁸ Bu ise tevhide aykırıdır.

âlimleri, tesmiyenin aynı kabul ettikleri isim ve sıfatları, zâtın gayrısı olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴⁹

Mu‘tezile’nin zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşleri, *nefy* ve *ahval nazariyesi* olarak iki başlıkta temellendirilebilir. Selbî mânalarıyla açıklanan sıfatların yine aynı mânalar ile nefyedilmesi (yüce Allah âlimdir zira O cehl sahibi değildir) *nefy nazariyesine* karşılık gelmektedir.¹⁵⁰ İlk olarak Ebû Haşim el-Cübbâî tarafından gündeme getirilmiş *ahval nazariyesi* ise cevher ile arazın, var ile yokun arasında üçüncü bir terim olarak bulunan, Allah Teâlâ’nın kendisine hususi olarak tahsis edilen hallerdir. Örneğin *O âlimdir* sözü, O’nun için özel bir hal tahsis etmektedir ve bu hal ise ilimdir.¹⁵¹ Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Mu‘tezile’nin sıfatların inkârı ile ithamı doğruluğunu yitirmektedir. Ancak zâtın aynı kabul edilen sıfatlar, ortada Allah’ın hakîkî zâtının hâricinde de bir şey bırakmamaktadır.

İslâm filozofları da Mu‘tezile ile aynı yolu izleyip Vâcibu’l-Vücûd’un sıfatlarla vasıflanmasının itibârî olduğunu savunmuşlardır.¹⁵² Onlar tenzîh prensibine aykırı olan zâta nispet edilebilecek kadîm sıfatları, ulûhiyette kesreti çağrıştırmaları endişesi ile reddetmişlerdir. Nass ile sabit olan Esmâ-i Hüsnâ’ya ise taabbüdî yaklaşarak, tevhid prensipleri gereği söz konusu isimlerin çağrıştırdıkları sıfatları zâtta eritmeyi tercih etmişlerdir.¹⁵³

Ehl-i Sünnet’in konu hakkındaki söylemleri daha çok Mu‘tezile’ye cevap niteliği taşımaktadır.¹⁵⁴ Allah Teâlâ’nın sıfatları O’nun zâtının ne aynısı ne gayrısıdır¹⁵⁵ (*La huve ve la gayruhu*)¹⁵⁶ ve fakat zâtı ile kâim ve kadîmdir (O ilmi

¹⁴⁹ Metin Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ’yı Anlama Klavuzu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 44.

¹⁵⁰ Ebû’l-Huzeyl el-Allaf, sıfatların varlığını tam olarak inkâr etmemekle beraber önce sıfatları kabul edip sonrasında bunları zât ile aynileştirmekte, “Allah Teâlâ zâtının aynı olan bir ilimle âlimdir ve bu O’ndan bilgisizliği nefyetmektedir” demektedir. Nazzâm ise sıfatların varlığını en başında kabul etmemektedir. Temellendirmeleri farklı olsa da bu iki görüş sonuçta birleşmektedir. Geniş bilgi için bk. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 28-30.; Ayr. Bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 81-82.

¹⁵¹ Ebû Haşim’in ahval nazariyesi, sıfatlar konusunda, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında ara bir görüş olarak kabul edilmektedir. Bk. Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (İstanbul: Tekin Kitabevi, 2019), 192.

¹⁵² Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 212.

¹⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı -Tehafütü’l-Felasife-*, çev. Mehmet Kaya vdğr. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 97.

¹⁵⁴ Eş‘arî, *el-İbâne*, 71. Ayr. Bk. Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 185-186.

¹⁵⁵ Subhî Salîh, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 136,

¹⁵⁶ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 211-212.

ile âlimdir).¹⁵⁷ Sıfatları zâtın aynı kabul etmek, onu zâtın tamamı (zât ile sıfatın tek şey olması ve bu tek şeyin iki şeye karşılık gelmesi) yahut bir parçası olarak nitelemektir ve bu bâtıldır. Keza Rabb Teâlâ'nın sıfatları zâtı üzerine eklemeydir. Sıfatların kabulünün kadîmlerin çokluğunu gerektirdiği ise geçersizdir.¹⁵⁸ Çünkü Rabb bizâtihi zorunludur, sıfatlar ise kendi zâtları üzere değil O'nun zâtı üzere kâim olmaktadır. Zât ile sıfat arasındaki ilişkiyi, bir şey ile onun rengi üzerinden açıklamaya çalışan Mâtürîdî, *herhangi bir şeyin rengi kendisinin aynı olmadığı gibi kendisinden başka bir şey de değildir* sözlerini kullanmaktadır.¹⁵⁹

1.4. İlâhî Sıfatların Tasnifi

Allah Teâlâ Kur'ân'da sıfatlarını zâtî, selbî, sübûtî yahut fiilî gibi taksimlere tâbi tutmayıp genel kapsamlı zikretmiştir. Hz. Peygamber (sav) ve sahabe döneminde de böyle bir ayırmadan söz etmek mümkün değildir.

İlâhî sıfatların zâtî ve fiilî olarak tasnifine ilk olarak tâbiin döneminde, kaynaklarda ise en erken İmâm-ı Âzam'ın *el-Fıkhu'l-Ekber*¹⁶⁰ eserinde rastlanmaktadır. Ebû Hanîfe hayli erken sayılabilecek zamanda, ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmış ve her ikisinin de ezelî olduğunu söylemiştir.¹⁶¹ Akabinde ise Allah Teâlâ'nın “yed”ini, keyfiyetsiz tanımlayarak haberî sıfatları te'vile gitmemiştir. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve el- Beyhâkî de kendisini takip etmiştir.¹⁶²

Selef ulemâsının önde gelen âlimi Ahmed b. Hanbel ilâhî sıfatları, sem' (vahiy ile işitme, -yed, vech, istiva gibi-) yoluyla ve hem sem' hem de istidlâl (akıl yürütme, -ilim, irade, kudret gibi-) yoluyla bilinebilenler ayırımıyla iki kısımda taksim etmiştir.¹⁶³ Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da ilâhî sıfatlar zâtî ve fiilî olmak üzere ikili tasnife tâbi tutmuş, zâtî sıfatları zâtî-selbî, kadîm-hâdis gibi başlıklarla sınıflandırılabilceğini söylemiştir.¹⁶⁴

¹⁵⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad -İtikadda Orta Yol-*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 115.

¹⁵⁸ Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 209-210. Ayr. Bk. Eş'ârî, *Eş'arî Kelâmı -el-Lüma' -*, 44; Eş'arî, *el-İbâne*, 135; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205. ; Ali b. Osman el-Üşî, *Emâlî Şerhi*, çev. Şahver Çelikoğlu (İstanbul: Marifat Yayınları, 2017), 1/170-171.; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/31.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Akaid Risalesi*, 6.

¹⁶⁰ İmâm-ı Âzam, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 53. Ayrıca İslâm düşünce tarihinde isim ve sıfat kavramını yan yana ilk kez burada kendisi kullanmıştır.

¹⁶¹ Geniş bilgi için bk. Erdiç, *Sübûtî Sıfatlar -Yaklaşımlar ve Delilleri-*, 36-37.

¹⁶² Aydın vdğr., *Sistematik Kelâm Ders Kitabı*, 255.

¹⁶³ Çelebi, “Sıfat”, 37/103.

¹⁶⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 244.; Murat Kaş, “Mütakaddimîn Dönemi Kelâm Düşüncesinde Varlık ve Zat: Kâdî

İki büyük Ehl-i Sünnet âlimi¹⁶⁵ eserlerinde ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî olarak işlemiştir. İmâm Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhid*'inde, Mu'tezilî bir âlim olan Ka'bî'nin görüşünü eleştirirken söz konusu tasnife yer vermiştir.¹⁶⁶ İmâm Eş'arî ise *el-İbane*'de Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine tâbi olmakla beraber haberî sıfatları da Selef ulemâsı gibi keyfiyetsiz kabul ettiklerini belirtmiştir.¹⁶⁷ Eş'arî eserlerinde zâtî ve fiilî ayrımında bir tasnif kullandığından söz etmese de *el-Luma*'da bu tâbirleri kullanmıştır.¹⁶⁸ Keza günümüzde Eş'arîlerin kabul ettiği zâtî yahut sübûtî yedi sıfat da ilk olarak İmâm Eş'arî tarafından belirlenmiştir.¹⁶⁹

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, ilâhî sıfatları nefsî (kıdem, bekâ, vahdanîyet gibi) ve manevî (ilim, irade, kudret gibi) olarak tasnif etmiştir. Nefsî sıfatlar, zât üzerine zâid olmaksızın, zâta raci' olan sübûtî sıfatlar iken; manevî sıfatlar ise mevsuf ile kâim bir illet ile muallel olan sıfatlardır.¹⁷⁰

İbn Sînâ ise selbî (vücut, kıdem gibi), izafî (bârî', hâlık gibi) ve bu ikisi ile oluşan mürekkeb (mürîd, âlim, gibi) başlıklarında ilâhî sıfatları üç kısımda tasnif etmiştir. Müteahhirîn dönemi kelâmcılarının önde gelen isimlerinden olan Fahreddin Râzî ise kendisinden etkilenmiş ve bu tasnifi Ehl-i Sünnet'in sıfat inancı üzerine genişletmiştir. Kendisi ilâhî sıfatları, sıfat-ı sübûtîyye (mürîd, âlim, mütekellim gibi türemiş sıfatlar) ve sıfat-ı selbîyye (türemiş sıfatların kök mânaları olan irade, ilim, kelâm gibi) olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. Daha sonra bu başlıkları sübûtî hakikî (mevcûd, şey gibi), sübûtî izafî (mabûd, mâlûm gibi), selbî (ganî, vâhid gibi) ve bu üçünden meydana gelen mürekkeb sıfatlar olarak dörde ayırıp, ardından mürekkeb sıfatları da dörde ayırarak (hakikî-izâfî, hakikî-selbî, izâfî-selbî, hakikî-izâfî-selbî) tasnifini oluşturmuştur.¹⁷¹

Şekil 1.1: Fahreddin er-Râzî'nin İlâhî Sıfat Tasnifi

Abdülcebbar ve Cüveynî Eksenli Bir Okuma" *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 276-278, 281.

¹⁶⁵ İmâm Mâtürîdî ve İmâm Eş'arî

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 135.

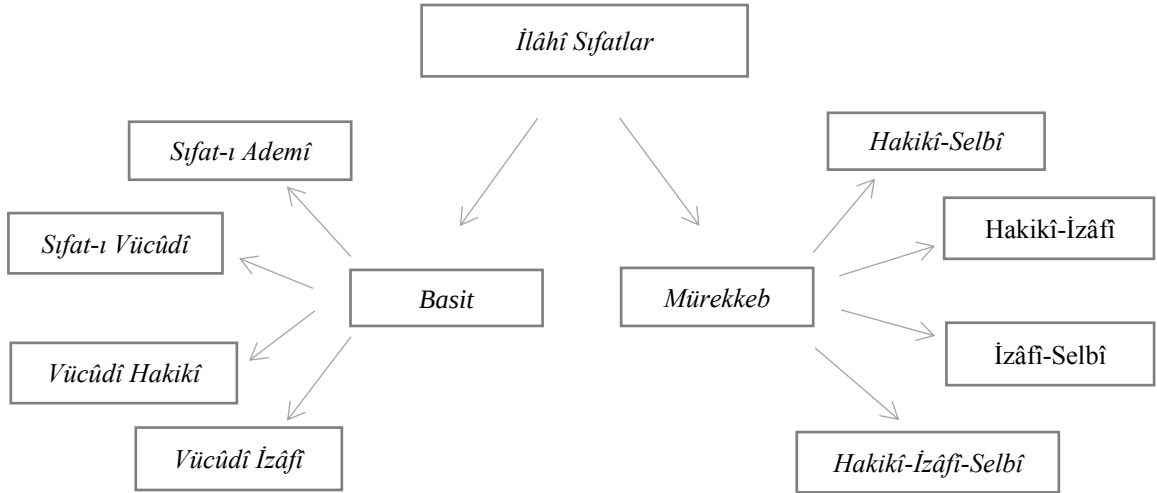
¹⁶⁷ Eş'arî, *el-İbane*, 19-20.

¹⁶⁸ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı -el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehl-i'z-Zeyğ ve'l-Bida'-*, 52. Ayr. Bk. Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 125.

¹⁶⁹ Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar -Yaklaşımlar ve Delilleri-*, 37.

¹⁷⁰ Âlimin, kendisi ile kâim olan ilim sıfatı ile âlim olması bunun örneğidir. Tüm bunlar için bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd -İnanç Esasları Kılavuzu-*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vdğr. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 46.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 133-142. Ayr. Bk. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İlâhî Sıfatların İspatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15(2006), 15.



Kaynak: Ziya Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar -Yaklaşımlar ve Delilleri-*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 39.

Henüz erken sayılabilecek dönemde zâtî sıfatlar, sübûtî sıfatlara karşılık gelmekte iken; Râzî'nin bu tasnifinde zâtî sıfatların, tenzihî sıfatlara karşılık geldiği görülmektedir. Râzî'nin zâtî sıfatları, ilk tasnifinde sübûtî sıfatlar, ikinci tasnifinde sübûtî hakikî sıfatlar, son tasnifinde ise manevî sıfatlar olarak isimlendirdiği bilinmektedir. Neticede kendisi ilâhî sıfatları zâtî, manevî ve fiilî olmak üzere üç kısma ayırmış ve o formuyla incelemiştir.¹⁷² Günümüzdeki taksimlerin oluşmasında Fahreddin Râzî tarafından gündeme getirilen bu taksimlerin yadsınamaz bir payı olduğu açıktır.

Sa'düddîn et-Teftâzânî ise Rabb Teâlâ'nın selbîyyât (bir yere ve mekâna ait olmaması gibi), izâfât (evvel ve âhir olması gibi) ve ef'âl (bâsit ve hâfid olması gibi) ile nitelenmesi hususunda herhangi bir ihtilâfın olmadığını belirtmiş ve ortaya çıkan tartışmanın yalnızca hakikî sübûtî sıfatlar (âlim, mütekellim gibi) nezdinde gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Kendisi ilâhî sıfatları (sıfat-ı selbîyye, sıfat-ı izâfîyye, sıfat-ı ef'âl ve sıfat-ı sübûtîyye) dördü bir taksime tâbi tutmuştur. İlk olarak Fahreddin Râzî'nin tasniflerinde karşımıza çıkan sübûtî ve hakikî sübûtî kavramlarından etkilendiği düşünülen Sa'düddîn et-Teftâzânî de bu kavramlara oluşturduğu tasnifinde yer vermiştir.¹⁷³

İzmirli İsmail Hakkı ise *Yeni İlmî Kelâm* isimli eserinde ilâhî sıfatları üç gruba ayırmıştır. Kendisi bu gruplandırmada; sıfat-ı selbîyye, sıfat-ı sübûtîyye, sıfat-ı caize başlıklarını kullanmıştır.¹⁷⁴

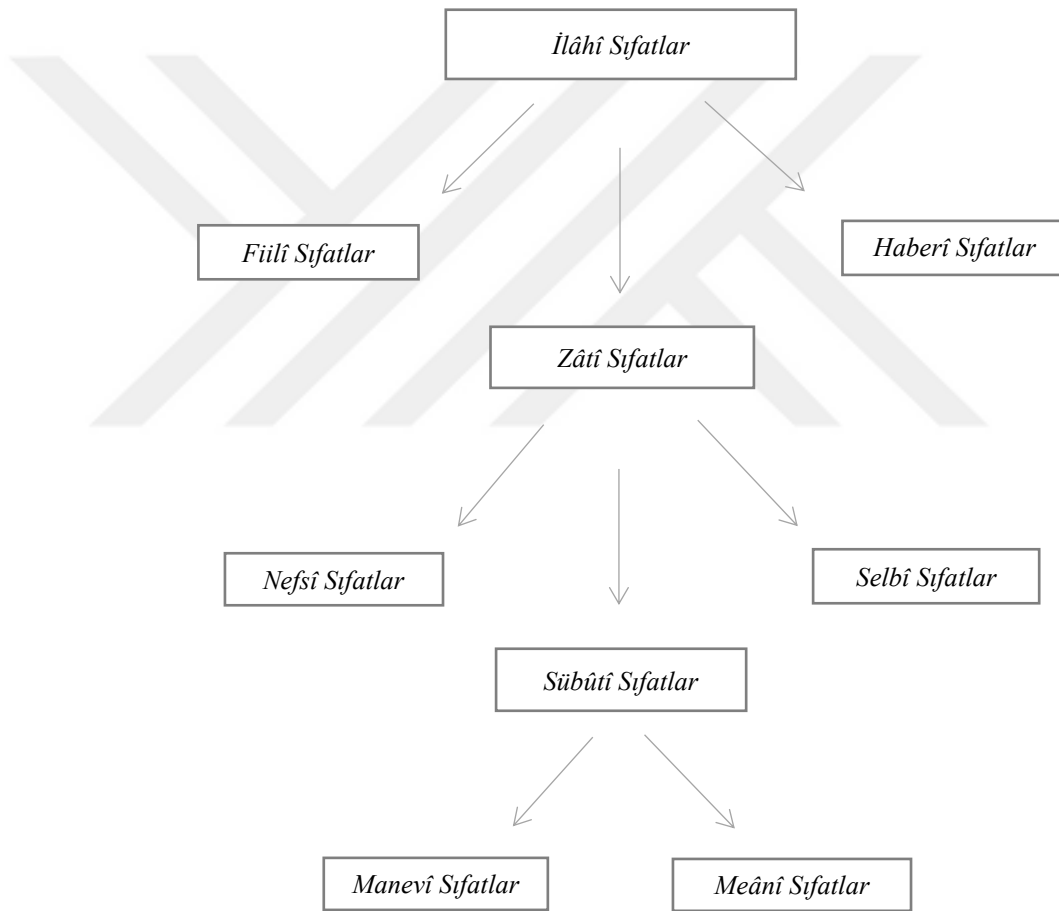
¹⁷² Arca, *-Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde- Allah'ın Sıfatları*, 80.

¹⁷³ Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar -Yaklaşımlar ve Delilleri-*, 41.

¹⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 343.

Düşünce tarihinde süreç itibarıyla ulemânın öne sürmüş olduğu birbirinden farklı tasnifleri sistematik bir şekilde tâbiri câiz ise uzlaştıran İlyas Çelebi; öncelikle zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere ilâhî sıfatları üç gruba ayırmıştır. Ardından zâtî sıfatları, nefsî/vücudî, selbî, sübûtî; daha sonra da sübûtî sıfatları manevî (âlim vb.) ve meânî (ilim vb.) başlıklarında kendi içlerinde kısımlara ayırarak tasnif etmiştir.¹⁷⁵ Kolay anlaşılabilirlik, akılda kalıcılık gibi değerlere sahip olan söz konusu tasnif, günümüzde hâlen ekseriyetle başvurulanan tasnif olma özelliğini korumaktadır.

Şekil 1.2: İlyas Çelebi'nin İlâhî Sıfat Tasnifi



1.5. İlâhî Sıfatların Çeşitleri

1.5.1. Nefsî Sıfat

Sıfat-ı nefsiyye, Allah Teâlâ'nın zâtına izafe edilen ve zâtının gereği olan *vücud* kavramına karşılık gelmektedir.¹⁷⁶ Çünkü O, Vâcibü'l-Vücûd'dur.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Çelebi, "Sıfat", 37/104-105.

¹⁷⁶ Çelebi, "Sıfat", 37/104.

Vücûd, izafe edilen zâtın mevcûdiyetini gösteren ve varlığına hiçbir ilhâkde bulunmayan bir sıfattır.¹⁷⁸ Zıttı olan ‘ademi zâtından bertaraf etmektedir.’¹⁷⁹

Vücûd sıfatı, varoluş açısından vâcibiyetin yalnızca Allah Teâlâ’ya özgü olduğunun hüccetidir. Bu bağlamıyla söz konusu sıfatın sübûtî sıfatlara mı dâhil olduğu yahut zâtın aynı mı olduğu tartışılmış, kelâmcıların ekserisi zâta zâid kabul edip sübûtî sıfatlardan sayarken, ulemânın bir kısmı,¹⁸⁰ zâtın aynı kabul edip ilâhî sıfat olarak değerlendirmemiştir.¹⁸¹

Vücûdu, Allah Teâlâ’nın zâtının aynı kabul edenler onu *sıfat-ı ma’nevîyye*; zâtına zâid bir mâna olarak kabul edenler *sıfat-ı maânî*; varlık mertebesi kazanmasa da zâtında sabit bir hal olarak kabul edenler *sıfat-ı haliyye*; zâtın kendisini vurguladığını düşünenler ise *sıfat-ı nefsiyye* olarak değerlendirmişlerdir. Son dönemde âlimler vücûd sıfatını Allah’ın zâtını niteleyen sıfat-ı nefsiyye, sıfat-ı selbiyye, sıfat-ı sübûtîyye yahut sıfat-ı hâliyye içerisinde değerlendirip, vücûb hâsiyetine vurgu yapmışlardır.¹⁸²

1.5.2. Selbî Sıfatlar (Zâtî, Tenzîhî, İtibarî)

Allah’ın her türlü acz, eksiklik, mütemessil gibi vasıflardan münezzeh olduğunu açıklayan selbî sıfatlar, O’nun neliğini değil ne olmadığını ifade eder.¹⁸³ Dolayısıyla bu sıfatları sınırlayıp belirli bir sayıya indirgemek imkân dâhilinde değildir.¹⁸⁴ Ancak bununla birlikte kelâm külliyatında en mühim addedilen beş (vücûd dâhil edilirse altı) sıfatın (kıdem, bekâ, vahdanîyet, kıyâm bi-nefsihî, muhâlefetün li’l-havadis) üzerinde ehemmiyetle durulmuştur.¹⁸⁵

Allah için varlığının bir evveli, başlangıcı olmaması, varlığından önce bir yokluk geçmemesi, öncesi olmayan bir ilk şeklinde tanımlanan *kıdem*,¹⁸⁶ geçmişin herhangi bir safhasında kendisinden yokluğu bertaraf etmesi hasebiyle sıfat-ı

¹⁷⁷ Shalahudin Kafrawi, “Fahreddin Râzî’nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık Kavramı”, çev. Mustafa Bozkurt, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2011), 245.

¹⁷⁸ Said Ramazan Butî, *Yaratıcı’nın Varlığı Yaratılanın Görevi İslâm Akaidi*, çev. Mehmet Yolcu vdğr. (İstanbul: Madve Yayınları, 1996), 115.

¹⁷⁹ Aydın vdğr., *Sistematiik Kelâm Ders Kitabı*, 257.

¹⁸⁰ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve filozoflar.

¹⁸¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakîf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/12. Ayr. Bk. Süleyman Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 113.

¹⁸² Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136-137.

¹⁸³ Topaloğlu, “Allah”, 488. Ayr. Bk. William Chittick - Sachiko Murata, *İslâm’ın Vizyonu*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 129.

¹⁸⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 343. ; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 163.

¹⁸⁵ Adam, *Bazı Kelâm Problemleri*, 34.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/394-395.

selbîyyeden sayılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat Allah'ın zâtına nispet edilmeyen bu kavram, bazı âyetlerde aynı mânâyı içeren *evvel* ismiyle ifade edilerek kıdem muhtevası pekiştirilmiştir.¹⁸⁷ Bazı hadislerde tüm mevcûdattan önce mevcûd bulunan varlık anlamıyla *mukaddim*,¹⁸⁸ bazılarında ise *kadîm* ismi kullanılmıştır.¹⁸⁹ Allah Teâlâ'nın kadîmiyyeti hususunda Bağdâdî, tevhid ehlinin icma' ettiğini dile getirmiş;¹⁹⁰ Eş'arî O'nun, zâtından dolayı; Kalânîsî ise, zâtıyla kâim bir mâna ile kadîm olduğunu savunmuştur.¹⁹¹ Cüveynî, zât üzerine zâid bir mâna olarak kabul etmediği kıdem sıfatını, sıfat-ı nefsiyye arasında saymış;¹⁹² Gazzâlî de aksi kabulün teselsüle götüreceği vurgusuyla hocasını desteklemiştir.¹⁹³ İbn Ebi'l-İzz, selef ve haleften birçok âlimin, Allah'ın isimleri arasına kelâmcıların eklediği kadîm ismini, Esmâ-i Hüsnâ'dan zikretmediklerini, İbn Hazm'ın da bu zümrede yer aldığını iddia etmiştir.¹⁹⁴ Ona göre bu isim Esmâ-i Hüsnâ'dan değildir. Teşbih endişesi ile sıfatlara mesafeli yaklaşan Mu'tezile ise, O'ndan başkasının kadîm olamayacağını söyleyerek kıdem sıfatını benimsemiştir.¹⁹⁵

Rabb Teâlâ'nın varlığına hiçbir yokluğun ilişemeyeceğini vasfeyleyen, zâtından fenayı izale eden, ölümsüzlüğünü belirten *bekâ*,¹⁹⁶ ezeli mevcûdiyetin zorunlu kıldığı ebedîyete karşılık gelen bir sıfattır. Çünkü *kıdemi sabit olanın 'ademi muhâldir*.¹⁹⁷ Sermediyet/süreklilik O'nun için zorunludur ve bu kıdem ile bekâ arasında bir uyumdur. Bağdâdî bekâyı sıfat-ı sübûtiyyeden kabul ederken;¹⁹⁸ Teftâzânî'ye göre Eş'arî ve bazı tabiiler de bekâyı selbî ve izâfî sıfat olarak

¹⁸⁷ el-En'am 6/102; el-Furkan 25/2, el-Hadid 57/3. Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Evvel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/545.

¹⁸⁸ Buhârî, "Da'avât", 60.; Müslim, "Zikir", 70.

¹⁸⁹ İbn Mace, "Du'a", 10.

¹⁹⁰ Ebû Mansur Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitabu Usûlu'd-Din -Ehl-i Sünnet Akaidi-*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 71.

¹⁹¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 89.

¹⁹² Cüveynî, *el-İrşad*, 31.

¹⁹³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 35.; Aydın vdğr., *Sistematik Kelâm Ders Kitabı*, 258.

¹⁹⁴ İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2020), 78.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/196.; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 155.

¹⁹⁶ Bekâ sıfatı Kur'ân'da ism-i tafdil ve fiil olarak Tâhâ 20/73.; er-Rahmân 55/27.; âhir ve samed isimleriyle el-Hadid 57/3., el-İhlâs 112/2.; ölümsüzlük vs. anlamlarıyla el-Furkan 25/58., el-Kasas 28/88. vb. âyetlerde yer almıştır. Hadislerde ise Müslim, "Zikir", 61.; Tirmizî, "Da'avât", 19.; İbn Mâce, "Du'a", 2.'de yer almaktadır.

¹⁹⁷ Metin Yurdağür, "Bekâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/359-360.

¹⁹⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 129.

görmeyip zâta zâid kabul etmişlerdir.¹⁹⁹ Teftâzânî ise bekâyı zâta zâid olarak değerlendirmemiştir.²⁰⁰

“Zâtında, sıfatlarında, ef’âlinde, ulûhiyyet ve ma‘budiyyetinde müteferrid olan Rabb Teâlâ’nın ta‘addüd ve iştirâktan mümteni‘ oluşu,²⁰¹ O’nun *vahdâniyyetini* ifade etmektedir.”²⁰² İslâm inancının tevhid ilkesi bu sıfatın üzerine inşa edilmektedir. Kur’ân’ın önemle üzerinde durduğu konuların başında Allah’ın birliği yer almaktadır ve bu birlik adede değil, eşden ve şeriklerden münezze olmaya karşılık gelmektedir.²⁰³ Allah Teâlâ’nın varlığı, fitrattan gelen bir eğilimle ve akıl yürütmeye bilinebilir olduğundan, kâinatın başlangıcından bugüne kadar ademoğlu tarafından O’nun varlığı kabul edilmiş ancak birliği hususunda ortak bir inanca erişilememiş, ulûhiyyette denginin bulunduğu iddia edilerek çeşitli varlıklara tanrılık izafe edilmiştir.²⁰⁴ İslâm âlimleri hicri II. yüzyılın başlarından itibaren vâhid ve ahad sıfatlarının muhtevası üzerinde durmuş,²⁰⁵ bu yorumlardan hareketle Allah’ın zâtının birliğinin ispatında yeni delil yöntemleri gündeme getirmişlerdir.²⁰⁶

Kendisini icâd edecek bir mucide, zâtıyla yerleşecek bir mekâna ve hulûl edecek bir cevhere ihtiyaç duymayan, her türlü ihtiyaçtan mümteni‘ olan Allah Teâlâ’nın varlığı, varlığının kendisinden olması anlamına gelen *kıyâm bi-nefsihî*

¹⁹⁹ Eş’arî kelâmcıları kıdem ve bekâ sıfatlarının varlığı üzerini ittifâk etmiş ancak zâta zâidliği hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. İmâm Eş’arî’nin aksine Bâkılânî, Cüveynî, Fahreddin Râzî, Âmidî ve başka Eş’arî âlimleri kıdem ve bekâ sıfatını sıfat-ı nefsiyyeden değerlendirip, zâta zâid vücûdî bir sıfat olarak değil de vücûdun bizzat kendisi olarak kabul etmişlerdir. Bk. Yurdağur, “Beka”, 5/359-360.; Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İspatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, 17.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 165.

²⁰¹ Müteferrid burada, şerik/ortak ve nazirden/benzerden münezze olmak anlamında kullanılmıştır.

²⁰² Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2015), 151.

²⁰³ Kur’ân-ı Kerîm’de vahdâniyyet; ahid, vâhid, vahdehû lafızlarıyla Allah Teâlâ’nın zâtına izafe edilmiştir. Birçok âyette tevhid vurgusunun yanı sıra şirki reddeden ifadeler de kullanılmış ve Peygamberlerin, O’nun birliğini insanlara tebliğ etmekle yükümlü elçiler oldukları haber verilmiştir. Vahdâniyyet kelimesine hadislerde de yer verilmemiştir. Bunun için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428-430.

²⁰⁴ Yûsuf 12/106; el-Mü’min 40/12.

²⁰⁵ Tespit edilebilirliği açısından, Allah Teâlâ’nın birliği konusunu, ulûhiyyette denginin bulunmaması ve hiçbir varlığın ona benzememesi yönüyle ilk kez inceleyen âlim Ebu Hanîfe’dır. Bk. Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber*, 5. İmâm Mâtürîdî ise vahdâniyyet kelimesini kullanarak O’nun zâtı ve sıfatları başta olmak üzere hiçbir yönden denginin olmadığını belirtmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 95.

²⁰⁶ Kelâmcıların *burhan-ı temânu’* ve *burhân-ı tevâriid* delili, feylesofların *vâcibü’l-vücûd* kavramı buna örnektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, “Vahdâniyyet”, 42/428-430. Ayrıca bk. Nail Karagöz, Hanefî - Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlâhî Sıfatlara Yönelik İspatlar”, *Çukurova Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015), 32.

kavramıyla ifade edilmektedir.²⁰⁷ O'nun varlığı, zâtının bir gereği, bir icabıdır.²⁰⁸ Bu terim, cevher-araz probleminin doğurduğu tartışmalar ile kelâm literatürüne girmiş, varlığı kendisinden olan anlamına gelen kıyâm bi-nefsihî/zâtihî cevheri, varlığı başkasına bağlı olan anlamına gelen kıyâm bi-gayrihî arazi nitelediği kabul edilerek âlimler tarafından kullanılmıştır. Ancak yüce Allah'ın bir sıfatı olarak literatüre ne zaman girdiği ise net olarak bilinmemektedir²⁰⁹.

Kelâm sanâtında Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve nitelik cihetiyle mükevvenâta misil ve benzer olmayışı ifade edilirken, *muhâlefetün li'l-havâdis* terkibi kullanılmıştır.²¹⁰ Bu terkip nasslarda yer almamakla beraber O'nun denginin, benzerinin, şerikinin, anne, baba, evlat ve yardımcısının bulunmadığı birçok âyet ve hadiste beyân edilmiştir.²¹¹ O'nun mâhiyetinin, mantıkta beş tûmelden birine karşılık gelen cinsinin bulunmadığını ifade eden bu sıfat, ilâhî hakîkatin beşerî bir zihin tarafından kuşatılamayacağını göstergesi kabul edilmiştir. Bu çıkarım, Allah'ın dünyada da ahirette de görülemeyeceği yorumunu, yani rû'yetullah tartışmalarını doğurmuştur.²¹² Yaratan'ı yaratılana benzetmekten çekinen, geri duran Cehm ve daha sonraları Mu'tezile tenzîhte aşırıya gitmiş, Hişâm b. Hakem gibi bazı Şîa âlimleri O'nu maddî varlıklara benzetmiş,²¹³ kelâm âlimleri bu benzetmenin nassa ve akla ters düşmesi gerekçesiyle muhâlefetün li'l-havâdis kavramını gündeme getirmiştir. Kavram karşımıza ilk olarak İmânü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eserinde çıkarken,²¹⁴ kavramın özüne ilişkin bilgiler Mâtürîdî'nin eserinde yer almaktadır.²¹⁵

²⁰⁷ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 147.; Ömer Aydın, *İslâm İnanç Esasları*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 276-277.

²⁰⁸ Söz konusu terim Kur'an'da bulunmazken benzer anlama gelen farklı kelimelere yer verilmiştir: Âl-i İmrân 3/18; er-Ra'd 13/33; el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111.; er-Rahman 55/46, en-Nâziât 9/40.; İbrâhim 14/14.

²⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Karadeniz, "Kıyâm bi-nefsihî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/515.

²¹⁰ Terkim O'nun hiçbir yönden başkasına muhtaç olmaması cihetiyle müteahhirîn dönemi âlimlerince genişletilmiştir. Bk. Metin Yurdagör, "Muhâlefetün li'l-Havâdis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/402.

²¹¹ el-İsrâ 17/111; eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 112/1-4.

²¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, "Rû'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

²¹³ Selefiyye hareketine tâbi olan bazı âlimlerin de Allah Teâlâ'ya cihet isnat etmek sûretiyle O'nu yaratılmışlara benzettikleri iddia edilmiştir. Bk. Yurdagör, "Muhâlefetün li'l-Havâdis", 30/403-404.

²¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu vdgr. (İstanbul: TDV Yayınları 2016), 54.

²¹⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 95-99.

Cüveynî'den sonra son dönem Mâtürîdîyye literatürüne kadar bu terkibe rastlanmamaktadır.²¹⁶

1.5.3. Sübûtî Sıfatlar (Meânî)

Rabb Teâlâ'nın kemâl ve izzetini gösteren, zâtında bulunması zorunlu olan, vasıtasıyla kevn âlemine tasarrufta bulunduğu sübûtî sıfatlar, müsbet bir formda O'nun neliğini ifade etmektedir. Birtakım yorum farklılıkları ile beraber tüm İslâm âlimleri tarafından kabul edilen bu sıfatlar, her ne kadar tasnifte kolay anlaşılabilirliğin gaye edinilmesi sonucu birbirinden ayrı zikredilse de fiilî sıfatlarla birlikte mütalaa edilmektedir. Keza Mâtürîdîler, "tekvin" kavramına sığdırdıkları fiilî sıfatları, sıfat-ı sübûtîyye listesinin sonuna eklemişlerdir.²¹⁷ Ehl-i Sünnet âlimleri, Eş'arîlerin yedi ile sınırlandırdıkları (hayât, sem', basar, kelâm, ilim, irade, kudret),²¹⁸ Mâtürîdîlerin ise bir ilavede bulunarak (tekvin sıfatı ile) sekize çıkarttıkları sübûtî sıfatların, hem meânî (mastar, kök, mâna) hem de mânevî (sıfat kalıpları) formlarıyla Zât-ı Bârî'ye izafesini caiz görmüşlerdir.²¹⁹ Mu'tezile âlimleri, yalnızca mânevî formdaki sıfatların yüce Allah'a izafesini caiz kabul edip, meânî formdaki sıfatların izafesini taaddüt endişesiyle kabul etmemişlerdir.²²⁰ Teftâzânî ise bu sıfatları yedi ile sınırlandırmayı uygun görmemiştir. Zira ona göre şerîat geniş ve uzun bir caddedir ve bu yolculukta başkaları yeni sıfatlar ortaya koyabilme imkânına sahiptir.²²¹

²¹⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 143-146.; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 146.

²¹⁷ Bu, Allah Teâlâ'ya çok sayıda sübûtî sıfat nispet edilebileceğinin bir göstergesidir. Fakat öğreticilik, anlaşılabilirlik, düzenlilik gibi gayelerle belirli bir sayıya indirgenmiştir. Bk. Çelebi, "Sıfat", 37/100-106.

²¹⁸ Bağdâdî gibi bazı Eş'arî âlimleri, sübûtî sıfatları sekiz olarak değerlendirip, selbî sıfatlar arasında yer alan bekâyı buraya dâhil etmişlerdir. Bk. Fatih Kurt, "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (Aralık 2019), 624.

²¹⁹ Meânî formdaki sıfatlar; hayât, ilim, sem', basar, kudret, irade (kelâm sıfatı bazı âlimler tarafından eklenmektedir)...; Mânevî formdaki sıfatlar; hayy, âlim, sem', basîr, kâdir, mürîd...

²²⁰ Ehl-i Sünnet âlimlerinin yedi olarak kabul ettikleri mânevî sıfatların dördünü Mu'tezile âlimleri, hâdis olarak değerlendirdikleri irade ve kelâm, sem' ve basar anlamlarını içerisinde erittikleri ilmi ve bunlara ek olarak kıdemi, zâta zâid olup ezeli olmayan sıfatlar olarak kabul etmişlerdir. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 224-228. Ancak onlara göre Allah Teâlâ ilmi ile değil zâtı ile âlimdir ve ilim O'dur. Bk. H. Sabri Erdem, "Ma'nevî Sıfatlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2003), 72.

²²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 165. Ayrıca Teftâzânî, Eş'arîlerin kabul ettikleri diğer yedi sıfata halkı da ilave ederek geleneksek görüşten ayrılmıştır. Bunun için bk. Nader el-Bizri, "Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi", çev. Ziya Erdinç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 215.

Zâtına birtakım sübûtî sıfatlar izafe edilen Rabb, diri kılan bir diri, can bahşeden bir canlı, hayât veren bir hayât sahibidir.²²² O, zâtı için vacip olan bir *hayât* sıfatına mâliktir ve zıddı olan memattan/mevtten mümteni'dir.²²³ O, ezelî ve ebedî olan bir hayât sıfatı ile hayy'dır.²²⁴ Hayât, diğer tüm sıfatların işlevselliğini sağlayan sübûtî bir sıfattır.²²⁵ O, hayal, vehim, duyu, organ, araç, hava titreşimi vs. olmaksızın tam idrâk ile işiten bir semî, gören bir basîrdir. *Sem*²²⁶ ve *basar*²²⁷ sıfatının kıdemi, işitilen ve görülen şeylerin kıdemini gerektirmemektedir. Zira bu işitme ve görme beşerî bir işitme ve görmeye benzer değildir. Harfler, sesler, renkler ve şekiller bu iki sübûtî sıfat ile yüce Allah'a münkeşif olmaktadır.²²⁸

Öte yandan Allah, seslere, sözlere, harflere ve kelimelere ihtiyaç duymaksızın konuşma yetkinliğine sahip bir mütekellimdir ve zıddı olan dilsizlik zâtı için muhâl'dir.²²⁹ O, kelimeleri tükenmeyen ezelî bir *kelâm* sıfatına muttasıftır ve nassın açık beyânına göre melekleri ve peygamberleriyle ulûhiyete ait bu kelimelerle konuşmaktadır.²³⁰ Elçileri ile gönderdiği kitaplar, bu sıfatın aklî bir delili, gönderilen vahyin *kelâmulлах* olarak isimlendirilmesi de bunun ispatıdır.²³¹ O, âlim olan bir İlâh'tır ve ilminde zaman, mekân, gayb ve ayân şartları bulunmamaktadır.²³² Bu ilimde aracıya ihtiyaç da yoktur.²³³ *İlim*, O'nun zâtından

²²² İlhan Kutluer, "Hayât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/8-12. Kur'ân'da bk.: Âl-i İmrân 3/2; Mü'min 40/65; Furkan 25/58.

²²³ Aydın vdğr., *Sistematik Kelâm Ders Kitabı*, 266.

²²⁴ Mu'tezile âlimleri, Allah Teâlâ'nın ezelde hayy olduğu hususunda icma' etmiştir. Ancak çoğunluğu hayât ile değil zâtı ile hayy olduğunu savunmuştur. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 248. Teftâzânî, hayât sıfatının inkârının imkânsız olduğu gibi tevilinin de mümkün olmadığı fikrini savunmuştur. Bk. Şık - Karagöz, *Kelâm III*, 164.

²²⁵ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 50.

²²⁶ Metin Yurdagür, "Sem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/452-453. Kur'ân'da bk. el-Kehf 18/26; eş-Şûrâ 42/11.

²²⁷ Metin Yurdagür, "Basar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/101. Kur'ân'da bk. el-Hucurât 49/8; el-Hadîd 57/4; el-Mülk 67/19; Âl-i İmrân 3/77; Tâhâ 20/46, el-Alak 96/14...

²²⁸ Mu'tezile âlimlerinin ve İslâm filozoflarının çoğunluğu sem' ve basarî ilim sıfatının ifadesi, âlimin karşılığı olarak kabul etmişlerdir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 248. Ancak Nazzâm, Mu'tezile'nin çoğunluğu, Hâricîler, Mürcie, Zeydiyye'nin bir kısmı ve Abdullah b. Küllab Allah Teâlâ'nın ezelde semî ve basîr olduğunu savunmuşlardır. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 260.

²²⁹ Yavuz, "Kelâm", 25/194-196.

²³⁰ Kur'ân'da bk. Şûrâ 42/51; Nisâ 4/164, 171; A'raf 7/143-144; Meryem 19/52; Âl-i İmrân 3/45,77; Kehf 18/109; el-Bakara 2/174. Hadis rivâyetlerinde bk. İbn Mâce, "Mukaddime", 13; Buhârî, "Rikâk", 49; Müsned, II, 253; Dârimî, "Mukaddime", 8.

²³¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 161. Konu ayrıntılı bir şekilde önceki sayfalarda ele alınmıştır. Bk. *Halku'l-Kur'ân Tartışmaları* başlığı.

²³² Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/108-109.

²³³ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 46.

cehli bertaraf eden ezeli bir sıfattır.²³⁴ Sübûti sıfatlar arasında taalluk alanı en kapsamlı olan sıfat, ilimdir.²³⁵ Dilediğini mutlak sûrette yapan Allah, kudret dâhilinde yöneldiği her mümkünattan, sonsuz yönlerden ve vakitlerden birine eylem yahut terk cihetiyle tayinde bulunan müridir.²³⁶ Ezeli, küllî ve kâmil bir irade sıfatına hâiz olması, kerâhiyyet ve mecburiyeti zâtı için muhâl kılmaktadır.²³⁷ Zira kevn âleminde bir şeyin ilâhî iradenin taalluku hâricinde mevcûd bulunması, ezeli olmasına lazım gelir ki bu imkân dâhilinde değildir.²³⁸ Ulemâ O'nun mürid (dileyen) ve fa'âl limâ yürîd (dilediğini gerçekleştiren) olduğu hususunda icma' etmiştir.²³⁹ Sonsuz güç ve kuvvet sahibi olan Rabb, acizlikten münezzehtir.²⁴⁰ Uçsuz bucaksız kâinat sanâtının kusursuz var edilmesi, canlıların ve cansızların mükemmel düzeni, her şeye kâdir olan Allah'ın tüm mümkünata têsir ve tasarrufta bulunduğu kudret sıfatının bir göstergesidir.²⁴¹

²³⁴ Aydın vdğr., *Sistematik Kelâm Ders Kitabı*, 267. Bk. Kur'an'da: Fussilet, 41/47; Nisâ, 4/176; En'am 6/59; Mü'min 40/19; Mülk 67/13-14.

²³⁵ Ehl-i Sünnet âlimleri Allah Teâlâ'nın ilminin, zorunlu, mükteseb, istidlâli ve nazari olmadığı; bu ilim ile olmuş, olacağı, olmayanın oluşu ihtimalinde nasıl olacağını, muhâlleri ve zâtını bildiği hususunda icma' etmiştir. Mu'tezile âlimleri, Kur'an'da geçtiği için kuvvet ve ilim kavramlarını kabul etmişlerdir. İlmi ise âlim anlamıyla ele alıp, Allah ilim ile değil zâtı ile âlimdir demişlerdir. Bunun için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 248. Bu hususta ayrıntılı bilgiye önceki sayfalarda yer verilmiştir. Bk. *Ezeli Bilgi Tekelinde Özgür İrade Sorunu* başlığı.

²³⁶ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 157. Ayrıca bazı Mu'tezile âlimleri hâdis bir irade sıfatını savunmuşlardır. Bk. Mehmed Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2003), 99.

²³⁷ Mustafa Çağrı - Hayâtî Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/384-387. Kur'an'da Allah'a ve insana nisbetiyle 139 yerde geçen irade kavramının bazı örnekleri için bk. Buruc 85/16; Hacc 22/18; Hûd 11/34; el-Bakara 2/26, 185, 253; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17, 33; el-En'am 6/125; al-İsrâ 17/16; el-Cin 72/10; Âl-i İmrân 3/108; el-Mü'min 40/31; Mâide 5/6.

²³⁸ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 247.

²³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379-380. Ayrıca Selefiyye âlimleri, İlah'ın bu iradesini tekvinî (tüm mahlûkatı içerisine alan irade) ve teşriî (Allah Teâlâ'nın bir şeyi sevmesi) olmak üzere ikiye ayırmıştır. (İzmirli İsmail Hakkı ve bazı günümüz kelâmcıları da bu tasnifi benimsemektedir). Mâtürîdî, Allah tarafından yaratılan fiillerin irade ve ihtiyârî zorunlu kıldığını ve O'nun ezeldaki iradesinin ihtiyârî karşılık geldiğini savunmuştur. Bk. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 366, 388. Gazzâlî, fiilin yön bakımından tercihin gerektiren bir sıfata ihtiyacının olduğunu ve kudret sıfatının bu tercih için yeterli olmadığını, aynı sebeple irade sıfatının zorunlu olduğunu savunmuştur. Bk. Gazzâlî, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, 75. Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın, âlemin varlığını yokluğuna tercih edışı hususunda bir irade sıfatına hâiz olduğunu kabul etmiş ancak tevhid prensibine bağlı kalarak kadim olduğunu reddetmiştir. Ayrıca kötüye irade edenin kötü olacağı ilkesinden hareketle de Allah'ın kötü fiilleri irade etmediğini savunarak tüm sorumluluğu fiilin fâili olan insana yüklemiştir. Bk. Nail Karagöz, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 191-216, 214.

²⁴⁰ Bekir Topaloğlu, "Kudret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/316-317.

²⁴¹ Kur'an'da bk. En'am 6/75; Nahl 16/77. Ayrıca tekvin sıfatına kabul etmeyen Eş'arî âlimlerine göre kudret sıfatının iki ayrı taalluku bulunmaktadır; biri ezeli taalluktur, mümkünler bunun ile meydana gelir, diğeri hâdis olan taalluktur ki bunun ile makdûrât var veya yok olur. Bk. Aydın

Yaratan, icad ve ihdas eden Zât-ı İlâhî, yoku yokluktan varlığa çıkartan bir mükevvindir.²⁴² *Tekvin*, O'nun zâtı ile kâim ezeli ve müstakil bir sıfatıdır ve bu sıfat ilim, kudret ve iradede ayrıdır.²⁴³ Çünkü ilim, mâlûmatı ayırt eder; mümkün, irade ile tercih edilip, kudret ile sıhhat bulur fakat icad etmek için tekvin sıfatına sahip bir Mükevvin'e ihtiyaç vardır.²⁴⁴

1.5.4. Fiilî Sıfatlar

Zât-ı Bârî'nin zâtı dışındaki varlık âlemiyle tüm münasebet ve tasarruflarını ifade eden fiilî sıfatlar, zıtlarının da zâtına izafesinin caiz olduğu ancak belirli bir sayıya indirgenemeyen ilâhî eylemlerdir.²⁴⁵ Allah Teâlâ'nın kudreti, iradesi ve tekvini ile meydana gelen bu sıfatların merciini Eş'arîler, kudret sıfatının eşyaya taalluku; Mâtürîdîler ise, tekvin sıfatının bir eseri olarak kabul etmiştir.²⁴⁶ Ayrıca fiilî sıfatların ezeli olup olmadığı hususu da mezhepler arasında ihtilâfa sebep olmuştur. Cehmiyye, Mu'tezile ve Eş'arî âlimleri bu sıfatların ezeli olmadığı hususunda ortak bir görüş beyân ederken; Selefiyye âlimleri, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdîler ezeli olduğunu savunmuştur.²⁴⁷

Allah, araz ve cevherlerden oluşan bu kevn âlemini, öngördüğü bir ihtiyaç yahut vasıtasıyla ulaşacağı bir gaye olmaksızın yaratmayı ezelde dileyen, yaratacağı vakti ezelde bilen ve takdîr ettiği vakitte yaratan, *tahlik/yaratma* sıfatına sahip bir hâliktir.²⁴⁸ O, *sun'* sıfatına hâiz, san'atla yaratan bir İlâh'tır.

vdğr., *Sistematiik Kelâm Ders Kitabı*, 272. Mu'tezile âlimleri ise Allah'ın kudret sıfatı olmaksızın kâdir olduğunu savunmuşlardır.

²⁴² Fiilî sıfatlar meselesinde ihtilâf kevn olan fiilin, mükevvine yani fiilin fâili olan Allah'a mı yoksa mef'ûlü olan mükevvene mi ait olduğu üzerine olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmi Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (2015), 177-178.

²⁴³ Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388-390. Kur'ân'da bk. Yâsîn 36/82; En'âm 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Gâfir 40/68. Ayrıca ilim, irade, kudret sıfatının ilişkisi için bk. Halife Keskin, "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 81-87.

²⁴⁴ Mâtürîdîlere göre tekvin, tüm fiilî sıfatların mebdî ve menş'îdir ve mümkünatı iradeye uygun olarak meydana getirmeye kaynaklık eder. Bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 162. Müstakil bir tekvin sıfatını kabul etmeyen Eş'arî'ye göre ise tekvin, kudret sıfatının hâdis taallukundan başka bir şey değildir. Bk. Aydın vdğr., *Sistematiik Kelâm Ders Kitabı*, 276.

²⁴⁵ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 250.

²⁴⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 279.; Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 222.; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 164.

²⁴⁷ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1/403.; Mâtürîdî, *Akaid Risalesi*, 27.; Ahmed Beyazîzade, *İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996), 92. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 280.

²⁴⁸ Ekrem Sefa Gül, "Âlemin Hudusu, Tikellerin Zamansızlığı ve Değişebilirliği ve İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliği", *Kader Dergisi* 16/1 (2018), 132. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "Hâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,

Rabb, halk ettiklerine dünya ve ahirette faydalanacak şeyler veren, *terzîk/rızık verme* sıfatı ile muttasıf bir Rezzâk'tır.²⁴⁹ O'nun mümkünata taallukta bulunduğu, *inşâ'/düzen koyma, ibdâ'/örneksiz yaratma, ihda/hidâyet verme, idlâl/delâlette bırakma, irsâl/peygamber gönderme, inzâl/kitap indirme, ten'îm/nimet verme, ta'zib/cezalandırma, ihyâ/yaşatma,*²⁵⁰ *imate/öldürme, ba's/diriltme,*²⁵¹ *haşr/hesap için bir araya toplama, adl/adil olma* gibi burada saymamızın ve sınırlamamızın imkân dâhilinde olmadığı daha birçok fiilî sıfatı mevcûttur.

1.5.5. Haberî Sıfatlar

Mevcûdiyetlerine yalnızca nass ile vâkıf olunan, zâhîrî anlamlarıyla tevhid ilkesine ve yaratılmışlara benzememe olgusuna aykırı olan, vech/yüz, 'ayn/göz, isba'/parmak, istiva/yükselmek gibi Allah'ın hem zâtına hem fiillerine izafe edilen bu kavramlar, her ne kadar selbî sıfatlar arasında mütalaa edilmeye uygun gibi dursa da, nassın O'na nispeti sebebiyle âlimler bu sıfatları, *sıfat-ı haberîyye* başlığı altında ele almışlardır.²⁵²

Haberî sıfatların, sıfat probleminin ortaya çıktığı ilk zamanlarda tartışılmaya başlandığı görülmektedir.²⁵³ Kur'ân'da yer alan bu sıfatlar ilk dönem kelâmcıları ve müfessirler tarafından müteşâbihattan kabul edilmiştir.²⁵⁴ Bu müteşâbih kavramları Selefiyye âlimleri, sözlük anlamlarıyla izaha girmeden, mâhiyetlerinden bahsetmeden, te'vile tâbi tutmadan ancak teşbihe de gitmeden,

1997), 15/303-304. Kur'ân'da bk. el-Hicr 15/86; Yâsin 36/81. Hadis rivâyetlerinde bk. İbn Mâce, "Du'â", 10 Tirmizi, "Da'avât", 82.

²⁴⁹ Bekir Topaloğlu, "Rezzâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/47-48. Kur'ân'da bk. el-Mâide 5/114; el-Hac 22/58; el-Mû'minûn 23/72; Sebe' 34/39; el-Cum'a 62/11; Zâriyât 51/56-58. Hadis rivâyetlerinde bk.İbn Mâce, "Du'â", 10 Tirmizi, "Da'avât", 82; Müsned, I, 185; Müslim, "Zikir", 33-36; Ebû Dâvûd, "Şalât", 135; Müsned, III, 286; Dârimî, "Büyü'", 13; krş. İbn Mâce, "Ticârât", 27.

²⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Hamza Aktan, "İhyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/7-9.

²⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98-100.

²⁵² Çelebi, "Sıfat", 37/102.; Aydın vdğr., *Sistemik Kelâm Ders Kitabı*, 308.; Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 51.; Şık - Karagöz, *Kelâm III*, 175. Haberî sıfat kavramı ilk dönem kelâmcıları tarafından kullanılmamıştır. Kaynaklarda ilk olarak İbn Teymiyye'nin eserlerinde rastlanırken, Türkçe ifadesi ilk olarak İzmirli İsmail Hakkı tarafından kullanılmıştır. Bk. Nurullah Agitoğlu, "Bir Hadisçi Olarak Suyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 105.; Yüksel, *Sistemik Kelâm*, 56.

²⁵³ Şık - Karagöz, *Kelâm III*, 176.

²⁵⁴ Mâna cihatiyle birden fazla ihtimale hamledilebilen, anlaşılması güç lafızlar. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-207.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 128.; Kemâl Atik, "Te'vilâtü'l-Kur'ân'a Göre Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 313-332.

*tefvîz/tevakkuf*²⁵⁵ teslimiyetçi bir yaklaşım ile Allah Teâlâ'nın sıfatları içerisinde benimsemişlerdir.²⁵⁶ Ancak Selef ulemâsına atfedilen bu tutum, antropomorfik/insan biçimci bir ilâh tasavvuruna yol açmış,²⁵⁷ İslâm inancında hicrî II. yüzyılın başlarında ortaya çıkan antropomorfik yaklaşım, ilk kez Rafîzîlerin gülât sınıfında görülmüş,²⁵⁸ Allah'ı yaratılmışlara benzeten ve O'nu cisimlendiren Müşebbihe ve Mücessime ekollerini doğurmuştur.²⁵⁹ Mücessime, Müşebbihe, Kerramiyye ve Haşviyye, *teşbîh* (antropomorfizm) ve *tecsîm* (coporealism)²⁶⁰ yaklaşımları ile haberî sıfatların kelâm sanâtında özel bir alanda ele alınmasını zorunlu kılmıştır.²⁶¹

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu sıfatların Arapça dil kalıpları ve aklî bilgiler ışığında te'vile tâbi tutulması hususunda ittifâk etmişlerdir.²⁶² Mu'tezile, Kaderiye, Cehmiyye âlimleri *tenzîh* ve *ta'tîl*²⁶³ yaklaşımını benimseyerek, te'vili mümkün olan kavramların te'vil edilmesi, te'vili mümkün olmayanların ise Allah Teâlâ'nın zâtından ve ef'âllerinden nefyedilmesi gerektiği

²⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/579.

²⁵⁶ Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi -er-Risaletu't-Tedmüriyye-*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 39. Ayrıca Selefîyye âlimleri bu müteşâbih kavramları, bir kısmı Allah Teâlâ'nın zâtına, bir kısmı fiillerine yönelik olduğu için zâtî-haberî ve fiilî-haberî şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bk. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 52.; Selef âlimlerinin haberî sıfatları te'vil etmekten kaçınma gerekçeleri için bk. Aydın vdğr., *Sistemik Kelâm Ders Kitabı*, 313.

²⁵⁷ Emre Köksal, "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelâmın Belirleyiciliği; Allah'ın İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2016), 144-147.; Aydın vdğr., *Sistemik Kelâm Ders Kitabı*, 314.

²⁵⁸ Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 207.; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak -Mezhepler Arasındaki Farklar-*, 138.

²⁵⁹ Bazıları Mâbûdu, kendi karışları ile yedi karış, eritilmiş gümüş ve inciye benzeyen bir varlık olarak tanımlamıştır. Bunun için bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 170. Ebû'l-Hüzeyl, Ebû Kubeys dağını işaret ederek Hişâm b. Hakem'e "Senin ilâhın mı daha büyüktür yoksa bu dağ mı?" sorusunu yöneltmiş, Hişâm ise dağın daha büyük olduğunu söylemiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 78.

²⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/558-560.

²⁶¹ Antropomorfik Tanrı anlayışının yalnızca doğu milletlerinde görülen sami dinlere has bir inanış biçimi olmadığı görüşü için bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 207 vdğr. Gazzâlî, takdîs bilgilerine erişmiş olmadıkları için böyle bir câhilliğe düştüklerini ifade etmiştir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kânûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, çev. Muahmut Kaya vdğr. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 76-104. Kurt, "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme", 626.

²⁶² Te'vil yolunu önce Mu'tezile âlimleri açmış, daha sonra Ehl-i Sünnet âlimleri benimsemiştir. Bk. Ersin Savaş - Vahit Celal, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Zâtı ve Sıfatları Âlem ve İnsan Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 26.

²⁶³ Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Tenzîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/472.

görüşünü savunmuşlardır.²⁶⁴ Ehl-i Sünnet âlimleri ise önceki imâmlarının teslimiyetçi tutumlarını, çekimser duruşlarını bırakarak *te'vil*²⁶⁵ yaklaşımını tercih etmişlerdir.²⁶⁶ Müteahhirîn kelâmcılarına göre, yapılan *te'vil* yüce Allah'ın kesin muradını ifade etmese de bu sıfatlar O'nun şanına yaraşır bir şekilde mutlak sûrette *te'vil* edilmelidir.²⁶⁷ Ayrıca Abû'l-Fazl Adudiddîn el-Îcî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî haberî sıfatları, zâta zâidliği bağlamında ihtilâf edilen sıfatlar olarak ele almışlardır.²⁶⁸

Yaratılmış olanlara özgü *vech/yüz*,²⁶⁹ *yed/el*,²⁷⁰ *'ayn/göz*,²⁷¹ *sâk/baldır*,²⁷² *cenb/yan*,²⁷³ *nûr/ışık*,²⁷⁴ *kabza/avuç*,²⁷⁵ *yemîn/sağ el*,²⁷⁶ *sûret*,²⁷⁷ *isba'/parmak*,²⁷⁸ *istiva/yükselmek*,²⁷⁹ *ityân ve mecî'/gelmek*,²⁸⁰ *kurb/yakın olmak*,²⁸¹ *rahmet ve gazab*,²⁸² *nüzul/inmek*,²⁸³ *istihyâ/utanmak*,²⁸⁴ *fevk/üst*,²⁸⁵ *nefs*,²⁸⁶ *istihzâ/alay*

²⁶⁴ Ahmed Saim Klavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 144.

²⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27-28.; Celal Kırca, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı”, *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1983), 287.; Aydın vdğr., *Sistemâtik Kelâm Ders Kitabı*, 315-320.

²⁶⁶ İzmirli, *te'vil* yolunu ilk açan kişinin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî olduğunu söylemiştir. Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 399.

²⁶⁷ Klavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 145.

²⁶⁸ İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te’vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 676.

²⁶⁹ Rahman 55/2, 27; Bakara 2/115; Kehf 18/28; Kasas 28/88; İnsan 76/9; Leyl 92/19-20. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Vecih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/585-586.

²⁷⁰ Fetih 48/10; Sad 38/75; Yâsîn 36/71; Mâide 5/64. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Yed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/375-376.

²⁷¹ Tâhâ 20/29; Kamer 54/14; Hûd 11/37; Tûr 52/48. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “‘Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/256.

²⁷² Kalem 68/48; Kıyâme 75/29.

²⁷³ Zümer 39/56. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Cenâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/346.

²⁷⁴ Nûr 24/35. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, “Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/243-244.

²⁷⁵ Zümer 39/67.

²⁷⁶ Zümer 36/67; Hâkka 69/45.

²⁷⁷ Buharî, Tefsiru’s-Sure, 39; Rikak, 44.

²⁷⁸ En’am 6/110.

²⁷⁹ A’râf 7/54; Tâhâ 20/5; Ra’d 13/2; Bakara 2/29; Yûnus 10/3; Furkân 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/11; Hadîd 57/4. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402-404.

²⁸⁰ Bakara 2/210; Fecr 89/22; Nahl 16/26; Haşr 59/2.

²⁸¹ Kaf 50/6. Ayrıca bk. Süleyman Ateş, “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/432-433.

²⁸² A’râf 7/71, 154, 152; Âl-i İmrân 3/112; Bakara 2/61; Nisâ 4/93; Nahl 16/106; Feth 48/6; Mücâdele 58/4. Ayrıca bk. Abdülhamit Birişik, “Rahmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/419.; İlyas Üzümlü, “Gazap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/434-435.

²⁸³ Buharî, Teheccüd, 4. Ayrıca bk. Abdülhamit Birişik, “Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/308-309.

²⁸⁴ Bakara 2/26; Ahzâb 33/53.

etmek,²⁸⁷ *likâ/kavuşmak*,²⁸⁸ *hicâb/perde*²⁸⁹ gibi zâti ve fiilî kavramlar, nassın Allah’a izafe ettiği bazı haberî sıfatlardır.²⁹⁰

1.6. Müteahhirîn Dönemi İlâhî Sıfat Anlayışı

Antik Yunan ve Helenistik felsefî mirasın tercümesiyle ortaya çıkan İslâm felsefesinin zirveye ulaştığı 5./11. asırda, kâmil mânada Hücetü’l-İslâm Muhammed b. Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile başlayan ve 13./19. asra kadar devam eden müteahhirîn dönemi, mantık ve felsefenin kelâma dâhil edildiği, cedel ve fikhî metottan ziyade felsefî delillerin kendisine yer edindiği, in’ikas-ı edilmenin reddedildiği, kelâmın felsefileştiği bir felsefî kelâm devresidir.²⁹¹ Mu‘tezile’ye yapılan dozu yüksek eleştiriler neticesinde argümanı akıl merkezli nakil iken mütekaddimîn döneminde, din eksenli akıl tutumuyla hayâtiyetini sürdürebilen kelâm sanâtı, Gazzâlî ile beraber felsefe (mâ-cerâ) ile aynı mecrâda (din) buluşmayı başarabilmiştir.²⁹²

Aristo mantığını kelâma kazandıran Gazzâlî, kelâmın felsefî karakterini güçlendirmek için geniş çaplı bir çalışma gerçekleştirmiş; kelâm, tahkik ve tenkit gayesiyle felsefe, daha özede metafizik ile bir yakınlık tesis etmiş, filozofların ilzamından tekfirine uzanan bu tepkisel süreçte kelâmın felsefeden uzaklaşması amaçlanmış ancak tasarlananın aksine onunla iç içe geçtiği bir netice hâsıl olmuştur.²⁹³ Birbirinin hasmı olan bu iki fen, kurdukları yakın ilişki neticesinde tarihî süreçte birbirinden ayırt edilemeyecek bir hal almış ve felsefî kelâm dönemi bu yönüyle ulemânın eleştirilerinin odağı olmuştur.²⁹⁴ Gazzâlî sonrası

²⁸⁵ En‘am 6/18, 61.

²⁸⁶ Âl-i İmrân 3/30; Mâide 5/116.

²⁸⁷ Bakara 2/14-15.

²⁸⁸ Bakara 2/46.

²⁸⁹ Mutaffifin 83/15. Ayrıca bk. İlyas Çelebi, “Hicâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/429-430.

²⁹⁰ Örneğin Allah Teâlâ’nın yedi, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kudreti yahut nimeti olarak te’vil edilmiştir. Ulemânın belli başlı te’villeri için bk. Aydın vdğr., *Sistemantik Kelâm Ders Kitabı*, 320-344.; Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 107-230.

²⁹¹ İsmail Şık vdğr., *Kelâm I* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları 2017), 141-143.

²⁹² Fatih İbiş, “Kelâmın Metafizikle İmtihanı -İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslâm Kelâmı) Felsefî İlme (Kelâm Metafiziği) Evrilen Kelâm-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2019), 76.

²⁹³ Önceleri *men temanteka tezendeke* sözleriyle ileri sürülen mantıkla uğraşmanın zındık olacağı iddiası, daha sonraları Gazzâlî’nin meşhur fıkıh eserinin başına koyduğu yaklaşık 100 sayfalık mantık mukaddimesinde yer verdiği *Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez* sözleriyle çürütülmüştür. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ -İslâm Hukukunun Kaynakları-*, çev. Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları 2017), 45.

²⁹⁴ Öyle ki dönemin önde gelen mütekellimi Teftâzânî dahi, tabiiyyât (fizik) ve ilâhiyyât (metafizik) konularının kelâma derç olduğu, riyâziyyât (matematik) konularına dalındığı ve hatta muhtevasında semiyât mebahisi olmasa kelâmî eserlerin felsefeden neredeyse ayırt edilemeyeceğini dile getirmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhü’l-Akâid*, 55. Ayrıca çağdaşı olan İbn Haldûn

Meşşâî/felsefî ekole alternatif bir dinî/teolojik yapılanma halini alan kelâm, metafizikleşmekten kurtulamamıştır.²⁹⁵ Önceleri bu sanâтта Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatları ve fiilleri konu edinilirken, müteahhirîn döneminde varlık başta olmak üzere tabiat konularına ve felsefî meselelere ağırlık verilmiş, metafizik “el-Umurü'l-Âmme” başlığı altında uzun uzadıya incelenmiştir.²⁹⁶ Mütেকellimler, felsefenin içerisinden ihtiyacı olan her şeyi alıp Aristo mantığı ile İbn Sînâ yorumunu birleştirerek İslâm felsefesini temsil hüviyeti kazanmış, elhâsıl klasik gelenekte dar bir alanda kısıtlı bir etkiye sahip olmaktan kurtardığı felsefeyi, medreselerde okutulup öğretilen, müzakere edilip tartışılan bir ilim haline getirmiştir.²⁹⁷ İbn Sînâ düşüncesinin yeniden inşa edildiği, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beydâvî, Seyfüddin Âmidî, Adudüddin el-İcî, Celâleddin Devvanî, Sa'düddîn et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürcânî'yle beraber doruk noktasına ulaşan felsefe ile mecz edilmiş kelâm dönemi, Mâtürîdî âlimi Sadruş-Şerîa'dan sonra te'lif eser yazımının neredeyse durmasıyla, hicri yedinci yüzyılın sonlarından itibâren şerh ve hâşiye evresi ile devam etmiştir.²⁹⁸

da kendisiyle aynı görüşü paylaşarak felsefî kelâmı tenkit etmiş ancak İmâm Gazzâlî ile Fahreddin Râzî'yi bu genellemenin dışında tutmuştur. Bk. İbiş, “Kelâmın Metafizikle İmtihanı -İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslâm Kelâmı) Felsefî İlme (Kelâm Metafiziği) Evrilen Kelâm-, 82. Ayrıntılı tahlil için bk. Fatih İbiş, “Bir Cümlelinin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 134-152.

²⁹⁵ Bu dönemde kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid metodu etkisini neredeyse yitirmişti. Ariston'un istikra ve temsil metotları kullanılıp beş tümel üzerine şekillenen tanım anlayışı neredeyse hiç değiştirilmeden alınmış, Allah Teâlâ için *kadîm* kavramı yerine *vâcibu'l-vücud/zorunlu varlık* kavramı kullanılmaya başlanmış, hudustan çok imkân deliline yoğunlaşmış, madde ötesi soyut varlıklar kabul edilmiştir. Bk. Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021).

²⁹⁶ Hakan Çoşar - Yaşar Ünal, “Eş'arîlik Bağlamında İslâm Düşüncesinde Felsefî Kelâm Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 49.

²⁹⁷ Felsefe ile mecz edilmiş kelâm geleneğinin gelişim süreci için bk. İsa Yüceer, “Kelâm İlminin Felsefeleşmesi Süreci”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 35-62; Ömer Mahir Alper, “Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşısı Mıydı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, 87-107; Mustafa Bozkurt, “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirîn Kelâmcıları Üzerindeki Etkisi (Fahreddin Râzî Örneği)”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/3 (2009), 235-242; İlyas Çelebi, *Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları, İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 247-272; Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23, 75-92; İlyas Çelebi, “Akidenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 23- 26; Mustafa Aykaç, *Nâsirüddin el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-* (Ankara: Gece Akademi, 2019).

²⁹⁸ Burada genel çerçevede Gazzâlî'nin açtığı yolda adından çokça söz ettiren âlimlere yer verilse de, belli bir ivme kazanan felsefî kelâm Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşp tâbiri câiz ise tamamlanmıştır. Râzî'nin İslâm kelâmındaki yeri, İbn Sînâ'nın felsefedeki yerine karşılık gelmektedir. Bk. Ayman Shihadeh, “Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12 y.y.'da Felsefî Kelâmı Yeni Gelişmeler”, çev. Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 275.; İsrâfil Şen, “Gazzâlî, Râzî ve İcî'nin Örnekliliğinde Müteahhirîn Kelâmında Felsefe ve/veya Bilim”, 4.

İslâm felsefesinin *Meşşâî* adıyla kitlesel boyutta en mükemmel forma ulaşmasını sağlayan İbn Sînâ ilâhî sıfatları, selbî, izafî ve bu ikisinden oluşan mürekkeb sıfatlar olarak kategorize etmiştir. Allah Teâlâ'nın sıfatlardan nefyi hususunda O'nu, sebeplerin müsebbibi olması hasebiyle var ettiği her şeyi bilen, ilmi diğer sıfatlarının özü olan, zâtî itibâriyle aynı anda hem bilfiil akl (ilim) hem zâtını akleden akîl (âlim) hem de akledilen ma'kûl (mâlûm) bir İlet-i Ūlâ olarak tanımlamıştır.²⁹⁹ Hayât, irade, kudret, kelâm, sem' ve basar sıfatları, O'nun ilmidir.³⁰⁰ Bu bağlamda Sanâtkâr'ın tek bir fiili vardır, o da kendini bilmektir ve bu eylem ile tabîi olarak ilk ve tek yarattığı şey akıldır.³⁰¹ İbn Sînâ'nın savunduğu bu sudûr teorisini, kendisi ile aynı ekole müntesip olan müteahhirîn dönemi filozofu İbn Rüşd ciddi şekilde tenkit etmiştir.³⁰² Kendisi Ehl-i Sünnet ulemâsının yapmış olduğu sıfat taksimini takip etmiş ve âlemin sâni'i ve mucidi olan Allah'ın sıfatlarını yedi olarak kabul etmiştir.³⁰³ Hayât, irade, kudret, kelâm, sem' ve basar sıfatlarını, ilim sıfatı ile temellendirse de diğer Meşşâî filozoflar gibi bunlara pasif bir anlam yüklememiş, O'nun ilim sıfatına sahip olmasından, hayât, irade, kudret ve diğer sıfatlara da sahip olması sonucuna ulaşmıştır.³⁰⁴ Bu sübûtî sıfatlar gibi Selbî/tenzîhî sıfatları da Kur'ân'ı Kerîm'de mevcûd bulunmaları hasebiyle; haberî sıfatlar dediğimiz yed, vech, ayn gibi sıfatları ise dinin cismaniyeti reddetmekten ziyade kabul ettiği ancak Hâlık'ta bulunan cismaniyetin mahlûktakinden daha üstün olduğu sözleriyle te'vilsiz izah ederek kabul etmiştir.³⁰⁵ Ayrıca o, bu sıfatların müteşâbihattan kabul edilmesinin, dinin tamamını müteşâbihattan kabul etmeyi

²⁹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi -Harezmlî Mu'tezilî ibnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi-*, çev. Orhan Şener Koloğlu (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 163.

³⁰⁰ İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", çev. Emre Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 646-649. Ayrıca İbn Sînâ'nın İlâhî sıfatlar hususunda görüşleri için bk. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 313-320.

³⁰¹ İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", 650.

³⁰² Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 2.

³⁰³ Ebü'l Velid Muhammed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille -Felsefe Din İlişkileri-*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 170.

³⁰⁴ Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", 16. Ayrıca Allah Teâlâ'yı isimlendirmede Fârâbî ve İbn Sînâ gibi "İlk, İlk gerçek, Zorunlu Varlık" kavramlarına da pek müracaat etmemiştir.

³⁰⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 179-188. Yine Ehl-i Sünnet âlimlerinin haberî sıfatlardan kabul edip te'vil ettiği cihet kavramını Allah'a izafe etmiş ve cihetin, mekândan farklı bir şey olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşleriyle te'vili terk ederek antropomorfik bir İlâh anlayışını benimsemiştir. Yaratan ve yaratılanın müşterek sıfatlara sahip olduğu önermesi ile temellendirerek sübûtî sıfatlarla mukayese ettiği haberî sıfatları, zâhirî anlamlarıyla kabul eden İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, kanâatimizce doğru bir yaklaşım değildir.

gerekli kılacağını iddia etmiştir.³⁰⁶ Antropomorfizmi akıllara getiren bu yaklaşımlarıyla da Meşşâî çizgiden oldukça uzaklaşmıştır.³⁰⁷

Müteahhirîn dönemi muhaddis ve müffesiri Mecdüddin İbnü'l-Esir, ilâhi sıfatlar konusunda Eş'arî düşünce sistemini kabul etmiş, te'vile tâbi tuttuğu nassları zâhirî anlamlarına yakın bir anlama hamletmiş, delil olmaksızın mecaza hamlini doğru bulmamıştır.³⁰⁸ Yine aynı dönemde Hanbelî fakihi olan Muhammed b. Kudâme, nasslarda ne nasıl geçiyorsa aynı şekilde kabul ve tasdik ettiğini en başta belirterek ontolojik anlamda Allah Teâlâ'nın künhünün kâmil mânada kavranamayacağı endişesi ile te'vile girişmemiş, Selefi çizgiye bağlılık göstermiştir.³⁰⁹ Fesefî kelâm dönemi sûfisi olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, mensup olduğu Eş'arî mezhebinde olduğu gibi zâta zâid ancak zâtın ne aynısı ne gayrısı olan kadîm sıfatların varlığını kabul etmiştir. Sübûtî sıfatları Eş'arîler gibi değerlendirip, haberî sıfatları Rabb Teâlâ'nın şanına layık bir şekilde te'vile tâbi tutmuştur.³¹⁰ Dönemin muhaddisi olan Celâleddin Süyûtî, sıfatlar konusunda selefi bir tutum ile tenzîh akidesine bağlı kalıp, haberî sıfatlar mevzûbâhis olduğunda nadiren şüpheleri gidermek maksadıyla Ehl-i Sünnet ulemâdan alıntılar yapmışsa da te'vilden katî sûrette uzak durup tevfiz anlayışını benimsemiştir.³¹¹ Çok yönlü Osmanlı âlim ve müderrisi olan Dâvûd-î Karsî, müteahhirîn kelâmının şerh ve haşiyeler safhasında ilâhî sıfatların tamamının hakikî, dâimî ve vacip olduğunu, haberî sıfatların Allah'ın şanına layık şekilde te'vil edilmesi

³⁰⁶ Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", 19.

³⁰⁷ İbn Rüşd'ün bu hususta Hanbelî-Selefi metodu benimsediği görülmektedir. Bir başka felsefi kelâm dönemi filozofu olan İbn Haldun ise, Eş'arîler gibi sıfatların zâtın ne aynısı gayrısı olduğunu kabul etmiş fakat kelâmın felsefleşmesini tasvip etmemiştir. Neticede söz konusu meseleye akli çözümler bulunsa da hiç birini almayıp eski bir kelime olan *bi-lâ keyf*³⁰⁷ doktrininin izah için fazlasıyla yeterli olduğunu savunmuştur. Nasıllığı üzerinde yorum yapmaksızın anlamına gelen *bi-lâ keyf* için bk. Binyamin Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 213-226.

³⁰⁸ Ferhat Gökçe, "İbnü'l-Esir'in en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusunda Te'villeri", *MÂNAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 201-202.

³⁰⁹ Felsefenin yahut aklın, nasslara meydan okuduğu reyinde olan İbn Kudâme, sorgulamada bulunmadan iman etmeyi ve zaten aslolanın fıkıh kaideleri olduğunu savunmuştur. Tüm bunlar için bk. Yusuf Ötenkaya, "Muhammed b. Kudâme'nin Lum'atü'l-İtikâd İsimli Eserine Göre Ehl-i Sünnet'in Sıfat-ı İlâhiyye Tasavvuru ve Selefilik", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/84 (2018), 404,407, 411.

³¹⁰ Murat Serdar, "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnü'l-Arabî Örneği)", *Bilimname VIII* 2 (2005), 57-70.

³¹¹ Nurullah Agitoğlu, "Bir Hadisçi Olarak Süyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Tevşih Adlı eseri Bağlamında-, *Fırat üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 120.

gerektiğini, kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid delilinin kullanılmasının caiz olduğunu savunmuş ve tekvin sıfatı üzerinde ehemmiyetle durmuştur.³¹²

Müteahhirîn mütekellimi İmâm Gazzâlî ilâhi sıfatlar hususunda, meânî formdaki sıfatları zâtı itibârî ile değil de Sâni'ü'l-Âlem'in yarattığı varlıklara taalluku şeklinde yedi kısımda ele almış; hayât, ilim, irade kudret, kelâm, sem' ve basar sıfatlarını zâtın dışında, bunlardan türeyen hayy, âlim, kâdir, mütekellem gibi isimleri de ezeli ve ebedî olarak kabul etmiş, kılıcın henüz kınında iken keskin olmasını bu bahse örnek göstermiştir.³¹³ Ayrıca ilim sıfatını, diğer altı sıfatın mercii olarak kabul etmemiş, bunun lafız tekrarından başka bir şey olmayacağını söyleyerek hasmı olan felsefeyi eleştirmiştir.³¹⁴ Tekvin sıfatını yani yaratmayı ise *Allah'ın Fiilleri* bahsinde rızık verme, hayât bahşetme, öldürme gibi fiiller ile beraber değerlendirmiştir. Tebeayı zihin bulanıklığına sevk etmeme, usûli'd-din'de şüphe ve tereddüte mahal vermeme, müteşâbihatı asılsız zanlara maruz bırakmama gayesiyle haberî sıfatların te'vilini savunmuş ancak kuralsız te'vile karşı yedi maddede özetlenebilecek bir te'vil metodolojisi ortaya koymuştur.³¹⁵ Dönemin bir başka mütekellimi Seyfüddin Âmidî, birtakım Mu'tezilî âlimler gibi vücud ve 'adem arasındaki *hal* olarak ifade ettiği zâtî/nefsî sıfatları, *es-sıfet'ül-haliyye* terimiyle ele alıp yedi sıfatı kabul etmiş fakat sem' ve basarı *idrâk* dediği kavramın içerisinde eritmiştir. Tekvin sıfatını ise müstakil bir sıfat olarak değil de kudret sıfatının hâdis taalluku olarak benimsemiştir.³¹⁶ Fiilî sıfatları Allah Teâlâ'dan ayrı, mahlûkatla ilişkisini belirleyen sıfatlar bağlamında

³¹² Mustafa Göregen, "Dâvûd-î Karsî'nin 'Risâle fî Beyani Sıfâtillahi Teâlâ' Adlı Risalesi Bağlamında Kelâmcılığı ve Sıfatlar Konusundaki Görüşleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 149-150.

³¹³ Gazzâlî'ye göre Allah, zâtı ile değil ilmi ile âlimdir ancak bu ilim zatının dışında mevcûdudur. Bk. Cihat Tunç, "Gazzâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı ve Sıfatları", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* 7 (1988), 25-27.; Kılıcın kınında iken keskin olması bahsi Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, 135.; Gazzâlî'nin sıfat anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk, Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, 79-147.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınevi 2014), 339-357.

³¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, 117.

³¹⁵ O'na göre te'vil yapabilmek için, tenzih ve takdisi iyi bilmek, Arapça gramer kurallarına hâkim olmak, yapılan te'vilde muhkem âyet ve mütevâtir haber ile çelişmemek, Allah Teâlâ'nın yed lafzı vardır diye O'na kol, bilek terfi etmemek, kendisinin *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* isimli eserinde açıklamış olduğu zâtî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî beş varlık mertebesini esas almak, diğer te'vil ehlini hatalı yorumları sebebiyle tekfir etmemek ve haberlerin hepsine muttali olma hırsına kapılmamak zorunludur. Bk. Osman Oral, "Gazzâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metodolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (2019), 229-232.; Beş varlık mertebesi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka -İslâm'da Mûsamaha-*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 29-32.

³¹⁶ Âmidî, sıfatları belli bir sayıda sınırlayan Eş'arîleri aşırılığa düşmekle itham etmiş, İbn Hazm'ın te'vilsizlik anlayışına karşı çıkmış, İbn Teymiyye ve Selef kelâmcılarını tenkid etmiştir.

değerlendirip, haberî sıfatları ise te'vile tâbi tutmuştur.³¹⁷ Kâdî Beydâvî sıfatlar konusunda İslâm filozoflarını, beşerî bilginin yüce Allah'ın zâtını bilmede yetersiz olduğu iddiaları ile eleştirmiş, O'nun mucibü'n-bi'z-zât olduğu söylemlerine karşın, fâil-i muhtar yönünü ön plana çıkartmıştır.³¹⁸ Sıfatların ne aynısı ne gayrisi olduğunu söyleyerek Ehl-i Sünnet ile icma' eden Fahreddin Râzî, mastar formdaki sıfatları kabul etmiş ve tenzîh gayesiyle haberî sıfatları kesin bir aklî delil bulunmadıkça Kur'ân'daki bütün lafızların zâhirine hamledilmesi şartıyla nakille te'vil etmiştir.³¹⁹ Mâtürîdî ekolüne mensup felsefî kelâm dönemi mütekellimi Ebü'l-Berekât en-Neseî, Allah'ın esmasının yalnızca nassın bildirdiği ölçüde bilinebileceğini, O'nu kimsenin kendi isteğine göre isimlendiremeyeceğini savunmuştur.³²⁰ Sıfatları tasnif etmeden ele alıp ilâhî isim ve sıfatları anlamada genel çerçevede Ehl-i Sünnet'e özelde ise müntesibi olduğu Mâtürîdî ekole bağlılık göstermiştir.³²¹ Selefiyye'nin en meşhur âlimlerinden biri olan Takıyyüddin İbn Teymiyye sıfatlar meselesinde kendisinin ifadesiyle, tahrîf ve ta'tîl yapmadan, keyfiyetsiz ve temsilsiz, nassın O'nu vasıflandırdığı şekilde vasıflandırmayı, teşbihsiz ispat ve ta'tilsiz tenzîh ilkesini düstur edinmiştir.³²² Çağdaş mütekellimi Şemsüddin Semerkandî, kendisi kadîm taalluku hâdis olan tekvin sıfatını da dâhil ettiği sübûtî sıfatları Mâtürîdîler gibi sekiz olarak kabul etmiş, haberî sıfatların te'vilinde de yine kendilerini takip etmiştir.³²³ Bir başka müteahhirîn dönemi kelâmcısı Şemseddin el-İsfahânî, filozofların Allah Teâlâ'nın nakıs sıfatla vasıflanamacağı ilkesi ile mütekellimlerin vasıflanması durumunda ortaya çıkacak mahzurlu durumun reddi yöntemini mecz ederek ilâhî sıfatları

³¹⁷ İbrahim Çoşkun, "Teşbih ile Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2001), 41-43.

³¹⁸ Necatî Şahin, "Felsefî Kelâm Döneminde Yetişen Bir Eş'arî Kelâmcı: Kâdî Beydâvî'nin Zât ve Sıfatlar Bağlamında Muhâliflere Eleştirileri", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu - Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 101-102.

³¹⁹ Süleyman Narol, "Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Sübûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015), 210-212.; Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011), 72.; Osman Oral, "Fahreddin Râzî'de Haberî Sıfat Sorunu", *Türk-İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 179.

³²⁰ Şey ve mevcûd isimleri dışında.

³²¹ Recep Önal, "Ebü'l Berekât en-Neseî'nin İlâhî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 139-159.

³²² Arca, *-Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde- Allah'ın Sıfatlar*, 106-107.

³²³ Yusuf Okşar, "Şemsüddin es-Semerkandî'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Kahramanmaraş Sütcü İmâm Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 191-205.

anlama yoluna gitmiş ve O'nun, mültezz isim yani zâtının aklî lezzet ile vasıflanmasının caiz olduğunu felesecileri takip ederek kabul etmiştir.³²⁴

Moğol istilasının gerçekleştirmiş olduğu geniş çaplı yıkım, İslâm coğrafyasında ilmî ve entelektüel düzeyde yadsınamaz bir tahribâta neden olmuş, bu kriz sürecinin sonunda ilmî müesseseleri yeniden ikame ve idame eden Sa'düddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî, İsfahânî'nin ardından 14. yüzyıla damgasını vurmuştur.³²⁵ Oluşturdukları dalga adlarıyla ortaya çıkan ekolleşmelere, bir âlimin ilminde yetkinliğini ifade etmek için kendilerine ithafen kullanılan *sa'deyn gibidir, alanının Teftâzânîsidir, fazilette Sa'duddîn-i sâni gibidir* tâbirlerinin doğmasına neden olmuşlardır.³²⁶ Felsefî kelâm döneminin adından sıkça söz ettiren âlimleri, Teftâzânî ve Cürcânî'nin ilâhî sıfat anlayışları çalışmanın geri kalan kısmında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

³²⁴ Yusuf Arıkaner, "Ebû's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzihî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah'ın Zâtından Tenzihî", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020), 329.

³²⁵ Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2006), 61-63.

³²⁶ Molla Fenari öğrencilerini, Teftâzânîye ait eserleri okumaya teşvik etmiş, ona ait olan eserlerin istinsahı için iki gün olan izinleri üçe çıkartmıştır. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/300.; Fatih Mehmet Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 53-54. Fatih İbiş, "Bir Felsefî Kelâm Klasığı Olarak Şerhu'l-Makâsîd", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 383-384.; Ahmet Süruri, "Osmanlı'da Oluşan Kelâm Klasikleri: el-Meâlim fi İlmi'l-Kelâm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 410.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SA'DÜDDİN ET-TEFTÂZÂNÎ'NİN İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI

Sa'düddîn et-Teftâzânî, kötülüğün, kargaşanın, savaşların ve yıkımların yaşandığı, hocaların talebeleriyle birlikte katledildiği, kütüphanelerin içerisindeki eserlerle imha edildiği bir dönemin akabi olan, ilmin yeniden şahlandırılmaya çalışıldığı hicri VIII. yüzyılda hayâtını idame ettirmiştir. Teftâzânî, fıkıh, tefsir, beleğat, mantık, kelâm ve daha birçok alanda hâlen geçerliliğini koruyan fikirlerle asırlara damgasını vurmuş ilmî bir kimliğe sahiptir.³²⁷ Öyle ki Şafii-Eş'arî mi yoksa Hanefi-Matürîdî mi olduğu günümüzde dahi tartışılırken, kendisi esasen Eş'arî ve Matürîdî düşünce sistemini mecz ederek Ehl-i Sünnet'in bütünlüğüne hizmet etmiş, hayâtını ilme ve bilme adamıştır.³²⁸ Hatta huzurunda ilmî münazaralar düzenleyen hükümdar Timur'un çağrısıyla, Bakara sûresinin yedinci âyeti bağlamında Seyyid Şerîf Cürcânî ile karşı karşıya getirildiği ilmî tartışmada, hakemler tarafından Cürcânî'nin sözlerinin kendisinininkilere göre daha veciz kabul edilmesiyle son derece müteessir olan âlimin, aradan çok zaman geçmeden ömrünün nihâyete erdiği bilinmektedir.³²⁹ Her alanda üzerinde ihtimâmla

³²⁷ Dönem hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mousa M. Saleh Aleqafer, *Teftâzânî'nin Keşşaf Haşiyesinin Tahkik ve İncelemesi (A'raf ve Enfâl Sûreleri)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 6.; Ali Huseyn, "Timurlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 1/16-20.; Arminius Wamberg, *Târihu Buhara: Münzü Akdemi'l-'Usûr Hatta'l-Asri'l-Hâzır*, çev. Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî (Kahire: Mektebetü Nahdati's-Şark, Kahire Üniversitesi, ts.), 207-254.; Rıza Kurtuluş, "Muzafferiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/419-420.; Halil Özcan, "Sa'deddîn Teftâzânî ve İrşâdu'l-Hâdî Adlı Eseri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2000), 211-226.; Nihat Tarı, *Teftâzânî ve Sa'dînî Adlı Şerhi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2015), 28-30.

³²⁸ Bunun için bk. Hamidulla Aminov - Öktam Palvanov, "Sa'düddîn at-Teftâzânî Hanefi-Matürîdî Mi ya da Şafii-Eş'arî Mi?", *V. Uluslararası Şeyh Sa'ban-ı Veli Sempozyumu -Eş'arilik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 482-491.

³²⁹ Teftâzânî'nin hayâtı için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", 40/299-308.; Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/420.; Fethi Kerim Kazanç, "Teftâzânî'de Ahlak Görüşü", *V. Uluslararası Şeyh Sa'ban-ı Veli Sempozyumu -Eş'arilik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 116-118.; İmâm Rabbani Çelik, "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?: Hâşîye Literatüründe Oterite İsim Olarak Teftâzânî", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vdğr. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 193-203.; Aleqafer, "Teftâzânî'nin Keşşaf Haşiyesinin Tahkik ve İncelemesi (A'raf ve Enfâl Sûreleri)", 13-32.; Abdülfettâh İsâ el-Berberî, *Tahkiku'l-Cüzi'l-Evvel min Hâşiyeti el-Allâme Sa'düddîn et-Teftâzânî ale'l-Keşşaf li'z-Zemahşerî* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 1978), 48.; Müstakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayâtındaki Yeri", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 61-95.; Cafer Kaysici, "Sa'düddîn et-Teftâzânî ve İnsan Anlayışı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2000), 259-263.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*

durulması gereken görüşlere imza atmış olsa da burada onun ilâhî sıfatlar bahsinde öne sürmüş olduğu görüşlerine yer verilmeye çalışılacaktır.

2.1. İsim

Sa'düddîn et-Teftâzânî'ye göre isim, vaz'edilmiş (bir mânanın karşısına koyulmuş, yerleştirilmiş) bir lafız iken müsemmâ, onun vaz'edildiği mânadır ve tesmiye (isimlendirme), vaz'etme (bir lafzı bir mânanın karşısına koyma) eylemidir.³³⁰ Yani isim, bir hakîkate karşılık gelen lafzı; müsemmâ, o hakîkatin kendisini; tesmiye ise, bu ikisi arasındaki irtibatı sağlayan olguyu ifade etmektedir.³³¹ Teftâzânî, yaygın olan "isim müsemmânın aynıdır, tesmiye bu ikisinden ayrıdır" görüşüne karşı çıkararak, tüm bu kavramların birbirinden ayrı olmasının zorunlu olduğunu savunmuştur.³³² Ona göre, ismi müsemmânın aynı kabul edenler, isim ile, ismin delâlet ettiği şeyi kastetmektedir. Zira onlar, medlûlü tazammunîyi,³³³ medlûlü de kapsayacak şekilde ele almışlardır. Teftâzânî, buradaki tartışmanın, her ne kadar ismin lafızlarında olduğu vehmedilse de asıl meselenin ismin medlûlünde gerçekleştiğini ileri sürmüştür.³³⁴

(İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/397.; Ömer Nimet, *Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin "Şerhu'l-Miftâh" Adlı Eserindeki Meânî Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11-25.; Halil Özcan, "Sa'düddîn et-Teftâzânî ve İrşadu'l-Hâdî Adlı Eseri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 211-226.; İmâm Rabbani Çelik, "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder? Hâşîye Literatüründe Otorite İsim Olarak Teftâzânî", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed Fuat Aydın vdğr. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 191-203.

³³⁰ İsimin, zihindeki kavramı; müsemmânın, ismin hâriçteki varlığını; tesmiyenin ise zihindeki kavram ile hâriçteki varlığı birbirine bağlama, adlandırma eylemini ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca Teftâzânî tesmiyenin, konulan ismin zikredilmesi anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 612.

³³¹ İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548-551.

³³² Selef ulemâsının ekserisi, Süfîler ve bazı Şîî âlimleri isimle müsemmâyı aynı kabul etmiş, bazıları hiç aynılık ve gayrılık mefhumlarına girmeden ismin müsemmâyı nitelediğini savunmuştur. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîî kelâmcıları tesmiyenin aynı kabul ettikleri ismi müsemmâdan ayrı değerlendirmiş, Kadî Abdülcebbar ise isimle müsemmânın aynı olduğu iddiasına karşı çıkıp ateş kelimesini telaffuz eden kimsenin ağzının yanmamasını buna örnek göstermiştir. Mu'tezile âlimleri diğer birçok meselede olduğu gibi isim ve müsemmâyı da taaddüd-i kudemâ endişesi ile birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Oysa Teftâzânî, mefhumların çokluğunun Zât'ın tekliğine hâlel getirmeyeceği kanâatindedir. İbn Teymiyye isim-müsemmâ tartışmalarının Halku'l-Kur'ân tartışmalarının bir izdüşümü olduğunu dile getirmiştir. Bunun için bk. İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", 22/548-551.

³³³ Mânanın bir parçasına olan delâlet anlamında kullanılan *medlûlü tazammunî*, cisme delâleti örneğiyle canlı lafzının, can sahibinin duyumsayan bir cisim olması anlamına tam bir mütabakat yoluyla, cüzlerine ise tazammun yoluyla delâlet etmesidir. Özetle insan lafzının canlılığa ve usluluğa delâleti, medlûlü tazammunîdir. Fethullah Yılmaz, "Mütabakat, Tazammun ve İlzam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Giriş", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 102,110.

³³⁴ Burada Teftâzânî, Eş'arî'yi örnek göstermiştir. Eş'arî ismin bazen müsemmânın aynı (*Allah*), bazen gayrı (*hâlık*), bazen de ne aynısı ne gayrısı (*âlim*) olduğunu savunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 613-614. Ayrıca lafızların delâletleri, hâriçte olan varlıklara değil zihindeki sûretleri olan

Hâkeza zaman zaman takdîs edilen ismin ta'zîmiyle (ululanmasıyla), zâtın ta'zîminin murad edildiğini savunanlar da olmuştur.³³⁵

Mu'tezile âlimleri ve Kadî Bâkılânî, Allah Teâlâ'nın mânasıyla vasıflandığı, şerîatta kendisi hakkında herhangi bir hükmün bulunmadığı ve O'nun şanını yücelten isimlerin tevkîfî olmadığı görüşünü benimserken; İmâmü'l-Harâmeyen el-Cüveynî, bu konu hakkında tevakkuf etmiştir. Teftâzânî ise, isimlerin tevkîfî olduğunu, yani sınırlarının şerîat tarafından belirlenip sabitlendiğini söylemiştir.³³⁶ Cüveynî'ye göre, şer'î bir delile bağlı olup amelî meseleleri içeren şerîatın hükümlerinin, isim ve sıfatlar gibi amelî olmayan hususları içermesi mümkün değildir. Teftâzânî, isimlendirmenin amelî bir durum olduğunu söyleyerek Cüveynî'nin bu görüşünü reddetmiştir.³³⁷

Teftâzânî, ismin medlûlünün/mânasının; ya zâtın kendisiyle, ya zâtın parçasıyla ve yahut zâta ilişen şeylerle (sıfat, fiil, izâfet gibi) gerçekleştirildiğini söylemiştir. O, medlûlün, zâtın kendisiyle gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur.³³⁸ Ona göre zâtın parçası olma ihtimali de açıklamaya muhtaç olmaksızın imkânsızdır. Zâta ilişen şeyler olma durumuna itibârla ise, O'nun isimlerinin çok olduğu bilgisine erişilebilmektedir. Ancak Kendisi'nin nass

mânalara karşılık gelmektedir ve zihindeki tasarruflar değiştikçe, isimler de değişebilir bir nitelik kazanmaktadır. Nitekim uzaktan gördüğümüz bir şeyin yakınına ulaştığımızda en başta vehmettiğimiz şeyden farklı oluşunu fark etmemiz buna örnektir. Bk. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 105.

³³⁵ İsim ile müsemmânın aynı olması hususunda; isim zikredildiğinde hüküm bazen ismin delâlet ettiği şeye (*Zeyd yazdı*), bazen mânaya delâlet eden şeye (*Zeyd yazdım*) taalluk edebilirken, her lafız kendisine nispetle özel isim olarak da vaz'edilebilmesi mümkündür (*y bir harftir*). Bazı isimler müsemmânın fertleri içerisinde yer alırken (*kelime*), bazı medlûller müsemmânın kendi (*insan*), bazıları da müsemmâyâ ilişen (*gülen*) olur. Bazen müsemmâyâ mefhum bazen de yüklendiği fertler kastedilir. Bu sebeple isim ile müsemmânın aynı olmadığı Teftâzânî'ye göre gereksiz bir tartışma değildir ve ayrılığı ifade edilmesi gerekir. Ayrıca isim ile müsemmâ aynı olsaydı bir şeyi kendi kendine izafe etmek mümkün olurdu -ki bu imkânsızdır-. Hâlbuki Allah Teâlâ bu izâfeti kullanmıştır. Zira isim seslerden meydana gelen, devamlılığı olmayan bir araz iken müsemmâ kalıcı ve hatta vâcibü'l-vücûd'dur. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres Lielfazi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadis, 1996), 361-362. Burada yer verilmesi de kullanılan lafızların kesbî mi yahut talimî mi olduğu hususu dilciler ve müfessirlerce tartışılmış, Hz. Âdem'e tüm kelimelerin öğretildiğini haber veren âyet bağlamında bazı âlimlerce talimî kabul edilse de bu kabul, bazı âlimler tarafından reddedilmiştir. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", 106.

³³⁶ Orhan Ş. Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîflik - Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 232-233. Ayrıca İmâm Gazzâlî isimlerin tevkîfî olduğunu kabul etmekle beraber sıfatların tevkîfî olduğunu reddetmiştir. Ona göre -isimlerin aksine- bir mani bulunmayan ve Allah Teâlâ'yı yüceltme ifade eden sıfatlar tevkîf olmaksızın O'na nispeti caizdir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 616.

³³⁷ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 616.

³³⁸ İsmi medlûlünün zâtın kendisiyle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu savunanlar bu hususta; vaz'ın, vaz'a konu olan mefhumun bilgisini öncüllemesini gerekçe göstermişlerdir. Teftâzânî'ye göre ise, ismi vaz' edenin Allah Teâlâ'nın kendisi olabileceği gerçeği, bu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 616.

ile vasıflandığı yüz elliden fazla isminin bulunmasına rağmen bu isimler, doksan dokuz ile sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma hususunda Teftâzânî, her ne kadar sayı izafe etmenin adetten fazlasının bulunmamasına işaret etmesini kabul etse de, sayıca sınırlamadan söz eden rivâyetleri ayrıntılı olarak inceleyen muhaddislerin birçoğunun, bu rivâyetleri zayıf bulduğunu da belirtmiştir.³³⁹

2.2. Zât

Filozoflar zâtı, mümkün varlıklar için vâcib bir var edici; kelâmcılar ise, hâdis varlıklar için kadîm bir muhdis olarak ispatlamışlardır.³⁴⁰ Bazı âlimlere göre, zât hususunda, tercih edici olmadan ağır basmanın (*tereccüh bilâ müreccih*)³⁴¹ imkânsızlığı yahut kısır döngü ve teselsülün bâtil oluşu ispata ihtiyaç duymamaktadır. Onlar,³⁴² Vâcib'in yokluğunda mümkünün varlığının kendi varlığına dayanacağını;³⁴³ mümkün varlıkların tamamının mümkün olmaları bakımından müstakil bir fâile³⁴⁴ ve varlıklarını zorunlu, yokluklarını imkânsız kılacak bir illete muhtaç olduklarını savunmuşlardır.³⁴⁵ Ayrıca aynı âlimler, bununla beraber, dıştan illeti bulunmayan hâdisin, kendi varlığından evvel illetinin varlığı imkânsızsa, zâtî imkânsızlığın zâtî imkânâ dönüşümünün gerekeceği; kendi varlığından evvel illetinin varlığı imkân dâhilinde ise de tercih edici olmadan ağır basmanın ortaya çıkacağı istidlâllerinde bulunmuştur. Teftâzânî'ye göre bu delillerin, teselsülün iptaline ihtiyaç duyulmaması hususundaki yeterliliği tartışmaya açıktır.³⁴⁶

Feleksel ve bileşik-basit unsursal cisimlerden oluşan cisimler âleminin, mümkün ve hâdis olmaklığı bakımından zâtları ve sıfatlarıyla, kadîm, kâdir, âlim

³³⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 616-618.

³⁴⁰ Mütetekellimlerin ve filozofların isbât-ı vâcib hususunda ileri sürmüş oldukları bu istidlâl, kozmolojik bir delil getirme yöntemi olan hudûs deliline karşılık gelmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-309.; Şık - Karagöz, *Kelâm III*, 136-141.

³⁴¹ Burada ağır basmak ile bir şeyin zâtında, diğer bir şeye karşı üstünlük vasfı taşımaksızın, sebepsiz üstün çıkması durumu kastedilmiştir. Buna zıt yönlerde, eşit itme gücü uygulanan eşyanın bir yöne sebepsiz meyli örnek gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁴² Teftâzânî söz konusu vehim sahibi âlimlerin kim olduklarından söz etmemektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 508.

³⁴³ Teftâzânî'ye göre bunun yanlışlığı açıktır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 508.

³⁴⁴ Ayrıca filozoflar bu fâilin, mümkün varlıkların toplamı, bu toplamın her bir parçası yahut bu parçaların bir kısmı olmadığını da belirtmişlerdir. Teftâzânî'ye göre bu vehim imkân dâhilinde olsaydı, bir şeyin kendisinin ve illetlerinin illeti olması gerekirdi. Ayrıca müstakil fâil kabul edilen her parçanın illetinin o parçadan evlâ oluşu da müstakil fâilin mümkün varlıkların dışında olduğunun göstergesidir ki bu fâil, Allah Teâlâ'dır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 508.

³⁴⁵ Teftâzânî, filozoflara göre, her biri bir diğerine muhtaç olan mümkün varlıkların içinde böyle bir illet olmasının yahut kendileri cihetiyle zorunlu olmalarının mümkün olmadığını söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 508.

³⁴⁶ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 508-510.

bir yaratıcının varlığına muhtaçlığı, filozoflar ve mütekellimler arasında oldukça yaygın olan bir delil getirme yöntemidir.³⁴⁷ Allah Teâlâ'nın kelâmında bu hususa sıkça işarete bulunması, Teftâzânî'ye göre söz konusu istidlâlî diğerlerine kıyasla daha faydalı ve etkili kılmaktadır. Ancak, cisimler âleminden getirilen bu iknâî delillerin inceliği, şüphe kapılarının aralanmasına sebep olacağı gibi, yaratıcının Vâcib'ten başkası olamayacağı hususunda kâfi bir istidlâl ifade etmeyeceği eleştirilerine de kaynaklık teşkil etmiştir. Oysa Teftâzânî'ye göre, bahsi geçen yaratıcı mutlak zengindir ve bununla murad edilen mâna, zaten Vâcib ile kastedilen mânanın kendisidir.³⁴⁸ Bu yaratıcının mahlûk olması ihtimalinde ise onun yaratıcısının bu sıfatlara daha layık olacağı ve bunun silsilede sonsuza uzanmayacağı gerçeği de oldukça açıktır.³⁴⁹ Teftâzânî bu delil getirme yöntemiyle, cisimler âlemi için yaratma ve hükmetme sıfatlarına hâiz, başlangıcın kendisinden olduğu, sonun ise kendisinde bulunduğu bir varlığı inkâr edene cevap vermenin amaçlandığını ve netice itibariyle bu deliller ile ispatlananın Vâcib'ten başkası olamayacağını dile getirmiştir. Zira burhânî ve iknâî deliller ile sabit olan yaratıcının varlığının çaresizlik halindeki itirafına işaret eden âyetler, bu hakîkatin meşhûrâtan da olduğunun bir göstergesidir. Teftâzânî, yüce maksatların (metâlib-i âliye) layık olduğu şekilde ispatının da ancak bu şekilde gerçekleşeceğinin vurgusunu yapmıştır.³⁵⁰

Teftâzânî, Vâcib'in zâtının, mümkünlerin zâtından farklılık arz ettiğini söylemiştir. Zira ona göre Vâcib aksi kabulde, mümkünlerin zâtından ancak bir tek yönle ayrılacaktır. Bu durumda ise Vâcib'in zorunluluğu; ya zâtı ile³⁵¹ yahut zâtıyla birlikte bir hususiyet ile³⁵² vâcib olacaktır.³⁵³ Vâcib'in zâtının, diğer

³⁴⁷ Yine isbât-ı vâcib hususunda ileri sürmüş oldukları bu istidlâl de, kozmolojik bir delil getirme yöntemi olan imkân deliline karşılık gelmektedir. Bk. Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/224-225.; Şık - Karagöz, *Kelâm III*, 141.

³⁴⁸ Zira Teftâzânî'ye göre hads/aklî sezginin şهادeti buna işaret etmektedir. Ki bununla söz konusu delil, yakîne ulaştırmaması nadirattan olan iknâî delillerden olur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 510.

³⁴⁹ Teftâzânî, zihnî eğilim bu yönde olduğunu söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 510.

³⁵⁰ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 510.

³⁵¹ Ki bu durum Teftâzânî'ye göre, zâtları aynı olduğu için mümkünlerin de vücûbiyetini doğurmaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 512.

³⁵² Teftâzânî'ye göre bu durumda ise bileşik olacağından Vâcib'in mümkün olması gerekir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 512.

³⁵³ Teftâzânî'ye göre, mümkünler ile varlık bakımından ortak olan Vâcib, onlardan hakîkat cihetiyle ayrılmaktadır. Bu durumda Vâcib'in hakîkati yani mâhiyeti varlığından ayrı kabul edilmektedir. Örneğin güneş, ay ve mum ışığının her biri ışık mefhumu altında bulunsada dahi birbirlerinden hakîkat bakımından farklılık arz etmektedirler. Bu, varlık mefhumu altında birleşen

zâtların misli kabul edildiği *varlığın müsterekliği* görüşü hususunda ise, Vâcib'in zâtının diğer zâtlardan ancak vücûb, hayât, ilim ve kudret sıfatlarının kemâli yahut bu sıfatları vâcib kılan ulûhiyeti cihetiyle ayrıştığı iddia edilmiştir. Teftâzânî bu iddiaları, istidlâlin tek tek zâtlara da karşılık gelen “zât” mefhumunun birliğini ifade ettiğini,³⁵⁴ ayrıca zât tâbirinin diğer zâtları da içermesinin, zâtının değil lâzımının bir içermesi olduğunu söyleyerek reddetmiştir.³⁵⁵

Teftâzânî'ye göre yokluğu imkânsız olan Vâcib'in varlığının ispatından sonra filozoflar, ezeli ve ebedî oluşunu ispatlamaya ihtiyaç duymazken; âlemi yaratan Yaratacı'yı ispatlama gayesinde olan mütekellimler, O'nun ezeli ve ebedî oluşunu da ispatlamaya ihtiyaç duymuşlardır. Bu sebeple Teftâzânî ezeliyeti, teselsülün geçersizliği ve her şeyin Kâdim'in kudretiyle olmasıyla; ebediyeti ise, kıdemin, yokluğun imkânsızlığını gerektirmesiyle açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.³⁵⁶

2.3. Zât - Sıfat İlişkisi

Teftâzânî, Rabb Teâlâ'nın varlığı, selbî sıfatlarla vasıflanması, sübûtî sıfatlarının zâta zâidliği hususlarında ittifâk edip, sıfatları zâtın ne aynısı ne gayrısı olarak kabul eden Ehl-i Sünnet ile fikrî birlik içerisinde.³⁵⁷ O, sıfatların zâidliğini kabul etmeyen felsefecilerin ve Mu'tezile âlimlerinin bu kabullerine karşı çıkmıştır. Zira ona göre, zâhir âlemde âlimliğin illetinin ilim olması, âlimin kendisinde ilim bulunan kişiye karşılık gelmesi ve âlimin âlimiyetine ancak ilim illeti ile hükmedilebilmesi bu durumu, gâibin şâhide kıyası ile şâhid âlemin dışında kabul edilen Yaratacı için de geçerli kılmaktadır.³⁵⁸ Ayrıca ona göre, Rabb'ın, bildiği şeyler olan bir ilâh olduğu ve mâlûmu olanın ilmi olmasının da

fertlerin birbirinden hakikat cihetiyle ayrılabilceğinin bir göstergesidir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 512.

³⁵⁴ Yani zâtların birbirinin misli olmasına karşılık gelmemesi. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 512.

³⁵⁵ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 512. Konuyu daha ayrıntılı olarak aynı eserindeki *varlık* bahsinde ele almıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 128-142.

³⁵⁶ Teftâzânî'nin ilâh anlayışı için bk. Feyza Uğurtay Gür, *Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin Teolojik Dile Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35-51.

³⁵⁷ Abdullatif Harputi, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm -Kelâm İlmine Giriş-*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 200.; Nureddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 2021), 73.; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 69-70, 1/157-158.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 157-159.

³⁵⁸ Bu kıyas diğer sıfatlar için de geçerlidir. Teftâzânî bu kıyasta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi takip ederek, kıyasın kesinlik kazanması için *illet*, *şart*, *hakikat*, *delil* olmak üzere dört ortak noktayı karşılamasını zorunlu kabul etmiştir. Ayrıca şartları sağladığı takdirde gâibin şâhide kıyasını geçerli kabul eden Mu'tezile âlimleri için de bu kıyasın delil niteliği taşıyacağını dile getirmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/73.

muhakkaklığı;³⁵⁹ O'nun ilminin kendisine taalluk ettiği mânayı ifade eden âyetlerin mevcûtlugu³⁶⁰ da sıfatların zâidliğini reddeden görüşlerin iptalinde apaçık birer delildir.³⁶¹

Sa'düddîn et-Teftâzânî, noksandan münezzehtir olan yüce Allah'ın zâtından, kemâl olmayan zâta zâid sıfatların nefyedilmesi gerektiğinin bazı kimselerce savunulduğunu söylemiştir. Zira bu kimselere göre, söz konusu sıfatların kemâl kabul edilmesi halinde, Allah'ın zâtı bu sıfatlarla tamamlanmış olacaktır ve eksiklikten münezzehtir olan ilah, noksanlıkla nitelenmek zorunda kalacaktır. Teftâzânî bu iddiaya cevaben, kemâl olmayan şeyin noksan olmaya karşılık gelmediğini ifade etmiştir. Ayrıca ona göre, bir şeyin aynısı olmayan, o şeyin gayrisi da olmak zorunda değildir ve sıfatlar, zâtın devamı ile devam eden mefhumlardır. Kemâlin gayesinin de zaten budur.

Bazı âlimler, sıfatları zâtına dayanan Allah Teâlâ'nın zâtının, hem sıfatların fâili hem de kabul edeni olamayacağını savunmuştur. Teftâzânî, âlimlerin bu vehimlerine karşı çıkmıştır. Ona göre, hem kâbil hem de fâil olmak imkân dâhilinde olan bir durumdur. O, âlim olma hâli kendisine vâcib olan Rabb için, vâcibin illeti olamayacağı düşüncesini de reddetmiştir. Zira kaynağı zât olan bir sıfatın illet kabul edilmesi, illet olması imkânsızdır.³⁶²

³⁵⁹ Teftâzânî burada, Allah'ın ilminin, zâtının kendisi olması iddiasının imkânsızlığına değinir ve dört muhâl öne sürer. Ona göre, sıfatlar zâta nispet edildiğinde insan insandır, zât zâttır, âlim âlimdir gibi anlamlar ortaya çıkar. İlim kudret, kudret hayât olur ve diğer tüm sıfatlar birbirinden ayırt edilebilmeksizin aynılaşır. Bir şeyin kendisi olması zaruriyet arz ettiğinden akıl, Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir, semî', basar olduğunu delilsiz kabul etmiş olur. Zâtın kendisi kabul edilen ilim, varlığı kendisinden olan, âlemin yaratıcısı, kulların mâbûdu, tüm kemâlâtın sahibi olur - Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî bu hususta, kim Allah Teâlâ'nın ilmine ibadet edilir derse kâfir olur demiştir-. Oysa tüm bunlar muhâldir, Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/74-77. Teftâzânî tüm bu açıklamaları yaparken tartışmanın esas noktasının zâta karşılık gelen âlim, kâdir gibi sıfatlarda değil de ilim, kudret gibi zâta ancak türevleri olarak yüklenebilen sıfatlarda yani ismin ve sıfatın türetildiği masdarlarda gerçekleştiğini belirtmiştir. Bunların taalluk olarak isimlendirilmesini de doğru bulmamış ve aklî itibârlar değil hakikî sıfatlar olduklarını vurgulamıştır. Bk. Murat Sarıates, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 7.

³⁶⁰ Nisâ 4/166, Hûd 11/14, Bakara 2/165, Zâriyât 51/58.

³⁶¹ Mutekellimlerden bazılarının ilmi, âlimin kendisinde olan bir sıfat kabul etmesi ve buradan zât, sıfat ve taalluk kavramlarının ortaya çıkması, bazılarının ise ilmin biliciliği gerektiren bir sıfat olduğunu iddia etmesi ve burada mâlûma taalluk edenin ilim mi yoksa âlimiyet mi olduğunun müphem bırakılması Fahreddin Râzî'nin eleştirilerinin odağı olmuştur. Kendisi, zâtı ve âlimiyet denen nisbeti kabul ettiğini, bu nisbetten anlaşılanın zâttan anlaşılan şeyden farklı ve sıfatların zât üzerine ekleme olduğunu, kendi için âlimliğini itraf edenin daha sonra bu nisbeti atmasının mümkün olmadığını, âlimiyeti tain edenin ise sıfatlaşmış zât olduğunu savunmuştur. Teftâzânî tüm bunlar neticesinde imâmın, (sıfatların ispatını araştırma ve tartışma yerini kaydetme bağlamında) Mu'tezile'ye meylettiğini iddia etmiştir. Bk. Sarıates, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 8.

³⁶² Sarıates, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 11-12.

Câhilliği Allah için muhâl kabul eden Mu'tezile âlimleri O'nun, kendisini âlim kılacak herhangi bir şeye muhtaç olmaksızın âlim olduğunu ifade ederek nefy yolunu benimsemişlerdir. Buna karşılık Teftâzânî, âlimliğin, lizâtihî vâcibu'l-vücûd değil de âlimin ötesinde bir durum olduğunu kabul etmiştir. Ona göre âlimlik, âlime bağlı bir durumdur ve bu durum, zâtın kendisinden doğan bir sıfatla vasıflanmasına mani değildir. Keza zâta lazım olan da bazen ancak aracıdır.³⁶³

Teftâzânî, Mu'tezilî ulemânın ileri sürmüş olduğu, kadîm sıfat kabul etmenin taaddüd-i kudemâya yol açacağı ve bunun icma' ile küfür olduğu görüşünün, sıfatların zâta zâidliği bağlamında öne sürüldüğünü belirtmiştir. Söz konusu görüşten hareketle bazı âlimler; hâdis sıfat kabul etmenin, kadîm olan zâtta hâdisliğin bulunmasına sebep olacağını ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, hâdis sıfat kabulünün, Vâcib'in ezelde bu sıfatlardan yoksun olmasına, bu sıfatların kast ve ihtiyâr ile sadır olmasına kapı aralayacağını da eklemişlerdir. Onlara göre tüm bu durumlar ittifâk ile bâtıldır. Teftâzânî ise bu vehimlerin tümünü reddetmiştir. Zira ona göre, zâtın sıfatlarla yahut sıfatların birbirleriyle değişikliği mümkün değildir.

Teftâzânî, bu hususta, zâtla sıfatı iki şey ile, iki varlık ile, ikilik ile açıklamanın fâsit olduğu, ki zaten gayrın nisbî (görelî, izâfî, rölâtif) bir isime karşılık geldiği ve bunun da taaddüdü akıllara getirecek bir durum olmadığı açıklamalarında bulunmuştur.³⁶⁴ Ona göre, ezeli sıfat kabulü, Allah Teâlâ'nın dışında bir kadîm kabul etmeyi gerektirmemektedir. Ayrıca sıfatlar, zamanla ilişkisi olması ve üzerinden yokluk geçmemesi yönüyle ezelîliği ifade etmektedir ve küfür, sıfatlardaki değil zâtlardaki kadîmlik üzerinde gerçekleşmektedir.³⁶⁵

Filozoflar'a göre, Allah Teâlâ, zâtına zâid sıfatlarla vasıflandığı takdirde, ilâhlık hakîkati mürekkep/birleşik olacaktır ve cüzlere muhtaç olan mürekkep de

³⁶³ Sariateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 12.

³⁶⁴ Biz değinmesek de Sa'düddîn et-Teftâzânî burada görüşlerini, *Tabsiratü'l-Edille*'nin müellifi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşlerine yer vermek sûretiyle desteklemiştir. Ayrıca bu konuda İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, *gayran* bahsindeki aklî önermenin delil olamayacağı ve bu konuda sem'iyatta da kesin bir delilin bulunmadığı, *her iki şey birbirinden ayrıdır* diyen birinin sözünün bâtıllığının kesin olmadığı fakat *Vâcib'in zâtının sıfatlarından başka olduğu* sözünün reddedilmesinin tartışılmaz olduğu noktasındaki görüşlerine tâbi olmuştur. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 163-164.

³⁶⁵ Yani zâtlarıyla kâim olan kadîmlerin çokluğu ancak taadüt olur. Esasen kâdim üç uknumu zâtlar olarak değil de bu uknûmların intikâli olarak kabul eden Hristiyanların üç unsur kabulü, intikâli caiz görmeleri hasebiyle buna örnektir. Ki Allah Teâlâ kelâmıyla bunu reddetmiştir. Bk. Mâide 5/73.; Sariateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 13.

ilâhî mümkün bir varlık kılacaktır. Teftâzânî, filozofların bu varsayımına karşılık, ilâhî hakîkatte sıfatları gerekli kılanın zât olduğunu söylemiştir.³⁶⁶

Mu‘tezile kıdemi, yüce Allah’ı diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıf olarak kabul etmiştir. Onlara göre, kıdemlikte sıfatları ortak kabul etmek, aynı sıfatları ilâhlıkta da ortak kılacaktır ve neticede, sıfatların ilâhlığını kabul etmek de zorunlu olacaktır. Teftâzânî, Allah Teâlâ’nın diğer her şeyden kıdemi ile değil de vücudunun vücûbu ile ayrıldığını söylemekle yetinerek bu iddiayı reddetmiştir.³⁶⁷

Mânanın mâna ile varlığının bâtıllığını kabul eden Teftâzânî,³⁶⁸ bu sıfatları kabul etmede sem’iyatta delil bulunmadığı ve aklî delillerin de kabul etmede yetersiz kaldığını ifade etmiştir. Sonuç olarak delili olmayanın nefyinin vâcib olduğu yönündeki îtirazlara ise, getirilen önermeleri menederek cevap vermiştir.³⁶⁹

2.4. İlâhî Sıfatların Taksimi

Şekil 2.1: Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin İlâhî Sıfat Tasnifi³⁷⁰

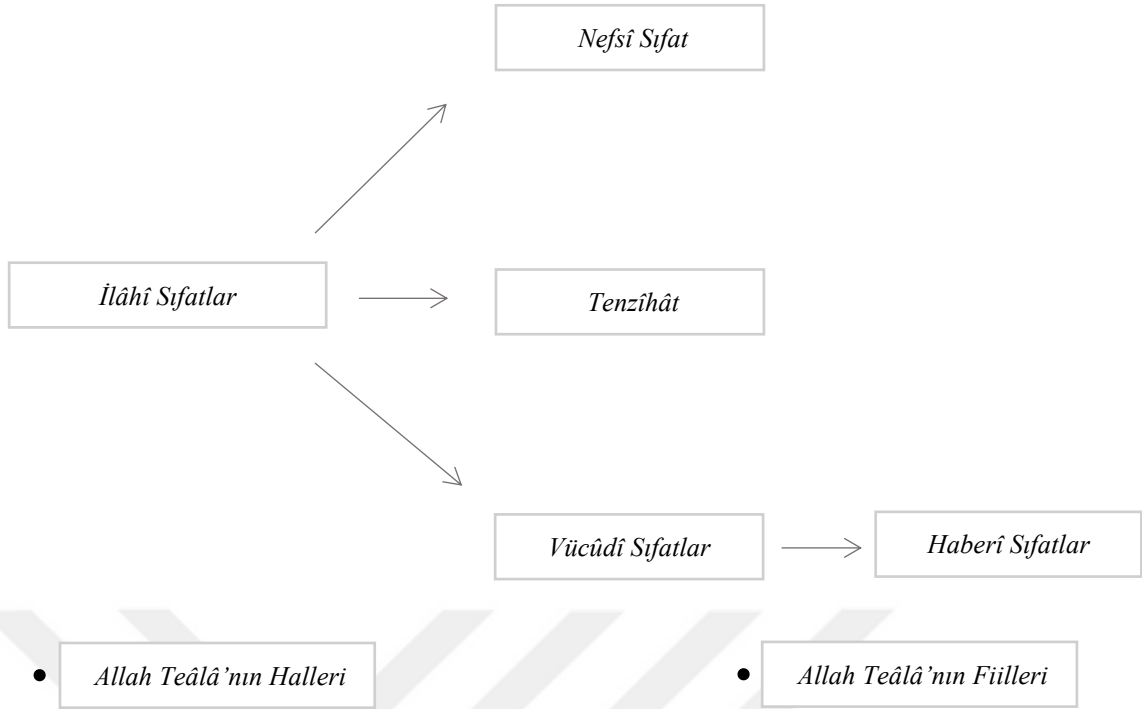
³⁶⁶ Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfüt’ü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995), 120.

³⁶⁷ Sarıateş, *Teftâzânî’ye Göre Allah’ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 14.

³⁶⁸ Burada lafızlar ile mânanın yine kendisi gibi bir mânayla varlığının mümkün oluşu kastedilmektedir. Şeyid Şerîf Cürcânî’ye göre, mânaya doğuradan delâleti bakımından hakikat kabul ettiği lafızların, ikinci bir mânaya delâleti mecazdır. O, bu mecâzı, mânanın mânası olarak kabul etmiştir. Bk. Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/555-557.

³⁶⁹ Zira Cürcânî de delilleri yetersiz bulduğundan sıfatların nefyinin kaçınılmaz olduğunu söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sarıateş, *Teftâzânî’ye Göre Allah’ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 14-15.; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1/78-89.; Asif Ağdağ, *Şerhu’l-Akâid Temelinde Teftâzânî’nin Mu‘tezile Eleştirisi* (Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 20-23.; Ziya Erdoğ, *Teftâzânî’de Bilgi Teorisi* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 213-215.; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 522-528.

³⁷⁰ Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin eserinde, sıfat-ı nefsiyye diye bir başlıktan söz etmediği bilinmektedir. Ancak *varlık* olarak isimlendirdiği *vücûdu*, varlığın varlığı kendisidir şeklinde tanımlaması bizi bu başlığı açmaya yönlendirmiştir. Teftâzânî’nin *tenzihât* bahsinde, şuan sıfat-ı selbîyye başlığıyla ele aldığımız kıdem, vahdanîyet gibi sıfatları farklı adlandırmalarla işlediği ancak selbî sıfatlardan kabul ettiğimiz *vücûd* sıfatını ise *Umûr-i âmme* başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Sa‘düddîn et-Teftâzânî’nin *Vücûdî sıfatlar* bahsinde sıfat-ı sübûtîyyeye yer verdiği ve bu bahse ihtilâf edilen sıfatlar başlığı açıp altında *bekâ* ve *tekvîn* sıfatlarını *haberî sıfatlar*la beraber *İhtilâf Edilen Sıfatlar* başlığında işlediği görülmektedir. Mevcût tutumu akıllara mevzûbâhis olan bekâyı, tekvini ve haberî sıfatları vücûdî sıfat olarak değerlendirmiş olabileceği ihtimalini de getirmektedir. Tekvîn isimli müstakil bir sıfatı kabul etmediğini açıkça beyân eden âlimin, bekâ sıfatını kabul edip zâta zâid olması hususunda ihtilâf ettiği bilinmektedir. Ona göre bekâ zâta zâid değildir. İlâhî sıfatların zorunlu bekâsından hareketle de, bekâ sıfatının bekâsının kendisi olmasının imkânsızlığını açık bir dille ifade ettiği bilgisine erişilebilmektedir. Teftâzânî’ni haberî sıfatları ise, muhtemel mânalarına hamlederek tevîl etmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 512-558. Teftâzânî, *Bârî’ Teâlâ’nın Halleri* ismiyle açtığı bâhisteye isimlendirmede tercih ettiği “haller” kavramı, eseri süresince eleştirdiği Mu‘tezile mezhebinin bir müntesibi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından öne sürülüp savunulmuş ahval nazariyesinin bu tutumundaki tesîrâtı



Kaynak: Teftâzânî'nin kendisi herhangi bir tasniften söz etmemektedir. Bu tasnif, eserindeki konuyu ele alış biçimden esinlenerek düzenlenmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 512-612.

2.4.1. Sıfat-ı Nefsîyye³⁷¹

2.4.1.1. Vücûd³⁷²

Vücûd, bir şeyin zihinde yahut zihin dışında gerçek bir varlığa sahip olması şeklinde tanımlanan bir terimdir.³⁷³ Teolojik bir terim olarak vücûd, zihin dışında var olan anlamıyla esas itibarıyla fiilen mevcûd olduğu için metafiziğin konusu; salt vücûd değil de var olmaklığı bakımından mevcûd olmuştur. Zihin

aydınlatılmaya muhtaç bir soru işareti olarak çalışma esnasında zihnimizi meşgul eden meselelerin arasında yer almıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 558-572. Fikirlerinde yoğun olarak Eş'arî görüşü benimseyen ve hatta beraberinde kimi meselelerde kendilerine ihtilâflarıyla da bilinen imâm, eserinde sıfat-ı fiilîyye diye bir bâhis açmamıştır. Mevcûd tutumu kendisinin, Maverâünnehir fâkihleri ve Mâtürîdî mütekellimlerin tasdik edilen tekvîn üst başlığında toplanabilecek halk, terzîk, ihyâ, imâte gibi sıfatları; bu kabule mukâbil kudret sıfatının hâdis bir taalluku, birer izâfeti olarak kabul eden Eş'arî ulemâya kâbil olarak, *Bârî' Teâlâ'nın fiilleri* şeklinde tasdik edip ve işlemesi, fiilleri sıfat olarak değerlendirmedini düşündürmüştür. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Taha Hakan Alp (İstanbul, Yasin Yayınevi, 2008), 192.; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572-612.

³⁷¹ Teftâzânî vücûd sıfatını, *varlığın varlığı kendisidir* diyerek, zâtın kendisi olarak görmüştür. Bu sebeple, kendisi böyle bir başlıktan söz etmese de biz, Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'un bahsetmiş olduğu tasniften yola çıkarak vücûdun zâtın kendisini ifade ettiği *sıfat-ı nefsiyye* başlığı altında değerlendirmeyi uygun bulduk. Bk. Yavuz, "Vücûd", 43/136-137.

³⁷² Teftâzânî bu meseleyi eserinde, *İlâhiyât* başında değil de *Umûr-i âmme* başlığı altında uzun bir solukta incelemiştir. Ancak kendisinin *vücûd* tâbirini kullanmak yerine *varlık* tâbirini kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 124. Varlık ve vücûd, aynı anlamda kullanılan mantık ve felsefe terimleridir. Bk. Ali Durusoy, "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/137-139.

³⁷³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul, Çıra Yayınları, 2012), 1134.

dışında gerçekliği bulunan Allah'ın mevcûdiyeti ise zorunludur.³⁷⁴ Vücûd sıfatını, aynı anlamda kullanılan *varlık* terimiyle ele alan Teftâzânî, diğer tüm sıfatları işlediği *Îlâhiyât* bahsinde değil de *Ummûr-i Amme* bahsinde incelemiştir. Bu çalışmada ise, *varlığın varlığı, kendisidir* sözünden hareketle; vücûdu, zâtın kendisi olarak değerlendirdiğini tesbit ettiğimiz âlimin, kendisi böyle bir başlıktan söz etmese de çağımıza uygunluğuyla anlaşılabilirliği kolaylaştıracağı gayesiyle, konu hakkındaki görüşleri söz konusu tutumuna karşılık gelen *sıfat-ı nefsiyye* başlığı altında değerlendirilmiştir.

Sa'düddîn et-Teftâzânî, varlığın tasavvurunu zorunlu olarak bedîhî kabul etmiştir. Varlığın tasavvurunu bedîhî kabul etmeyenler ise bu tasavvuru; mâhiyetin kendisi olarak değerlendirip varlığın mâhiyet gibi kesb edildiğini ya da mâhiyete bağlı olduğunu savunmuşlardır. Oysa Teftâzânî'ye göre ilîşen, kendisine ilîşilenden ayrı düşünölebilmektedir. Filozoflar, Vâcib'te varlığın mâhiyete zâid olmadığını vehm etmişlerdir. Onlara göre, varlık, mâhiyet ile varolduğı takdîrde; mâhiyet, hem kâbil hem de fâil olacaktır.³⁷⁵ Ayrıca illetin ma'lûlû zorunlu olarak öncelemesi sebebiyle varlıkta, varlığın mâhiyetten önce geleceğı; varlığın, illet olan mâhiyete muhtaçlığı bakımından Vâcib'ten zevâlinin mümkün olacağı da son derece açıktır. Teftâzânî bu istidlâllere, lâzımın bâtil oluşunu ve gerekliliğı men ederek cevap vermiştir.³⁷⁶

Teftâzânî'ye göre, Vâcib'in varlığı zâtîdir ve bu sebeple vâcibtir. Varlığın vâcib olması, zâtının gereğı olmasından kaynaklanmaktadır.³⁷⁷ Ona göre, varlığın mâhiyetle kâim olması aklendir; zira varlığın varlığı, kendisidir.³⁷⁸ Vâcib'in hakîkatini *sırf varlık/vücûd-i baht* ve *başka bir şey olmama şartıyla varlık/bi şartı la*, yani kendiyle kâim özel varlık olarak tanımlayan filozoflar, mâhiyetin Vâcib için varlıkla birlikte olmasını, bileşiklik ve muhtaçlık sebebiyle problemlî görmüşlerdir. Teftâzânî'ye göre onların bu *sırf varlık* kabulleri, aklî yüklemelerden oluştuğunu düşündükleri mutlak varlık fikirlerine aykırıdır. Ona göre, filozofların bu görüşlerinin bâtil yönleri, gizlenemeyecek kadar açık ve sayılamayacak kadar

³⁷⁴ Yavuz, "Vücûd", 43/136-137.; Durusoy, "Vücûd", 43/137-139.

³⁷⁵ Mahiyet, varlığın varsayılabilmesi açısından kâbil, varlığı gerektirmesi bakımından fâil olur ve filozoflara göre, Vâcib'in mahiyetinin hem kâbil hem de fâil olma imkânsızdır. Bunun için bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 130.

³⁷⁶ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 130.

³⁷⁷ Teftâzânî burada, varlığın mâhiyete zâid olduğunu kastetmektedir. Ancak bu zâidlik zihnidir ve Eş'arî'nin dediğı gibi birbirinden ayrılmış iki hüviyetleri yoktur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 136.

³⁷⁸ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 136.

çoktur.³⁷⁹ O, Zât-ı Bârî'nin varlığını, *zâtıyla varlığı vâcib olan/vâcibu'l-vücûd lizâtihi* olarak kabul etmiştir.³⁸⁰

2.4.2. Sıfat-ı Selbîyye (Tenzîhât)

2.4.2.1. Vahdanîyyet

Allah'ın zâtında ve sıfatlarında hiçbir ortağının bulunmadığını ifade eden *vahdâniyyet*,³⁸¹ Teftâzânî'nin *ilâhiyat* bahsinde *Tevhîd* başlığıyla ele aldığı ilk sıfattır.³⁸² Muhtemeldir ki onun için ehemmiyyet sırasına göre İlâh'ın varlığından sonra birliği ve tekliği gelmektedir. Ancak bu birlik ve teklik bir sayı dizisine değil, ulûhiyyette denkten ve yaratıklara mahsus unsurlardan berî olmaya karşılık gelmektedir.³⁸³

Teftâzânî, Vâcib'in zâtı için, parçalar ve fertler olarak çokluğun muhâl olduğunu söylemiş ve bileşik olanın ancak mümkün olduğunu ifade etmiştir. Filozoflar ise, Vâcib'in sayıca çokluğu durumunda, birbirlerinden ancak sübûtî bir taayyün/belirleme ile ayrışacaklarını ve bunun da Vâcib'in birleşik olmasını zorunlu kılacağını ifade etmişlerdir.³⁸⁴ Zira onlara göre, ayrışmayı gerçekleştiren taayyün ya vâcib mâhiyetin kendisidir ya da kendisiyle, lazımıyla veyahut da ayrık bir şey ile illetlidir. Bahsi geçen tüm bu durumlarda ise birden fazla Vâcib'in ve vücûbun mevcûdluğu söz konusu değildir.³⁸⁵ Filozoflar, vahdanîyeti savunup çokluğu reddederken; vücûb ve taayyünün ayrışmasından söz etmişlerdir. Burada *taayyün*, Vâcib'i zihnî ve haricî diğer tüm varlıklardan ayıran sığata karşılık gelirken; *vücûb* ise, Vâcib'in zâtının varlığını zorunlu olarak gerektirmesini ifade etmektedir.³⁸⁶ Bu durumda onlar, vücûb ile taayyün ayrışması

³⁷⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 142.

³⁸⁰ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 182.

³⁸¹ Yavuz, "Vahdâniyyet", 42/428-430.

³⁸² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 512.

³⁸³ Bekir Topaloğlu, "Ahad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/483.

³⁸⁴ Zira bu durumda filozoflara göre, Vâcib'in, mâhiyetinin kendisi olan vücûbu (gerekliği), aksi kabulde muallel (illeti olan) bir mümkün olurdu. Ya mâhiyet ya da mâhiyetin dışında bir şey olarak değerlendirilen bu muallel vücûbun illeti; mâhiyeti olduğunda vücûb, illetin mâlulden varlık ve vücûb bakımından önce olmasını zorunlu kıldığı için kendisini önceler. Mâhiyetin dışında bir şey olduğunda ise de zâtî olmaz. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁸⁵ Burada, Vâcib'in sayıca çokluğu halinde, vâcibleri birbirinden ayıran belirlemenin ya vâcibîyetin kendisi, ya kendisinin ve ya lazımının bir illeti olduğundan bahsedilmektedir. Tüm bu koşullarda, söz konusu çokluğun ortadan kalktığı veyahut bahsi geçen belirlemenin bunların dışında bir şeyle illetli olduğu ve bu durumda da zorunluluktan bahsedilemeyeceği de açıktır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁸⁶ Bu tanımlar Şemseddin es-Semerkindî'ye aittir. Bk. Tarık Tanrıbilir, "Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırmacı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkindî'de İtibârî Vücûdî Mâhiyet", *Kader* 19/2 (2021), 584. Râzî ise vücûbdan ortaklığın, taayyünden farklılaşmanın hâsıl

imkân dâhilinde ise bunun ya taayyünsüz vücûbu³⁸⁷ ya da vücûbsuz taayyünü³⁸⁸ gerektireceğini savunmuştur.³⁸⁹ Vücûb ile taayyün ayrışması imkân dâhilinde değil ise de ya vücûbun taayyün ile³⁹⁰ ya taayyünün vücûb ile veya ikisinin birlikte zât ile³⁹¹ ya da ikisinin de ayrı olan bir şey ile gerçekleşeceğini delil olarak eklemiştir.³⁹²

Mütekellimler, ilâhın sayıca çokluğu ihtimalinde; ilâhların kastettikleri makdûrun/takdîrin, ya ikisiyle ya ikisinden her biriyle ya da yalnız biri ile gerçekleşeceğini ve neticede müstakillğin ortadan kalkacağını savunmuştur. Zira onlara göre söz konusu durumda makdûrun iki kâdir arasında kalacağı ve tercih edici olmaksızın ağır basmanın ortaya çıkacağı açıktır.³⁹³ İlâhların, birbirlerinin irade ettiklerinin aksini irade etme imkânına hâiz olmadıklarında aciz olacakları,³⁹⁴ aynı makdûrda birleşirlerse tevârüd, birleşmezlerse temânü‘ olacağı da tartışılmazdır.³⁹⁵ Kelâmcılara göre, ilâhların aralarındaki ayrışma eğer ulûhiyetin lâzımlarından ise geçersizdir. Ulûhiyetin lazımlarından değil ise de ayrışmanın ortadan kalkmasıyla çokluk da ortadan kalkacaktır. Onlar tüm bu delillerle, ilâhın sayıca çokluğu ihtimalini iptal etmişlerdir. Mevcûd görüşlerini, herhangi bir sayının diğerinden evlâlığı belirlenemeyeceğinden sayılarının

olduğunu ifade etmiştir. bk. Fahreddîn er-Râzî, “Fahreddin er-Râzî’nin Kelâm İlmine Dair Risalesi”, çev. Hüsnü Turgut, *BÜİFD* 5/10, (2017), 318.

³⁸⁷ Teftâzânî, filozoflara göre taayyünsüz vücûbun imkânsız olduğunu söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁸⁸ Filozoflara göre bu da vücûb değil, imkândır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁸⁹ Burada, Vâcib’in sayıca çokluğu durumunda, vâcibleri birbirinden ayıran belirleme ile zorunluluğun birbirinden ayrılması mümkün ise belirleme olmaksızın zorunluluğun yahut tersinin imkânının mevzûbâhis olacağı ve bunun kat’î bir imkânsızlık olduğunun ifade edilmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁹⁰ Filozoflara göre bu durum kısır döngüyü doğurur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁹¹ Filozoflar bu durumda çokluğun söz konusu olmadığını belirtmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁹² Filozoflara göre bu durumda vücûbdan söz edilemez. Zira Vâcib’in sayıca çokluğu ihtimalinde, vâcibleri birbirinden ayıran belirleme ile zorunluluğun birbirinden ayrışması mümkün değil ise zorunluluk belirleme ile gerçekleştiği takdirde kısır döngüyü meydana getirir. Belirleme zorunlulukla ya da bunların ikisi birlikte Vâcib’le gerçekleştiğinde ise bu durumda da çokluk söz konusu olmayacağı için en nihâyetinde bunların ikisi hâriç bir şeyle gerçekleşir ki burada da zorunluluktan bahsedilemeyecektir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁹³ Mütekellimlere göre makdûrun ilâhlara nispeti eşittir. Keza zât ile olan kâdir olmaktır, makdûr ise imkân ile gerçekleşir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁹⁴ Zıttına iradeyi engelleyen, ilkinin kudretinden başka bir şey değildir. Bir iradenin zıttını irade etme imkân dâhilinde ise iki zıt birlikte gerçekleşir ki bu muhâldir. İki iradenin de gerçekleşmemesi acizlik, iki iradenin birlikte gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Bu iradelerden yalnız birinin gerçekleşmesi ise diğerinin acizliği ve kâdirsiz baskın çıkmaya karşılık gelmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 514.

³⁹⁵ Rastlaşma, iki hissin iki düşüncenin denk gelmesi, bir mâlul için iki müstakil illet anlamına gelen tevârüd için bk. İsmail Durmuş, “Tevârüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/582-583. Temânü‘ ise birbirine karşılıklı engel olmaya karşılık gelmektedir.

sınırlanamayacağı; ikinci bir ilâhın olduğuna dair herhangi bir delilin bulunmaması ve kabulünün birçok bilgisizliği doğuracağı; bu ihtimali fesheden sem'î delillerin mevcûdluğu gibi istidlâllerle de desteklemişlerdir. Fakat Teftâzânî, bu delillerinin birkaçının zayıflığının apaçık olduğunu dile getirmiştir.³⁹⁶

Sıfatların kıdemini kabul etmenin ve canlılarının kendi fillerini var ettiklerini, buna muktedir olduklarını söyleminin tevhîdi ihlâl etmeyeceğini savunan Teftâzânî, yaratma lafzının insana izafesi her ne kadar çirkin de olsa, şerleri ve seyyiâtı şeytana bırakmayı daha çirkin görmüştür.³⁹⁷ Kadîm akılların nefisleri ve akılları yaratması, kadîm nefislerin unsurlar âlemini idare etmesi de ona göre korkunç bir yanıltan başka bir şey değildir.³⁹⁸ O, nur ve zulmet ilkelerini benimseyen Seneviyye'nin, tüm şerleri ve çirkinlikleri Ehriman'a atfeden Mecusîlerin, kendi uydurdukları tevillerle puta tapan putpereslerin, Allah Teâlâ'ya oğul isnad edenlerin de müşrik olduğunu, *Onların şirk koştuklarından Allah münezzektir*³⁹⁹ meâlindeki âyete vurgu yaparak dile getirmiştir.⁴⁰⁰

2.4.2.2. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Dinî literatürde yaratılmışlara benzememek anlamında tenzihî bir sıfat olarak ele alınan *muhâlefetün li'l-havâdis* terkihi, İlâh'ın cisim ve cismâniyetten münezzeh olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰¹ Çalışmamız esnasında bölüme bu başlık, Teftâzânî'nin metninin içeriğinden hareketle verilmiştir. Zira kendisi bu bölümü *Allah'ın Cisim, Araz ve Cevher Olmayışı* şeklinde başlıklandırmıştır.⁴⁰²

Teftâzânî, cisim, cevher ve araz olmayan Rabb'in, herhangi bir mekânda yahut cihette de bulunmadığını söylemiştir. Filozoflar da, mekânın ve cihetin cismin bir özelliği olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre cisim parçasına, araz mahalline ihtiyaç duymaktadır ve cevherin varlığı da mâhiyetine bağlıdır. Kelâmcılar, her ne kadar kendi başına yahut bir başkasıyla kâim mânaları ifade etseler dahi cevherlerin; bir şeyin aslını, yani o şeyi birleşerek cevherlerin meydana getirdiğini savunmuştur. Onlar için arazın devamsızlığı ise, devamının imkânsız olmasına karşılık gelmektedir. Mütetekellimler, hâdis kabul ettikleri

³⁹⁶ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 516.

³⁹⁷ Teftâzânî burada Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine karşı çıkmaktadır.

³⁹⁸ Teftâzânî burada filozofların görüşlerine karşı çıkmaktadır.

³⁹⁹ Tûr 52/43.

⁴⁰⁰ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 516.

⁴⁰¹ Muhammed Mustafa Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 64.

⁴⁰² Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 516.

cismin; zorunlu olarak bir mekân kapladığını, bir tahsis edici tarafından sûretlerle ve zıtlarla vasıflandığını ve bu bağlamlarıyla cismin bir başka şeye muhtaç olduğunu söylemişlerdir. Vâcib'in mekâna muttasıf olmasının imkânlılığını da; hâdis olan mekânın kadîm olacağı, Vâcib'in mümkün mekânın ise vâcib olmasını gerekli kılacağı gerekçesiyle reddetmişlerdir. Zira mekân tutan mekâna muhtaç iken, bunun aksine mekânın mekân tutana hiçbir ihtiyacı bulunmamaktadır. Keza bu durum, Vâcib'in ya tüm mekânlarda ya da tahsîs edici ile bazı mekânlarda olmasını gerekli kılacak bir durumu doğuracaktır ki bu iki ihtimâl de Kendisi için muhâldir.⁴⁰³

Sa'düddîn et-Teftâzânî, cismi mevcûd, cevheri de kendi başına kâim mânalarda kullanan Mücessimenin bu kullanımına karşı çıkmaktadır.⁴⁰⁴ Keza onlara göre Rabb Teâlâ parlak bir genç, saçları ağarmış bir yaşlı, parlayan bir altın parçası gibi cisimdir. Müşebbihe ise,⁴⁰⁵ O'nun yukarı tarafta, arşın üstünde, hizasında, arşa temas eder vaziyette, sonlu yahut sonsuz boyutta bulunduğunu iddia etmiştir. Delil olarak ise her mevcûdun cisim ya da cismani olduğunu, bir mekân tuttuğunu, o mekâna yerleştiğini, yine her mevcûdun âlem ile bitişik ya da ayrı olduğunu, zâhiren cihet ve cisim ifade eden nassların bulunduğunu ileri sürmektedir. Teftâzânî Zât-ı Bârî'nin uzunluk, genişlik, sûret, renk, tat, koku, sevinç, keder, haz, acı ve bilumum nitelik ve niceliklerden berî olduğunu, filozofların O'na izafe ettikleri aklî lezzet ifadesinin ise, yetkinliklerinin idrâkinden haz almasına karşılık geldiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁶

2.4.2.3. Kıyâm bi-Nefsihî

Terim olarak Allah'ın, mahal ve mekândan müstağni olup, hiçbir şeye muhtaç olmadan kendi kendine kâim olmasını ifade eden *kıyâm bi-nefsihî* teribine, zaman zaman bazı âlimlerce muhassisten/belirleyiciden, tahsis ediciden müstağni olma durumu da eklenmiştir.⁴⁰⁷ Bölüme bu başlık, Teftâzânî'nin

⁴⁰³ Kelâmcılara göre tüm mekânlarda mevcûd bulunması ihtimalinde mekân tutanların içiçe geçmesi ve Vâcib'in zâtına uygun olmayan şeylere karışması kaçınılmazdır. Bir tahsîs edici ile bazı mekânlarda bulunması ihtimalinde ise Vâcib'in muhtaç olması ve tahsîs edici olmadığında da tercih edici olmadan tercihin söz konusu olacağı yadsınamaz bir gerçektir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 518.

⁴⁰⁴ Kendisi burada *bir grup* ifadesini kullanmaktadır. Ancak metninden hareketle bahsi geçen grubun Mücessime olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁰⁵ Kendisi burada *bir grup* ifadesini kullanmaktadır. Ancak metninden hareketle bahsi geçen grubun Müşebbihe olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁰⁶ Ancak Teftâzânî burada, gâibte uygun olanın idrâk edilmesinin şâhitte olduğu gibi bir lezzet ya da lezzetin nedeni olduğunun sabit olmasını şart koşmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 518.

⁴⁰⁷ Sancar, *İlâhî SıfatlarEkseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, 59.

metninden esinlenerek verilmiştir. Zira kendisi bu bölümü *Vâcib'in Başkasıyla İttihâd Etmeyeceği* şeklinde başlıklandırmıştır.⁴⁰⁸

Sa'düddîn et-Teftâzânî, aynı anda hem vâcib hem de mümkün olması imkânsız olan Allah'ın, bu bağlamıyla bir başka şey ile ittihâdda bulunmasının, o şeye hulûl etmesinin imkân dâhilinde olmadığını savunmaktadır.⁴⁰⁹ Ona göre bu bağlamıyla, mahalle ihtiyaç duymayan Allah'ın, mekâna hulûlü de imkânsızdır.⁴¹⁰ Teftâzânî, bazı âlimlerin, hulûlün kemâl sıfat olup olmadığı hususunda istidlâlde bulunduğunu söylemiştir.⁴¹¹ Söz konusu âlimler, mekânda var olan cevhere tâbi olarak, arazın da mekânda bulunmasını örnek göstererek; mekâna yerleşmesi anlamını içeren hulûlü, tâbi olmak üzerinden açıklayarak bu görüşte ittifâk etmişlerdir.⁴¹²

Teftâzânî, hulûl ve ittihâdı; Hristiyanların Hz. İsa, Gulât-ı Şiâ'nın imâmları ve mutasavvıflardan bazılarının ise kâmil insanlar hakkında naklettiklerini öne sürmektedir. Tevhîdde fâni olunca, eritilince, kaybedilince çokluğun ortadan kalkması veya varlığın temelinde çokluğun olmaması iddialarının ise ayrı bir bâhis olduğunu dile getirmiştir. Yine kendisi, Ehl-i Tasavvuf'ta görülen, vecd ve istiğrak hâlinde sâlikten,⁴¹³ ifadenin zengin olmaması hasebiyle hulûlü çağrıştıran kelimelerin sâdir olmasını, tevhîd bilincine aykırı kabul etmemektedir. Fakat benzerlik teşkil eden Vahdet-i Vücûd düşüncesini, aklın ve şerîatin dışında görmüştür.⁴¹⁴

2.4.2.4. Kıdem

⁴⁰⁸ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴⁰⁹ İttihâd, Allah Teâlâ'nın birtakım varlıklara hulûl ederek birleşmesi anlamına gelmektedir. Burada iki şeyin tek şey olması hususundaki imkânsızlıktan söz edilmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴¹⁰ Zira Teftâzânî'ye göre, bir başka şeye hulûl eden, hulûl ettiği şeye muhtaçtır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴¹¹ Teftâzânî'nin bahsetmiş olduğu gruba göre, hulûl kemâl sıfatı kabul edildiğinde bir başka şey ile kemâle erme, kabul edilmediğinde ise Vâcib'ten hulûlü olumsuzlama durumu ortaya çıkar ki iki ihtimal de muhâldir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴¹² Ayrıca Teftâzânî, Vâcib'in cisimlere hulûl ettiği kabul edildiğinde, en değersiz cisimlere hulûl edip etmediğinin de kesinlik ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴¹³ Tasavvufi bir terim olarak, iradesi dışında sâlikin kalbine ansızın Allah Teâlâ'nın bir ihsanı olarak gelip sâlik kendinden geçiren mânevî bir çarpıntı şeklinde tanımlanan vecd için bk. Semih Ceyhan, "Vecd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/583-584. *İstiğrak* ise vecde yakın anlamda kullanılan, sâlikin ilâhî sevgisinin istilâsı altında kendisi ve hâricindeki hiçbir duygu, algı ve bilince sahip olmamasını ifade eden tasavvufi bir terimdir.

⁴¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, ed. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 2/52.

Teolojik bir terim olarak Allah'ın varlığının başlangıcı olmamasını, varlığından önce bir yokluk geçmemesini ve öncesiz bir ilki ifade eden *kıdem*,⁴¹⁵ geçmişin her safhasında yokluğu ilâhî zâttan bertaraf ettiği için selbî bir sıfattır. Teftâzânî, eserinde böyle bir başlıktan söz etmese de bölüme bu başlık içerikten hareketle verilmiştir. Zira âlim bu bölümü *Vâcib'in Hâdisle Vasıflanmasının İmkânsızlığı* şeklinde başlıklandırmıştır.⁴¹⁶ Ayrıca bu meseleye *Umûr-i âmmе* bahsinde *Kıdem ve Hudûs* başlığı altında da değinmiştir.⁴¹⁷

Kıdem, bazen bir şeyin öncesinde başka bir şeyin bulunmaması (kıdem-i zâtî), bazen başkası ifadesinin özel bir yokluğa karşılık gelmesi (kıdem-i zamanî), bazen de var olmanın ardının fazlalık-noksanlık şeklinde farklılaşması (kıdem-i izâfî) olarak tanımlanmaktadır. Teftâzânî, zâtı ile kadîm olanın yalnızca Allah Teâlâ olduğunu ve kadîm olanın da yok olamayacağını belirtmiştir. Ona göre, zaman açısından kâdim kabul edilenlerin, kadîm Muhtâr'a dayanması imkânsızdır. Zira var etmeye yönelmenin yoklukla birlikte olması zorunludur.⁴¹⁸ O, zamansal olarak kâdim olanın yalnızca, imkânından söz edebildiğimiz mûcibe dayanabileceğini savunmuştur. Mûcib, bir şeyin var olmasına vesile olandır ve bu durumda tercih etmeden ağır basma imkân dâhilinde olacaktır.⁴¹⁹

Allah'ın hâdis ile vasıflanabileceğini söyleyen Kerrâmiye'ye göre,⁴²⁰ İlâh'ın herhangi bir sıfatla vasıflanmasını mümkün kılan şey mutlak sıfattır ve bu hem hâdis hem de kadîm sıfat için geçerlidir. Onlar, sıfatların kıdemine îtibar edilmeyeceğini, kıdemin 'ademî olması sebebiyle müessirin bir cüzü, bir parçası olmayacağını iddia etmişlerdir. Teftâzânî'ye göre, bu iddialar, geçersiz ve yanlıştır. Çünkü ona göre bir sıfatla vasıflanmayı mümkün kılan şey, kadîm sıfatın hakîkatidir. Bu vasıflanmanın şartı kıdem iken engeli ise hudûstur.⁴²¹

Allah'ın hâdis ile vasıflanamayacağı hususunda mütekellimler, Vâcib'in vasıflanmasının mümkün olduğu şey kemâl sıfatı ise bu sıfata zaten muttasıf olacağını, kemâl olmayan bir sıfat ile vasıflanmasının ise mümkün olmadığını

⁴¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 830.

⁴¹⁶ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴¹⁷ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 198.

⁴¹⁸ Filozoflar birçok mümkünü, mütekellimler ise ilâhî sıfatları zaman açısından kadîm görmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 200.

⁴¹⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 200.

⁴²⁰ Kendisi burada *bir grup* ifadesini kullanmaktadır. Ancak metininden hareketle bahsi geçen grubun Kerrâmiye olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴²¹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

savunmaktadırlar.⁴²² Zira onlara göre hâdis bir şey ile vasıflanmak başkalaşmak, değişmektir ve bu durum Vâcib için imkânsızdır.⁴²³ Ayrıca onlar, değişmesi imkânsız olan Vâcib'in hâdisle vasıflanması mümkün kabul edildiğinde, bu vasıflanmanın ezelde de mümkün kabul edilmesinin yadsınamaz olacağını söylemişlerdir. Yine onlar, bir şey var olmadan kendisiyle vasıflanmak imkân dâhilinde olmadığından, hâdislerin de ezelde mevcûd olmalarının zorunlu olacağı,⁴²⁴ bu durumda ise Vâcib'in hâdisten ayrı olamayacağı ve hâdisten ayrı olamayanın da hâdis olacağı⁴²⁵ şeklinde istidlallerde bulunmuşlardır. Teftâzânî, bu delilleri kabul etmekle beraber zayıflıklarını da dile getirmiştir.⁴²⁶

Genel kabulde Sıfat-ı Selbîyye arasında zikredilen *bekâ* sıfatını Sa'düddin et-Teftâzânî, vücûdî sıfatlar içerisinde ihtilâf edilen sıfatlar başlığı altında incelemiştir. Bu çalışmada da, Teftâzânî'nin metnine sadık kalma gayesiyle, bekâ sıfatına burada yer verilmemiş, ilerleyen sayfalarda ele almak münâsip görülmüştür.

2.4.3. Sıfat-ı Sübûtiyye (Vücûdî Sıfatlar)⁴²⁷

2.4.3.1. Kâdir/Kudret

Allah Teâlâ'ya nisbet edildiğinde Kendisi'nden her anlamda aczi nefyeden, bir beşere nispet edildiğinde ise sınırlı anlamıyla güç yetirebilme olgusuna karşılık gelen *kudret*,⁴²⁸ İlâh'ın kâdir olması bağlamında hiçbir ihtilaf yokken mastar formuyla tartışmaya açılmıştır. Teftâzânî ise eserinde, sübûtî bir sıfat olan kudreti, hem meânî hem de mânevî formuyla ele almıştır.⁴²⁹

Zâtı gereği zorunlu kılan anlamına gelen *mûcib bizzât* terkiibi, İslâm Felsefecileri tarafından, Vâcib'in âlemi ontolojik bir zorunlulukla var kıldığını ve

⁴²² Tartışmaya açık olsa da bu delil hâdislerin, tümü diğerinin bitmesi şartıyla peş peşe gelen kemâller olabileceği iddiası ile Teftâzânî nezdinde zayıf bulunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 522.

⁴²³ Başkasından etkilenmeden gerçekleşen sıfatlardaki değişme zaten tartışıl原因 bir husus olduğundan bu delil de Teftâzânî tarafından zayıf bulunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 520.

⁴²⁴ Lâzımın, hâdisin mümkünlüğünün ezeliğine karşılık gelmesi ve asıl imkânsız olanın ise hâdisin ezeliğinin mümkün olması, bu delilin zayıflığı olarak kabul edilmektedir. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 522.

⁴²⁵ Teftâzânî, gerekliliğin mukaddimleri/önsözleri, girişleri menettiği gerekçesiyle bu delilin de zayıf kabul edildiğini belirtmiştir. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 522.

⁴²⁶ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 522.

⁴²⁷ Teftâzânî, günümüzde *sübûtî* olarak nitelendirdiğimiz sıfatları; *Vücûdî Sıfatlar* başlığında incelemiştir. Mevcûd konu bu çalışmada, çağımıza uygunluk ve kolay anlaşılabilirlik gayesiyle, günümüz tasnifi esas alınarak, *Sübûtî Sıfatlar* olarak başlıklandırılmıştır. Ayrıca bu fasıldaki başlıklandırmada, ele almış olduğu sübûtî sıfatları hem mânevî hem de meânî formları ile başlıklandıran Teftâzânî'nin başlıklandırma metodundan esinlenilmiştir.

⁴²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 825-829.

⁴²⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 528.

kendisiyle yaratmış olduğu âlemi arasına, zamansal olarak herhangi bir aralığın girmediğini ifade eden bir kalıp olarak kullanılmaktadır.⁴³⁰ Bu kalıp Allah'ın, âlemden yalnızca sebep olmak cihetiyle önce olduğuna karşılık gelmektedir. Allah ve yaratmış olduğu âlemi arasındaki ilişkiyi betimleyen söz konusu terki, mütekelimlerin *fâil-i muhtâr* tanımının tâbiri câiz ise karşıtıdır. Zira fâil-i muhtâr, irade sahibi olan İlâh'ın, dilediğini dilediği zamanda, dilediği gibi yaratması anlamına gelmektedir.⁴³¹

Teftâzânî bu hususta, kâdir olan Allah Teâlâ'nın, bir şeyi nedenlerine göre meydana getirme yahut terk etme cihetinden, her iki eyleme de eşit oranda muttasıf olduğunu ifade etmektedir.⁴³² Ona göre bu mutassıflığın temelinde, yaratılanın hudûsuyla Yaratıcı'nın kıdeminin ancak kâdir bir zât için tasavvur edilebiliyor oluşu yer almaktadır. Kâdir zâtın, her şey hâdis ve vasıtasız bir şekilde sudûr etmektedir. Aksi takdirde, bir başlangıcı olmayan hâdislerin, Kadîm Mûcib'ten sûduru şartlara bağlı olacaktır ve Vâcib'in, hâdislerin varlığı için muhtar bir kâdimi öncüllemesi de geçerliliğini yitirecektir. Bu durum ise temeldeki tartışmayı oluşturmaktadır.⁴³³

Teftâzânî, varlıkları vâcib bir zâta dayanan hâdislerin, Vâcib'in kâdir olmasını gerektirdiğini söylemiştir. Keza Vâcib kâdir olmadığı takdîrde de hâdisi, bir vasıta olmaksızın zorunlu kılacaktır ve nihâyetinde geri kalma yahut hâdislerde teselsül meydana gelecektir.⁴³⁴ Ona göre Vâcib'in, âlemin varlığındaki

⁴³⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ bu görüştedir. Bk. Yasin Ramazan Başaran, "Mûcib Bizzât Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik II*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 622.

⁴³¹ Özkan Tekin, "İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili Mûcib Bizzât ve Fâil-i Muhtâr Tasavvurları Karşısındaki Konumu", *Dini Tetkikler Dergisi* 4/2 (2021), 321.

⁴³² Neden burada sevk edici sebep anlamında kullanılmıştır.

⁴³³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 529-530.

⁴³⁴ Teftâzânî burada geri kalmak ile tam illetin mâlûlden geri kalmasını kastetmiştir. İletinin illiyet sürecindeki yeterliliği hakkındaki ayrıntılı bilgi ilk olarak karşımıza İbn Sînâ ve çağdaşı Kâdî Abdülcebbar'ın metinlerinde çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbar konuyu sebep ve sebeplerinin meydana gelmesi kavramlarıyla ele alırken İbn Sînâ köklerde mesele, *ilk illet/el-illetü'l-ûlâ* olan zâtı gereği zorunlu varlığın *tam* kavramıyla nitelendirilerek işlendiği görülmektedir. Zira İbn Sînâ O'nu, varlığa yetkinlik veren illet olarak tanımlamıştır. Bu isimlendirmeler, Antik ve Helenistik mirastan Müslüman filozofların tevarüs ettiği, Yunancadaki yetkinlik durumlarını betimleyen *teleios* ve *ateles* kavramlarının *tâm/kâmil* ve *gayr tâm/nâkıs* olarak aktarımı, tercüme edilmiştir. İbn Sînâ *İşârât*'taki bir *tenbihinde* illetin bilfiil bir illet olarak mâlûlünü zorunlu kılıp kendisini tam illet haline getirmesini, illiyet sürecini sağlayan tüm koşulların illet için bir araya gelip tamamlandığında illetin, mâlûlünü meydana getirebilme yetkinliğine ulaştığı, tamamlandığı ve mâlûlün nihâyetinde zorunlu olarak illetten çıktığı şeklindeki görüşüyle açıklamış ve bu bağlamıyla mâlûllerin tam illetlerinden geride kalamayacağını (*yürüdü en yünebbihe alâ enne'l-mâ'lûlât lâ tetehallef anilletihâ't-tâmme*) vurgulamıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vdğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2-8, 126.; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 71-73.; Yunus Cengiz,

rolü; zorunlu kılma üzerinden ise bu zorunlu kılma ya vasıtasız ya da kâdim yahut hâdis bir vasıta ile gerçekleşir. Bu durum ise, ya âlemin kıdemini ya da hâdislerin teselsülünü doğurur. Yine cisimlerin vasıflarıyla birbirlerinden farklılık arz etmesi, fâil-i muhtâr'ın farklılığın kaynağı olarak taayyün etmesinden kaynaklanır. Teftâzânî, âlemi var edenin mûcib kabul edilmesi halinde, âlemi yokluğunda varlığa çıkartabilecek bir var edicinin de olamayacağını savunmuştur. Zira lâzımın olmamasının lâzımı, melzûmun olmamasıdır ve Vâcib'in ise olmaması imkânsızdır.⁴³⁵

Teftâzânî, yıldızların, kutupların ve feleklerin kendi mahal ve mekânlarına uygun olmasının; kâdir bir iradeye tâbi olmadığı takdirde tercih edici olmadan ağır basmaya tâbi olacağını belirtmiştir. Ona göre, canlıların organ ve şekillerinin fâili, tabiat yahut mûcib bir ilke kabul edildiğinde, şekillerinin basit, yani küre, yahut birbirine eklenmiş küreler şeklinde olması kaçınılmazdır. Teftâzânî tüm bu istidlâllerle Allah Teâlâ'nın kâdir-i muhtâr bir ilâh olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁴³⁶ Ayrıca Rabb'in kâdir-i muhtâr olduğu yönünde ileri sürülen iddiada, icma'nın ve sem'i delillerin bulunduğunu söylemiştir. Kudret ve sair sıfatların kemâl sıfatlar oldukları ve zıtlarının eksikliğe karşılık geleceği, âlemin yaratılışındaki intizamın âlim ve kâdir bir yaratıcıyı zorunlu olarak öncüllediği yönündeki istidlâller de Teftâzânî'ye göre tartışmaya açık olsa da hepsi bir araya gelerek yakînî bilgiyi ifade etmektedir.⁴³⁷

Yüce Allah'ın kâdir-i muhtâr olmadığını savunanlar bu hususta, kudret sıfatının taalluku tercih ediciye muhtaç ise teselsülün söz konusu olacağı, değil ise de var kılan'ı ispat eden delillerin ortadan kalkacağı görüşlerini ileri sürmüşlerdir.⁴³⁸ Teftâzânî tüm bu vehimleri reddetmiştir. Zira tercih edicinin iradesi kendi zâtıyla taalluk edebilmektedir. Ayrıca Kâdir'in, iki makdûru arasında herhangi bir sâik/neden/güdü, bir tercih edici olmaksızın tercihi, müessir olmadan têsirin var olmasından başka bir şeydir. Teftâzânî'ye göre, irade ve

Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebâr Örneği (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 99.; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmclarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 26-28.

⁴³⁵ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 530.

⁴³⁶ Basit cismin tabîî şekli küredir. Bunun için bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2016), 61. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 530.

⁴³⁷ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 530-532.

⁴³⁸ Zira Allah'ın ispatı, müreccih olmaksızın tercihin, müessir olmaksızın têsirin imkânsızlığı argümanı üzerine inşâ edilmiştir. İmkân delili için bk. Mehmet Tayfun Küçük, *Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 16-36.

kudretin taalluku kadîm ise âlemin kıdemliği, hâdis ise hâdislerin teselsülünün mevzu bahis olacağı iddiası da geçersizdir. Çünkü gelecekte var edilecek bir şeye ezelde taalluk, imkan dahilindedir ve bu taallukun hûdusu, irade ve kudret sıfatının zâtlarıyla mümkündür. Teftâzânî, eserin tam illetten geri kalmasının imkânsızlığının, gerekli tüm şartlar toplandığında, eserin müessirinden sâdır olmasını ve müessirinin mûcib olmasını zorunlu kılacağını söylemiştir. Ona göre bu gerçek, Allah Teâlâ'nın kâdir-i muhtâr olmayacağını düşünülmesinde de rol oynamıştır. Oysa kâdirden olan zorunluluk, ihtiyâra/iradeye mani olmayıp onu gerçekleştirirken; bunun aksine mûcib kaynaklı zorunlulukta, dilemenin imkân dâhilinde olmadığı tartışılmazdır.⁴³⁹

Kudretin, varlığa ve yokluğa nispetini eşit kabul edenler, bu varsayımdan hareketle, sırf nefy ve ezeli olan yokluğun, mâkdur olmaya elverişli olmamasını, varlık için de geçerli görmüştür. Bu sebeple onlara göre varlığın, mâkdur olmaya elverişsiz olduğu açıktır. Buna karşılık Teftâzânî, kudretin yokluğa etkisinin, “dileseydi yokluğu var ederdi” şeklinde değil de “bir şeyi var etmemeyi dileseydi var etmezdi” şeklinde bir etki olduğunu açıklamıştır.⁴⁴⁰ O, kâdir için bir şeyi yapmak, yapmamaktan daha evlâ ise kendisinin başkasıyla yetkinleşeceği, evlâlık söz konusu değil ise yapmanın abes olacağı iddiasına da karşı çıkmıştır. Zira bir şeyin kendisine yahut başkasına nispetle evlâ olması, abes olmaması için yeterlidir. Teftâzânî, ezelde var olması imkânsız olan eserin, mümkün olması için dönüşmesi; ezelde mümkün olması için ise ezelinin kâdir-i muhtâr'a dayanmasının gerekeceği iddiasını da reddetmiştir. Keza zâtı bakımından mümkün olsa dahi eserin, fâil-i muhtâr'ın eseri olması bakımından ezelde var olması imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisinin, eserinin varlığını yahut yokluğunu zorunlu kıldığı ve dolayısıyla eserin makdûr olamayacağı iddiasını ise; Allah'ın ezeli bilgisinin, eserini kudretiyle meydana getireceğini bilmesi yönünde bir bilgi olduğunu söyleyerek reddetmiştir.⁴⁴¹

Teftâzânî'ye göre kâdir olmayı gerektiren zâtın ve makdûr olmayı mümkün kılan imkânın kesintiye uğramaması, Rabb Teâlâ'nın sonlu olmayan ve her şeyi kapsayan kudretinin taallukunun da kesintiye uğramadığının bir göstergesidir. Kudretinin taalluku için, var olmadan önce mümkünleri tahsîs

⁴³⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 532.

⁴⁴⁰ Teftâzânî'nin kudret sıfatı hakkında görüşleri için bk. Sarıateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 15-25.

⁴⁴¹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 532-534.

edecek bir ayrışma bulunmaması meselesinde ise, O'nun her şeye kâdir olduğunu ifade eden nasslara tutunmanın evlâ olduğunu söylemiştir.⁴⁴² Mecûsiler şerhlerin ve eza veren şeylerin; Nazzâm çirkinlerin; Mu'tezile şerhlerin, çirkinlerin, canlıların irâdî fiillerinin; Abbâd Rabb'ın olmayacağını bildiği şeylerin olmasının; Ebü'l-Kâsım el-Belhî kulun makdûrunun benzerinin;⁴⁴³ Cübbâî kulun makdûrunun aynısının⁴⁴⁴ Allah'ın kudretinin şumûlünden olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁴⁵ Allah'ın kudretinin şumûlü, kendisinden başka hiçbir müessirinin olmayacağı hususunda tartışmaya sebep olmuştur. Zira mütekellimlerin bir kısmı nassların zâhirine bağlı kalarak bu görüşü kabul etmiş,⁴⁴⁶ filozoflar ilk akıl hâriç diğer her şeyin kendisinden şumûlünü reddetmişlerdir. Teftâzânî, âlemde meydana gelen şeyleri, Sabîîler ve Müneccimler felek ve yıldızların hareketine atfederken; tabiatçı filozofların, beraber gerçekleşme bir illiyet ifade etmese de beraber gerçekleşmelerine, deverana dayandırdıklarını ifade etmiştir.⁴⁴⁷

2.4.3.2. Âlim/İlim

Terim olarak Allah Teâlâ'nın olmuş olanı, oluyor olanı, olmayanı, olmayanın olması ihtimalinde nasıl olacağını, gizli-açık her şeyi bilmesini ifade eden *ilim*, İlâh hakkında vâcibtir ve zıddı olan cehl ise kendisi için muhaldir.⁴⁴⁸ Teftâzânî eserinde, söz konusu olan bu sıfatı hem âlim hem de ilim formuyla ele almıştır.⁴⁴⁹

Filozoflar, zâtı her şeyin ilkesi olan Zât-ı Bârî'nin, zâtını bilen bir *âlim* olduğunu ve ilkenin bilgisinin, ilkesi olunanın (zi'l-mebde) bilgisini zorunlu kıldığını söylemişlerdir. Bazı âlimler ise ilmin, nispet ya da nispeti olan bir sıfat olmasının ikiliği doğuracağını ve İlâh'ın zâtının ilimden başka bir şey olmasının

⁴⁴² Bakara 2/284.

⁴⁴³ Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre kulun makdûru abes, sefeh yahut tevazudan ibarettir. Teftâzânî, beşerî makdûrun bu üç şeye münhasır olduğunu kabul etse de bu şeylerin makdûrun lazımları değil arazları olduğunu ve yokluklarının beşerî makdûr ile İlâhî makdûrun benzerlik teşkil etmesine engel teşkil etmediğini savunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 536.

⁴⁴⁴ Cübbâî'ye göre iki kâdirin kudretine konu olan makdûr, iki hâlıkın yaratmasına konu olan mahlûku mümkün kılması gerekir ki bu durumda bir eserde iki müessirin birleştiği imkânsızlık ortaya çıkmaktadır. Teftâzânî'ye göre kulun müessir bir kudreti yoktur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise bir makdûrun iki kâdirin kudretine konu olması imkânsızdır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 536.

⁴⁴⁵ Şumûl, her şeyi vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde O'nun var etmesi anlamında kullanılmıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 536.

⁴⁴⁶ Teftâzânî de bu görüşü doğru kabul etmiş ancak tutundukları iki tam illetin bir mâlûlde olmasının imkânsızlığını ifade eden tevârüd ve temânü' deillerini zayıf bulmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 536.

⁴⁴⁷ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 534-538.

⁴⁴⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 95.

⁴⁴⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 538.

hem fâil hem de kâbil olmayı gerektireceğini savunmuştur. Bu sebeple onlara göre, Allah'ın, zâtını yahut bir başkasını bilmesi mümkün değildir. Teftâzânî, nispetlerdeki çokluğun yahut hem fâil hem de kâbil olmanın imkân dâhilinde olduğunu ifade ederek bu vehme karşı çıkmıştır.⁴⁵⁰

Sonsuz olan ve sonsuz şeyleri kuşatan Allah Teâlâ'nın ilminin her şeyi kuşatmasının delili Teftâzânî'ye göre,⁴⁵¹ bu konuda umûm ifade eden âyetlerin bulunmasıdır. Ayrıca âlim olmayı zâtın, mâlûm olmayı ise herhangi bir tahsis edici olmaksızın bilenebilmenin gerektirmesi gibi; kemâl sıfatlara sahip olan İlâh için de tahsîs edicinin olması imkânsızdır. Bazı âlimler Allah Teâlâ'nın, sonsuz ilim sıfatlarına götürdüğü için ilmini bilmesini, bazıları ilminin sonsuzluğu kapsamasını, bazıları ise sırf nefy olup kendisi için ayrımadan söz edilemeyen ma'dûmu bilmesini reddetmiştir.⁴⁵² Teftâzânî tüm bu iddiaları zayıf bulmuştur.⁴⁵³

Kâdîm olanda değişiklik meydana getireceği için filozoflar Vâcibu'l-Vücûd'un tikelleri, tikel oldukları üzere bilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁴⁵⁴ Teftâzânî bu iddiaya, kâdîmin zâtı gibi değişmeyen tikellerin olduğunu, değişseler dahi, izâfetin değişmesinin izâfe edilenin değişmesini zorunlu kılmayacağını söyleyerek karşılık vermiştir.⁴⁵⁵ Zira Rabb için, bir şeyin olacağı bilgisi ile o şeyin

⁴⁵⁰ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 538.

⁴⁵¹ Sonsuz şeyler; sayılar, şekiller, tüm mevcûd ve ma'dûmlar, tikeller ve tümeller anlamında kullanılmıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 538.

⁴⁵² Zira Teftâzânî'ye göre, sonsuz ilim sıfatları, sonsuzun bilgisi imkânsızdır ve mâlûm ise ayrılmış olandır. Bk. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 540.

⁴⁵³ Teftâzânî'nin âlim sıfatı hakkında görüşleri için bk. Sarıateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 25-35.

⁴⁵⁴ Tikellerin değişime ve zamâna tâbi olmaları bu düşüncüyü doğurmuştur. Tehafütü'l-Felâsife adlı eserinde Gazzâlî'nin feylesofları üç konuda tekfir ettiği ve bunlardan ikincisinin Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisi olduğu bilinmektedir. Söz konusu eserde ve kendisini takip eden âlimler nezdinde muhatap alınan İbn Sînâ'nın görüşü her ne kadar "Tanrı tikelleri bilemez" kalıbına indirgense de filozofun ifadesinin Tanrı'nın tikelleri zaman ve mekân kaydıyla bilemeyeceği yönünde olduğu görülmektedir. Yani İbn Sînâ Tanrı'nın, uzay-zaman mefhumu olmadan, ayrı ayrı değil de bir bütünlük, bir sebep-sonuç silsilesi içerisinde, tek bir biliş ile bildiğini savunmuştur. Bu ise Tanrı'nın tikelleri bilmediğini değil, aşkın varlığın uzay-zamanı aşkın bilincini gösterir. O'na göre Tanrı tikelleri tümel olarak bilmektedir. (Seyyid Şerîf Cürcânî'nin iddiası da filozofların kastının bu olduğu yönündedir. Konu ilerleyen sayfalarda tekrar ele alınacaktır.) Bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakîf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/124-126.; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı -Tehafütü'l-Felasife-*, 139-141.; İbn Sînâ, *Necât*, tahk. Macit Fahri (Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide, 1985), 283.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 194.; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli vdğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 105-106.; Aygül Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ - Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 2/10 (2006), 111-118.; Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiye Dergisi* 32, (2016), 30-31.; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 93-94.

⁴⁵⁵ Zira Teftâzânî'ye göre, kâdîm hâdisten önce, sonra hatta hâdis ile beraber vardır ve bu kâdimde herhangi bir değişiklik meydana getirmez. İlmi izâfet kabul eden Mu'tezile âlimleri de zâtta değişimin söz konusunu olmayacağını; ilmi mâlûma izâfetli bir sıfat olarak kabul edenler ise değil

var olduğu bilgisi birbirinin aynıdır ve mâlûmun değişmesiyle bilgide bir değişiklik ve çoğalma meydana gelmemektedir.⁴⁵⁶

2.4.3.3. Mürîd/İrade

Kök mânasından hareketle, herhangi bir zorunluluk olmaksızın, gerçekleştirilmesi veya gerçekleştirilmemesi imkân dâhilinde olan bir hususta, iki yönden birini tercih etmeyi mümkün kılan nitelik olarak tanımlayabildiğimiz *irade*,⁴⁵⁷ bir istek ve tecihi kapsamaktadır. Teftâzânî bu sıfatı da diğer tüm selbî sıfatlarda olduğu gibi mastar ve mâna formuyla ele almıştır.⁴⁵⁸

Yüce Allah'ın *mürîd* olduğu konusunda filozoflar, mütekellimler ve bazı fırkalar ittifak etmişlerdir. Teftâzânî, ihtiyârla fâil olan mürîdin, söz konusu sıfatının diğer sıfatları gibi kâim ve kadîm olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda makdûrun tahsis etmek için ilim, kudret ve benzerleri dışında özel bir sıfata ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Ona göre bu sıfatın taalluku zâtıyla gerçekleştiği için teselsül meydana gelmemektedir. Ayrıca iradenin, irade edileni zorunlu kılmasına rağmen, sıfatın kadîmliğinin irade edilenin kadîmliğini zorunlu kılmadığı yahut taallukunun hâdisliğine aykırı olmadığı da açıktır.⁴⁵⁹ Teftâzânî'ye göre Kerrâmiyye'nin, zât ile kâim kabul ettiği hâdis irade sıfatının teselsülü doğurduğu gibi; Cübbâiyye'nin irade sıfatını, kendi başına kâim kabulü de geçersizdir.⁴⁶⁰ Filozofların *mükemmel nizamı bilme*, Neccâr'ın *zorlanarak yahut yanlışlıkla eylemde bulunmama*, Ka'bî'nin *kendi eylemini bilip başkasınınkini emretme* hali şeklindeki tanımları ise irade sıfatının nefyinden başka bir şey değildir.⁴⁶¹

İradeyi, fiile sevk eden bir dâi ve bir neden olarak tanımlayan Mu'tezile âlimlerinin ekserisi, şâhidde ve gâibde nedenin, faydanın hangi fiilde olduğunu

zât, sıfattan dahi değişikliğin meydana gelmeyeceğini savunmuşlardır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 540.

⁴⁵⁶ İlmi, âlim ile mâlûm arasındaki bir taalluk olarak kabul eden Mu'tezilî âlimlerinin ekserisi bu görüşü doğru kabul etmemiş, Allah Teâlâ'nın değişen tikelleri bilmesiyle ilminde değişikliğin meydana geleceği fikrini benimsemişlerdir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 538-542.

⁴⁵⁷ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtûrîdî*, 28.; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1992), 101.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158.

⁴⁵⁸ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 542,544.

⁴⁵⁹ Teftâzânî'nin irade görüşü hakkında bk. Cafer Kaysici, "Sa'düddîn et-Teftâzânî ve İnsan Anlayışı", *Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 263-266.

⁴⁶⁰ Zira hâdis kabul edilen irade sıfatı O'nun müridliğini, başka bir şeye muhtaç kılmaktır. Bk. Murad Memiş, "İlâhî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 258.

⁴⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124-125.

bilmek yönünden olduğunu söylemiştir.⁴⁶² Teftâzânî, nedenin, ihtiyârî ve yalnız kendi bilincinde olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Zira Rabb'in ardı sıra gelen meyelânî halin bilincinde olması zorunludur ve meylin/nedenin fayda inancından ibaret olması mümkün değildir.⁴⁶³ Yine Mu'tezile âlimleri muhâlefet etse dahi Teftâzânî, İlâh'ın iradesinin var olan ve olmayan her şeyi kapsadığını savunmuştur.⁴⁶⁴ Bu mesele fiiller bahsinde tekrar ele alınacaktır.

2.4.3.4. Sem'i/Sem', Basîr/Basar ve Hayy/Hayât

İlâh'a izafe edildiğinde, organ veya aracı olmaksızın, işitilmeye konu olan her şeyi işiten anlamını ifade eden *sem'*,⁴⁶⁵ görmeye konu teşkil eden şeyleri idrâk eden anlamına karşılık gelen *basar*⁴⁶⁶ ve İlâh'ın, diri, hayat sahibi ve ölümsüz olduğunu ifade eden *hayât*,⁴⁶⁷ sübûtî sıfatlardandır. Yaygın tasnifte, hayât sıfatına haiz olmayan zâtın başka hiçbir sıfatla nitelenemeyeceği gerekçesiyle, mâna sıfatlarının ilki kabul edilip öncelikle işlenen hayât sıfatını Teftâzânî'nin, *sem'* ve *basar* sıfatlarıyla birlikte ele alıp işlediği görülmektedir.⁴⁶⁸

Sa'düddîn et-Teftâzânî'ye göre bütün ilâhî kitapların şahitlik ettiği, tüm akıl sahiplerinin ittifâk ile kabul ettiği *sem'i*, *basîr* ve *hayy* sıfatlarının yokluğu, eksikliğe yahut kemâlde bir kusura karşılık gelmektedir. Allah'ın ise bununla vasıflanması bâtıldır.⁴⁶⁹ O, bu sıfatların da diğerleri gibi kadîm olduğunu ve bunların kadîmliğinin, duyulur ve görülür şeylerin kadîmliğini gerektirmemekle beraber, taalluklarının hâdis olmasının da mümkün olduğunu savunmuştur.⁴⁷⁰ Ona

⁴⁶² Teftâzânî, nedenliğin hem şahidde hem de gâibde gerçekleştiğini kabul edenler olduğu gibi yalnız gâibde gerçekleştiğini savunanların da olduğunu söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 542.

⁴⁶³ Ardı sıragelen meyelânî hale, susuz olan yahut kaçan bir kimsenin önündeki iki sudan, iki yoldan birini tercihi örnek gösterilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 192.

⁴⁶⁴ Var olan ve olmayan şeylerin Allah Teâlâ'nın iradesine tâbi olmadığını düşünen Mu'tezilî âlimler bu hususta, iradesi dâhilinde olsaydı kâfirlerin imanına irade etmesine rağmen onlar imân etmemiş yahut âlemde kötülük ve şerrin olmamasını irade etmesine rağmen âlem, kötülük ve şerden emin olamamış olacağını örnek göstererek bunun mümkün olmadığını söylemişlerdir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 542-544. Ayrıca Teftâzânî'nin irade teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ağdağ, *Şerhu'l-Akâid Temelinde Teftâzânî'nin Mu'tezile Eleştirisi*, 23-29.; Sariateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 35-41.

⁴⁶⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 277.; Topaloğlu, "Semî'", 492.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 513-515.

⁴⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 146-147.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 42-43.

⁴⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 321-324.; Bekir Topaloğlu, "Hayy", 549.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 125; Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar, *Kelâm El Kitabı*, 234.; Yıldırım, "Ulûhiyyet", *Sistematik Kelâm*, 96.

⁴⁶⁸ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 544.

⁴⁶⁹ Teftâzânî, ilim ve kudret sıfatının hayât sıfatına, hayât sıfatının ise *sem'* ve *basar* sıfatlarına delâlet ettiğini söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 544.

⁴⁷⁰ Sariateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 42.

göre, hayât sıfatını mizâcın itidâli, sem‘ ve basarı duygu organlarının etkilenmesi şeklinde tanımlayan kabul de son derece yanlıştır. Bu hususta, duygu organlarıyla duyumların birlikteliğini kabul etse dahi; değil gâibde, şâhidde de bu vasıtaların duyum için şart olmasına herhangi bir delilin bulunmadığını ifade etmiştir.⁴⁷¹ Eş‘arî âlimlerinin aksine Teftâzânî, Zât-ı Bârî‘nin kokuları, tatları, sıcaklık ve soğukluğu idrâk edebileceğini de mümkün görmemiştir. Zira şeriatla bu konuda nass bulunmamakta, cisimlerin sıfatı oldukları için akıl buna karşı çıkmakta ve tüm bunlar idrâkin hakikatini ifade etmemektedir.⁴⁷²

2.4.3.5. Mütekellim/Kelâm

Lügatte maddî ve manevî boyutta etkilemek, yaralamak anlamına gelen;⁴⁷³ dinî literatürde Rabb’ın, konuşma yetkinliğine sahip bir ilâh olduğunu bildiren *kelâm*, mâna sıfatlarından biridir.⁴⁷⁴ Teftâzânî bu sıfatı, mütekellim olan İlâh’ın, kelâm sıfatına haiz olması şeklinde, her iki boyutuyla da işlemiştir.⁴⁷⁵

Teftâzânî, hayât sahiplerinde ebkemiyyetin/konuşamazlığın eksiklik ve kemâlde kusuru ifade etmesinden hareketle, Allah Teâlâ’nın bu vasıftan izale edilmesi gerektirdiğini söylemiştir. Zaten nebilerden gelen ve O’nun *mütekellim* olduğunu ifade eden nakillerin de tevâtür derecesine ulaştığı açıktır.⁴⁷⁶ Ona göre kelâm, konuşma ve yazma delâleti olsa da harf ve seslerden meydana gelmeyen ezeli bir sıfattır. Hanbelîler ve Haşviyye âlimleri maddî ve ezeli,⁴⁷⁷ Kerrâmiyye âlimleri zât ile kâim ve hâdis,⁴⁷⁸ Mu‘tezile âlimleri ise Rabb’ın mütekkellim olmasını kelâmı yaratması olarak tanımlayıp hâdis bir kelâm sıfatını kabul etmişlerdir.⁴⁷⁹

⁴⁷¹ Teftâzânî’ye göre, Eş‘arî ulemânın ekserisi bu sıfatların ilimden ayrı olduğunu kabul etse de Eş‘arî duyumun, duygu konusu olanı bilme olduğunu, bu duyumların ilmin bir konusu olsalar da müstakil bir sıfatı gerektirmeyip ilim sıfatının birer taalluku olduklarını savunmuştur. Ayrıca ona göre, bazı Mu‘tezilî âlimler ve filozoflar hayât sıfatını, güç yetirmesi ve bilmesi; sem‘ ve basarı sıfatlarını ise işitilir ve görülür şeyleri bilmesi olarak tanımlamışlardır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 536.

⁴⁷² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 544-546.

⁴⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 931.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 181.; Yavuz, “Kelâm”, 194.

⁴⁷⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁴⁷⁵ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 546,552.

⁴⁷⁶ Sa‘düddîn et-Teftâzânî, *Tehzîbü’l-Mantık ve’l-Kelâm*, thk. Abdülkâdir Marûf el-Kürdî (Mısır: Matba‘atü’s-Sa‘âde, 1912), 83.

⁴⁷⁷ Kelâm sıfatının nefsi değil maddî olduğu öne sürülmüş ve maddî kelâm ile mushafta yazılı olan kelâm kastedilmiştir. Teftâzânî’ye göre bu kelâmın bekâsının imkânsız olduğu âyandır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 546.

⁴⁷⁸ Teftâzânî, Kerrâmiyye’nin bu sıfatı, Rabb’ın sözü olarak isimlendirip kelâmı, sözü var etme kudreti olarak gördüklerini söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 546.

⁴⁷⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 546.

Teftâzânî, kadîm ve nefsî kelâm fikrini benimseyerek mütakellimi, kelâm ile kâim olan şeklinde tanımlamıştır. Hâdis harflerden oluşan kelâmın ise kendisi de hâdistir ve İlâh'ın zâtının hâdis ile kâim olması imkânsızdır.⁴⁸⁰ Ona göre lafız ve mâna dışında üçüncü bir ihtimal bulunmadığından, kelâmın mâna olması da kaçınılmazdır. Mu'tezilî âlimlere göre, kelâm ile kâim olan kimsenin mütakkelim olması sorunlu bir varsayımdır. Zira kimi zaman maddî kelâma mâlik olana da mütakellim denilmektedir ve maddî kelâmın bekâsı mümkün değildir. Bu sebeple bir şeye kâim olması imkânsızdır, olsa da kendisiyle değil de başkasıyla ve hatta başkasının diliyle olacaktır. Oysa tüm bu durumlar batıldır. Teftâzânî'ye göre bu çıkarım yanlıştır. Ona göre Hanbelilerin, nazmın/dizinin cüzlerinin bir lahzada olduğu, nazım ve mânadan oluşan bu kelâmın da zâta kâim ve kadîm olmasının imkânsız olmadığı iddiaları da geçersizdir. Zira kâimliğin şartı bekâ ve ilintili olmak/telebbüs değildir. Başkasının diliyle konuşma, kelâm ilka' etme anlamında kullanılan bir mecâzdır. Nazmın cüzlerinin tertibi ve bekâsının imkânsızlığı hususunda ise zorunluluk olsa da nazımdaki kelâm, resmedilen sûret ya da yazılan şey değildir.⁴⁸¹

Sa'düddîn et-Teftâzânî nefsî kelâma, emreden, yasaklayan, haber veren kimsenin kendi içerisinde ilim ve irade dışında bir mâna hissetmesini delil olarak göstermiştir. Ayrıca bu mânaya ifadelerin, yazıların ve daha birçok şeyin delâlet etmesi ve dilciler arasında bu kullanımın yaygın olması da nefsî kelâmın delilidir. Mushafın harflerden oluşmuş nazmın ismi olması, dillerle okunuyor, kulaklarla işitiliyor, sûrelere ve âyetlere ayrılıp neshi kabul ediyor olması gibi hâdis lafızları ifade etmesi gerekçeleriyle bir grup âlim, kadîm kelâm-ı nefsîyi kabul etmemiştir. Teftâzânî'ye göre, kadîm mânaya delâleti bakımından değil de lafız ve mânada ortaklık ve meşhur mecâz bakımından nazma kelâm-ı ilâhî denilmektedir. O, Levh-i Mahfûzdaki yazının yahut meleklerde var edilen harflerin de kelâm-ı ilâhî olup, yalnızca Arapça metnin Kur'ân olarak isimlendirildiğini savunmuştur. Ona göre, metnin Kur'ân'da mevcûd olması, mahallin taayyün etmesiyle değil de telif hususiyetiyledir ve bu sebeple okunan, Kur'ân'ın benzeri değil tamamen kendisidir. Dile ve mushafa yerleşmeyeceği ifadesi de vehme kapı aralamamak gayesiyle sarfedilmiş sözlerden başka bir şey değildir. Teftâzânî, Hz. Musa'nın ise

⁴⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 109-114.

⁴⁸¹ Teftâzânî'nin kelâm sıfatı hakkında görüşleri için bk. Sarıateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtü Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 43-55.; Ağdağ, *Şerhu'l-Akâid Temelinde Teftâzânî'nin Mu'tezile Eleştirisi*, 29-38.

ya harflerin ve seslerin olmadığı ya her taraftan gelen bir sesle ya da bir taraftan gelip kesbsiz gerçekleşen bir karşılıklı konuşmaya mazhar olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸²

Bazı âlimlerce, ezelde mâzî sîgayla haber vermenin yalandan ibaret olup, yalanın da Allah Teâlâ için muhâl olması, ezeli olanın yok olması mümkün olmadığından, verilen haberde İlâh'ın doğru olmasının imkânsız olacağı gibi gerekçelerle kâdim nefsî kelâm kabul edilmemiştir. Teftâzânî, haberde zaman mefhumunun gelecek için söz konusu olduğunu, zira ezelde geçmiş ve gelecek gibi zaman olgularının bulunmadığını ifade ederek bu gerekçeye karşı çıkmaktadır. O, muhatap yokken emir, nehiy ve haberin sefeh ve abes olacağı iddiasını ise ezelde bu kısımların varlığı kabul edilse dahi nefsî kelâm için akledilen muhatabın olmasının yeterli olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Cumhurun, “ma’dûm var olduğu takdîrde emre muhataptır” kabulü de bunun bir göstergesidir. Ayrıca Teftâzânî, ezeli emrin sonradan var olacak olanlar için bir gereklilik arz ettiği, hikmetin bir süre sonra gerçekleşecek olmasının kâdim için sefahlık durumunu ortadan kaldırdığı cevabıyla da bu iddiayı izale etmiştir. Emrin ezeli olması kabulünde ebedî de olacağı ve bu kabulün, teklifin ahirette de devamını doğuracağı istidlâli bu hususun delilidir. Hz. Musa'nın Tur'daki konuşmasının, orayla sınırlı kalmayıp ebedî olarak devam etmesini gerektireceği, kâdimin mümkünlere taalluku eşit olduğundan emredilenin nehyedilen yahut aksinin olmasına sebep olacağı vehimleri de diğer delillerdir. Söz konusu delillere karşılık Teftâzânî, taallukun ihtiyârla gerçekleştiği ve hâdis olduğu yanıtını vermekle yetinmiştir.⁴⁸³

Teftâzânî, taalluku cihetiyle çokluk arz etse de Allah Teâlâ'nın kelâmının ezeli ve bir olduğunu söyleyerek, Abdullah İbn Saîd'in, kelâmın gelecekte çoğaldığı yönündeki iddiasına karşı çıkmıştır. İmâm Râzî'nin, kelâmın ezelde sadece bir haber olduğu iddiası da ona göre asılsızdır. Zira bu sıfat nakil ile sabittir. Ayrıca ilim ve kudretin taallukunda olduğu gibi kelâmda da emir, nehy, haber gibi tekellümlerin olması mümkündür.⁴⁸⁴

Teftâzânî, çalışmanın geri kalanında, mâna sıfatlarını kabul eden ekoller nezdinde ihtilafa sebep olan sıfatlara yer verip bu bahsi bitirmiştir. İlâhî sıfatların

⁴⁸² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 548-550.

⁴⁸³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 552.

⁴⁸⁴ Teftâzânî'nin benimsediği bu son görüş esasen Cüveynî'ye aittir. bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 552.

zikredilenlerle sınırlı olmadığını savunan Teftâzânî, bilinmediği ve delili olmadığı için Allah Teâlâ'nın başka sıfatının bulunmadığını kabul etmeyi oldukça zayıf bir delillendirme olarak değerlendirmiştir.⁴⁸⁵

2.4.3.6. İhtilaf Edilen Sıfatlar

2.4.3.6.1. Bekâ

Terim olarak Allah Teâlâ için yokluğun hiçbir sûrette mevzu bahis olmamasını ifade eden *bekâ*, mütekellimler nezdinde ihtilafa sebep olmuştur. Eş'arî ulemâ, vücûd ve kıdem gibi zâta zâid olup olmaması yahut hangi sıfat grubuna dâhil olduğu hususunda ayrılağa düşmüştür.⁴⁸⁶ Teftâzânî de bekâ sıfatını tüm bu sebeplerle *İhtilaf Edilen Sıfatlar* başlığı altında işlemiştir.⁴⁸⁷

Bekânın sıfat olduğunu kabul etmeyenlere karşılık Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçileri, bekâ sıfatı olmayan bâkîyi, ilimsiz âlime benzetmişlerdir. Zira *bekâ* varlıkla aynı şey olmadığı gibi var olmakta devamlılığın zorunlu öncülü de değildir. Bu görüşe çoğu âlim, bekânın varlığın devamı olduğunu ve bunun da ikinci bir zamâna karşılık geleceğini söyleyerek karşı çıkmıştır. Zira bekâ sıfatıyla bâkî olanın zâtı gereği vâcib olması mümkün değildir.⁴⁸⁸ Bekâ sıfatı zâta muhtaç ise kısır döngünün, zât bekâ sıfatına muhtaç ise bekânın vâcibiyetinin, hiçbiri birbirine muhtaç değil ise de teaddüdün meydana geleceği gerçeği bunun delilidir. Ayrıca onlar, bekâ sıfatının da bâkî olmak için bir başka bekâ sıfatına ihtiyaç duyacağını ve bunun teselsülü yahut mânanın mâna ile kâdimîyetini doğuracağını iddia etmişlerdir. Teftâzânî, bekânın bekâsının kendisi olmasını imkânsız kabul etmiştir. Ona göre, mânanın mâna ile kâim olması argümanı da sıfatların bekâsı hususunda geçersizdir. Onların, sıfatları bâkî kabul etmeyip; sıfatlarla beraber zâtın, sıfatların kendisiyle veya sıfatların zâtın bekâsıyla bâkî olduğunu iddia eden sözleri de Teftâzânî'ye göre bâtıldır. Birinci söz ezeli sıfatların bâkî olmasının zorunlu olduğu için, ikinci söz zâttan başka kadîm olmayacağı için, üçüncüsü ise bir şeyin ne aynısı ne de gayrısı olmayan sıfatların o şey ile kâim olmasının imkânsız olduğu için bâtıldır.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 552.

⁴⁸⁶ Sancar, *İlâhî SıfatlarEkseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, 53.

⁴⁸⁷ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 552.

⁴⁸⁸ Burada zâtın kendisi olmayan bekâ sıfatı kastedilmiştir. Zira Semerkandî'ye göre, bu bir sıfatın diğer bir sıfata ihtiyaç duyması gibi (örneğin irade sıfatının ilim sıfatına ihtiyaç duyması) değildir, bu varlığa ihtiyaç duymaktır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 554.

⁴⁸⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 552-554.

Eş‘arî ve bazı tabiilerin bekâyı selbî ve izâfî sıfat olarak değil de zâta zâid kabul etmişlerdir. Onların bu kabullerine karşılık Teftâzânî, bekâyı zâta zâid olarak değerlendirmemiştir.⁴⁹⁰ Bu tutumu onun, ya Bâkılânî, Cüveynî, Fahreddin Râzî, Âmidî ve başka Eş‘arî âlimler gibi bekâ sıfatını sıfat-ı nefsiyyeden, yani zâta zâid vücûdî bir sıfat olarak değil de vücûdun bizzat kendisi olarak ya da selbî bir sıfat olarak kabul ettiğini düşündürmektedir.⁴⁹¹

2.4.3.6.2. Tekvîn

Yoku yokluktan varlığa çıkartma anlamında literatüre geçen *tekvîn* sıfatı, Mâtürîdî mütekellimlerince yaratmanın taallukuna mahsus ayrı bir sıfatın mevcûdluğunun zorunlu olması gayesiyle kabul edilmiştir.⁴⁹² Eş‘arî âlimlerin *tekvîn* başlıklı özel bir sıfata ihtiyaç hissetmemeleri neticesinde Teftâzânî de bu sıfatı *İhtilaf Edilen Sıfatlar* başlığında işlemiştir.⁴⁹³

Allah Teâlâ’nın hâlik olduğu icma‘ ile sabit olduğu için, taalluk ettiği şeylerin farklılığı bakımından tahlîk/yaratma, terzîk/rızıklandırma, ihyâ/hayât verme, imâte/öldürme gibi isimlendirilebilecek ezeli ve müstakil bir sıfatının olmasını zorunlu gören bir kısım fukahâ, *tekvîn* sıfatını benimsemiştir.⁴⁹⁴ Teftâzânî bu iddiayı, icâdın/var etmenin müessirin esere taallukundan başka bir şey olmadığını ve bunun ise ezelde değil de gelecekte söz konusu olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Tekvîn sıfatını kabul edenler, Rabb’ın kendisini ezeli kelâmında hâlik, bârî‘ ve musavvir olmasıyla övdüğünün ve ezeli kabul edilmediğinde kendisini, kendisinde olmayan bir şeyle, hatta eksikliğin ardından gelen kemâlle övmüş olacağının altını çizmişlerdir. Teftâzânî, bu medhmetlerin gelecekte kendisi için meydana geleceğinden ezelde böyle olduğunu savunmuştur. Yine *tekvîn* sıfatını kabul edenlerin, genel kabul olan eşyanın vakti geldiğinde ezeli olan *kûn* emriyle yaratılması delili ile *tekvîn*in mânâsının da bundan ibaret olduğu söylemlerine de karşı çıkmıştır. Ona göre bu söylem, kelâm sıfatına dönmesi gerekçesiyle batıldır. Tekvînin kemâl sıfat kabul edilmesinin imkânı

⁴⁹⁰ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 165.

⁴⁹¹ Yurdağür, “Beka”, 5/359-360.; Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İspatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, 17.

⁴⁹² Sarıateş, Teftâzânî’ye Göre Allah’ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi, 59.

⁴⁹³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 554.

⁴⁹⁴ Burada Hanefî-Mâtürîdî gelenekten bahsedilmektedir.

hususunda ise, ezelde mümkünlükten söz etmenin muhâl olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁵

Var etme, yoku yokluktan varlığa çıkartma anlamlarına gelen tekvini, hakîkî bir sıfat değil de aklî bir izâfet olarak görenler, tekvîn kadîm olduğunda mükevvenin de kadîm olacağını keza tekvînin mükevvenden ayrılmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Tekvîn sıfatını kabul edenler, makdûrunu mümkün kılanın kudret sıfatı olması gibi tekvînin de mükevveni var kıldığını söylemişlerdir. Onlara göre devam eden sıfat, kendisinden bir süre sonra eserini meydana getirmesi sebebiyle, ayrılmayı da imkânsızlaştırmaktadır. Teftâzânî, kudretin irade doğrultusunda etki eden bir sıfat olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, Râzî'nin, "bu sıfatın têsiri mümkün ise kudretten ayrılmayacağı, zorunluluk yoluyla ise Vâcib'in ihtiyâr sahibi olmayacağı" yönündeki sözlerinin de bunun bir delili olduğunu söylemiştir. İmâm Eş'arî'nin, tekvînin mükevvenin kendisi olduğu yönündeki nakli ise Teftâzânî'ye göre açıklanmaya muhtaçtır. Zira yaratma lafzı mutlak kullanımı bağlamında mahlûka karşılıklı gelirken, etki eden şey de meydana gelen eserden başkası değildir.⁴⁹⁶

Îlâhî sıfatlar meselesinde bir diğer ihtilâf, zâhiren nasslarda bulunan ancak hakîkî mânalarına hamletmenin mümkün olmadığı istivâ, yed, vech, ayn gibi (sıfat-ı haberîyye) vasıflarda olmuştur. Teftâzânî bu vasıfların mecâzlar ve temsillerden ibaret olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁷

2.4.4. Allah'ın Hâlleri

2.4.4.1. Rü'yet

İstilahî olarak Rabb'ın, mümin kullarınca dünyada yahut ahirette görülüp görülmeyeceğini konu edinen *rü'yet*, sünnî kelâm geleneğinde naklen vâcib, aklen mümkün olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹⁸ Bu hususu uzun uzadıya *Vâcib Teâlâ'nın Halleri* başlığında ele alan Teftâzânî, Îlâh'ın şanına yaraşır şekilde delillendirip açıklamaya çalışmıştır.⁴⁹⁹

İlmî olarak, tam bir inkişâfın mümkün olması hususunda herhangi bir ihtilâf olmasa da Ehl-i Sünnet âlimleri, cihetten ve bir şeyin karşısında olmaktan münezzeh olarak Allah Teâlâ'nın müminler tarafından cennette görülebilmesini

⁴⁹⁵ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 556.

⁴⁹⁶ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 558.

⁴⁹⁷ İmâm Teftâzânî haberî sıfatları ayrıntılı olarak başka bir yerde incelememiş, muhtemeldir ki ihtiyaç hissetmemiştir. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 554-558.

⁴⁹⁸ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 129.

⁴⁹⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 558.

mümkün kabul etmişlerdir. Teftâzânî, sûretin resmedilmesi ile ışığın görünene bitişmesini de tartışma konusu olarak görmüştür. O, dolunaya baktığımızda idrâk ettiğimiz rü'yet hâlinin, gözümüzü kapattığımızdaki hâlimden farklı olması sebebiyle, Allah'ın bir şeyin karşısında bulunmaksızın kulları için bu durumun gerçekleşmesi ihtimalini tartışıp, rü'yetin mümkün olmasına iki delil getirmiştir.

Teftâzânî, ilk olarak rü'yet talebinde bulunan Hz. Musa'nın abesle iştigal etmediğini ve Rabb'in, rü'yeti dağın yerinde kalmasına bağladığını ve bunun da zâtında mümkün olduğunu delil göstermiştir.⁵⁰⁰ Bu görüşe bazı âlimlerce, Hz. Musa'nın, rü'yet değil zorunlu bir bilgi, bir âyet, bir mucize istediği istidlâli ile karşı çıkmıştır. Ayrıca onlara göre, rü'yet istemişse de bunu kavmi için ya da daha yüksek bir itminana ulaşmak, imkânsızlığını zaten biliyor olduğu bir akli delili nakli delil ile desteklemek için istemiştir. Keza Hz. Musa rü'yet konusunda câhil olsa dahi bunun, Allah Teâlâ'yı bilmesine zarar vermeyeceği açıktır. Teftâzânî bu iddiaları, âyetteki *beni göremeyeceksin* ifadesinin ancak rü'yete karşılık geleceğini, bunun bilgi yahut mucizeyle tanımlanamayacağını söyleyerek reddetmiştir. Ona göre zaten birçok bilgi ve mucize meydana gelmiştir ve söz konusu olayda, bilgi yahut mucizenin, dağın yerinde karar kılmasında değil de ufalanmasında gerçekleştiği açıktır. Ayrıca *ilâ* harf-i cerî ile bağlanan *n-z-r/bakmak* eylemi, rü'yet mânasına kesin delil teşkil etmektedir. Teftâzânî için, kavmine rü'yetin imkânsızlığını gösterme isteği de son derece bâtildir. Zira kavmi zaten Hz. Musa'ya iman edip tasdik etmektedir ve kavmi için bu hususta Hz. Musa'nın sözü yeterli olacaktır. Zaten bâtili reddetmede bekleme ve bu yolla delil isteme de bir peygambere yakışmayacak bir eylemdir.⁵⁰¹ Rü'yetin kabulünde öne sürülen; mümkün bir şarta bağlanan rü'yetin kendisinin de mümkün olduğu istidlâline de bazı âlimlerce îtiraz edilmiştir. Keza rü'yetin şartı, bakmanın ardından dağın yerinde duruyor olmasıdır. Oysa bakmanın ardından meydana gelen şey ufalanmadır ve ufalanmayla beraber dağın yerinde kalması imkânsız olduğundan, imkânsız bir şarta bağlanan rü'yet de imkânsızdır. Teftâzânî bu îtiraza ise, imkânsız olanın yalnızca dağın ufalanmayla beraber yerinde kalması mefhumu olduğunu, ancak rü'yet gerçekleşmemiş dahi olsa,

⁵⁰⁰ Bk. A'râf 7/143.

⁵⁰¹ Teftâzânî, bu hususta tüm Mu'tezilî âlimlerin bildiğini Hz. Musa bilmiyor muydu ifadeleri ile söz konusu tutuma tepki göstermiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 560.

dağın yerinde kalmasının zorunlu olarak mümkün olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır.⁵⁰²

Rü'yeti kabul eden Teftâzânî, daha sonra bu bahse deliller getirmiştir. O, genel kabul ile cevher ve arazın zorunlu olarak görüldüğünü ve bu görülmenin ortak bir var olma illetine sahip olduğunu söylemiştir.⁵⁰³ Var olmak; cevher, araz ve vâcib arasında ortaktır ve bu sebeple rü'yetin mümkün olması gerekmektedir. Rü'yetin imkânının illeti ise, rü'yetin taallukuna uygun olması anlamına gelmektedir.⁵⁰⁴ Kendisi bu delillerle, rü'yetin imkânının ve illetinin 'ademî olduğu ve cevher ve arazın arasındaki ortak illetin imkân olduğu îtirazlarını da zevale erdirmiştir.⁵⁰⁵ Ayrıca cevher ve arazın görülebilirlik imkânı, birbirinin misli kabul edilse de türsel birin farklı illetlerinin olabileceği îtirazı da bu sayede bertaraf edilmiştir.⁵⁰⁶ Bu deliller, illetin hükmünün ortaklık ile sabit olmasının zorunlu olmadığı ve şartta yahut yalnızca fer'de bulunan bir şeyin buna engel teşkil edebileceği îtirazlarını da geçersiz kılmıştır.⁵⁰⁷

Teftâzânî, rü'yetin gerçekleşeceğine nassdan, *Rabb'lerine nazır parlak yüzlerden* bahseden âyeti delil getirmiştir.⁵⁰⁸ Ona göre söz konusu âyette, ilâ harf-i ceri ile kullanılan nazar; ya rü'yete, ya rü'yetin melzumuna ya da mecâz bir ifadeye karşılık gelecektir.⁵⁰⁹ Bu açıklamaya, nazarın, beklemek anlamına

⁵⁰² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 558-560.

⁵⁰³ Teftâzânî'ye göre, görülebilir cevher ve arazın ortak bir illeti olması zorunludur. Bu illet, ya var olmak ya da hudûs olabilir. Hudûs, 'ademî olduğu için, illet olmaya elverişli kabul edilmemiştir. Bu sebeple görülebilirliğin illeti var olmaktır. Bu iddia inançlar, sesler, kokular, tatlar gibi her var olanın görülmesini mümkün kılsa da diğer âdete dayalı şeyler gibi görülmedikleri sabittir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 562.

⁵⁰⁴ Rü'yetin taallukuna uygun olması açıklaması İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye aittir. Burada rü'yetin imkânından, müessir olmanın anlaşılmasına bir açıklama getirilmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 562.

⁵⁰⁵ İmkân, mevcûd ve ma'dûm arasında bir ortaklıktır ve âdemidir. Ma'dûm'un görülmesi de imkânsızdır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 562.

⁵⁰⁶ Tür olan sıcaklığın, ateş ve güneş gibi farklı illetlerinin olabilmesi bunun bir örneğidir. Bu fikre, rü'yetin cevher ve arazı dahi ayırtetmeksizin taalluk etmesi gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Zira Zeyd'in, tek bir rü'yet ile hüviyetini görür daha sonra cevher ve arazlarına ayırıştırırız ve hatta bazen bu ayrıştınlrı hiç farketmeden görür, düşününce dahi farkına varamayız. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 562.

⁵⁰⁷ Cevher ve arazlıkta görülmenin şartı olabilecek şeyin, vâciblikte görülmenin bir engeli olabileceği bunun bir örneğidir. Fakat Teftâzânî, taalluk ettiği şeye uygunluğu durumunda rü'yetin imkânını zorunlu kabul etmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 562.

⁵⁰⁸ Kıyâmet 75/22-23.

⁵⁰⁹ Akıl, kullanım ve örften hareketle, bunun rü'yet olduğuna taalluk etmiştir. Burada ilâ ile kullanılan nazar fiilinin, mecâz ifade etmesinden bahsedilmiştir. Söz konusu fiilin hakîkî anlamı, gözbebeğini görülene çevirmektir. Bu ise cihet ve mukabeleyi zorunlu kıldığından, Allah Teâlâ için imkânsız kabul edilmiştir. Özetle bu kavramı, hakîkî anlamına en yakın mecâz ifadeye, yani rü'yete hamletmek, bu anlamda kullanıldığına kanâat getirmek kaçınılmazdır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 564.

geldiği,⁵¹⁰ ilâ'nın, zaman zaman nimet anlamına gelen bir isim olarak kullanıldığı; nazarın, rü'yet olmadan mevcûd olup⁵¹¹ rü'yetin vasıflanamayacağı şeylerle de vasıflanabildiği⁵¹² istidlâlleri ile îtiraz edilmiştir. Teftâzânî'ye göre, beklemek kavramı, âyetin siyakına ve mükâfât yurduna uygun bir ifade değildir. Ayrıca ilâ'nın, selefın genel kabulüyle, isim değil harf olduğu ve hakîkî mânadan yahut meşhur mecazdan, bir karîne olmadan sapmanın, zorlamadan başka bir şey olmayacağı da son derece açıktır.⁵¹³

Rü'yetin sünnetten delili ise *Rabb'inizi, dolunay günü ayı gördüğünüz gibi, görmede birbirinizi engellemeden göreceksiniz*,⁵¹⁴ *perde kaldırılır ve vechine bakarlar*,⁵¹⁵ *O'nun için en değerliler, vechine bakanlardır*⁵¹⁶ ifadeleriyle özetleyebildiğimiz rivâyetlerdir. Rü'yeti reddedenler bu hususta; görülenin görenin mukâbilinde bir cihette araz ya da cevher olacağı, rü'yetin ışıkla ya da sûretin yansımasıyla gerçekleşeceği ve her iki durumun da Rabb için imkânsız olduğu çıkarımlarlarında bulunmuşlardır.⁵¹⁷ Onlara göre, rü'yet için düşünülen şartların sürekliliği halinde, görülmek de süreklilik arz edecektir.⁵¹⁸ Ayrıca Zât-ı Bârî'nin, *O'nu gözler göremez*⁵¹⁹ beyânını,⁵²⁰ *Beni göremeyeceksin*,⁵²¹ beyânı,⁵²²

⁵¹⁰ Şairin, *Bedir günü tüm yüzler Rabb'lerini bekler ki kurtuluşla gelsin* sözünden hareketle nazara bu anlam yüklenilmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 564.

⁵¹¹ *Hilale baktım fakat göremedim* ifadesi buna örnektir. Bu bağlamıyla söz konusu âyeti, Rabb'in sevabına bakmak şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 564.

⁵¹² Azlık, çokluk, eğrilik vb. gibi.

⁵¹³ Bu hususta kâfirlerin tahkir edilip, o gün Rabb'lerinden perdeli olacaklarının söylendiği âyetle delil gösterilmiştir. Bk. Mutaaffîf, 83/15. Delil gösterilen bir diğer âyet ise iyiliklerin karşılığının cennet ve ziyâdesi olduğunu haber veren âyettir ki ziyâdeyi selef ulemâsı rü'yet olarak yorumlamıştır. Bk. Yûnus, 10/26. Tüm bunlar için bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 564.

⁵¹⁴ Buhârî, "Mevâkîf", 16.

⁵¹⁵ Beğavi, *Şerhü's-Sünne*, XV, 231.; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 172.; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, I, 136.; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, V, 10.

⁵¹⁶ Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 17.; Ahmed b. Hanbel, II, 64.

⁵¹⁷ Teftâzânî, bu îtirazın yanlışlığını, söz konusu şartların sadece şahid için geçerli olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 566.

⁵¹⁸ Burada cennette, hatta dünya ve ahirette de görülmesinin devam etmesini kastetmişlerdir. Şartların varlığı halinde dahi görülme süreklilik arz etmiyorsa, bunun, Allah Teâlâ'nın bizde rü'yeti yaratmaması yahut şartın bulunmaması nedeniyle göremediğimiz yüksek dağlar, korkunç denizlerin var olmasını da mümkün kılacağını savunmuşlardır. Teftâzânî'ye göre, bu dağ ve denizlerin olmamasının sebebi, rü'yetin yaratılmaması yahut özel bir şartın bulunmaması değil de âdete dayalı bilgilerin zorunluluk ifade etmesine bağlıdır. O, söz konusu şartların şahiddeki zorunluluğu kabul edilse de gâibde bu zorunluluğu taşıyabileceğini ifade etmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 566.

⁵¹⁹ En'âm 6/103.

⁵²⁰ Gözün idrâki, rü'yetten yahut rü'yetin lâzımından ibarettir ve söz konusu âyet, umûm bir ifadeyle bu durumu nefyetmiştir. Onlara göre, buradaki olumsuzluma isnâdı, bütüne yöneliktir (hiçbir göz göremez gibi). Keza âyetle gözlerin idrâk edememesiyle zât övülmüştür ve gözlerin idrâki bir eksiklik olacaktır. Teftâzânî'ye göre idrâkın nefyi, rü'yetin reddini gerektirmez. Çünkü gözün idrâki, görülen şeyin tüm yanlarının ihata edilmesi yahut misâlinin göze nakşolması şeklinde bir rü'yettir ve idrâkin elde etme, ulaşma gibi mânaları da söz konusudur. Ayrıca ona göre rü'yet bir kusur da değildir. Hatta görülmemenin övgü olması da rü'yetin mümkün olmasına

konuşmasının ancak ya vahiy yoluyla ya perde arkasından ya da bir elçi vasıtasıyla gerçekleştiği beyânı da bu hususta birer delildir.⁵²³ Onlar, rü'yet isteğinin zikredildiği her yerde, Allah'ın bu isteği zulüm ve aşırılık ile ifade ettiğini⁵²⁴ açıklayarak rü'yeti olumlayan kabule îtiraz etmişlerdir.⁵²⁵

İleti var olmak olan görülmenin lazımı, Allah'ın sıfatlarının da görülüp görülemeyeceği meselesini gündeme getirmiştir. Sıfatların görülmesi, diğer var olanlar gibi gerekse de Teftâzânî'ye göre, bu konuda herhangi bir delil olmadığı gibi, âdet de bunun gerçekleşmesi şeklinde cereyân etmemiştir. İlâh'ın diğer duyularla idrâk edilmesinde de durum böyledir.⁵²⁶ Tartışma, duyularla meydana gelen idrâkler hakkındadır. Yoksa koklama, tatma, dokunma eylemlerinin konusu olmasının imkânsızlığı hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.⁵²⁷

2.4.4.2. Allah'ın Hakikatini Bilme

Muhakkiklerin pek çoğu, mütekellimlerin ekseriyetinin aksine, beşerde, İlâh'ın hakikatinin bilgisinin meydana gelmeyeceğini savunmuşlardır. Keza Allah'a dair bilinebilecek şeyler yalnızca varlık, sıfatlar, olumsuzlamalar ve izâfetlerdir. O'nun zâtı, emsâllığı menederken, tevhidin beyânına göre, O'na dair bilinen ortaklığı menetmez. Ancak İlâh'ın hakikati bilinemese de hakikatinin mefhumu, O'nun hakkında hüküm verebilmenin mümkün olması için yeterlidir. Filozoflar, bu hakikat bilgisinin, ya resim yoluyla ya sûretin resmolmasıyla ya bedîhî olarak ya da tanımla gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Tüm bunların Vâcib için mevzûbâhis olmasının imkânsızlığı ise, hakikat bilgisini mümkün

bağlıdır. Zira ma'dûmun, seslerin, kokuların, tatların görülmemesinin övgülük bir değeri yoktur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 568.

⁵²¹ A'râf 7/143.

⁵²² Burada, âyetteki *len* harfinin ebedilik veya gelecekte te'kîtlîği ifade ettiğini öne sürülmüştür. Teftâzânî, *len* harfinin ebediyeti ifade ettiği bilgisinin güvenilir kimselerden gelmediğini, tektîlîğin ise tüm vakitlerde görülmemeyi gerektirmediğini söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 568.

⁵²³ Şûrâ 42/51. Bu âyeti delil göstererek, Rabb ile konuşmanın, O'nu görerek olmadığını savunmuşlardır. Bu âyet, konuşma olsa da görmenin olmayacağını bir göstergesidir. Sa'düddîn et-Teftâzânî âyetin, konuşmanın çeşitlerini açıklamak adına geldiğini, rü'yetin olmamasına delil teşkil etseydi perde arkası ifadesinin tamamlama anlamı taşıyacağını söylemiştir. Yani o, Rabb'ı görerek konuşma olmaz, O'nun konuşması ancak perde arkasından gerçekleşir şeklinde bir anlam doğacağını ve bunun da bağlama uygun olmadığını savunmuştur. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/90.

⁵²⁴ *Bize kavuşmayı ummayanlar...* (Furkân 25/21), *...siz Musa'ya kesinlikle inanmaycağınız demiştiniz de...* (Bakara 2/55), *...senden gökten bir kitab indirmeni istiyor...* (Nisâ 4/153) âyetleri örnek gösterilmiştir. Teftâzânî bu âyetlerin, söz konusu kimselerin inat ve serkeşliklerini gösterdiğini, zira Kendisi'ne mümkün olmasına rağmen meleklerin ve kitabın indirilmesini de aşırılık olarak ifade ettiğini söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 570.

⁵²⁵ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 566-570.

⁵²⁶ Duyumu, duyu konusu olan şeyi bilmek olarak kabul eden Eş'arî de bu fikirdedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 570.

⁵²⁷ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 570.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 125-132.

görmemelerine sebep olmuştur.⁵²⁸ Teftâzânî bu görüşü, sûretin resmolmasındaki imkânsızlığın sûretlerdeki çokluğun değil, ferlerdeki çokluğun imkânsızlığından kaynaklandığını söyleyerek reddetmiştir. Üstelik hakîkati bilme yollarından olan resim de hakîkate ulaştırabilecek minvaldedir.⁵²⁹

2.4.5. Allah'ın Fiilleri

Teftâzânî Allah Teâlâ'nın fiilleri hususunda ilk olarak, insanın fiilinde İlâhi yaratmanın ve beşerî kudretin têsirinin uyumu şeklinde özetleyebileceğimiz⁵³⁰ *halk ve kesbi* ele almıştır.⁵³¹ Ona göre, Allah'ın kudreti ile gerçekleşen kulun fiilinde kul, kâsibtir.⁵³² Mu'tezile âlimleri kulun fiilinin, kendi kudretiyle mümkün olarak, filozoflar ise aynı kudret ile zorunlu olarak gerçekleştiğini savunmuşlardır. Ebû İshâk İsferâyînî, söz konusu fiilin iki kudretin birlikte taallukuyla; Kâdî Bâkılânî de ilâhî kudretin fiilin aslına, beşerî kudretin ise fiilin tâat ve ma'siyet oluşuna taallukuyla gerçekleştiğini düşünmüştür. Cebrin ise batılığı Teftâzânî'ye göre açıktır.⁵³³

Hakkında yapılan pek çok tanım olsa da Teftâzânî'ye göre, kesb mefhumu açık, asıl kapalılık onu açıklamaya çalışmaktır.⁵³⁴ Hakîkî bir varlığı olmayan kesb, izâfî olsa da, kulda zorunlu olarak bulunmaktadır. Kesb, fiilin var olmasını zorunlu kılmaya da fiili gerçekleştirenin makdûr olarak vasıflanmasını zorunlu kılmaktadır. Yani kesb, eylem ve terk cihetiyle iki durumdan birini tayin ve tercih etmeye, kudreti o yönde kullanmaya karşılık gelmektedir. Beşerî fiilin ilâhî kudret ile gerçekleştiğine dair aklî delil olarak bazı âlimler, kul fiilini kendi kudreti ile var ediyor olsaydı, bir eserde iki müessirin olacağı,⁵³⁵ kulun fiilinin tafsîlâtını

⁵²⁸ Resim, hakîkatin tasavvurunu ifade etmediği gibi, sûretin resmolması da çokluğu gerekli kılacağından, Vâcib için düşünülemez. Bedâhatten söz edilemediği gibi bir birleşiklik olmadığından da söz edilemez. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572.

⁵²⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572.

⁵³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/304-306.

⁵³¹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572.

⁵³² Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, ed. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/166. Bu konuda Râzî, Rabb'ın kulda, tâati azmettiğinde tâati, isyanı azmettiğinde de isyanı yarattığını savunmuştur. Yani kulun kesbini, fiilin itâat ya da mâsiyet oluşuna bağlamıştır. Bk. Râzî, *el-Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, 198.; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin Râzî'de İnsan Fiilleri*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 76.

⁵³³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572.

⁵³⁴ Kesb için, kulun kudretinin taalluk ettiği vasıf; fiile taalluk edecek kudreti de kulda yaratması bakımından ilâhî kudret ile yaratılan fiil vb. şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572.

⁵³⁵ Zira O'nun kudretinin her şeyi kuşattığı nass ile sabittir. Ki İlm-i Kelâm'da *tercih bilâ müreccih* (bir diğerinin üstünlüğünü haklı kılacak herhangi bir sebep olmaksızın ayrı iki delilden birini ve gerektirdiği hükmü diğerine tercih etme) caiz değildir. Bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 313.

bilmeye mecbur olacağı⁵³⁶ ve fiili yapıp yapmama imkânına hâiz olması gerekeceği istidlallerinde bulunmuştur.⁵³⁷ Ayrıca söz konusu eyleme dair ilâhın ilmi; fiilin gerçekleşmesi yönünderse, fiilin zorunlu; gerçekleşmemesi yönünderse, fiilin imkânsız olacağı ifade edilmiştir.⁵³⁸ Kulun bir fiilinde, kul ile ilâhın meydana gelmesi yönündeki farklı tercihlerinde, irade çatışmasının olacağı da bu hususa ileri sürülen delillerdendir.⁵³⁹ Naklî/sem‘i olarak ise Sâni‘u‘l-Âlem’in, *her şeyin yaratıcısı*,⁵⁴⁰ *kulların yapmalarını yaratan*,⁵⁴¹ *tek ve mutlak bir yaratıcı*,⁵⁴² *bizi ... kıl/eyle kalıplarıyla kendisine dua edilen*,⁵⁴³ *dilediğini yapan*,⁵⁴⁴

⁵³⁶ Fiilin tüm hallerinin bilinmesi kastedilmiştir. Kulun fiilinin tafsilatını bilmesi ise uyuyan, yürüyen yazan örneğinde olduğu gibi geçersizdir. Şuur olmaksızın belli bir mesafeyi yürüme, uzuvlara dair bilinç olmaksızın konuşma, harfleri ve kelimeleri tek tek düşünmeksizin bilinçsizce yazma şahîd âlemde mevcuttur. Oysa Teftâzânî, fiilin bilinçsizce yapılması mümkün olmadığında fâil olarak Rabb’ı kabul edip *hiç Yaratan yarttığını bilmez mi?* (Mülk, 67/14.) âyetini delil getirmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu‘l-Makâsîd*, 3/168.; Teftâzânî, *Şerhu‘l-Akâid*, 159.

⁵³⁷ Teftâzânî’ye göre lâzım, yani fiili yapıp yapmama imkânı bâtıldır. Burada mütekellimlerin *lâzımın butlânından melzûmun butlânına intikâl* şeklindeki istidlâl yöntemi kullanılmıştır. Lâzım, sonucu gereği bir şeyden ayırlamayan şeydir. Ateşin dumanı ise bunun bir örneğidir. Burada lâzım, kulun eylemi yahut terketme cihetinden kulun ihtiyârıyken melzûm, kulun kudreti ile fiilin meydana gelmesidir. Bk. Taha Hakan Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Yasin Yayınları, 2013), 18. Fiilin terke meyli için, kuldaki kaynaklı olmayan bir tecih ediciye ihtiyaç vardır ki bu tercih edici, fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılsın. Zira tercih edici olmadan ağır basma, ya teselsülü ya da eserin zorunluluk hâricinde varlığını doğurur. Bu fikre, aynı şeyin Allah Teâlâ’nın fiileri için de söylenebileceği ve ihtiyâr ile zorunlu olmanın, kudret açısından eşit olmaya aykırı olmadığı söylenerek itirâz edilmiştir. Teftâzânî bu itiraza, Rabb’in fiillerindeki tercih ediciliğinin ezeli olduğunu, bu tercih ediciliğin ise var kılmaya taalluk eden kadîm irade olduğunu, kulun fiillerindeki tercih ediciliğinin ise hâdis olup bir başka müreccih ihtiyâç duyduğunu, bunun ise fiiledeki müstakilliği ve tercih imkânını geçersiz kıldığını söyleyerek cevap vermiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu‘l-Makâsîd*, 3/169-170.

⁵³⁸ Her ne kadar yapma ve terketme kulun zâtında mümkün olsa da Teftâzânî’ye göre, imkânı dâhilinde değildir. Bu görüş, Allah Teâlâ’nın ilminde bu eylemin beşerin kudret ve iradesiyle gerçekleşmesinin mevcûd olduğu sözleriyle eleştirilmiştir. Teftâzânî cevaben, yine nihâyetinde bu bilginin fiili zorunlu kılacağını söylemiştir. Bu söylemi ise zorunluluğun, Zât-ı Bârî’nin fiilinde de meydana geleceği, oysa O’nun bir şeyin olmasına yahut olmamasına irade ettiği hatta her iki duruma yahut iradesinin tersine de irade ettiği mümkün görülerek reddedilmiştir. Mu‘tezile âlimleri ise bu iki durumu da mümkün kabul etmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 576.

⁵³⁹ Fiili var etmede, müstakil takdîr edilen iki kudretin ihtilâfi halinde, tercih edici olmadan ağır basma meydana geleceği için, iki iradenin, fiilin gerçekleşmesi yahut gerçekleşmemesi yönünde ittifâk etmesi gerekir ki bu da imkânsızdır. Buna, fiili var etmede müstakil olmanın, güç bakımında eşit olma anlamına gelmediği, Rabb’in kudreti aşkın olduğu için, her halükarda O’nun iradesinin meydana geleceği fikriyle karşı çıkmıştır. Teftâzânî, kul kendi fiiline muktedir olsaydı, fiilin mislini ve cisimleri yaratmaya güç yetirebilir olacağını söylemiştir. Zira makdûr olmayı imkânın ve hûdusun mümkün kıldığını, beşer’in iman etme fiilinin İlâh’ın şeytanı yaratması fiilinden daha güzel olacağı, kulun Rabb’den imanı istemesi ve iman nedeniyle şükretmesinin abes olacağı da açıktır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 576.

⁵⁴⁰ En‘âm 6/101,102.; Kamer 54/49.

⁵⁴¹ Sâffât 37/94. Buradaki *ma* zamire ihtiyaç duymayıp mastarlaştıran *ma* olarak ele alınırsa, amellerin yaratılmasına delâleti açık olur. İsm-i mevsûl olarak kabul edildiğinde ise *salih amel işleyenler...* (Bakara 2/25), *kötülükler yapıp...* (Nisa 4/10) beyânlarında olduğu gibi kulların keşbettiği fiilleri içine alır. Ki Teftâzânî ism-i masdar olmasında herhangi bir sakınca görmemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 582.

⁵⁴² Haşr 59/24.; Mülk 67/13-14.; Fâtır 35/3.; Nahl 16/20.; Lokmân 31/11.

⁵⁴³ Bakara 2/128.; İbrâhîm 14/40.; Meryem 19/6.

⁵⁴⁴ Hûd 11/107.; İbrâhîm 14/27.; Mâide 5/1.

her şeyin kendisinden⁵⁴⁵ olduğu siyâkındaki âyetler ve manen mütevatir hadisler delil gösterilmiştir.

Bir kısım Mu‘tezile ulemâsı, kulun kendi fiilinin hâlıkı olmasının zorunlu olduğunu savunmuştur. Zira kul, fiilinin tasarruflarını kendi maksat ve nedenlerine göre gerçekleştirmektedir ve istemesi, dilemesi, menetmesi vesaire eylemlerinde fiilinin fâili olması son derece açıktır. Teftâzânî’ye göre bu kabul, kulun bazı fiillerini ifade etmektedir. Ona göre tartışılan husus, kulun kendi fiilini var etmesi, yaratmasıdır ve kulun kendi fiilini yaratmasını zorunlu kabul etmek de utanmazlık alâmetidir. O, Ebû’l-Huseyn el-Basrî’nin zorunluluk kabulünü ise, mezhebini benimseyenlerin nezdinde yanlış görüşünden hakka döndüğü anlaşılmaması diye, asıl düşüncesini saklamak gayesiyle savunduğu bir şey olarak değerlendirmiştir. Keza Basrî, fiilin kâdir tarafından tercihinin nedene bağlı, bu nedenin neticesinde fiilin meydana gelmesini vâcib kabul etmektedir. Teftâzânî’ye göre bu kabul, kulun fâillikte müstakillliğini ortadan kaldırdığı gibi, i‘tizâl fikrini de geçersiz kılmaktadır.⁵⁴⁶ Ancak buradaki zorunluluk kastı, küffarın cehennemle cezalandırılmaması mümkün ise de gerçekleşeceğini kesin olarak bildiğimiz bilginin mislidir. Teftâzânî, nedenin tam olmasıyla yapılan tercih, diğer ihtimale imkân bırakmayacak şekilde gerçekleşecekse, zaten kendi söylediklerinin de bu olduğunu ifade etmiştir. Aksi gerçekleşecekse de bu yalnızca isimden ibaret olacaktır ve fiilin gerçekleşmesine olan inanç, tahminden öteye geçemeyecektir. Fiilin olmaması ise irade ve kudretin yokluğuna kaynaklık edecektir.⁵⁴⁷

Böyle bir zorunluluğu kabul etmeyen diğer Mu‘tezilî âlimler ise bu hususta, aklî delil olarak, kulun fiilini var etmede müstakil bir iradesi bulunmadığında, fiilinden dolayı övülüp yerilmesinin, teklife muhatap olmasının, va‘d ve va‘id gibi durumların bâtil olacağını ifade etmişlerdir. Bu durumda peygamber ve iblisin fiilleri arasında hiçbir fark kalmayacaktır.⁵⁴⁸ Ayrıca onlar,

⁵⁴⁵ Nisâ 4/78.; Nahl 16/40, 53, 79; Mücâdile 58/22.; Necm 53/43.; Yûnûs 10/22.

⁵⁴⁶ Zira Rabb’in yaratmasıyla meydana gelen fiilde kulun bir etkisi kalmamaktadır.

⁵⁴⁷ Teftâzânî’nin kesb görüşüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Emre Sağır, *Teftâzânî’de İnsan Fiilleri* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 20-74.

⁵⁴⁸ Teftâzânî’ye göre, kulun bahsi geçen fiili kendi kudret ve iradesinin taallukuyla, kendi kararının akabinde, kendi kesbi ile gerçekleştirmesi düşüncesinde herhangi bir problem yoktur. Ancak zorunlu kılan bir müreccih ile Allah Teâlâ’nın ezeli ilminde o fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesinin mevcûd olması, kulun fiilini zorunlu ya da imkânsız kıldığı gibi bu durum, kulun fiilindeki müstakillliğini de ortadan kaldırmaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 582.

çirkin fiili Allah'ın yaratmasının çirkin olacağını,⁵⁴⁹ ilâhî var etmeye bağlı olan kulun fiilinin irade edildiği ândan başka bir ânda yaratılmasının mümkün olacağını,⁵⁵⁰ söz konusu fiilin yaratıcısının o fiil ile vasıflanmasının gerekeceğini belirtmişlerdir.⁵⁵¹ Sem'î olarak ise bu husustaki nassların çokluğunu, emir-nehy, övgü-yergi, va'd-vaîd, var etme kavramının kullar için kullanıldığı,⁵⁵² iman ve tâatte engelin, küfür ve mâsiyette zorlamanın söz konusu olmadığı,⁵⁵³ kulların fiillerini kendilerinin meşîetlerine izafe ettiği⁵⁵⁴ yönündeki âyetleri delil getirmişlerdir.⁵⁵⁵

Cebriyye, kulun fiillerinin tafsîlâtını bilmemesini ve tercih edici olmadan ağır basmanın imkânsızlığını delil göstererek cebri; Kaderiyye/Mu'tezile ise fiillerin kulun kastına ve nedenine bağlı olmasını delili göstererek tevfizi savunmuştur. Teftâzânî'ye göre her iki durum için de aklî ve şer'î birçok delil bulunsa da hak, cebrin ve tevfizin yokluğudur. Ona göre durum, ancak ikisi arasında gerçekleşmektedir. Yakın ilkeler ihtiyâr üzereyken, uzak ilkeler ise ıztırâr üzeredir. Özetle beşer, muhtâr sûretinde bir muztardır.⁵⁵⁶ Kulun fiileri Allah'ın yaratması ve takdîrine bağlıdır. Bu yaratma ise vasıtasız yahut fiili zorunlu kılacak bir vasıta ile olur. Teftâzânî'ye göre rıza kazâyı değil, kazâ olunana gerekmektedir. Mu'tezile âlimleri kazâyı yalnızca bildirme, yazma yahut vâciblerde zorunlu tutma bağlamında kabul etmişlerdir. Tefâzânî, mevzûbâhis olan hadis bağlamında, kaderi inkârda aşırıya gittiklerini söylediği Kaderiyye'nin, zemmedilmesini uygun

⁵⁴⁹ Teftâzânî aklî çirkinliği kabul etmekle beraber, çirkin olanın çirkinini yaratmak değil de yapmak olduğunu vurgulamıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 584.

⁵⁵⁰ Teftâzânî, fiilin gerçekleşmesini kabul etmiş ancak kulun iradesi bağlamında âdeten, Rabb'in iradesi bağlamında zorunlu olarak gerçekleşeceğini söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 584.

⁵⁵¹ Bu fikri ahmaklık ve arsızlık olarak kabul edip açıklamaya ihtiyaç hissetmemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 584.

⁵⁵² Nahl 16/97.; Bakara 2/19,197.; Ankebût 29/45.; Âl-i İmrân 3/25.; Mü'minûn 23/14.; Kehf 18/70.; Hadîd 57/27. Bu hususta Teftâzânî, isnadın mecâz olduğunu yahut müessirin Rabb'in yarattığı kudretin ve iradenin toplamı olduğunu kabul etmenin, kulun fiilinde müstakil olmadığını açıkladığını söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 584.

⁵⁵³ İsrâ 17/94.; İnşikâk 84/20.; Âl-i İmrân 3/71,99.; Bakara 2/28. Teftâzânî, bu âyetlerde kastedilenin zâhiri engeller olduğunu yahut bu engellerin kesin karar ve kudreti yönetmekle ve bu ikisinin taallukuyla ilgili engeller olduğunu savunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 586.

⁵⁵⁴ Kehf 18/29.; Fussilet 41/40. Teftâzânî, *Rabb dilemedikçe dileyemezsiniz* (İnsan 76/30.) meailindeki âyeti delil göstererek kulların meşîetlerinin İlâh'ın meşîetiyle olduğunu söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 586.

⁵⁵⁵ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 572-586.

⁵⁵⁶ Bahsi geçen ifade İmâm Râzî'ye aittir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/104. Yani görünen yakın ilkelere göre insan hür gibidir. Ancak yakın ilkeleri de belirleyen uzak ilkeler, kulun mecbur olduğunu göstermektedir. Cebri akla getiren bu ifadeleri eleştirmeksizin aktaran Teftâzânî'nin, sırf bu aktarımdan hareketle cebr düşüncesini benimsediğini kabul etmek hatalı bir çıkarım olur. Zira bu ifadelerin birkaç satır üzerinde cebri reddettiği alenen görülmektedir. Ulemâ Teftâzânî'nin, bu tutumunun, kulun fiildeki etkisinin zayıflığını çarpıcı bir üslupla ifade etme gayesinden başka bir şey olmadığı yönünde açıklamada bulunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 586.

görmüştür.⁵⁵⁷ Hadiste geçen Kaderiyye'nin, kaderi kabul edenler için geçerli olduğunu iddia eden Mu'tezile'ye karşılık ise, bu isimlendirmeye, kaderi kendisine nispet edenin, Rabb Teâlâ'ya nispet edenden daha layık olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁸

Teftâzânî, her şeyin Allah Teâlâ'ya dayandığı zâhir olunca Mu'tezile'nin savunduğu tevlîd ve tevlîde bağlı hususların da bâtıl olduğunu dile getirmiştir.⁵⁵⁹ Mu'tezilî âlimlerin, beşerî fiilde ilâhî iradenin têsiri olmaması teorisine dayanan *tevlîd*, ihtiyârî fiillerin tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana gelmesi olarak kullanılmıştır.⁵⁶⁰ Teftâzânî, mütevellidi/tevlîd sonucu oluşan şeyi kulun fiili kabul eden Mu'tezile'ye karşılık; bu kabulde bir fiilde iki müessirin yahut tercih edici olmaksızın iki taraftan birinin ağır basmasının ortaya çıkacağını ifade etmiştir.⁵⁶¹ Ona göre, iki kuvvetten her birinin fiilde müstakilliğinin men' edilmesi zorunludur.⁵⁶²

İlâhî fiilde mevzûbâhis olan bir diğer konu ise *iradedir*. Teftâzânî bu hususu *Allah Teâlâ'nın İradesinin Her Şeyi Kuşatması* başlığı altında incelemiştir.⁵⁶³ Selef ulemâsı, O'nun dilediğinin olduğu dilemediğinin ise olmadığı bir İlâh olduğu hususunda icma' etmiştir. Varlık sahasına çıkmış olan her şeyi Rabb'in muradı olarak kabul eden Teftâzânî'ye göre, iki eşitten birini tercih ve tahsîs etmeye karşılık gelen iradenin nedeni; imkânsız olana (*mümteni bilgayr*) yönlendiren değil, ancak bir temenni olabilecektir.⁵⁶⁴ Mu'tezilenin; çirkini irade etmenin çirkin oluşuna dair ileri sürmüş oldukları aklî delilleri ise son derece yanlış ve tutunmuş oldukları âyetler de delil niteliği taşımaktan oldukça uzaktır.⁵⁶⁵

⁵⁵⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VII, 165.; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, V, 83.

⁵⁵⁸ Bu konudaki diğer rivâyetler için bk. Ebû Dâvûd, "Sünne", 17.; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VI, 317.

⁵⁵⁹ Mu'tezile'nin tevlîd düşüncesi için bk. Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Elşetirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009), 63-64.

⁵⁶⁰ Osman Demir, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38-39.

⁵⁶¹ Buna, bir kâdirin ittiği, diğer bir kâdirin çektiği cismin hareketindeki ağır basmanın etkisi örnek gösterilmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 588.

⁵⁶² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 586-588.

⁵⁶³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 590.

⁵⁶⁴ Temenni ve rıza, irade değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/108.

⁵⁶⁵ Söz konu âyetler için bk. Gâfir 40/31.; A'râf 7/28.; Zümer 39/7.; Bakara 2/25.

*Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşardık*⁵⁶⁶ meâlindeki âyette bahsi geçen kimselerin kastının alaydan başka bir şey olmadığını söyleyen Teftâzânî, devam eden âyette, Allah'ın bu kimselerin yalanlayıcılar olduğunu ve azaba çarptırılacaklarını beyân ettiğini vurgulamıştır. Yine o, *...insanları ve cinleri bana ibadet etmeleri için yarattım*⁵⁶⁷ ve *...bunların kötülüğü Allah katında mekruhtur*⁵⁶⁸ meâlindeki âyetlerle îtiraz edenlere karşı çıkmıştır. Zira ilk âyette yer alan ibadet etmekten maksat, ibadeti emretmektir. İkinci âyetteki mekruh tabirinden murad ise, insanlar nezdinde âdetin gerçekleşmesine göre mekruh olandır.⁵⁶⁹

Îlâhî fiilde güzellik ve çirkinliğin söz konusu olması bahsinde Teftâzânî, övülmeyi hak etme ve yerilmeye müstehak olma bağlamında, aklî bir hükmün mevcûtlüğünü mümkün görmemiştir. Ancak, yetkinlik ve eksiklik, gayeye ve tabiata uygunluk ifade eden *hüsün ve kubuh* bunun dışındadır.⁵⁷⁰ Ona göre hüsün emir, kubuh ise nehy ile gerçekleşmektedir ve hatta hüsün emir, kubuh da nehydir.⁵⁷¹ Bu hususta, *Resul göndermekdikçe azap edecek değiliz*⁵⁷² meailinde âyet de bir delildir. O, hüsün ve kubuh fiilin zâtından kaynaklanıyor olsaydı; hüsün ve kubuhun fiilde değişiklik göstermemesinin⁵⁷³ ve bazı fiillerde birleşmemelerinin gerekeceği,⁵⁷⁴ kulun fiilde müstakil olamayacağı şeklindeki aklî istidlâllerde de bulunmuştur.⁵⁷⁵ Ona göre, hüsün ve kubuhun hakîkî kabul edilmesi halinde, bir fiilin hüsün veya kubuh ile vasıflanması, fiil araz olduğu için mânanın mâna ile ve hatta mevcûdun ma'dûm ile vasıflanmasını gerektireceği çıkarımı bâtıldır. Fillerin zâtı bakımında farklılık arz etmesinin, Allah'ın hükümlerindeki ihtiyârının iptalini doğuracağı eleştirisi de son derece zayıftır.

⁵⁶⁶ En'âm 6/148.

⁵⁶⁷ Zâriyât 51/56.

⁵⁶⁸ İsrâ 17/38.

⁵⁶⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 590-592.

⁵⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/207.

⁵⁷¹ Hüsün ve kubuhun akıl ile bilenebileceğini söyleyen Mu'tezile'ye göre ise emir hüsünden ötürüyken, nehy de kubuhtan ötürüdür. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 592.

⁵⁷² İsrâ 17/15. Hüsün ve kubuhu belirleyen akıl olsaydı peygamber gönderilmese de azap bakî olurdu. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 592.

⁵⁷³ Had cezası ve zulmen öldürme konusundaki farklılığın ortadan kalkacağı bunun misalidir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 592.

⁵⁷⁴ *Bu söylediğim yalandır* sözü, hüsün ve kubuhun birleştiğine örneklik teşkil etmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 594.

⁵⁷⁵ Teftâzânî, her ne kadar fiilde müstakilliğin zaten söz konusu olmadığını savunsa da burada fiilde müstakilliği kabul eden Mu'tezile âlimlerine, kendi kabulleri üzerinden bir delil getirmeyi amaçlamıştır. Zira övme ve yerme kulun fiilinde müstakil olduğu hususlar için geçerlidir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 594.

Mu'tezilî âlimler, iyilik yapmanın hüsün, düşmanlıkta bulunmanın ise kubuh olduğunun herkes tarafında kabulünü⁵⁷⁶ ve amacı bakımından herhangi bir baskınlık taşımayan kimsenin boğulanı boğulmaya terk etmek yerine kurtarmasını⁵⁷⁷ bu hususta delil olarak öne sürmüşlerdir. Onlar, hüsün ve kubuhun şer'i olması durumunda, Rabb'ın yalan konuşmaması, iyiliği emri ve kötülüğü nehyinin şeriatla bilinebileceği ve bunun ise teselsülü meydana getireceğini savunmuşlardır.⁵⁷⁸ Ayrıca onlara göre bu durumda, İlâh'ın yalan söylemesi çirkin olmasaydı nübüvettin sabitliği ortadan kalkacaktır.⁵⁷⁹ Teftâzânî'ye göre tüm bu istidlâller geçersizdir. O, Allah'ı, zâtı, sıfatları ve nimetleri ile bilen birinin, daha sonra Kendisi'ne şirk koşmasının, yerilmeye ve cezalandırılmaya layık olması,⁵⁸⁰ nazarın vâcibiyeti ortadan kalktığına resullerin susturulabilmesinin gerekeceği⁵⁸¹ şeklindeki delillerini de çok kuvvetli bulmakla beraber reddetmiştir.⁵⁸²

Bir ilâhî fiil olan *teklif* hususunda Teftâzânî, her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'dan çirkin bir şey sâdır olmayacağını, tüm fiilleri güzel olsa dahi O'na hiçbir güzel şeyin vâcib olmadığını,⁵⁸³ Kendisi'ne atfedilen vâcibiyetin yalnızca bir isimlendirmeden ibaret olduğunu savunmuştur.⁵⁸⁴ Sa'düddîn et-Teftâzânî, güç yetirilemeyecek şeyin teklifini (*teklif-i mâlâyutâk*) imkânsız kabul etmediği gibi Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaç ile illetlenmesini de mümkün görmemiştir.⁵⁸⁵ Bu meselede tartışma, zâtında mümkün olsa da kulun kudretinin âdeten yahut hiçbir şekilde taalluk etmediği fiiller üzerinde olmuştur. İki zıttın birleştirilmesinin ve İlâh'ın ezeli ilmiyle bilip olmayacağını haber verdiği şeylerin

⁵⁷⁶ Teftâzânî burada bahsi geçen hüsün-kubuhun tartışmaya konu olan hüsün ve kubuh olmadığını söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 594.

⁵⁷⁷ Mu'tezile âlimleri bu eylemin, aklî bakımdan hüsün olduğunu savunmuştur. Teftâzânî, bu tercihin sebebini, genelin amacına uygun olmaya ve acıma güdüsüne bağlamıştır. Ona göre bir eşitlik de söz konusu değildir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 594.

⁵⁷⁸ Teftâzânî, bu durumun imkânsızlığının kısır döngüye mahal vermeyecek şekilde açık olduğunu söylemiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 596.

⁵⁷⁹ Teftâzânî, bazı mümkünlerin gerçekleşmeyeceğine kesin şekilde hükmedildiğini savunmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 596.

⁵⁸⁰ Teftâzânî bu bilginin kaynağını, şeriatın ve âdetin bu şekilde gerçekleşmesine dayandırmıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 596.

⁵⁸¹ Teftâzânî son iki delili oldukça kuvvetli bulmuş, hatta bu sebeple kendilerinden olan Mâtürîdîlerin bazı fiillerdeki hüsün ve kubuhun aklî olduğunu (Mu'tezilî âlimler gibi) kabul ettiklerini dile getirmiştir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 596.

⁵⁸² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 592-596.

⁵⁸³ Burada, Mu'tezile'nin Rabb'ın çirkinini yapmayacağı gibi vâcibi de terk etmeyeceği görüşüne karşı çıkmıştır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 596.

⁵⁸⁴ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 596.

⁵⁸⁵ Teftâzânî'nin bu savunusu, güç yetirilemeyecek şeyin teklifini sefeh, gaye taşımayan fiilleri de abes kabul eden Mu'tezile'ye tepki niteliği taşımaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 598.

teklifinin imkân dışılığında herhangi bir ihtilâf gerçekleşmemiştir.⁵⁸⁶ Teftâzânî'ye göre, fiil, kulun kendi kudreti ile gerçekleşmediği takdirde, her mükellefiyetin teklif-i mâ lâ yutâk olacağı tartışma konusu değildir. Ayrıca, teklifin fiilden önce, fiilin de kudret ile birlikte olduğu ve kudretin yokluğunda yine her mükellefiyetin teklif-i mâ lâ yutâk olacağı; Rabb'in, iman etmeyeceğini bildiği kimsenin, imanı imkânsız olsa da imanla mükellef olduğu da esas tartışma konusu değildir. Keza zaten, zâtı bakımından imkânsız olan iki zıttı birleştiren teklifi caiz kabul edenler de olmuştur.⁵⁸⁷

Müntesibi olduğu mezhebin âlimlerinin, Rabb Teâlâ'nın fiillerinin bir amaç ve bir gaye ile ilişkilendirilmesini uygun görmediğini ifade eden Teftâzânî, bir amaca hizmet ettiğinde başkasıyla kemâle ulaşma durumunun ortaya çıkacağından, her şeyin başlangıç itibarıyla amaçsız bir şekilde Rabb'a dayanmasının sabit olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, teselsülü bitirebilmek için; bir şeyin başka şeye amaç olmamasıyla sona ulaşmak gerektiği ve faydasız bir amacın imkânsızlığı gibi istidalallerde de bulunmuştur. O, Mu'tezile'nin, teklîfin amacının kulları sevaba nâil etmek olduğu,⁵⁸⁸ bu hususta icma'nın bulunduğu ve meşakkatli şeylerin teklifinin, zarar vermekten başka bir şey olmadığı iddalarını da reddetmiştir. Zira ona göre, amelin karşılığı olan mükâfâtın, bazen amelin sonucu değil, İlâh'ın fazlı olabildiği gibi; teklîfin amacının da yalnızca sevaba nâil etmek olmayacağı açıktır. Keza amaç; imtihan, şükür, düzen mefhumları gibi aklın hiç ulaşamayacağı başka şeyler de olabilmektedir.⁵⁸⁹ Bu konudaki icma'dan da yalnızca, Allah'ın fiillerinin amaca yönelik olduğu sabit olduğunda söz edilebilecektir ve böyle bir sabitiyetin ise söz konusu olmadığı kesindir.⁵⁹⁰

2.4.5.1. İlâhî Fiillerin Ayrıntıları

Bu hususta öncelikle *hidâyet* ve *delâlet* kavramlarını ele alan Teftâzânî, *hidâyet* kavramıyla bazen doğru yolu bulmanın kastedildiği gibi ki bunun zıddı

⁵⁸⁶ Yine Teftâzânî'ye göre bu hususta, *Allah hiçbir nefse güç yetiremeyeceği şeyi yüklemez* (Bakara 2/286) ve *...hadi benzeri bir sûre meydana getirin* (Bakara 2/23) âyetleri tartışma konusu değildir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 598.

⁵⁸⁷ Bu iki zıttın birleşmesine, Ebû Leheb'in vahye inanmakla mükellef olduğu ancak o vahyin içerisinde kendisinin inanmayacağı olgusunun da mevcûtlüğü, yani onun kesinlikle inanmayacağına inanmakla emrolunduğu örnek gösterilmiştir. Bu iddiaya, mükellef olunan şey imanı elde etmektir ve zât için bu mümkündür, fakat ezeli ilimde aksi sabit olduğundan imkânsızdır şeklindeki bir cevap verilmiştir. Ancak Teftâzânî'ye göre, bu iddiaya verilen cevap, oldukça zayıf bir cevaptır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 600.

⁵⁸⁸ Nisâ 4/13.

⁵⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/217.

⁵⁹⁰ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 598-602.

dalâlettir, bazen de gayeye ulaştırarak yolu göstermenin kastedildiğini söylemiştir ki bunun da mukâbili idlâl yani dalâlete sevk etmektir.⁵⁹¹ Bu husustaki tartışma Rabb'ın, hidâyet etme, dalâlete sevk etme, kalpleri mühürleme, tuğyanları üzere bırakma gibi kavramlarla vasıflanmasına işaret eden nasslar bağlamında gerçekleşmiştir. Teftâzânî'ye göre bu nasslardaki kasıt, hidâyet ve delâleti yaratmaktır. Ona göre, Rabb hidâyet ve delâleti yaratsaydı, kullar medh ve zemme muhatap olmazlardı argümanı, bozuk temellere bina edilen bir esastır. Âyetlerin zâhiri dahi bu anlamları kabul etmemektedir.⁵⁹²

Tevfik ve hızlân fiilleri hususunda da Teftâzânî, tevfiğin tâat kudretini, hızlânın ise ma'siyet kudretini yaratmak olduğunu savunan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. O, tevfiğe mazhar olanın isyan, hızlâna maruz kalanın ise itâat etmesinin düşünülmemeyeceğini dile getirmektedir.⁵⁹³

Sa'düddîn et-Teftâzânî, "Allah'ın ilminde canlıların hayâtının sonlanacağı vakit" şeklinde tanımlanan *eceli*, tek ve zaman zaman âdeten bir başka kulunun fiilinin ardından gerçekleşse de, İlâh'ın bir diğer fiili olarak kabul etmiştir. Keza öldürülen kimse, şartlar ne olursa olsun, *eceli* ile ölmüştür. Ancak ona göre, öldürülen kimsenin öldürülmediği ihtimalinde, yine aynı vakitte ölüp ölmeyeceği net olarak bilinmemektedir.⁵⁹⁴ Bu konuda ecellerin geldiği takdirde ertelenemeyeceği meâlindeki âyet⁵⁹⁵ ile ömrü arttırılan ve eksiltelen kimselerden bahseden âyeti⁵⁹⁶ ve iyiliklerin ömrü uzatacağına dair Efendimizden (sav.) gelen rivâyeti⁵⁹⁷ örnek göstermiştir. Bu âyetlerin örnekliğinde maktulün *eceli* bilinmediği için, ölmesinin yahut yaşamasının bilinmesi de mümkün olmayacaktır. O, ölümün değişmesini mümkün görmeyi, Rabb'ın ilminde değişiklik meydana gelmesi olarak değil de esasen, O'nun ilminde bulunanın

⁵⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/231.

⁵⁹² Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 602-604.

⁵⁹³ İsmeti, lütufu, tevfiği Allah Teâlâ'nın kulda günahı yaratmaması, onunla kuldun günahın sadır olmaması şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Filozoflar ismeti, bir meleke olarak kabul etmiş ve günaha kudretin bulunmaması şeklinde yorumlamışlardır. Mu'tezilî ulemâ lütufu, mevcûdluğu halinde kulun tâati seçtiği şey olarak tanımlayıp, muhassıl/meydana getiren ve mukarrib/yaklaştıran şeklinde ikiye ayırmışlardır. Vâcibi gerçekleştiren ve çirkini terk eden kimsenin ismete hâiz olduğunu savunup tevfiği, kulun kendisiyle Kendisi'ne tâatte bulunacağını bildiği lütufu Rabb'ın yaratması; hızlânı ise o lütfun menedilmesi olarak tanımlamışlardır. *Dileseydik her nefis itâat ederdi* (Secde 32/13) âyetinden hareketle de lütfun herkes için söz konusu olmadığını belirtmişlerdir. Tüm bunlar için bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 604.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/232.

⁵⁹⁴ Ebü'l-Huzeyl kesinlike aynı vakitte öleceğini, Mu'tezilîlerin çoğunluğu da kişinin gerçek eceline kadar mutlak sûrette yaşayacağını savunmuşlardır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 606.

⁵⁹⁵ A'râf 7/34.

⁵⁹⁶ Fâtır 35/11.

⁵⁹⁷ Tirmizî, "Kader", 6.; İbn-i Mâce, "Mukaddime", 10.

zaten bu olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁵⁹⁸ Kâtilin ise cezaya, mahalde ölümü meydana getirmesiyle değil, kesb ettiği fiilden, işlediği yasaktan dolayı düçar olduğunu da eklemiştir.⁵⁹⁹

Allah'ın canlılara bahşettiği, canlıların da ondan istifade ettiği *rızık*, Teftâzânî'ye göre, herkes tarafından tastamam alınmaktadır ve hiçbir kimse bir başkasının rızıkını yiyememektedir.⁶⁰⁰ Âdet prensibi üzere, habisi Allah'ın yaratmadığı kabulü ise; harâmın rızık kavramının dışında kalmasını ve nihâyetide de nakd-i ömrü boyunca harâm yiyen kimsenin, Rabb Teâlâ tarafından rızıklandırılmadığını doğurmaktadır. Keza Teftâzânî'ye göre, kişi çirkin bir fiili kesb etmiş, yasaklanan bir işi yapmış, bu durumda zemmedilmiş, cezalandırılmış dahi olsa harâm da rızıktır, çünkü rızıklandırıcı ancak O'dur.⁶⁰¹

Allah'ın fiilleri arasında kabul edilen, bir şeyin kıymetinin takdîri, kendisiyle alınıp satıldığı şey olan *fiyat* ise Teftâzânî'ye göre, her ne kadar pahalılık ve ucuzluk bağlamındaki sebeplerin bazıları beşerin kesbi ile olsa da İlâh tarafından tayin edilmektedir.⁶⁰²

Allah Teâlâ'ya, Mu'tezilî âlimlerce bazı nitelikler vacîb olarak atfedilmiştir. Mu'tezile âlimleri bunlardan, tâate yaklaştıran ve ma'siyetten uzaklaştıran şey olarak tarif edilen *lütuf* hususunda bazı istidlâllerde bulunmuşlardır. Onlara göre, emredilene yaklaştıracı şeyi engellemek mümkün ise emredilenin irade edilen olmayacağı açıktır. Lütfu engellemek ma'siyete yaklaştıracı olduğundan çirkin olacağı, vâcibin ancak meydana getirdiği yahut yaklaştırdığı şey ile vâcib olacağı da tartışılmazdır. Teftâzânî'ye göre tüm bu istidlâller oldukça zayıftır. Teftâzânî, onların lütfun en üst noktasını dahi vâcib kabul ettiklerini, oysa bu lütfun yeryüzünde kâfir yahut fasık bırakmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Zira ona göre, vâcib kabul edilen lütufla, kimi kullar saadete ererken, kimilerinin şekâvete uğrayacağını haberinin verilmemesi gerekecektir. Bu haber ise, teşvik yahut ümitsizliğe düşürmek olduğu için iki

⁵⁹⁸ Bağdat Mu'tezilîlileri bu hususu, maktûlün eceliyle ölmediğini, kâtilin cezayı haketmesi ve ömrünün uzayacağını ifade eden nassların azalmaya da delâlet edeceği istidlâlleri ile delillendirmişlerdir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 606.

⁵⁹⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 606.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/233-235.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 183-184.

⁶⁰⁰ Teftâzânî'ye göre rızık, bazen helâl olabildiği gibi bazen harâm da olabilmektedir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 185. Rızıkı faydalanılan şey olarak tanımlayanlar olduğu gibi bunu yalnızca yenilebilir şeylere indirgeyenler de olmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 606.

⁶⁰¹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 606-608.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/236.

⁶⁰² Mu'tezilî görüşün aksine. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 608.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/237.

durum da çirkindir. Yine lütfun vâcibiyetinde, hiçbir asrın peygamberden, veliden hâlî olamayacağı yadsınamaz bir gerçektir.⁶⁰³

Teftâzânî, ta‘zimde bulunulmaksızın, maruz bırakıldığı acı ve benzeri şeylerin karşılığının kula fayda olarak verilmesi anlamında kullanılan *ivazı* ise Mu‘tezilî âlimler gibi vâcib kabul etmiştir. Zira söz konusu karşılığın verilmemesi zulümden başka bir şey değildir.⁶⁰⁴ Bu hususta, bahse konu olan karşılığın devamlılığı, verilen karşılığın kişinin hakkı olduğunun bilinmesinin gerekliliği ihtilafa konu olmuştur. Ayrıca mazlumun zalimdeki hakkının verilmesiyle lütufta bulunulmasının caiziyeti, söz konusu vâcibiyetin ahirete kalması, karşılığın günahlar tarafından yok edilmesi, karşılığın mislinin verilmesi olması gibi meseleler de bu bahiste tartışılmıştır.⁶⁰⁵

Mu‘tezilî âlimlerce, Allah için vâcib kabul edilen bir başka husus *ceza ve ihtiram*dır.⁶⁰⁶ Teftâzânî’ye göre, masum ve tövbe-kâr bir kimsenin yaşamını sürdürdüğü takdîrde küfre yahut fıska düşeceğini bilen Allah Teâlâ’nın, o kimsenin canını almasının kendisine vâcib olması anlamı taşıyan ihtirâmın vâcibiyetini kabul etmeyenler de olmuştur.⁶⁰⁷

Teftâzânî, Basra Mu‘tezilesi’nin din hususunda, Bağdat Mu‘tezilesi’nin hem din hem de dünya hususunda, İlâh’ın kulları için yaratmasını vâcib kabul ettikleri *aslahın*, gerçekleştiğinde tüm küffarın iman edeceği bir fiil olmadığını söylemiştir. Zira bu fiilin kudret kapsamında gerçekleşmesi, gerçekleşmemesini cimrilik ve sefeh kılmaktadır.⁶⁰⁸ Bu durumda tam neden ve kudret sabit olduğunda fiilin vâcib olacağı vehmedilmiştir. Teftâzânî’ye göre, faraza bir şeyin vâcibiyeti kabul edilecek olursa; aslah vâcib olsaydı ömrü boyunca sıkıntı çeken hastayı yahut fakir kâfiri yaratmamasının, kâfirler için cehennemde ebedî kalınmasının aslah olması gerekirdi. Yine Rabb’in her lütfunun vâcibiyet kaynaklı olması ve bu sebeple şükürünün edasının da gerekli olmaması, Allah’ın kudretine dâhil olan

⁶⁰³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 608.

⁶⁰⁴ Acı, yapılan bir kötülüğün karşılığı olarak gerçekleşiyorsa bunu ceza olarak kabul edenler de olmuştur. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 608.

⁶⁰⁵ Mu‘tezile âlimleri kâfirlerin, fasıkların, çocuk ve hayvanların karşılığının dünyada mı yoksa ahirette mi verileceği, hayvanların cennette girip girmeyeceği hususunda da tereddüt etmişlerdir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 608.

⁶⁰⁶ Buradaki ceza, amellerin karşılığı anlamına gelmektedir. Türkçede olduğu gibi yalnızca kötü amellerin karşılığı anlamı taşımamaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 610.

⁶⁰⁷ Mu‘tezile âlimlerinin ekserisi, fiili terketmenin kulun kendi sorumluluğunda olması sebebiyle bunun Allah Teâlâ’ya vâcib olmadığını belirtmişlerdir. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 610.

⁶⁰⁸ Bu durum, misafir çağıran cömert birisinin misafirlerini asık suratla karşılamasıyla misallendirilebilir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 612.

şeylerin sınırlı olması gerekirdi. Kâfirlere ve peygamberlere verilen nimetin eşit olması, peygamberlerin ve velilerin az yaşarken iblis ve zürriyetinin hayâtta bırakılması da gereklilik taşırdı. Yine ona göre, Allah'ın lütufta bulunmaya tercih hakkı kalmazdı ki bunların hepsi muhâldir.⁶⁰⁹

Felsefî kelâm döneminin son büyük ulemâsından kabul edilen ve *Yeryüzü melikleri ulaştıkları devletlerle yanımda bir hiç kalır./ Ben hayallerime ordularla değil, kitaplarla ulaşırım.*⁶¹⁰ diyen Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin görüşlerinde, kadîm külliyattan ziyadesiyle istifade ettiği görülmektedir. Kendisinin, muhâlif kabul edilen kimselerin isabetli görüşlerini tasdik etmesinin yanı sıra, müntesibi olduğu mezhebin yanlışlarını da tatrid ediyor olması, derinlemesine ele alıp ileri sürdüğü fikirlerindeki tarafsızlığını ortaya koyar niteliktedir. İlâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tenzih boyutlarıyla aşırıya gitmekten kaçınıp, esas aldığı nassı yorumlamada mu'tedil bir yol benimseyen, İlm-i Kelâmın adından sıkça söz ettiren âlimi Teftâzânî'nin bu meseleyi, içinden çıkılması ve anlaşılması son derece külfetli olan bir konu olarak kabul ettiği bilinmektedir.⁶¹¹ Zira ayrıntılı olarak ele alındığında her ekol kendi içbükeylerinde haklı ve her ekol bir diğerini tam mânasıyla ikna edebilmiş bir durumda değildir. Ancak hepsi, Zât-ı Bârî'nin varlığına ve vahdanîyetine zevâl getirecek her türlü olguyu zâtından bertaraf etmek, aczden ve nâkîsdan emin kılıp O'nu şanına yakışır şeylerle tasdik etmek gayesinde birleşmektedir.

Teftâzânî ve çağdaşı Cürcânî'nin ardından ilâhî sıfatlar bahsinde yeni bir söz söylenmemesi, yalnızca şerh ve haşiye ile yetinilmesi, onların söz konusu meselede son sözü söyleyecek minvâlde fikirler ortaya koyduklarının iddia edilmesine dahi sebep olmuştur. Fikirlerinin anlaşılmaya muhtaçlığını hâlen koruyor olması ise bize bu çalışmanın devamında, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ilâhî sıfat anlayışına yer vermeyi zorunlu kılmıştır.

⁶⁰⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 610-612.

⁶¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 30.

⁶¹¹ Sariateş, *Teftâzânî'ye Göre Allah'ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*, 66.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN İLÂHÎ SIFAT ANLAYIŞI

Es-sened (otorite), *üstâzü'l-beşer* (insanlığın hocası), *el-aklü'l-hâdî aşer* (on birinci akıl)⁶¹² sıfatlarıyla nitelendirilen, tahkik mütefekkeri Seyyid Şerîf Cürcânî,⁶¹³ Devlet-i 'Aliyye'de 19. yüzyıla dek hâkim düşüncenin önderi kabul edilmiştir. O, tümel disiplinlerin yani kelâm, felsefe ve tasavvufun esasen aralarında gaye ve konu birliği sürdürmesi ve onların yöntem ve ilke yönüyle birbirinden ayrışmasından hareketle kelâmın, yalnızca ilkelerini nassdan alıyor olmasıyla Meşşâî felsefeden ayrıldığını dile getirmektedir.⁶¹⁴ Kelâm sanâtını İbn Sînâcî felsefe ile yeniden ele alan şark İslâm dünyasının mühim mütefekkeri Cürcânî, felsefî nefis teorisi etkisinde, mütekaddîmin dönemi kelâmında latif bir cisim olarak görülen insan nefsinin, müteahhirîn dönemde filozoflarla uyumlu bir şekilde, mücerred ve aklî bir cevher olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Gayrimaddî cevherin ise, Tanrı'nın misli yahut benzeri olmasının gerekli olmadığı

⁶¹² İslâm felsefesine Batlamyus kormolojisinden getirilip geliştirilen ay-üstü âlem teorisi, bu âlemin akıllar silsilesinin onuncu akılla nihâyete ermesi ve onuncu aklın ay-altı âlem ile irtibatlı, varlıkları etkileyen bir akıl olmasından hareketle, oluş ve bozuluş âlemindeki bu eylemselliği anlamak için onuncu aklı anlamaya muhtaç oluş, ilmi zenginliğe sahip olan Cürcânî'nin böyle isimlendirilmesine sebep olmuştur. Seyyid Şerîf Cürcânî'ni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Nasih Ece, "Cürcânî ve Er-Risâletü'l-Kübrâ fî'l-Mantık Adlı Eser", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/2 (2014), 150-154.; Faruk Çiftçi, Mâveraunnehir ve Horasan Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 81-82.; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hadiyyatü'l-ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin* (Ankara: Vekâlet-i Me'ârif Matbaası, 1951), 1/729.; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerafettin Yalıtıkaya vdğr. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 856.; Mehmet Özturan, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazaiyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 103-104.; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi -Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru-* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 162.; Övezmuhammed Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2005), 14.; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarih* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021), 194.; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî* (İstanbul: Fatih Yayınları, 1984), 83.; Faiz Kalın, "Zaman Kavramı Açısından el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ına Genel Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi II* 2 (2002), 161.; Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerîf Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134-136.

⁶¹³ Cürcânî, *reîsü'l-âlimîn ve hâtemü'l-müddekkîn* (âlimlerin başı ve müddekinlerin sonu) şeklinde de isimlendirilmiştir. Bunlar için bk. Ahmet Süruri, "Kitâbiyat", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2018), 147.

⁶¹⁴ Mevzûbâhis olan bu disiplinler, mutlak varlığı konu ve âlî saâdete ulaşabilmeyi gaye edinmede müşterek iken; hakîkate erişme yolunda rûkn edindikleri yöntemde, müşterek yöntemi benimseyenler, ilkelerde ayrılmaktadır. Tüm bunlar için bk. M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 11-61.

istidlâli ile mümkün hale getirip, felsefî karaktere sahip söz konusu nefis teorisini kelâm ilmine dâhil etmiştir.⁶¹⁵

Teftâzânî, tüm İslâmî ilimler nezdinde Mütakaddimîn dönemi ulemâsının sonuncusu kabul edilirken, yeni bir dönemin habercisi olan Seyyid Şerîf Cürçânî, kaynaklarda, Muteahhirîn dönemi âlimlerinin ilki kabul edilmiştir.⁶¹⁶ Dönemin İslâm dünyasında okutulan ilimlerin hemen hepsi ile ilgili eserler kaleme alan âlimin, burada, kelâm sahasında üzerinde durmuş olduğu ilâhî sıfatlar görüşüne yer verilmeye çalışılacaktır.

3.1. İsim

Cürçânî, ismin tesmiyeden, yani isimlendirmeden farklı olduğunu söylemiştir. Ona göre ismin tahsisi, ismin hâricinde bir şeye karşılık gelmektedir. O, isimlendirmenin, delâlet ettikleri mânalardan başka bir şey olmadığını savunanlara karşılık; vaz'edenin geçmiş zamanlı bir fiili olduğunu ifade etmiştir.⁶¹⁷

Cürçânî'ye göre ismin, isimlendirilenin aynısı olup olmadığı yönünde herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak ismin medlûlünün; kendisi olmaklığı bakımından mı yoksa ona ilişen bir şey olmaklığı bakımından mı zât olduğu bahsi ihtilafa sebep olmuştur. Bir kısım Eş'arî âlimleri bu hususta, Mu'tezilî âlimlerle fikir birliği içerisinde. Onlar; ismin, isimlendirme ile isim arasında müşterek kullanılan bir lafız olduğunu, tartışmanın esasen ismin lafzında gerçekleştiğini ve bu lafzın isimlendirme ile aynı anlama geldiğini savunmuşlardır.⁶¹⁸

Cürçânî ismin, zâtın adı olması yönüyle, ya zâttan ya zâtın bir parçasından ya zâtın hâricteki bir niteliğinden veyahut da zâttan kaynaklanan bir fiilden meydana gelerek kısımlarına ayrıldığını belirtmiştir. Zâttan alınan isim ise, zâtın akledilebilir olmasıyla ilgilidir.⁶¹⁹ Ayrıca, zâtî zorunluluğun bileşilikle çelişmesi

⁶¹⁵ Cürçânî'nin bu çıkarımıyla nefsi, gayrimaddî bir cevher olarak tasdik edip İbn Sînâcî nazarî yetkinleşmeyi; sufilere ameli yetkileşme neticesinde saflaşan nefsin hakikat bilgisine hazır hale gelmesiyle müşterek ele aldığı görülmektedir. Bk. İbrahim Halil Üçer, "Değerlendirmeler", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 140. Kendisinin ilmi birikime kattığı daha birçok yenilik için bk. Kaya (ed.), *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerîf Cürçânî Örneği-*11-61.

⁶¹⁶ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 194.; Ülken, *İslâm Felsefesi*, 163.

⁶¹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/360.

⁶¹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/360-362.

⁶¹⁹ Zâtın akledilmesini mümkün görenler, Rabb'in hakikatine karşılık gelen bir isme mâlik olmasını da mümkün görürken; zâtın akledilmesini imkânsız görenler, Rabb'in zâtından alınan ismin Kendisine verilmesini de imkânsız görmüşlerdir. Zira bir anlama karşılık kullanılan isim, anlamın akledilmesinin uzantısı ve anlatılma vesilesidir. Bu sebeple akledilmesi ve

ilkesinden hareketle de parçadan alınan isim, zât için imkânsızdır.⁶²⁰ Cürçânî'ye göre, kimi zaman hakikî (âlim), kimi zaman izâfî (mâcit), bazen de olumsuz (kuddûs) olan; hârici vasıftan ve fiilden alınan isim ise mümkündür. Sayılan bu altı kısım, ismin basit kısımlarıdır.⁶²¹

Rabb Teâlâ'nın çeşitli dillerde vaz'edilmiş özel isimleri dışında, sıfatlar ve fiillerden alınan isimlerinin de bulunması tartışılmıştır. Birçok âlim isimlerin,⁶²² şanına yakışmayan bir anlam, bir eksiklik vehmettirmedikçe, herhangi bir dinî izin olmaksızın, Allah için sarf edilmesini mümkün görmüştür. Cürçânî ise,⁶²³ Eş'arî ulemâyı takip ederek, tevkifin bulunmasını gerekli görmüştür. One göre, beşerî idrâkin yanlış vehmi bertaraf edecek yeterli yetkinliği bulunmamaktadır ve şer'i delile ihtiyaç duyduğu açıktır.⁶²⁴

Seyyid Şerîf'e göre, tevkîfiliği bildirilen isimlerin sayısı doksan dokuzdur. Mevlâ, Karîb, Rabb, E'lâ gibi isimlerin bir kısmı Kur'ân'da bildirilirken; Hannân, Mennân gibi isimler rivâyetlerde bildirilmiştir.⁶²⁵ el-Îlâh isminden türetilen Allah lafzı ise,⁶²⁶ O'nun zâtına özgü özel bir isimdir ve bu isimle bir başkası nitelenemez.⁶²⁷ Bu lafız, kök îtibariyle bir sıfat kabul edilse dahi kemâl sıfatları imâ eden özel bir isme dönüşmüştür.⁶²⁸

3.2. Zât

anlatılması mümkün olmayan zât için, isim tasavvuru da düşünülmemiştir. İhtilafın, zâtın künhüyle akledilmesi noktasında olduğunu söyleyen Cürçânî, ismin vaz'ının, zâtı künhüyle değil de bir açıdan anlatmaya karşılık geldiğini ve bu görüşün sorunlu olduğunu ifade etmiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/364.

⁶²⁰ Allah Teâlâ'nın zâtının parçası olmasının düşünülemeyeceğini söyleyen Cürçânî, parçanın isminin O'na izafesini de imkânsız görmüştür. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/364.

⁶²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/364.

⁶²² Mu'tezile ve Kerrâmiyye âlimleri, şer'i bir izin bulunmasa da akıl, Rabb'ın bir sıfatla yahut fiille nitelendiğini gösterdiğinde, bu nitelemeyi ifade eden bir isim vermenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366.

⁶²³ Kâdî Bâkılânî bu görüşte olsa da ârif, fakih, akîl, fîtan, tabib gibi isimlendirmeleri bu genellemenin dışında tutmuştur. Zira ona göre ârif, bazen öncesi câhillik olan bilgeliğe karşılık gelirken, bazen de ikâl/ayak bağı lafzından türetilen akîl gereksiz şeye girişimde bulunmayı engelleyen bilgiye karşılık gelmektedir ve diğer lafızlar da onun şanına yakışmaktan berîdir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366.

⁶²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366.

⁶²⁵ Bununla birlikte Cürçânî, isimlerin sayılmasındaki kastın ya ezber ya da kuşatma bakımından zapdedilme gayesi olduğunu düşünmüştür. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/368.

⁶²⁶ Bu iddiaya göre *elehe* ibadet edilen demektir, el-Îlâh, el-Veleh'ten bir alıntıdır ve el-Veleh, hayret anlamına gelmektedir. Her ikisi de izâfî bir sıfata dönüktür ve yaratılanın ibadet ve hayret ettiği şey anlamında kullanılmaktadır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/368.

⁶²⁷ Ebû Hânîfe'den nakledilen görüşe göre, bu isim camid bir özel isim olduğundan türetilmiş değildir. Şafîî, Gazzalî, mevâkıf sahibi Adudiddin el-İcî de kendisiyle aynı görüşü paylaşmaktadır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/368.

⁶²⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366-368. Çalışmamızla doğrudan ilgisi bulunmadığı için biz burada yer vermesek de konunun devamında Cürçânî, Allah Teâlâ için vaz'edilen isimleri ele alıp anlamlarını açıklamıştır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/368-386.

Cürcânî'ye göre Tanrı'nın ispatına yönelik beş yol bulunmaktadır ve bunların ilki mütekellimlere aittir. O, âlemin cevher yahut araz oluşundan hareketle; muhtaçlığın illetinin tek başına hudûs ya da hudûsla birlikte bulunan imkân olmasından söz edip bu hususta dört vecihin bulunduğunu ifade etmiştir.⁶²⁹

Seyyid Şerîf, öncelikli olarak mütekellimlerin ispat yoluna yer vermiştir. Mütekellimlerin, cevherlerin hudûsuyla ilgili istidlâlî; yer kaplayanlar âleminin hâdis olduğunu ve her hâdisin bir muhdîse muhtaç olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁰ Cevherin imkânı ile gerçekleşen istidlâl; cevherler âleminin mümkün olduğuna ve her mümkünün bir müessir illetinin bulunduğu karşılık gelmektedir.⁶³¹ Arazların hudûsuyla ilgili istidlâl; arazların fâilsiz yahut şuursuz bir müessir ile varlık kazanmalarının mümkün olmadığını anlatmaktadır.⁶³² Son olarak, arazların imkânı ile ilgili istidlâl ise; mütecânîs (aynı cins) cevherlerden meydana gelerek mütemâsil (benzer, ortak) bir hakîkate sahip olan cisimlerin, donandığı özgün sıfatları tahsis edecek bir fâili zorunlu kıldığını açıklamaktadır.⁶³³ Ancak Cürcânî'ye göre tüm bunlar, sözü uzatmaktan başka bir şey değildir. O, eserlerin hususiliğinden müessirin varlığına istidlâlde bulunmayı ehven kabul etmiştir. Zira cisimlerin ve arazların hâdis olup hâdis olmayan bir yaratıcıya muhtaç oldukları, aksi kabulün kısır döngü ve teselsülü doğuracağı ve yahut da sürecin kâdim bir varlıkta duracağı açıktır. Bu durum ise istenilen sonucun tâ kendisidir.⁶³⁴

İkinci yolun filozoflara aidiyetin sözedden Cürcânî, mevcûdların hususiyetlerine nazarla, gerçek ve zorunlu bir mevcûdun varlığına istidlâlinden bahsetmiştir. Ona göre bu yol, ilkinde kıyasla, âlemin hâdisliği ve imkânın açıklanması yönünde ortaya çıkan problemleri de bertaraf etmektedir.⁶³⁵

⁶²⁹ İmkânın hudûsla birlikte bulunduğu durumda, hudûs; bir şart yahut delilin bir parçası olarak etkisini sürdürür. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/10.

⁶³⁰ Cürcânî burada Hz. İbrahim'in *batanları sevmem* sözünü örnek göstermektedir. Bk. En'am, 6/76-79. Ayrıca o, sonradan meydana gelmiş olan yüksek bir binaya şahid olan kimse onun mutlak sûrette bir banisi olduğuna kanâat getirdiğini ifade etmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/10.

⁶³¹ Cisim ise cevherinin fertlerden birleştiğini; cevher ise her iki durumda da çokluğun mevzûbâhis olacağını, oysa zorunlunun birleşim ve çokluktan beri', gerçek bir olduğunu beyân etmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/12.

⁶³² Bu hususta nutfenin aşamalarını ve feleklerin, canlıların, madenlerin durumlarını örnek göstermektedir ki bu hususların ayrıntıları Kur'ân-ı Kerim'de de zikredilmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/12.

⁶³³ Bu istidlâlin, arazların mahallerine kıyasıyla gerçekleştiğini söyleyen Seyyid Şerîf, Hz. Musa'nın *Rabbimiz her şeye yaratılışını verendir...* (Tâhâ 20/50) meâlindeki istidlâlini örnek göstermiş, her şeye özgün sûret ve belirli şekil veren müessirin zorunluluğundan söz etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/12.

⁶³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/10-12.

⁶³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/14.

Cürcânî üçüncü yolun ise müteakaddimîn âlimi Sühreverdî'ye ait olduğunu söylemiştir. Sühreverdî'ye göre, mümkünün varlığının bir başka mümkünle dayanmasıyla ortaya çıkan teselsül, mümkünlerin sonsuz tekrarı; toplamda yine bir mümkünle eşittir. Bu toplam, kendisi hâricinde bir parçaya, varlığını yokluğuna tercih edecek bir illete muhtaçtır. Zira imkân, muhtaç kıldırır ve ma'lûlden önce gelmesi sebebiyle illet, bu toplamın kendisinden başkadır.⁶³⁶ Tüm bu mümkünlerin dışında olan, mümkünlerden birinin ona dayandığı ve silsilenin kendisinde sona erdiği varlık ise, zâtı gereği zorunludur.

Sühreverdî'nin bu istidlâline ilk olarak, toplamın sonluluğu çağrıştırmaları yönüyle îtiraz edilmiştir. Keza mümkünlerin sonluluğunu ifade eden bu istidlâl ile zorunlunun ispatı, istenilenin toplamına karşılık gelecektir.⁶³⁷ Cürcânî bu îtiraza karşılık, toplamla kastedilenin, hiçbirini dışta kalmayacak şekilde tüm mümkünler olduğunu söylemiştir. Bunun ise sonsuz olan hakkında düşünebilmesi mümkündür. Asıl imkânsız olan, ayrıntılı olarak düşünülebilen sonsuzlara toplam adının verilmesidir.⁶³⁸

Sühreverdî'nin istidlâline yapılan ikinci îtiraz; toplam ile kastedilen silsiledeki diğer fertler ise illetinin başka mümkününün olacağı ve bunun da sonsuz bir teselsül olduğu yönünde yapılmıştır.⁶³⁹ Eğer toplam ifadesiyle kastedilen, bir arada bulunma durumu ise bu da mümkün değildir.⁶⁴⁰ Seyyid Şerîf'e göre söz konusu îtiraz, toplam ile kastedilenin bütün olması ve toplanma durumunun da mühim olmaması gerekçesiyle geçersizdir.⁶⁴¹

⁶³⁶ Bir şeyin kendisinden önce gelmesi imkân dâhilinde olmadığından; şeyin, parçalarının toplamından önce gelmesi de imkânsız kabul edilmektedir. Keza toplam, parçalarının aynısıdır. Bu, illet hususunda da böyledir. Parçalarının bir kısmı olamayan bütünün illeti, her bir parçanın da illetidir ki aksi kabul, parçaların bir kısmının başka illetin ma'lûlü olduğu bir sonucu doğurmaktadır. Bu sonuç toplamın değil, bir kısmının illetliğini ifade ederken; toplamın illetine karşılık gelen parçanın, kendi kendisinin ve illetlerinin olmasını gerektirmektedir. Toplamın illeti ise toplamın dışında bir şeydir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/14.

⁶³⁷ Çünkü sonsuz olanın; bütünü, toplamı, hepsi gibi özellikleri bulunmamaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/14.

⁶³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/14.

⁶³⁹ Fertlerin her biri sonsuza dek durmaksızın bir sonrakinin illeti ve bir öncekinin ma'lûlü olacaktır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/16.

⁶⁴⁰ Zira bu durum itibarîdir ve parçası itibarî olanın hâricte varlığından söz edilmemektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/16.

⁶⁴¹ Bütün, on sayısının toplamı misalinde olduğu gibi fertlerdir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/16.

Daha sonra Sühreverdî'nin istidlâlîne, illet ele alınıp, buradaki kasıt tam illet ise neden toplamın kendisi olmadığı,⁶⁴² fâil illet ise neden toplamın bir parçası olmadığı soruları yöneltlmıştır.⁶⁴³ Seyyid Şerîf bu soruları; kastedilenin, fâillikte müstakil olan fâil illet olduğunu söyleyerek yanıtlamıştır. Ona göre fail illet, mümkün olan her bir parçanın fâili olması gereken bir toplama karşılık gelmektedir. Aksi halde toplamdan ibaret olan ma'lûl mâhiyet meydana gelmeyecektir ve fâil de müstakil olmayacaktır. Bazı kimselerin, bu cevaba karşılık, zorunlu ve mümkünün toplamının mümkün olacağı, fâilin ise her bir parçanın fâili olamayacağı yönünde îtirazda bulunabilme imkanı mevcûdudur. Zira bu durumda, ya ma'lûlün illetten önce gelmesi ya da ma'lûlün müstakil illetten geri kalması gerekecektir ve söz konusu iki durum da imkânsızdır. Ancak Cürçânî, kendilerinin burada, her bir parçası mümkün olan bir bütünden bahsettiklerini söyleyerek yapılabilecek bu îtirazı iptal etmiştir.⁶⁴⁴ Zira bütünün tüm fertleri mümkün olduğunda, her bir parçanın fâili olması zorunludur ve fâil illetten geri kalma ise imkânsız değildir.⁶⁴⁵ Cürçânî'ye göre, önce ve sonra gelen parçalar var olduklarında, illetleri de var olmaktadır ve bu iki illetin toplamı, bütünün tam illetine karşılık gelmektedir. Mevcûd îtirazlar ise ancak, bütünün müstakil illetinin, bütünü oluşturan parçaların her birinin müstakil illeti olduğunda geçerli olacaktır.⁶⁴⁶

Cürçânî, dördüncü yol olarak Adudiddin el-Îcî'ye ait olan istidlâlden bahsetmiştir. Bu istidlâlde, mevcûdların mümkünlerden ibaret olduğu bir varsayımda söz konusu olan bütünün,⁶⁴⁷ mümkünlerden oluşmuş ve var etme yetisine sahip müstakil mûcide muhtaç bir mümkün olacağı ifade edilmektedir.⁶⁴⁸

⁶⁴² *İllet önce gelir* çıkarımına karşılık bazı âlimler; bir şeylerin toplamı olan tam illetin önce gelemeyeceği, o şeylerin ma'lûlden önce geleceği ve bunun da bütünün önce gelmesi gerektirmeyeceği savunulmuştur. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/16.

⁶⁴³ Her bir parçanın illeti olan illetinin, kendi kendisinin ya da illetlerinin illeti olacağı cevabı da onlara göre geçersizdir. Çünkü onlara göre parçaların bir kısmının illetsiz olması ya da başka illetle meydana gelmeleri de mümkündür. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/18.

⁶⁴⁴ İmkânsız olan, têsirin temelini oluşturan şeylerin, tamamını biraraya getiren tam illetten geri kalmasıdır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/18.

⁶⁴⁵ Cürçânî'ye göre, bütünün illetinin, her bir parçanın da illeti olması zorunludur. Keza mümkünlerden oluşan toplamın illetinin, bu toplamın bir parçası olamayacağı açıktır. Olduğu varsayımda ise illetin, ya bütünün kendisi -ki bu imkânsızdır- ya da bütüne dâhil olmasının gerekeceği -ki bunun da kendisinin illeti olmayı doğurarak teselsülü geçerli kılacağı- bir sonuç kaçınılmazdır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/18.

⁶⁴⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/14-20.

⁶⁴⁷ Burada bütün ile kastedilen, hiçbir dışarda kalmayacak şekilde tüm mümkünlerin toplamıdır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/20.

⁶⁴⁸ Seyyid Şerîf müstakil mûcitten kastın, toplamın her bir parçasının, varlığının kendisine yahut kendisinden çıkana dayandığı şey olduğunu söylemiştir. Bu durumda, gerek bütünün, gerekse

Keza mümkün; varlığı, illetiyle zorunlu olmadıkça var olmayan bir şeydir ve yokluğu, illeti sebebiyle imkânsızdır. Bu sebeple bütünün müstakil mûcidi, bütünün parçalarına nispet edilebilecek tüm yokluk durumlarını imkânsız kılan bir sebep olmak zorundadır ve bu sebep, toplamın dışındadır. Ne toplamın kendisi ne dâhili değildir. Ve nihâyetinde tüm mümkünlerin dışında bulunan sebebin varlığı, kendisinden zorunlu olması da kaçınılmaz olacaktır.⁶⁴⁹

Beşinci yol ise, zâtı gereği zorunlunun yokluğu halinde, başkası nedeniyle zorunlu olanın (mümkün) da olmayacağı istidlâline dayanmaktadır. Cürçânî, bir zorunlu olmadığı takdirde her mevcûdun mümkün olacağını belirtmiştir. Ona göre, tamamı mümkünlerden oluşan bütünün, tek seferde tamamıyla ortadan kalkması, gerek zâtı gerekse başkası nedeniyle imkânsız değildir.⁶⁵⁰ Mevcûdun varlığı ise, ya kendi zâtıyla zorunlu ya da illetinden alınmış zorunlulukla mümkündür.⁶⁵¹

Tüm bunlara ek olarak Cürçânî, mütefekkirlerden birinin istidlâlini esas alarak altıncı yolu eklemiştir.⁶⁵² Cürçânî'ye göre, mümkün, kendisiyle var olamayacaktır ve bir başka şeyi de var edemeyecektir. Zira var etmenin zorunlu öncülü, öncelikle var olmaktır ve var etme mertebesi, var olma mertebesinden sonra gelmektedir. Kendi başına var olabilmek ve var edebilmek eylemlerinin iptalinde, faraza yalnızca mümkünlerden ibaret kabul edilen mevcûd da var olamayacaktır. Bu yol Seyyid Şerîf için yolların en kısası ve en açığıdır.⁶⁵³

Yaratıcı'nın ispatı bağlamında ise ileri sürülen birkaç şüpheyi ele alan Cürçânî ilk olarak, eğer Zorunlu var olsaydı, varlığının, ya mâhiyetinin aynısı ya da zâidi olacağı vehminden söz etmiştir.⁶⁵⁴ Cürçânî bu vehmi yanlış bulmuştur. Zira Allah'ın varlığı, ortaklıktan berî olarak kendisidir. Ona göre, Zorunlu'nun varlığının doğrudan yüklendiği şey, ondan başka olup ona zâittir ve mâhiyetinin

parçaların var olmaması halinde, bütünün tamamıyla tek seferde ortadan kalkması, müstakil mûcidin varlığı sayesinde imkânsız olacaktır. Çünkü yokluğun tüm koşullarını men etmeyen şey, varlığı zorunlu kılmaktan da berîdir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/20.

⁶⁴⁹ Diğer yöneltilebilecek eleştiriler ve cevapları için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 22.

⁶⁵⁰ Zira bütünün tek seferde ortadan kalkmasını imkânsızlaştıran başkası, o bütünün dışında ve zâtı gereği zorunlu bulunmalıdır. Ancak varsayılan onun yokluğudur. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/22.

⁶⁵¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/22-24.

⁶⁵² Cürçânî, bu düşünürün kim olduğuna yer vermemektedir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/24.

⁶⁵³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/24.

⁶⁵⁴ Zorunlu'nun varlığı, mâhiyetinin bir parçası olamayacağı için, mâhiyetinin aynısı olduğu kabulünde; varlıkta ortaklık söz konusu olsa dahi mâhiyetinde ortaklık bulunmayacağı, zâid ise de varlığının mâhiyetinin ma'lûl olacağı ifade edilmiştir. Söz konusu ifadelerle, tüm bu durumlarının imkânsızlığı dile getirilmiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/24.

ma'lûlûdür. Mâhiyetteki öncelik ise, varlıkla ilgili bir durum değildir. O, Zorunlu'nun varlığı halinde, muhtar ya da mûcib olacağı şüphesine karşılık,⁶⁵⁵ âlemin kıdemini reddetmekle yetinmiştir. Son olarak ise, Zorunlu'nun varlığındaki tikellerin bilgisi şüphesinden bahsetmiştir. Cürcânî bu şüpheyi,⁶⁵⁶ Zorunlu'nun tikellere yönelik bilgisindeki değişimin, zâtta değil izâfette gerçekleştiği ve O'nun ilminin, tüm mâlûmlara taalluk ettiği sözleriyle iptal etmiştir.⁶⁵⁷

Cürcânî'ye göre, Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu ve yokuluğunun imkânsız olduğu yönündeki ispat ile O'nun ezeli ve ebedî oluşu da ortaya çıkmaktadır. O, Râzî'yi takip ederek, diğer mütekellimler aksine, Allah'ın varlığının ispatından önce, ezeli ve bakî olduğu yönünde istidlâllerde bulunmaya ihtiyaç görmemiştir.⁶⁵⁸

Baba ve oğul Cübbâilerin geliştirip öne sürmüş oldukları haller nazariyesine karşılık Seyyid Şerîf Cürcânî,⁶⁵⁹ İmâm Eş'arî ve Hüseyin el-Basrî'yi takip etmiştir. Ona göre, İlâh'ın zâtının diğer zâtlara benzerliği mevzûbâhis olsaydı; O'nun, diğer zâtlardan ancak, Kendisi'ne ilave bir durum ile değil de zâtı ile ayrışabilir olurdu.⁶⁶⁰ Oysa hakikatler arasında, yalnızca isimler ve hükümler cihetiyle iştirâk bulunmaktadır; kâim kılan parçalarda ise ortaklık söz konusu değildir. Ayrıca, İlâh'ın mâhiyeti, bütününde şerik bulunan misilden, denkten münezzehtir ve tüm bunların üzerinde ve ötesindedir.⁶⁶¹

3.3. Zât - Sıfat İlişkisi

Seyyid Şerîf Cürcânî, Eş'arî ulemânın; mevcûd, kadîm ve ilâhî zâta zâid ilâhî sıfatların varlığını kabul ettiklerini söylemiştir. Bu kabule göre Rabb, bir ilim

⁶⁵⁵ Söz konusu sofestâî görüşün sahiplerine göre, zaten kadîm olan âlemin bir muhtâra dayanmayacağı, mûcib olduğunda ise de gündelik var olmaların kıdemliği söz konusu olacağı yadsınamazdır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/26.

⁶⁵⁶ Tikellerin bilgisinin, Zorunlu'nun zâtında başkalaşmaya sebep olacağı vehmine dayanan problemde, Zorunlu'nun mevcûd durumda hâdis olacağı ileri sürülmüştür. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/26.

⁶⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/24-26.

⁶⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/28.

⁶⁵⁹ Allah Teâlâ'nın zâtının, zâtı ve hakikati bakımından diğer zâtlara benzer olup onlardan yalnızca zorunluluk, hayât, tam bilgi ve tam hakikat vasıflarıyla ayrıştığını söyleyen Ebû Ali el-Cübbâî ve bunu ayrışmayı sağlayan dört hali zorunlu kılan ilâhlık yönüne indirgeyen Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin savunduğu nazariyeden bahsedilmektedir. Bk. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/30.

⁶⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/28-30.

⁶⁶¹ Konuyu bağlamından çok uzaklaştırmamak ve sıfatlar meselesine sadık kalmak gayesiyle Cürcânî'nin eserinde ele aldığı, bu hususta gerçekleşen cedele yer vermemiş bulunmaktayız. İlgilileri için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/30-36.

ile âlim, bir kudret ile kâdir, bir irade ile mürîd; işitme ile işiten, görme ile gören, hayât ile diri olan bir İlâh'tır.⁶⁶²

Cürcânî, Allah Teâlâ'nın zâtına zâid ilâhî sıfatlara mâlik olması hususunda Eş'arî âlimlerin üç delilinden söz etmiştir.⁶⁶³ İlk olarak gâibin şahîde kıyasını ele alan âlim, illetin, tanımın ve şartın şahîdde değişmediği gibi gâibte de değişmediğinden bahsetmektedir. Bu kabule göre, türemişin şahîd âlemdeki doğruluğu, onun aslı için sâbit bir kabuldür.⁶⁶⁴ Ancak Cürcânî, bu istidlâl yöntemini zayıf kabul etmektedir. Zira gâibteki kudret böyle olmasa dahi, şahîdteki kudretin varlık bahşetmesi imkân dâhilinde değildir ve diğer tüm sıfatlarda da durum aynı şekildedir. O, her ikisinden birinde bulunup diğerinde bulunmayan kıyası geçersiz görmektedir.⁶⁶⁵

Eş'arî âlimlerin ikinci delili, İlâh'ın zâtından ibaret olan ilâhî sıfatların, zâtına yüklenmesinin herhangi bir anlam ifade etmeyeceği ve bu sıfatların, *O'nun zâtı O'nun zatıdır* şeklindeki bir sonucu da kaçınılmaz kılacağı yönündedir. Cürcânî, bu istidlâl yöntemini de sorunlu bulmuştur.⁶⁶⁶ Ona göre bu istidlâl, ilâhî sıfatların zât mefhumuna zâid olduğunu ispatlasa da bu sıfatların, zâtın hakîkatine zâid olduğu hususunda ifade eksikliği barındırmaktadır.⁶⁶⁷

Seyyid Şerîf üçüncü olarak, söz konusu sıfatlar zâtın aynı olduğunda; ilim ile kudretin aynı olacağı ve neticede bilgi ve kudretten tek bir şeyin anlaşılmasının gerekeceği yönündeki delili ele almıştır. Ona göre, bir önceki delilde de olduğu gibi, bilgi ve kudret mefhumlarının başkalığını, bunların zâtan başkalığına delâlet etmektedir. Oysa delil olması gereken durum, bilgi ve kudretin hakikatlerinin, hem birbirlerinden hem de zâtan başka olmalarıdır. Bu sebeple bir önceki delilde olduğu gibi, bu delili de zayıf bulmuştur. Tüm bu sebeplerle son iki delil, şeyin mefhumu ile hakîkatini birbirinden ayıramamaktadır. Cürcânî, sıfatla nitelenenin ve sıfatların, her biri birbirinden ayrı iken; bir şeyin sıfatının o şeyin hakîkatinin aynısı olması düşünölemeyeceği, bunun ancak hayali bir söz olacağı îtirazına da karşı çıkmıştır. Zira bir zât ve sıfat üzerine gerekli olan şey, Allah'ın

⁶⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76.

⁶⁶³ Bahsedilen bu deliller Eş'arî ulemânın ittifâk ile benimsediği delillerdir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76.

⁶⁶⁴ Bilenin, bilginin kendisiyle kâim olduğu kimseye karşılık gelmesi bunun bir örneğidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76.

⁶⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76.

⁶⁶⁶ *Mevâkıf* müellifi Adudiddin el-Îcî, bu istidlâldeki eksikliğin zât vasıfa değil de vasıf zâta yüklendiğinde giderilebileceğini düşünse de Cürcânî, vasfın ve zâtın hakîkatine ulaştırın tasavvurdan pek ümitvarı değildir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/78.

⁶⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/78.

zâtı için de gereklidir. Emsallendirilecek de olunursa, Allah, şeylerin Kendisi'ne inkişâfı için, Kendisi ile kâim olan hiçbir sığata ihtiyaç duymamaktadır. Tüm mefhumlar, O'na, zâtı gereği açılmıştır ve O'nun zâtı, bilginin hakikatidir. Cürcânî'ye göre, kudret sıfatı da bu misale tâbi bulunmaktadır.⁶⁶⁸

Cürcânî, bu bahiste son olarak, kudret sıfatına hâiz olan Kâdir'in, bu sıfatının taallukunu konu edinen istidlale yer vermiştir. Bu istidlal, Kâdir'in, söz konusu sıfatının taalluku ihtiyârî ise teselsül ve hudûsun ortaya çıkacağı yargısı üzerine inşa edilmiştir. Eğer Kâdir'in, söz konusu sıfatının taalluku zorunlu ise, İlâh'ın, zâtıyla zorunlu kılan olması yadsınamaz olacaktır ve zorunlu kılmak da bir eksiklik değildir. Bu istidlâle göre, zorunlu kılması yetkinlik olan İlâh'ın başkasını zorunlu kılması eksiklik olmayacaktır. Cürcânî'ye göre bu ifade son derece problemlidir.⁶⁶⁹

Cürcânî'ye göre, tüm bu görüşlerin derinlemesine incelenmesinin nihâyeti, sıfatların reddinden ve taalluklarının zâttan meydana gelmesi kabulünden başka bir şey değildir.⁶⁷⁰

3.4. İlâhî Sıfatların Taksimi

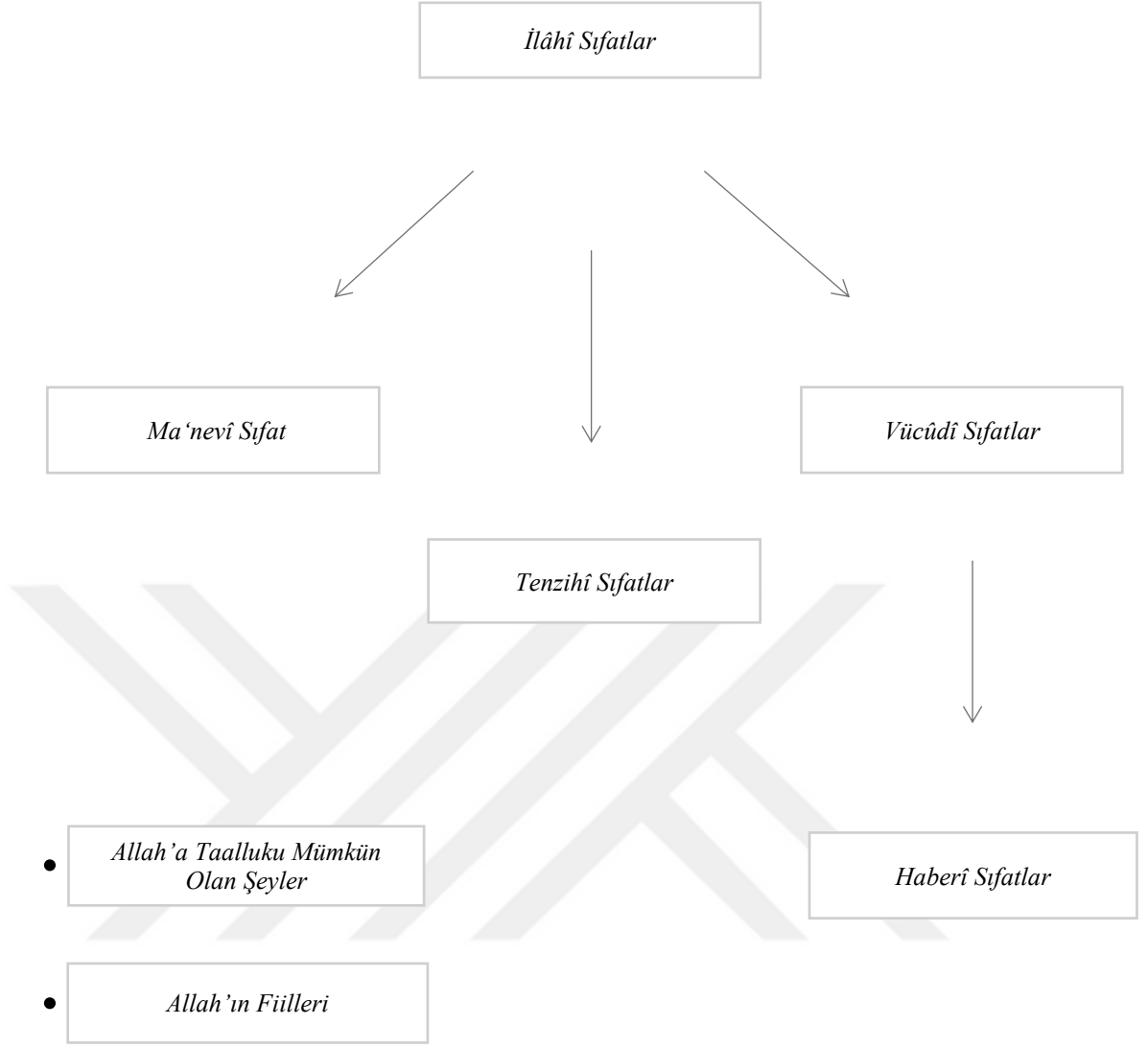
Şekil 3.1: Seyyid Şerîf Cürcânî'nin İlâhî Sıfat Tasnifi⁶⁷¹

⁶⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/78-80.

⁶⁶⁹ Mevcûd sözlerinden hareketle Seyyid Şerîf'in, sıfatları; müstakil birer *mâna* olarak değil de, Mu'tezilî ulemâ ve vahdet-i vücûdçu sufiler gibi *nisbetler* olarak değerlendirdiği düşünülmektedir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/80-82.

⁶⁷⁰ Filozofların görüşlerine, Mu'tezilî ve Şii âlimlerin delillerine verilen cevaplara tekrara düşmemek için burada yer verilmemiştir. Bunun için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/80-82.

⁶⁷¹ Mevcûd tasnif, Cürcânî'nin eserindeki sıfatları ele alış biçimden hareketle oluşturulmuştur. Zira yazarın kendisi herhangi bir tasniften söz etmemektedir. Seyyid Şerîf'in çalışmamızda kaynak olarak kullanmış olduğumuz eseri, İcî'nin metni üzerine yazılan bir şerhtir. Bu sebeple Cürcânî'nin mevzû bâhis olan konuda hangi görüşü savunduğuna, İcî'nin görüşlerini aktarırkenki tutumundan hareketle kanâat getirilmiştir. Cürcânî, eğer İcî'nin görüşlerine, hangi açılardan, hangi gerekeklerle muhâlefet ettiğini beyân ediyorsa, karşı çıkarken dile getirdiği fikrin savunduğu fikir olduğuna; eğer herhangi bir îtirazdan söz etmiyorsa da *sükût ikrardandır* ilkesinden hareketle, eserini şerh ettiği şarihin fikrine iştirak ettiğine yorularak bir çıkarımda bulunulmuştur. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin, ilâhiyat bahsinde yer vermeyip *Umûr-i âmme* başlığında uzun uzadayı işlediği *vücûd* sıfatını, zatın aynı kabul ettiği görülmektedir. Bu tutumu söz konusu sıfatı, *sıfat-ı maneviyye* olarak değerlendirdiğini akıllara getirdiği için o başlık altında işlenilmiştir. Kendisi ise böyle bir başlıktan söz etmemektedir. Farklı ifadelerle selbî sıfatları *Zorunlu'nun Tenzihî* başlığı altında ele alan Seyyid Şerîf Cürcânî, bu hususta ihtilâfın olmadığını söyleyip genel kabule dâhil olmuştur. Tenzihât bahsindeki eserinde kullanmış olduğu isimler, bu çalışmada kolay anlaşılabilirliği sağlamak gayesiyle, muhtemel mânalarına hamledilerek, günümüz sıfat tasnifi içerisinde eritilmiştir. Tüm bunlar için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/38-70. Günümüz taksiminde sübûtî/olumlu olarak isimlendirdiğimiz sıfatları; *Vücûdî Sıfatlar* başlığında işleyen Cürcânî, söz konusu sıfatların manevi formlarını kabul edip bu konuda herhangi bir ihtilâfın bulunmadığından söz ederken, meânî formdaki sıfat kabulüne yapılan eleştiriler neticesinde sıfatların reddinin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Bu sözleri onun, Mu'tezilî âlimler yahut vahdet-i vücûdçu sufiler gibi sıfatları nisbetler olarak kabul ettiğini düşündürmüştür. Zira Cürcânî'nin de vahdet-i vücûdçu



Kaynak: Cürcânî'nin kendisi herhangi bir tasniften söz etmemektedir. Bu tasnif, eserindeki konuyu ele alış biçimden esinlenerek düzenlenmiştir. Bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 10-388.

3.4.1. Sıfat-ı Ma'nevîye⁶⁷²

savunduğu net olarak bilinmektedir. Ancak bizce; irade, kudret ve (nefsî) kelâm dışındaki master forma hâiz sıfatları zâtın aynı kabul ederken; hâriçte tuttuğu sıfatları zât ile kâim ve kadîm kabulü Mu'tezilî ulemânın görüşlerine daha fazla yakınlık arz etmektedir. Keza Mu'tezile âlimleri de diğer tüm master kalıpları reddederken; irade, kelâm, ilim ve kıdem sıfatlarını zâta zâid kabul etmişlerdir. Tek farkı, zâta zâid olsalar dahi Mu'tezilî âlimlerce bu sıfatlar kadîm değildir. Mu'tezilî âlimlerin ek olarak kabul ettikleri kıdem ise Cürcânî'ye göre, dışta varlığı olmayan itibarî bir durumdur ve kesinlikle olumlu değildir. Kıdemi olumlu, yani sübûti sıfatlara dâhil görmemesi ise bizi bu sıfatı tenzihî sıfatlar bahsinde işlemeye yönlendirmiştir. Yine o, zâtın aynı kabul ettiği bekâ sıfatını Tefâtânî gibi vücûdî sıfatlar başlığının ihtilâf edilen sıfatlar kısmında işlemiştir. Mâtûrîdî ulemânın kabul ettiği tekvin sıfatını ise reddedip bu hususta kudreti yeterli görmüştür. Tüm bunlar için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76-186. Haberî sıfatları en yakın mânalarına hamlederek tevil eden Seyyid Şerîf, Allah'ın fiilleri bahsinde ise Tefâtânî ile müşterek bir tutum sergilemektedir. Onun fiilleri, kudret sıfatının hâdis bir taalluku, birer izâfeti olarak kabul edip *Allah'ın Fiilleri* başlığıyla ele alıp işlemesi, diğer Eş'ârî ulemâ gibi fiilleri sıfat olarak değerlendirmedikini düşündürmüştür. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/244-360.

⁶⁷² Cürcânî'nin kendisi böyle bir başlıktan söz etmemektedir. Bu başlık, Yusuf Şevki Yavuz'un vücûd sıfatı hususunda, onu zâtın aynı kabul edenlerin sıfat-ı ma'nevîye olarak değerlendirdiği

3.4.1.1. Vücûd

Lügatte, var olmaya karşılık gelen *vücûd* kavramı, Rabb Teâlâ'yı nitelediğinde, zâtının mutlak ve kayıtsız ayrılmazı olan varlık durumunu ifade etmektedir ve vücûd, Rabb'ın zâtının gereği ve lazımıdır.⁶⁷³ Seyyid Şerîf'in, daha çok Umûr-i âmme başlığında ele aldığı bu bahis, varlığın zâtına zaidliği yahut özdeşliği hususunda tartışmaya sebep olmuştur. İlâh'ın, vücûd kavramının bir karşıtı olup yokluk anlamına gelen '*adem*' ile nitelenmesi, aklî ilkelerle çelişmektedir.⁶⁷⁴ Zira İlâh'ın vücûdu, tenzihî ve sübûtî diğer tüm sıfatların kaynağı ve istinadı olan bir mesnet, bir dayanak hüviyetine sahiptir ve ezeli ve ebedîdir.⁶⁷⁵

Varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunu savunan Cürcânî, kesbe güç yetiremeyen çocukların hatta ahmakların dahi kendi varlıklarını tasavvur edebildiklerini söylemiştir.⁶⁷⁶ Ona göre, varlığını başka bir varlıktan değil de bizzat kendi zâtından alan Rabb'ın varlığı, mümkün değil, zorunludur. O'nun vücûdu, selbî ve sübûtî sıfatlarının da kendisine dayandığı bir dayanaktır ve ezeli ve ebedîdir. 'Adem, sıfatların mesneti olan vücûdun zıttıdır ve aklî ve naklî ilkelerle çelişmesi hasebiyle, Allah Teâlâ'nın bu vasıfla nitelenmesi imkânsızdır. Zira varlığı vâcib olan mevcûdun, yokluğu mümtenidir.⁶⁷⁷

Cürcânî, vücûd sıfatına hâiz kabul ettiği İlâh için, söz konusu olan sıfatın, mâhiyetinin aynı mı yoksa gayrı mı olduğu hususunda ihtilâf edildiğini belirtmiştir.⁶⁷⁸ Ona göre mâhiyetin varlığı, kendisine eklenen zâid bir durumla mümkündür. Ancak varlık, kendisine eklenen zâid bir durumla değil, kendiliğinden vardır. Öyleki ışıktan gayrı her şey, ışığın kâim kılmasıyla aydınlıkken ışık, bizâtihi aydınlıktır. Tüm bu gerekçelerle Cürcânî, Rabb Teâlâ'nın varlığını, mâhiyetinin kendisi olarak kabul etmiştir. Zira O'nun varlığı, mâhiyetinin tâ kendisi olmasaydı, mâhiyetine zâid olurdu ve mâhiyetine zâid olan da ancak onunla kâim olabilirdi.⁶⁷⁹ Cürcânî, Allah Teâlâ'nın zâtının kendi/aynı

açıklamasından esinlenerek düzenlenmiştir. Yavuz, "Vücûd", 43/136-137. Zira Cürcânî'nin kendisi de vücûd sıfatını zâtın aynı kabul etmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/462-532.

⁶⁷³ Gölcük - Toprak, *Kelam*, 206.

⁶⁷⁴ Övezmuhammet Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 106.

⁶⁷⁵ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 119.

⁶⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/462.

⁶⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/462.

⁶⁷⁸ Söz konusu ihtilâf mütkellimler ve filozoflar arasında gerçekleşmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/462.

⁶⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/504-506.

kabul ettiği vücûdun, zâttan ayrımının mümkün olmadığını ispatladığı mevcûd görüşüyle,⁶⁸⁰ Sünnî kelâmcımların ekseri zâta zâid kabûlünden ayrılmaktadır.⁶⁸¹

3.4.2. Sıfat-ı Selbîyye (Zorunlu'nun Tezihi)

3.4.2.1. Vahdanîyet⁶⁸²

Zâtı ve vücûdu tek ve yalın olan Rabb, bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul etmez.⁶⁸³ Zira O, bölünebilmeyi beraberinde getiren mürekkeb bir varlık değildir.⁶⁸⁴ Terim olarak Allâh'ın mutlak birliğinin; benzeri, dengi, eşi ve ortağının bulunmadığını ifade eden vahdanîyet, Cürcânî'nin eserinde kendisine *Yüce Allah'ın Birliği* başlığıyla yer edinmiştir.⁶⁸⁵

Zâtı gereği zorunlu olan iki mevcûdun varlığını imkânsız kabul eden filozoflar, böyle bir durumun söz konusu olduğu ihtimalde; mevcûdların birbirlerinden ancak bir taayyünle ayrışacaklarını ifade etmiştir.⁶⁸⁶ Zira mevcûdların mâhiyetinin kendisi olan zorunluluk, kendisine eklenen taayyünü gerektirecektir. Bununla ortaya çıkacak olan birleşiklik ise imkânsızdır.⁶⁸⁷ Cürcânî, buradaki zorunluluğu vücûdî kabul etmiştir. Ona göre, bu istidlâlin doğruluğu ortaya konulursa; zorunluluğun, mâhiyetin kendisi olmasının da taayyünün sübûtî olmasının da reddinin mümkün olmayacağı açıktır.⁶⁸⁸

İlâhlık şartlarına hâiz iki ilâhın varlığını imkânsız kabul eden mütekellimler ise, iki ilâhın mevcûtlüğü ihtimalinde; makdûrların bu iki ilâha

⁶⁸⁰ *İlahiyat* bahsinin sıfatlar bölümünde vücûd sıfatına yer vermemiş olan Seyyid Şerîf'in, bu bahsi uzun uzadıya *Umûr-i âmme* başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Mevcûd tutumu, eserini şerh ettiği İcî'nin dizaynına sadakat gösterdiğinin göstergesidir. Cürcânî bu bâhiste vücûdu, salt felsefî boyutta soyut bir kavram olarak ele almaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/462-532.

⁶⁸¹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 106-107.

⁶⁸² Seyyid Şerîf Cürcânî vahdaniyet meselesine; tenzihî sıfatları işlediği bahiste değil de, müstakil bir bahis olarak açtığı *Yüce Allah'ın Birliği* başlığında ele almıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/70.

⁶⁸³ Abdulvehhab es-Subkî, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 68.

⁶⁸⁴ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 144.

⁶⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/70.

⁶⁸⁶ Burada zorunluluk, mâhiyetin aynıdır ve mâhiyetleri her bakımdan ortak olan iki şeyin ayrıştırıcı taayyün olmadan varlıkları mümkün değildir. Ortak mâhiyetlerinin bu bağlamıyla ayrıştırıcı taayyüne bileşik olmaları gerekir ki bu da zorunluluğu iptal ettiği için muhâldir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/70.

⁶⁸⁷ Zira aksi olsaydı taayyün, zorunluluğu gerektirirdi. Oysa ma'lûlün illetinden sonra gelmesi zaruretinden dolayı, taayyünün sonra gelmesi gerekir ve bu durum kısır döngüyü doğurur. Ya zâtın aynı olan zâtî zorunluluğun hâricindekinden önce gelip onun illeti olması ya da hiçbirinin bir diğerini gerektirememesi gerekir ki bu da ikisini ayrılabilir kılar. Çünkü her ikisini ve her ikisinin birbirini gerektirmesine neden olan üçüncü bir durumun bulunması mümkün değildir. Zorunluluk olmadan taayyünün olmasını öncülleyen bu çıkarımda ise taayyün zâtı gereği zorunlu olamaz. İcî bu hususta, kendi taayyününü gerektiren mâhiyetin bir fert ile sınırlı olduğunu dile getirmiştir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/72.

⁶⁸⁸ Ona göre, ne zorunluluğun mâhiyetin kendisi olması ne de bu durumda bileşimin gerçekleşmesi reddedilebilir değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/70-72.

nispetinin eşitliğini ve istek çatışmasının imkânlılığını tartışmışlardır.⁶⁸⁹ Zorunluluğun ve imkânsızlığın makdûr olmayı engellediğini söyleyen Cürcânî'ye göre, aynı makdûrun iki ilâhla gerçekleşmesi imkânsızdır. O, ilâhlardan birinin isteğinin meydana gelmesini engelleyen şeyin, bir diğerrinin isteği olup bu isteklerinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Ona göre, ikisinin de isteğinin gerçekleşmiş olduğunu gösteren bu imkânsızlık da çelişki barındırmaktadır. İki zıttın aynı anda ortadan kalkmasının imkânsız olması gerekçesiyle de isteği gerçekleşmeyen ilâhın acizliği apaçık olacaktır.⁶⁹⁰

İlâh'ın vahdaniyeti hususunda Düalistler dışında görüş ayrılığına giden hiçbir fırkanın olmadığını söyleyen Cürcânî, Putperstlerin dahi onlar gibi düşünmediğini belirtmiştir. Zira Putperstler, zorunlu varlığa sahip iki ilâhın varlığını değil, peygamberlerin, velilerin, zahid kulların vasıtasıyla gerçek ilâha ulaştıklarına inandıkları heykelleri kabul ederken; buna karşılık Düalistler, iyilik ve kötülüğün her birinin müstakil fâili nur ve karanlığı, Yezdan ve Ehrimen'i kabul etmişlerdir.⁶⁹¹ Cürcânî'ye göre, Düalistlerin bu vehimleri, dilsel anlatımdan kaynaklanan bir probleme tâbidir. Kasıtları eğer iyilikle iyiliği kötülüğüne baskın gelen yahut kötülükle kötülüğü iyiliğine baskın gelen gibi bir olguysa durumun değişecektir. Ancak eğer kasıtları tam olarak anladığımız gibiyse ve iyi olanın iyiliği, kötü olanın kötülüğünü def etmiyorsa kendisinin de kötü, def etmeye gücü yetmiyorsa da kendisinin aciz olacağı kesindir. Seyyid Şerîf bu açıklamalarla, Düalistlerin iddialarını iptal etmiştir.⁶⁹²

3.4.2.2. Muhâlefetün li'l-Havâdis⁶⁹³

Kelâm ilminde Allah Teâlâ'nın yaratık ve havâdisten hiçbirine, hiçbir şekilde, hiçbir yönden benzememesini ifade eden bu terkeb, sonradanlık sıfatına muttasıf türlerden ve onların türevlerinden İlâh'ı emin kılmaktadır.⁶⁹⁴ Rabb, zihnî tahayyül nezdinde tasavvur ötesi bir varlık olduğu için, akla ve hayale gelebilecek her türlü benzerlikten uzaktır. O, muhdes varlıkların sınırlarını belirleyen sağ-sol, ön-arka, yukarı-aşağı gibi yön ve cihet bildiren her türlü sınırlamadan da berîdir. Mevcûd olarak düşünülen, algılanan, tasvir edilen, tasarlanıp imgelenen cisim,

⁶⁸⁹ Konunun daha önce bahsi geçmiş olduğu için burada ayrıntısına tekrar yer verilmemiştir.

⁶⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/72.

⁶⁹¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi daha önce verilmişti.

⁶⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/73.

⁶⁹³ Seyyid Şerîf Cürcânî bu bahsi, *Yüce Allah'ın Yönlü ve Mekânlı, Cisim, Cevher-Araz ve Bir Zamada Olmaması* başlıkları ile ele almıştır.

⁶⁹⁴ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 114-115.

cevher-araz, zaman-mekân gibi maddî varlık alanının haricinde müteal olan varlığı anlatması cihetiyle Cürçânî bu bahsi, *Yüce Allah'ın Yönlü ve Mekânlı, Cisim, Cevher-Araz ve Bir Zamada Olmaması* başlıkları ile ayrı ayrı ele alıp işlemiştir.⁶⁹⁵

Cürçânî, Rabb Teâlâ'nın, bir mekânda yahut yönde bulunması ihtimalinde, bulunduğu o mekânın ve yönün kadîm olacağını ifade etmiştir. Ayrıca mekânlı mekânına muhtaç iken, mekânın var olmak için mekânlıya ihtiyaç duymayacağı, Allah'ın mekânların bir kısmında yahut tamamında olmasının gerekeceği⁶⁹⁶ ve cevher olacağı istidlâlleri ile de Cürçânî;⁶⁹⁷ O'nun, bir yönde ve mekânda olamayacağını savunmuştur.⁶⁹⁸

Allah Teâlâ'nın yönlü ve mekânlı olduğu hususunda getirilen, aklın bedîhisinin her mevcûdu zorunlu olarak mekânlı kabul ettiği istidlâline Cürçânî karşı çıkmıştır. Zira bun aklî bir zorunluluk değil yalnızca bir vehimdir. Üstelik vehmin hükmü, duyulur olmayan şeyler için zaten geçerli değildir. Ayrıca o, bahsi geçen cevabına, mekânı olmayan bir mevcûd olarak tümel insanı ve bizim ona dair bilgimizi örnek göstermiştir. İki de tartışmasız mevcûdudur ve kat'î sûrette mekânlı değildirler. Tümel insan, belirli bir miktarda ve özel bir konumda olmayıp, farklı miktar ve fertlerle de örtüşmemektedir. Tümel insana dair bilgimiz ise, tümel mâhiyetin özel bir miktarı ve konumu kapsayan bilgisini içermemektedir. Cürçânî için tüm bu gerekçeler, Allah'ın mekânlı olmadığı yönünde birer delildir. O, her iki mevcûdun bitişik yahut ayrık olması genellemesinden hareketle, âleme bitişik ya da ayrık olan İlâh'ın, her iki durumda da mekânlı olacağı çıkarımını da isabetsiz bulmuştur. Zira söz konusu genellemede tüm kısımların sayılmamıştır. Ayrıca ilk îtirazda olduğu gibi, vehmin hükümlerinin duyulur olmayanları kapsamadığı da açıktır.⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/38, 48, 50, 68.

⁶⁹⁶ Cürçânî bu durumu; tüm mekânların kendinde eşit olması, Zorunlu'nun zât olarak mekânlara nispetinin eşitliğine karşılık geldiği için, bir kısım mekânlarda bulunmasının müreccihsiz tercihi yahut muhtaçlığı doğuracağını söylemiştir. Tüm mekânlarda bulunmasının ise cisimleden ibaret olan, içerisinde pislikler de bulunan mekânlarla karşılaşmasına sebep olacağı ve iki mekânın tedahülün imkânsız olduğu istidlâli ile açıklamıştır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/38-40.

⁶⁹⁷ Araz olması imkânsız olan Zorunlu, cevher olduğunda ya bölünür ya da bölünemez. Bölünemeyen parçanın şeylerin en hakiri olması, bölünebilirliğin de cisim olmayı zorunlu kılması hasebiyle bu durum Zât-ı Bârî için geçersizdir. Ancak bu istidlâl Cürçânî'ye göre oldukça zayıf bir istidlâldir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/40.

⁶⁹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/38.

⁶⁹⁹ Cürçânî bu hususta, ortak değişik konumlarda, orantılı miktarlarda, farklı boyutlarda özel organlarının bulunduğu ve bu yönleriyle mekânlı oldukları şeklinde yapılan îtiraza ise bunun ancak tümel olarak var olmadıklarında mümkün olacağını söyleyerek karşı çıkmıştır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/42.

Bazı âlimlerce İlâh'ın, ya âlemin içinde ya dışında ya da ne içinde ne de dışında olduğu, üçüncü ihtimalin hem akla hem de aklın tasavvuruna aykırı olduğu yönünde çıkarımda bulunulmuştur. Onlara göre Rabb, diğer ihtimallerde ise bir mekâna ve yöne hâiz olacaktır. Cürcânî bu çıkarımı reddetmiştir. Zira ona göre Rabb, ne âlemin içinde ne de dışındadır. Bu ise mâkûl değil, varsayım kaynaklı bir kabüldür. O, mevcûdun ya kendisiyle ya da bir başkasıyla kâim olduğu ve iki durumda da yer kapladığı savunusunu da geçersiz bulmuştur. Zira kendisiyle kâim olan, kendisini kâim kılacak bir mekâna muhtaç değildir ve bizâtihî yer kaplaması da gerekmemektedir.⁷⁰⁰ Son olarak, cisim olduğu zannını uyandıran nasslar ile O'nun mekân kapladığı yönünde yapılan istidlâllerden bahseden Cürcânî, tüm bunların zannî olduğunu ve yönlü yahut mekânlı olmamasına delâlet eden yakînilerle çelişmediğini söylemiştir. Söz konusu âyet ve hâdisleri ise muhtemel anlamlarına te'vil etmiştir.⁷⁰¹

Seyyid Şerîf, Allah Teâlâ'nın cisim olabilmesi kabulünü ise, cisim olduğunda mekânlı,⁷⁰² bileşik ve hâdis olacağını, bu durumda da cisimlerin tüm sıfatlarıyla niteleneceğini söyleyerek reddetmiştir. Ona göre, İlâh'ın tüm sıfatlara nispeti eşit olduğunda, müreccihsiz tercih gerekecektir. Bu durumda ise İlâh, bir miktara, bir şekle ve bir sona sahip olacaktır. İlâh'ın tüm bu nitelemelere sahip olabilmesi için başkasına muhtaç olması kaçınılmazdır. Muhtaçlık ise Kendisi için bâtıldır.⁷⁰³

Filozoflar, dış dünyada mevcûdluğu halinde herhangi bir konuda mâhiyeti bulunmayan cevherin, varlığı mâhiyetinden başka olan bir şey için mümkün olduğunu, bu sebeple Zorunlu'nun cevher olabileceğini söylemişlerdir. Cürcânî bu iddiayı, İlâh'ın mâhiyetinin varlığının aynısı olduğunu söyleyerek iptal etmiştir. Cürcânî'ye göre, İlâh'ın araz olmamasının gerekçesi ise, arazların bir mahalle muhtaç olmalarıdır ki daha önce de açıklandığı üzere Rabb bundan katî sûrette münezzehtir.⁷⁰⁴ Keza akıl sahipleri O'nun, dış ve iç duyularla duyumsanan

⁷⁰⁰ Bu bağlamıyla kâimliğin başkasına bağlı olarak yer kaplamak olduğunu savunanlar, İlâh'ın zâtına kâim olarak nispet edilen bir kısım sıfatların bulunduğunu ve bunun da İlâh'ı, asıl olarak yer kaplayan kıldığını söylemişlerdir. Cürcânî, kâim olmanın niteleyici sahiplik olduğunu söyleyerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/44.

⁷⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/38-48.

⁷⁰² Bunun yanlışlığı daha önce ispatlanmıştı.

⁷⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/48.

⁷⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/50.

herhangi bir araz ile nitelenemeyeceği hususunda fikrî bir icma‘ içerisinde. ⁷⁰⁵ Arazlar, zâtî zorunluluğa aykırı olarak bileşikliği gerektiren mizâca tâbidir. Uyumlunun idrâki olarak tanımladıkları hazzı bunun dışında tutan filozoflar; yetkinliğini idrâk edenin bu idrâkten haz aldığını ve yetkinliği yetkinliklerin en yücesi olan Vâcibü'l-Vücûd'un, hazzının da hazların en yücesi olması gerektiğini savunmuşlardır. ⁷⁰⁶ Cürcânî bu savunuya karşılık, idrâkin, hazzın sebebi olduğunu söylemiştir. Sebebin varlığı ise, kâbilin varlığı olmadan sonucun var olması hususunda yeterli değildir. Zira haz kabul edilse dahi, O'nun idrakinin, hakikette beşerî bir idrâk ile benzer kabul edilmesi açıklanmaya muhtaç olan bir problemdir. ⁷⁰⁷

Rabb Teâlâ'nın kendisinden zaman meydana gelen bir ilâh olduğunu ancak kendisinin zamansal olmadığını ifade eden Seyyid Şerîf Cürcânî, ⁷⁰⁸ filozofların, hareket ve yönle ilişkisi olmayan şey için zamanın düşünülmemeyeceği çıkarımına tâbi olmuştur. Ona göre, derece derece belirginleşme zamansaldır ve bu; zaman ile ölçülebilmesi, zamanın kendisi ile örtüşmesi, varlığının ancak zamanda bulunması anlamını içermektedir. O, Allah'ın varlığının, zamanla birlikte olup zaman var olduğunda mevcûd bulunduğunu ve beraberinde, zamandan ve ândan berî olduğunu savunmuştur. Yaratıcı'nın âlemden önceliği, âlemi var etmesiyle gerçekleşen zamansal bir öncelik değildir. Cürcânî'ye göre, O'nun bekâsı, iki zamanda var olmakla değil de yokluğunun imkânsızlığı iledir ve kıdemi ise her zamandan önce bulunan bir zaman anlamı taşımamaktadır.

Cürcânî'ye göre, zamansal olmayan İlâh'ın ezeli sözünün, tüm zamanlara eşitlik nisbeti aynıdır. ⁷⁰⁹ *İlâh'ın tüm zamanlarda bulunması* sözündeki kasıt ise, varlığının zamanda vukû bulmasına değil de; O'nun, zamansalların taalluk ettiği gibi taalluk etmeksizin onlarla bulunmasına karşılık gelmektedir. Ayrıca ona göre, akli soyutların ispatlanabilmesi halinde, onların da zamansız olması

⁷⁰⁵ Bu arazlardan kasıt mutlak tat, renk, koku, acı; duysal hazlar, kin, hüzn, korku gibi nefsanî niteliklerdir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/68.

⁷⁰⁶ Bu bağlamıyla filozoflar, mutluluk verici şeylerin en üstünü olarak yüce zâtı ile İlk İlke'yi kabul etmişleridir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/68.

⁷⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/68.

⁷⁰⁸ Cürcânî, bu bahsi, *Yüce Allah'ın Bir Zamanda Olmaması* başlığı ile ele alıp işlemiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/68.

⁷⁰⁹ Bu çıkarım, Allah Teâlâ'nın, ezeli kelâmında ebedette gerçekleşen ve gelecek zamanlar hakkında dahi geçmiş zaman kipi kullanması probleminden doğmuştur. Zira Mu'tezile âlimleri, bu hususu delil göstererek, Kur'an'ın kadîm olmadığını iddia etmiştir. Ancak Cürcânî bu çıkarıma, *biz Nuh'u gönderdik* âyetini örnek gösterip, Nuh'un ezelden önce gönderilmiş olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/52.

kaçınılmazdır. O, zamansal olmayan İlâh'ın, değişkenleri bildiği bilgisinde ise, değişikliğin meydana gelmesi gerekmediğini söylemiştir.⁷¹⁰

3.4.2.3. Kıyâm bi-Nefsihî⁷¹¹

Literatürde, var olabilmek için kendi özü dışında herhangi bir mevcûda ihtiyaç duymaksızın vücudunu mutlak zâtından alan anlamında kullanılan bu terkip, Allah'ın, zâtı için aksi imkânsız olan bir niteliğidir.⁷¹² Seyyid Şerîf bu bahsi, *Yüce Zorunlu'nun Başkası ile Birleşmemesi ve Başkasına Hulûl Etmemesi* başlığıyla ele alıp işlemiştir.⁷¹³

Cürcânî, Zât-ı Bârî'nin, iki şey arasında mutlak bir birleşme geçersiz olduğundan bir başkasıyla birleşmeyeceğini ve bağımlılık yolu ile meydana gelen hulûlün muhtaçlığı gerektirmesi hasebiyle de bir başkasına hulûl etmeyeceğini savunmuştur. O, zâtıyla müstağni olan şeye, mahalle muhtaç kılıcı herhangi bir şeyin ilişmesini mümkün görmemiştir. Zira Allah Teâlâ'nın bir şeye yerleşmesi halinde; bölünmesi, bileşikliği ve parçalarına muhtaçlığı kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca, mahallin, cevhr-i fert gibi bölünme kabul etmediği durumda ise, şeylerin en hakirine yerleşecek olan Allah'ın, Kendisi de değersiz olacaktır. Cisme yerleştiği takdirde, zâtı hulûl kabul edecektir ve bu kabul bağlamında eşit, birbirine misil cevher-i fertlerden oluşan cisimlerden, tahtakurusuna yahut çekirdeğe hulûl etmemesi de kesinlenemeyecektir. Cürcânî tüm bu gerekçelerle, Allah için hulûlün varlığını reddetmiştir. Ayrıca o, İlâh'ın zâtının başkasına yerleşmesini reddettiği gibi sıfatlarının intikâlini de kabul etmemiştir.⁷¹⁴

Cürcânî, ittihâd ve hulûlü mümkün görüp muhâlefet edenlerin bu hususta üç gruba ayırdıklarını söylemiştir. O, ilk olarak Hristiyanların üç uknûmundan, ardından aşırı Şîî gruplardan olan Nuyserî ve İshâkîlerin imâmlarını ilâh kabul etmelerinden, son olarak ise mutasavvıfların hulûl ve ittihâd arasında kalan görüşlerinden bahsetmiştir.⁷¹⁵ Seyyid Şerîf mutasavvıfların, Allah Teâlâ'nın velilere keramet bahşetmesi görüşlerinin dışındaki tüm görüşlerini yanlış kabul etmiştir. O, varlıkçı/vücûdçu sûfilerin; hulûl ve ittihâdın başkalığı çağrıştırdığı oysa kendilerinin, varlık yurdunda O'ndan başka yurтта bulunmadığı yönünde bir

⁷¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/50-52.

⁷¹¹ Seyyid Şerîf Cürcânî bu bahsi, *Yüce Zorunlu'nun Başkası ile Birleşmemesi ve Başkasına Hulûl Etmemesi* başlığıyla ele alıp işlemiştir.

⁷¹² Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 137.

⁷¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/52.

⁷¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/52-54.

⁷¹⁵ Hristiyanların ve Şîî grupların görüşleri daha önce geçtiği için burada tekrar yer verilmemiştir. Ki Cürcânî tüm bu görüşleri reddetmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/54.

inaniş içerisinde olduklarını ifade eden itirazları da geçersiz bulmuştur. Zira ona göre özürleri, esas kesinlemelerinden daha çirkin, daha yanlıştır ve bir nebze temyiz hassasiyetine sahip olan hiç kimsenin sarf etmeye cesaret edemeyeceği söylemlerden ibarettir.⁷¹⁶

3.4.2.4. Kıdem⁷¹⁷

Lügatte, zaman cihetinden başlangıcı olmayanı ve öncesizi, kendisinden önce hiçbir mevcûd bulunmayanı ifade eden *kıdem*, Rabb Teâlâ'nın, ezeli olmasına karşılık gelen bir sıfatıdır. Bu sıfat, İlâh'ın, kıdem ile mi yoksa zâtı ile mi kadîm olduğu hususunda ihtilafa sebep olmuştur.⁷¹⁸ Cürcânî ise eserinin, *Yüce Zorunlu'nun Zâtında Herhangi Bir Hâdis Bulunmaması ve Kadîmle İlgili Meseleler* gibi farklı bölümlerinde bu meseleye yer vermiştir.⁷¹⁹

Seyyid Şerîf Cürcânî'ye göre, varlığının başlangıcı olmayan şey olarak tanımladığımız *kıdem*, sıfat olmaktan öte bir şeydir. Ona göre kıdem, selbî ve itibarî bir mânadır ve bir şey ile muallel olması imkânsızdır.⁷²⁰ Rabb Teâlâ'nın zâtının kadîmlikle nitelenmesi hususunda görüş birliği olduğunu söyleyen Cürcânî, âlemin hudûsu meselesindeki tartışmanın, âlemin hâdis olup olmaması yönünde değil de, âlemi var edenin mûcib mi yoksa muhtâr mı olduğu yönünde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Mütakellimlerin, muhtâr fâile dahi değinmeden âlemin hudûsunu delillendirmiş, daha sonra da bu delillendirme üzerine onu var edenin ancak muhtâr olacağını ispatlamışlardır.⁷²¹ Cürcânî, fâil mûcib olduğunda, âlemin kadîm olmasının kaçınılmaz olacağını belirtmiştir. Ona göre, âlemin ezelde var edilmiş olması, Allah Teâlâ için, sürekli bir varlık olması hasebiyle ezeli kemâl olsa dahi, Rabb'in fâil-i muhtâr oluşu buna engeldir. Zira kasıt, irade ve ihtiyâr ile öncelenmiş olan ilâhî fiilin, hâdis olması zorunludur.⁷²²

Seyyid Şerîf, zâtı kadîmlikle nitelenen ilâhın sıfatı dahi olsa, Allah'ın dışında hiçbir şeyin kadîmlikle nitelenemeyeceğini söyleyen Mu'tezile'nin, anlam bakımından varlık, hayât, bilgi ve kudret hallerini olumladıklarını ifade etmiştir. Ebû Hâşim'in, bu dört hale beşinci bir hal olarak ulûhiyyet/ilâhlık halini

⁷¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/54-56.

⁷¹⁷ Cürcânî bu bahsi, *Yüce Zorunlu'nun Zâtında Herhangi Bir Hâdis Bulunmaması* başlığı ile ele alıp işlemiştir. Ayrıca o, Umûr-i âme bahsinde *Kadîmle İlgili Meseleler* başlığı altında da söz konusu meseleyi ele almıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/728-748.

⁷¹⁸ Kılavuz, *İslâm Akâidi*, 119-120.; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 117.; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 206.

⁷¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/728, 3/56.

⁷²⁰ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 109-110.

⁷²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/730.

⁷²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/728-744.

olumlamıştır. Ancak Cürçânî'ye göre, bu durumda, başkasına kadîmlik izafe etmekten kaçınan Mu'tezile, kadîmlerin çoğalmasi sorunuyla karşıkarşıya kalmıştır.⁷²³

Yokluktan sonra var olan anlamına gelen *hâdisin Zât-ı Bârî'*ye izafesinin mümkün olmadığını savunan Cürçânî'ye göre, hallerin Allah Teâlâ'nın zâtında yenilendiği fikrini, Mu'tezilî âlimler hâricinde hiç kimsenin kabul edilmemiştir.⁷²⁴ Ancak izâfetlerin yenilmesi bunun dışındadır. İzâfetlerin yenilenmesi icma' ile sabittir.⁷²⁵ Ona göre olumsuzlamaların da yenilmesi imkânsızdır.⁷²⁶

Mecûsiler ve Kerrâmiyye âlimleri, Allah Teâlâ'nın hâdislere mahal olup olmaması ihtilâfında; O'nun hâdis olan kemâl sıfatlarıyla,⁷²⁷ mahlûkatı yaratmak için ihtiyaç duyacağı her hâdis kâim olabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre, hâdis,⁷²⁸ Allah'ın iradesine yahut *ol* sözüne karşılık gelen bir terimdir.⁷²⁹ Seyyid Şerîf bu iddiaları üç istidlâl ile reddetmiştir. İlk olarak, ilâhî zât ile kâim olan hâdisin, bu durumda ezeli de olmasının mümkün olacağını ancak bunun gereklilik ilkesince yanlış olduğunu söylemiştir.⁷³⁰ Ardından kemal sıfatlara hâiz olan İlâh'ın, bu sıfatlardan yoksun kalmasının eksiklik olacağı,⁷³¹ son olarak da O'nun bir başkasından etkilenmesinin imkân dâhilinde olmadığı îtirazlarında bulunmuştur.⁷³² Hasmının bu husutaki; konuşan, işiten, gören İlâh'ın; konuşulanan, görülenin, işitilenin varlığı olmaksızın bu sıfatlara hâiz olması düşünülemeyeceği ve tüm bunların hâdis olduğu delili de ona göre geçersizdir.

⁷²³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/744.

⁷²⁴ Örneğin, Allah Teâlâ'nın âlimiyetnin, bilinenlerin yenilenmesiyle yenilenmesi. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/58.

⁷²⁵ Allah Teâlâ'nın, kendisi ile birlikte âlem yokken sonrasında ise âlem ile birlikte var olması bunun örneğidir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/58.

⁷²⁶ Örneğin Rabb ne cisim ne cevher ne de arazdır sözü, yenilenmesi imkânsız bir olumsuzlamadır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/56-58.

⁷²⁷ Bu Mecûsilerin görüşüdür. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/58.

⁷²⁸ Bu Kerrâmiyye'nin görüşüdür. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/58.

⁷²⁹ Onlar, zâtı ile kâim olan hâdislerin hâdis, zâtıyla kâim olmayanların muhdes olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/58.

⁷³⁰ Burada iki öncül arasındaki gereklilik ilkesi ile, zâtın gereklerinden olan kâbiliyetin ve geçici bir özellik olması durumunda zâtın, hâdisi, kendinde kabulü imkânsız olacağından söz edilmiştir. Ayrıca kâbiliyet kendisine ilişikten sonra kabulü mümkün olacağı; kâbiliyet ortadan kalktığında ise zâtî imkândan zâtî imkânsızlığa geçişin yaşanacağı da ifade edilmeye çalışılmıştır. Cürçânî'ye göre, bu hususta, zâtî imkânın zâtî imkânsızlığa inkılabı bahsine ihtiyaç yoktur ve kâbiliyetin, ezelde zâtta bulunmadığı takdirde de teselsül meydana gelmektedir. Öyleyse kâbiliyet ezeldir. Ona göre kâbiliyet, bir kabul eden ile kabul edileni gerektiren nispettir ve ezelde mümkün olması için iki tarafın da ezeli olması gerekir. Bu durumda hâdis ezeli olacaktır ki bu da çelişkiden başka bir şey değildir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/62.

⁷³¹ Hudûsa gelmeden önce kendilerinden yoksun olacağı için sıfatların hâdis olması imkânsızdır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/64.

⁷³² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/58-64.

Zira hâdis olan, zikredilen sıfatların taallukudur.⁷³³ Cürcânî, İlâh ile kâim olmayı mümkün kılan şeyin ya yalnızca ya da kıdem vasfıyla birlikte bir sıfat olduğu ve bu sıfatın hâdisi kuşattığı istidlâlini reddetmiştir. Ona göre, İlâh ile kâim olmayı mümkün kılan şey, kâdim sıfatın hakikatidir.⁷³⁴ İlâh'ın, öncesinde değilken, âlemi yaratarak âlemin yaratıcısı haline gelmesinin, O'nda yaratan olma sıfatını hudûsa getirdiği söylemini ise; başkalaşmanın izâfetlerde meydana geldiğini⁷³⁵ söyleyerek reddetmiştir.⁷³⁶

Bu hususta fayda sağlaması için sıfatları üçe ayıran Cürcânî, karanlık, varlık, hayât gibi saf gerçek olan sıfatlarda mutlak bir değişim olmayacağını; bilgi ve kudret gibi izâfet sahibi gerçek olan sıfatlarda, kendisinde olmasa da taallukunda değişim olabileceğini; beraberlik, öncelik gibi saf izafî olan sıfatlarda ise mutlak olarak değişimin yaşanabileceğini belirtmiştir.⁷³⁷ Tüm bu sebeplerle ona göre kıdem, dışta varlığı olmayan îtibarî bir durumdur.⁷³⁸

3.4.3. Sıfat-ı Sübûtiye (Vücûdî Sıfatlar)

3.4.3.1. Kâdir/Kudret

Mastar formuyla lügatte, İlâh'ın, muhal olmayıp mümkün olan ve güç yetirilebilir her şeye muktedir olması anlamında kullanılan *kudret*,⁷³⁹ Cürcânî'nin eserinde hem mâna hem de mastar formuyla yer almaktadır.⁷⁴⁰ Kudret, sübûtî sıfatların çoğunu Allah'ın zâtı olarak kabul eden Cürcânî'nin; Allah Teâlâ için mastar formuyla olumladığı birkaç sıfattan biridir. Kâinatta varlık bulan her şeyin tasarrufu, Allah Teâlâ'nın mutlak kudret ve yetkisine tâbidir ve bu kudrete sınır getirip lokalize edebilecek herhangi bir salt harici yahut gerçek mevcûd da mevcûd değildir. Muhal ve mümteni alan ise söz konusu kudretin taalluk ciheti dışındadır.⁷⁴¹

Cürcânî'ye göre, âlemi var etmesi yahut etmemesi Allah için mümkündür ve bu hususların hiçbirisi, O'ndan ayrılması imkânsız olan, zâtının bir gereği

⁷³³ Söz konusu taalluk izâfetlerden bir izâfettir ve yenilenmesi ve başkalaşması mümkündür. Zira sözün taalluku, muhatabın varlığına dayanmaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/64.

⁷³⁴ Bu hakikat, hâdis sıfatın hakikatinden özü itibarıyla farklıdır ve mümkün olmanın ortaklığını gerektirmemektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/66.

⁷³⁵ Yaratma, yaratanla ilişkisi bulunan gerçek bir sıfattır. Ancak bu ilişki, yaratılanın başkalanmasına bağlı olarak başkalaşmaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/66.

⁷³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/64-66.

⁷³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/68.

⁷³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/172-174.

⁷³⁹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 162.

⁷⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/82.

⁷⁴¹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 162.

değildir.⁷⁴² Cürçânî, zâtı ile zorunlu kılan bir Rabb kabulünde, hâdisin bütünüyle reddedilip müessire dayanmayacağını, teselsülün meydana geleceğini⁷⁴³ ve eserin zorunlu kılan tam müessirinden geri kalacağını belirtmiştir.⁷⁴⁴ Zira Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları dışında her şey hâdistir.⁷⁴⁵ Gündelik hâdisin sonsuza dek bir başkasıyla öncelenmiş, başka bir hâdise dayanamayacağı da açıktır.⁷⁴⁶

Kudretin taallukunun zâtı nedeniyle olmadığını söyleyenler, bir nedenle beraber olan fiilin gerçekleşmeye daha layık olduğunu savunmuşlardır. Zira nedenle beraber olan fiil, teselsülü doğuracak şekilde başka bir müreccihe ihtiyaç duymamaktadır ve zorunlu kılma gerekmektedir. Cürçânî'ye göre, zorunluluğa varmayan evlâlık, mümkün müessirden çıkmak için yeterli değildir. Vâcibü'l-Vücûd'un, zorunlu kılma yoluyla var ettiğini savunan filozoflar; var etmenin zâtı nedeniyle olduğu durumda, eserin, mümkün müreccihe ihtiyaç duymaksızın kadîm olmasının gerekeceğini söylemişlerdir. Onlara göre, var etmenin zâtı nedeniyle olmadığı durumda ise kudretin varlık ve yokluğa nispeti eşit olacaktır.⁷⁴⁷ Cürçânî'ye göre, kâdir müessirden herhangi bir neden olmaksızın çıkan tercih ile hiçbir müessir olmaksızın meydana gelen tercihin arasında apaçık bir ayrılık bulunmaktadır. Bu bağlamıyla, ikinci durumun imkânsız olduğu açıktır. Bununla beraber, zâtı nedeniyle gerektirdiği şeyin, dâima gerektiren mûcibe muhtaç olacağı ve ihtiyâr sahibi fâilin fiilinin, müreccihe dayanması halinde, mûcibten farkı kalmayacağı da barîzdir. Cürçânî, kâdirin kudreti, ezelde şu ana

⁷⁴² Zira filozoflar, âlemin var edilmesinin, İlâh'ın zâtının ayrılmaz bir gereği olduğunu düşünmüşlerdir. Dilediğini yapıp dilediğini yapmama cihetiyle kâdir olduğu hususunda ise diğer âlimlerle ittifâk halindedirler. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/84.

⁷⁴³ Cürçânî'ye göre hâdis, kadîm olmayan ve nihai tahlilinde bir kadîme dayanmayan bir müessire vardığında, vardığı yerde sonsuz hâdis müessirler bulunuyor olması gerekir ki bu, icma' ile imkânsız olan bir teselsüldür. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/84.

⁷⁴⁴ Aracısız varlık sahasına çıkan hâdisin, kendisini zâtı itibariyle gerektiren kadîmden geri kalmasının zorunlu olduğunu söyleyen Seyyid Şerîf, tam mûcibin eserini gerektirdiği ve gereğin gerektirenden ayrı kalmasının imkânsız olduğunu söylemiştir. Bu imkânsızlığın ise zorunlu kılan fâilden müreccisiz tercihi gerektirmesi sebebiyle geçersiz olduğunu belirlemiştir. Zira hâdisin var olduğu vakit, var olmadığı diğer tüm vakitlerde var olmamasından daha evlâ değildir. Cürçânî'ye göre burhân-ı bedî olan bu delil, âlemin hâdis oluşuna ispata ihtiyaç duymayan bir delildir. Söz konusu delilin mucidi ise Adudiddin el-Îcî'dir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/84-86.

⁷⁴⁵ Aksi kabulde, mûcib olan Yaratıcı'dan, cisim yahut cisimsel olmayan ihtiyâr sahibi bir kadîmin sudûru muhtemel olurdu. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/86.

⁷⁴⁶ Söz konusu dayanma ile ilk ilke mûcib olurken, gerçekleşen sermedi hareket ile de kadîm bir maddeye gündelik hâdisin varlığını feyzetmesi imkânlı olur. Bu bağlamıyla felsefeciler, sıralanmış şeylerde teselsülün mümkün, dâimî hareketin ise kadîm ve hâdis âlem arasında vasıta olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca bu hareketin süreklilik ve yenilenmeye karşılık geldiğini, süreklilik açısından kadîme dayanırken yenilenme itibariyle yalnızca aracı olduğunu, dayanma olmaksızın mûcib olan İlâh'ın, Kendisi'ne dayanan gündelik hâdisleri kadîm kılacağını da belirten filozoflar, Cürçânî'ye göre, istidlâli tamamlamışlardır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/86-88.

⁷⁴⁷ Oysa yokluk, eser olmaya elverişli olmadığından, kudret dâhilinde değildir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/90.

taalluk ederse, mûcib ile muhtar arasında hiçbir ayrımın kalmayacağını,⁷⁴⁸ yokluğun da kudret dâhilinde bulunup eser olmaya elverişli olduğunu söyleyerek,⁷⁴⁹ filozofların bu savunusuna karşı çıkmıştır.⁷⁵⁰

Allah Teâlân'ın zâtı ile zâid, kadîm ve müstakil olan bir kudret fikrini savunanlar, hâdis olsaydı hâdisin, kadîm zorunluya ancak teselsül ile bağlanacağını ve hâdisler için teselsülün geçersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, kâdim kudretin kesreti farazasında, kudretin, ancak bir başka kudret ile yahut zorunlu kılma ile zâta dayanabileceğini ve bu iki durumun da imkânsız olduğunu savunmuşlardır.⁷⁵¹ Ayrıca onlara göre kudret, zât bakımından nicelik değil nitelik olması ve taalluk bakımından bir sınırdan durmasının mümkün olmaması gerekçesiyle sonsuzdur.⁷⁵² Onlar bu üç istidlâlin, tüm sıfatlar için geçerli olduğu ifade etmişlerdir.⁷⁵³

Kudreti mümkünlerin tamamını kuşatan Allah'ın kudretinin,⁷⁵⁴ tüm mümkünleri kuşatmadığını iddia eden filozoflar, bu hususta hakîkî Bir'den iki eser çıkamayacağını;⁷⁵⁵ münecimler, feleklerin hareketlerini, süfli hadiseleri, burçları, deverânı;⁷⁵⁶ Düalistler, kötülüğün İlâh'a aidiyeti bulunmadığını;⁷⁵⁷

⁷⁴⁸ Fiil zorunlu olduğunda, mûcib ile kâdir arasında herhangi bir fark bulunmaz. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/92.

⁷⁴⁹ Cürcânî, ma'lûlün varlığının, illetin varlığına dayanması gibi, yokluğun da illetin yokluğuna dayandığını savunmuştur. Yokluk, varlık gibi yapılmış bir eser değildir. Onun kâdire dayanması ancak fiilin olmamasıdır. Bunu, *yapmamayı dilerse yapmayandır* sözünden daha evlâ kabul eden Cürcânî, yokluğun, Kâdir'in isteğine dayanmasının, onu varlık gibi hâdis kılacağını ve bu durumda âlemin yokluğunun da ezeli olmayacağını savunmuştur. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/94.

⁷⁵⁰ Tüm bunlar ve ayrıntılar için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/ 82-94.

⁷⁵¹ İlk durumda, kadîmin kudrete dayanmasının imkânsız; ikinci durumda ise tüm sayılara nispeti eşit olan mûcibten çıkan kudretin, sayıca çokluğu halinde, müneccihsiz tercihten söz edilebilmesi için sonsuz kudretin sübûtunun gerekli olacağı iddia edilmiştir. Seyyid Şerîf bu iddiayı, sonsuzun varlığının imkânsız, sayılarına nispetinin eşit oluşu ilkesinin de zayıf olması gerekçesiyle geçersiz bulmuştur. Sonsuz kudretin sübûtunu iptal edebilmek için bu iddiayı, *Bir'den yalnızca bir çıkar* ilkesiyle nihâyete erdiren görüş sahiblerinin söz konusu sözlerinin ise, kabul ettikleri sıfatların iptalini de doğurduğunu belirtmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/94-96.

⁷⁵² Cürcânî'ye göre, kudretin bilfiil taalluk ettiği her şey sonlu olduğunda; taallukları bilfiil sonlu, bilkuvve sonsuz olur. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/96-98.

⁷⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/94-98.

⁷⁵⁴ Bu istidlâl, şey olmayıp sırf olumsuzluktan ibaret olan yokun, ayrışma ve özelleştirmeye tâbi olmamasına dayanmakatadır. Zira bu hususta Mu'tezile âlimleri, zâtın yoka nispetinin farklılaştığını, filozoflar ise yokun maddesi ve sûreti olduğunu savunmuşlardır. Her iki gruba göre de zâtın tüm mümkünlere nispeti eşit değildir. Cürcânî, bu görüşlere karşılık, yokların kudretin taallukuna engel teşkil etmesinin, maddenin ise bir kısım mümkünün hudûsunu hazır değil iken bir kısmına hazır olabilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/100.

⁷⁵⁵ Bu iddia, *birden ancak bir çıkar* ilkesi menedilerek reddedilmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/100.

⁷⁵⁶ Bu iddia, beraber gerçekleşmenin yani deverânın illiyeti gerektirmediği ve feleklerin bâsit olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/102.

⁷⁵⁷ Bu görüş daha önce de geçtiği gibi, kötüyü yaratanın kötü olmayacağı önermesiyle reddedilmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/104.

Nazzam, kötünün kötülüğünü bilerek var etmenin sefihlik, bilmeyerek yapmanın ise cehâlet olduğunu⁷⁵⁸ dile getirmiştir.⁷⁵⁹

3.4.3.2. Âlim

Rabb Teâlâ'nın, geçmiş-şimdi-gelecek ve zaman-mekân mefhumları olmaksızın aşkın bir bilişle varolan bilgisi, O'nu naklî ve aklî istidlâllerle bilen/âlim kılmaktadır. İlâh'ın âlim olduğu hususunda fikrî bir birlik var iken *ilim*, yani âlimin mastar formu, ihtilafa sebep olmuştur.⁷⁶⁰ Cürcânî söz konusu meseleyi mastar formu ile başlıkladıysa da, eserinin içerisinde, âlim olarak kabul ettiği ilâhın, ilmini zâtı olarak değerlendirmesi; bizi, mâna formuyla başlıklandırmaya yönlendirmiştir. Zira sübûtî sıfatlar hususundaki tutumu, bu şekilde daha net anlaşılmaktadır.⁷⁶¹

Cürcânî ilk olarak, mütekellimlerin, Allah Teâlâ'nın âlim oluşu ile ilgili, O'nun fiilinin kusursuz olduğu ve kusursuz bir fiilin ancak bilen bir fâilden sadır olması gerektiği ve her kâdirin bilen olduğu istidlâllerinden söz etmiştir. Daha sonra filozofların, İlâh'ın ilminin ispatı hususunda, soyut olan her şeyi, tümelleri akledip zâtını ve tüm ma'lûlleri bildiğini savunduklarını söylemiştir.⁷⁶²

Cürcânî'ye göre, mümkün, zorunlu ve imkânsız tüm mânâları kapsayan, Allah'ın bilgiyi gerektiren ilmi, zâtı iken;⁷⁶³ bilinmeyi gerektiren ise, bilinenlerin zâtları ve mânâlarıdır. Bu esasta Dehrîler, bilginin bir nispet olup nispetin iki başka şey arasında vukû bulduğunu ve aynı sebeple İlâh'ın, kendisini bilmesinin söz konusu olmadığını savunmuşlardır.⁷⁶⁴ Kadîm filozoflar bilginin, bilenin kendisini bilmesini de gerektireceği için, O'nun hiçbir şeyi bilmediğini kabul

⁷⁵⁸ Söz konusu savunu, Allah Teâlâ'ya nispetle kötü bulunmadığını ve her şeyi mülkünde bulunanın, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabilceği ifade edilerek reddedilmiştir. Yazar konunun devamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin ve Cübbâîlerin görüşlerini yer vermiştir ancak bunları daha önce işlediğimiz için burada tekrarlamayı gerekli görmedik. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/106.

⁷⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/98-108.

⁷⁶⁰ Abdullayev, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 154.

⁷⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/108.

⁷⁶² Mütekellimlerin ispatında, söz konusunu bilginin, tümellerin bilgisi olduğu gibi tikellerin bilgisi de olduğu bilinmektedir. Cürcânî bu hususta, derinlemesine tefekkürde bulunulması gerektiğini söylemiştir. Zira filozofların, illetin özelliğine ilişkin tam bilginin, o illetten vasıtalı yahut vasıtasız şekilde çıkan ma'lûllerin özelliklerine ilişkin tam bilgiyi icâb ettirmediğini ve İlâh'ın, tikelleri tikel olmaları bakımından, sıfatlarında değişilik meydana getireceği gerekçesiyle bilemeyeceğini iddia ettiklerini söylemiştir. Oysa Cürcânî'ye göre, zekâ isnad ettikleri İlâh için bu istihraclar, çelişkiden başka bir şey değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/108-114.

⁷⁶³ Bu sebeple, zorunlu ve imkânsızları kuşatmayan kudret sıfatından daha geniş kabul edilmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/114.

⁷⁶⁴ Bu vehim, bilginin yalnızca bir nispet olmadığı, bilakis nispeti bulunan bir sıfat olduğu görüşüyle iptal edilmiştir. Faraza bilgi yalnızca bir nispet dahi olsa, şeyin kendi zâtına bilgisel nispeti imkânsız değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/1116.

ederken; ⁷⁶⁵ filozofların ekserisi, değişen tikelleri bilemeyeceğini kabul etmişlerdir. ⁷⁶⁶ Bir grup filozofa göre ise, bir şeyi bilen bir çok şeyi de beraberinde bildiği ve Allah Teâlâ'nın her bir bilinen için başlı başına bilgisinin zâtında çokluk meydana getireceği açıktır. Ayrıca kendisini bilse dahi bir başkasını bilemeyeceği; ⁷⁶⁷ bilgi ya ayrışmanın kendisi ya da ayrışmayı gerektiren bir sıfat olması hasebiyle, herhangi bir şekilde bir başkasından ayrılmış olmayan sonsuzu akledemeyeceği de tartışmasızdır. ⁷⁶⁸ Filozoflardan başka bir topluluğa göre de İlâh'ın bütünü, tümel olumlunun kaldırılması şeklinde bilemeyeceği, zira bu durumda, bildiğini bildiğindeki bilmesinin, bilgide teselsülü meydana getireceği sonuç kaçınılmazdır. ⁷⁶⁹ Cürçânî bu varsayımı, teselsülün mevcûdlarda değil izâfetlerde gerçekleşeceğini ifade ederek reddetmiştir. ⁷⁷⁰

3.4.3.3. Mürîd/İrade

Kelâmî literatürde, Rabb Teâlâ'nın bir şeyi dilemesi, istemesi anlamlarına karşılık gelen *irade*, muhal ve müstahil olana taalluk etmemesi dışında, hiçbir ölçüt ve ölçüye uyma zorunluluğu taşımamaktadır. O'nun dilemesi olmadan, hadîs âlemde herhangi bir değişim ve ilerlemenin, açığa çıkma ve gelişimin tasavvur edilebilmesi imkân dâhilinde değildir ve O, bir şeyin olmasını, beşerî mekân ve zamanda, zaman ve mekâna bağlı olmaksızın, mutlak ve kadîm irâdesi ile dilemektedir. ⁷⁷¹ İrade, *mürîd*in master formudur ve diğer tüm sübutî sıfatlarda

⁷⁶⁵ Söz konusu gereklilik men edilerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Zira zorunluluk, kendisini bilmesi mümkün olan içindir ve İlâh'ın, kendisini bilmesinin imkân dâhilinde olmadığı yönündeki deliller de doğru değildir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/108-118.

⁷⁶⁶ Mu'tezile meşâyih ve Eş'arîlerin çoğunluğu bu hususta şeyin, varlığına ilişkin bilgiyiyle, var olacağına ilişkin bilgisinin aynı olduğu kanâatindedir. Bilinenin, yokluktan varlığa geçmesi Zât-ı Bârî'nin bilgisinde değişikliği gerektirmemektedir. Cürçânî, filozofların, Allah Teâlâ mekânlı olmadığından tüm mekânlara, kendisi ve hakîkî sıfatları zamansal olmadığından tüm zamanlara nispeti eşit, bilgisinde olmuş, olan, olacak ayrımı olmadan her biri kendi vakitlerinde oluyor olarak mevcûd bulunduğunu savunduklarını söylemiştir. Zira bu, filozofların, Rabb olan İlâh tikelleri tümel olarak bilir ifadesinin açıklamasıdır. Yoksa haklarında vehm edildiği gibi, bilgisinin tikelleri ve hükümlerini kuşattığı ancak bu, kuşatmanın hususiyetlerini içermeme şeklinde değildir. Cürçânî, ismini vermediği bir âlimin filozofların bu tutumu için, illeti bilmenin ma'lûlî bilgi gerektirdiği görüşleriyle çeliştiğini belirttiğini söylemiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/122-124.

⁷⁶⁷ İddia edilen görüş, bilginin çokluğunun izâfetlerde ve taalluklarda gerçekleştiği, bilinenlerin çokluğunun, bilen zâtın çokluğuna karşılık gelmediği ifadesiyle reddedilmiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/126.

⁷⁶⁸ Bu iddiaya, sonsuzun sonsuz olması bakımından bir başka şeyden ayrıştığı ve bu yönüyle akledebilir olduğu yönünde bir istidlâlle karşı çıkmıştır. Ayrıca buradaki tartışma icmâlî olması değil de ayrıntılı olması hususundadır. Ayrışmış mâkûlün ayrışmayı sağlayan bir sona ve sınıra muhtaç olması da doğru değildir. Bu ancak taalluku için kabul edilebilirdir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/126.

⁷⁶⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/128.

⁷⁷⁰ Tüm bunlar için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/114-132.

⁷⁷¹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 158-159.

olduğu gibi, bu haliyle ihtilafa sebep olmuştur. Cürçânî ise bu meseleyi, mastar formuyla başlıklandırıp ele almıştır.⁷⁷²

Bilgi ve kudretin dışında üçüncü bir sıfat olarak kabul edilen, kudrete nispeti eşit iki maddîrden hangisinin gerçekleşeceğini belirlediği kadîm *irade*; gerçekleşenin gerçekleştiği vakit ve gerçekleşen şey olarak durumunu, tahsis etmeye kendisinden başka hiçbir sıfatın elverişli olmayaşısıyla delillendirilmiştir.⁷⁷³

Cürçânî'ye göre, iki zıt arasında vukû bulan iradede; iki durumdan birine belirli olarak taalluk eden iki iradeden biri, irade edenin zâtı gereğiyleyse, irade edenin ilk iradenin yerine diğer tarafı irade etmesi mümkün olmaz. İradedeki yapıp yapmama bağlamındaki imkân da ortadan kalkar. Zâtı gereğiyle değil ise de iradenin yenilenmesi ve hudûsu mümkün olur. İki zıttan birine belirli bir taalluk ile değil de bazen buna bazen diğerine taalluk eden iradenin, zâtı gereği taalluk ediyor olması düşünülemeyeceğinden, zorunlu kılma durumu doğar. Adüdidin el-Îcî'nin sarf etmiş olduğu "ihtiyâra dayalı zorunluluğunun ihtiyâr ile çelişmeyeceği" ilkesi ise Seyyid Şerîf'e göre yalnızca kudret için geçerlidir. Ayrıca o, filozofları takip ederek, her bilginin gerçekleşmeye tâbi olmadığını savunmuştur. Ona göre, fiilî bilgi, bilinenin gerçekleşmesinin sebebi olmasıyla tâbi olunandır ve bu bilgi, tahsis etmeye eleverişlidir.⁷⁷⁴ Mu'tezilî âlimlerin, iradenin kadîmliği hususundaki eleştirileri ve kendi başına kâimliği savunmaları da ona göre yadırganacak ifadelerden ibarettir.

Cürçânî'ye göre tüm bu görüşler, dinî hukukun dışına çıkıp kadîm maddenin varlığını ve hâdislerin sonsuza kadar ardısıra gelen istidatlallerle kendi vakitlerinde meydana geldiklerini savunmaktan başka bir şey değildir. Zira sıfatların kendileri ile yahut hâdislerin Zât-ı Bârî'nin zâtı ile kâim olmaları söz konusu değildir. Kendisi iradeyi, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim ve kadîm kabul etmiştir.⁷⁷⁵

3.4.3.4. Sem'î, Basîr ve Hayy

Daha önce de geçmiş olduğu gibi Allah Teâlâ, hayal, vehim, duyu, organ, araç, hava titreşimi vs. olmaksızın tam idrâk ile işiten bir sem'î, gören bir basîrdir.

⁷⁷² Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/134.

⁷⁷³ Bundan kasıt, iradenin iki zıttı ve vakte nispetinin eşit olması değil bilakis iki zıttan birine ve vaktine taalluk etmesidir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/134-138.

⁷⁷⁴ Eş'arî ulemâ gibi Mevâkıf müellifi Îcî de Seyyid Şerîf'in aksine, bilgi ve kudretin iki tarafa nispetinin zorunlu olduğunu savunmuştur. Bu sebeple bil fiilî olsa dahi tahsis edici değildir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/138-140.

⁷⁷⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/140-142.

Sem‘ ve *basar* sıfatının kıdemi, işitilen ve görülen şeylerin kıdemi gerektirmemektedir. Rabb, zâtı için vacip olan bir *hayât* sıfatına mâlik ve zıddı olan memattan/mevtten mümteni‘dir. O, ezelî ve ebedî olan bir hayât sıfatı ile hayy’dır. Hayât, diğer tüm sıfatların işlevselliğini sağlayan sübûtî bir sıfattır. Cürcânî, *sem‘i*, *basîr* ve *hayy* olarak olumladığı İlâh’ın, *sem‘*, *basar* ve hayat sıfatlarını, zâtı olarak kabul etmiştir. Kendisi, Rabb Teâlâ’nın hayy oluşunu ayrı bir başlıkta kısaca ele almışsa da biz burada, Tefâtânî’nin birlikte ele alışından hareketle, uyum ve bütünlük gayesiyle, aynı başlık altında işlemeyi uygun görmüş bulunmaktayız.⁷⁷⁶

Nassın delâleti ile diğer ahkâm-ı şer’iyyede olduğu gibi, delillendirmeye gerek duymaksızın yüce Allah’ın işiten ve gören olduğunu söyleyen Cürcânî, iddianın ispatında daha güçlü olanı bırakıp da (nassın delâleti), birçok îtiraz yönetilebilecek icma‘ gibi, zorunlu bilgi gibi daha zayıf diğer delil yöntemlerine tutunmanın hiçbir anlamı olmadığını belirtmiştir. Keza bu faydasız uzatmadan başka bir şey de değildir. Söz konusu işitme ve görmenin, idrâk edilene dair tam bilgiye karşılık gelmesi söylemi ise geçersizdir. Bir şeyi açık bir şekilde bilip, ardından onu görmenin, bedîhî mânada iki durum arasında farklılık içerdiği tartışılmazdır. Zira iki durumda da bilgi oluşsa dahi, ikinci durumun zâhiren ilave bir şey içerdiği son derece açıktır. Bu hususta yöneltlen, duygu gücünün, işitilen ve görülenle etkilenmesi gerekeceği ve ezelî olan işitme ve görmenin işitilen ve görüleni de ezelî kılacağı îtirazlarını ise geçersiz bulmuştur. Ona göre etkilenme, duyulur âlem için geçerlidir. Duyularla algılayamadığımız âlem için bu geçerlilikten söz edilemeyecektir ve taallukun ezelde olmaması, işitme ve görmenin de ezelde olmamasına karşılık gelmemektedir.⁷⁷⁷

Seyyid Şerîf, Allah Teâlâ’nın âlim ve kâdir oluşunda -ehemmiyet verilmeyecek bir azınlık dışında- tüm din erbâbının ittifâk ettiğini, her âlim ve kâdir olanın aynı zamanda hayy/dirî olduğunun da inkâr edilemez bir hakikat olduğunu ifade etmiştir. Ancak hayâtın, duyum ve hareket yetisiyle donanımlı ve türsel mizâcın îtidâli olması hasebiyle, Allah Teâlâ’nın diriliğinin mâhiyeti hususunda ihtilâfa düşülmüştür.⁷⁷⁸ O, bu bağlamıyla, Allah’a hayât sıfatı isnadının aklî ilkelere aykırı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷⁹ Ona göre, zâtı diğer varlık

⁷⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/132, 142.

⁷⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/142-148.

⁷⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/132-134.

⁷⁷⁹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 153.

çeşitlerinden mutlak mânada farklı olan Rabb'ın hayât ile muttasıf olması, zâtından ayrılması söz konusu olmayan bir tasavvur iledir.⁷⁸⁰

3.4.3.5. Mütakellim/Kelâm

Sözlükte konuşmak, diyalog kurmak gibi mânalara gelen *kelâm*, Allah Teâlâ'ya nisbetiyle ezelî ve ebedî bir anlam kazanır.⁷⁸¹ Rabb, bir başlangıcı olmaksızın mütakellim olan bir ilâhtır. O, kelâmın zıddı olan sükût, dilsizlik ve konuşamama gibi acz, eksiklik ve noksanlık belirten niteliklerle vasıflanmaktan da münezzehtir. Cürânî bu bahsi, *Yüce Allah'ın Konuşan Olması* şeklinde başlıklandırmıştır. Ancak biz, mastar formuyla Allah Teâlâ için olumladığı sayılı sıfatlardan olması hasebiyle, iki formuyla başlıklandırmayı konunun bağlamına daha uygun bulmaktayız.⁷⁸²

Peygamberlerin icma'sı ile sabit olup, kendilerinden tevâtür yoluyla gelen konuşmanın Allah Teâlâ'ya nispeti; Cürânî'ye göre; emrettiğini, yasakladığını, haber verdiğini beyân eden kalıpların, sözün kısımlarını içermesiyledir. Ona göre, nübüvvetin doğruluğunun ilâhî tasdike bağlı olmasının teselsülü doğuracağı vehmi de geçersizdir. O, ilâhî tasdik söz konusu olmadığını; olsa dahi bunun, mucizenin söz cinsinden olmasına,⁷⁸³ olmamasının ise bir başka mucizeye karşılık geleceğini ifade etmiştir.⁷⁸⁴

Seyyid Şerîf, Allah Teâlâ'nın konuşan olması bahsinde, birbirine zıt iki kıyastan söz edip, ilk olarak, tüm sıfatları kadîm olan ilâhın bir sıfatı kabul edilen sözünün de kadîm olacağı istidlâline yer vermiştir. Ardından ise, ardı sıra gelen parçalardan bileşik olan ilâhî sözün, sıralanmış ve ardarda gelen her şeyin hâdis olduğu gibi hâdis olacağı istidlâlini aktarmıştır. Aktarmış olduğu kıyaslar neticesinde, Müslümanlardan iki fırkanın, ilk kıyası geçerli kabul edip benimsediğini; bunlardan bir kısmının ikinci kıyasın küçük öncülüne îtiraz ederken diğer bir kısmının ise büyük öncülünü eleştirdiğini belirtmiştir.⁷⁸⁵ Bir

⁷⁸⁰ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 154.

⁷⁸¹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 168.

⁷⁸² Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/148.

⁷⁸³ Zira Kur'an'ın, öncelikle beşerî gücün hâricinde bir mucize olduğu, ardından da onunla iddianın doğru bilinmektedir. Bk. Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/148.

⁷⁸⁴ Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/148.

⁷⁸⁵ Burada bahsi geçen, ilk kıyası tasdik edip, ikinci kıyasın büyük öncülünü eleştiren kesim Hanbelilerdir. Onlar, bu konuda aşırıya giderek, ilâhî kelâmın birbiri ardınca gelen harflerden ve seslerden oluştuğunu ve bu harflerin ve seslerin, O'nun zâtı ile kâim ve kadîm olduğunu söylemişlerdir. Yani onlara göre, ardı sıra gelen şeyler hâdis olmak zorunda değildir. Oysa sözü oluşturan harflerin bitişleri olmaları hasebiyle kadîm olmaları imkânsızdır. Bk. Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/150.

başka iki fırkanın ise ikinci kıyasın doğruluğunu kabul edip birinci kıyasın öncüllerini eleştirdiğini ⁷⁸⁶ ifade ederek bu hususta dört gruba ayrıldıklarını söylemiştir. ⁷⁸⁷ Cürçânî'ye göre, birbirini takip eden harf ve seslerden oluşan kelâm hâdistir, ancak bu lafzî kelâmdan ibarettir. Zira nefsî kelâm, bundan öte ve zât ile kâim, kadîm bir şeydir. Bu bağlamıyla, müntesibi olduğu mezhebin âlimleri gibi birinci kıyası kabul edip ikinci kıyasın küçük öncülüne îtiraz etmiştir. O, kelâmın ibarelerden ibaret olmadığını söylemiştir. Yine o, değişmeyen nefsî anlamın, değişen ibarelerden başka bir şey olduğunu, bu anlamın sâfi bilgiye karşılık gelmediğini savunmuştur. ⁷⁸⁸

Cürçânî, Eş'arî'nin, kelâmın nefsî anlam olduğunu ifade eden sözünün, ashab tarafından yorumlanmış aktarımına karşı çıkmıştır. Zira ashab bu sözü, lafızların hâdis olup İlâh'ın gerçek sözü olmadığı ve hatta bu bağlamıyla, Mushaf'ın iki kapağı arasında bulunan lafızların, ilâhî kelâm olmadığını söylemenin küfre sebep olmayacağı yönünde yorumlamıştır. Seyyid Şerîf bu hususta, *Nihâyetü'l-İkdâm* eserinin müellifi Muhammed Şehristânî'yi takip ederek, imâm Eş'arî'nin nefsî kelâm ile, lafız ve mânanın her ikisini de kuşatan, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim, Kur'an'da yazılı olup, okunan ve ezeberlenen şeyi; hâdis olanın ise yazıdan, okumadan, ezberden başka olduğu bir anlamı kastettiğini savunmuştur. Cürçânî'ye göre, dizilişe ve ardışıklığa sahip olan harf ve seslerin bu sıralanışı, yalnızca telaffuza mahsustur, esas hudûs telaffuzda gerçekleşmektedir, telaffuz edilen bunun hâricinde yer almaktadır. ⁷⁸⁹ Ona göre bu yorum, ahkâm-ı şerîyyeye daha yakın ve uygundur. ⁷⁹⁰

Cürçânî, eserinin devamında, ekoller nezdinde ihtilafa konu olan sıfatlara yer verip vücûdî sıfatlar bahsini sonlandırmıştır. Başka bir sıfatın olmadığına;

⁷⁸⁶ İkinci kıyası kabul edip, birincinin büyük öncülünü eleştiren diğer bir grup da Kerrâmîlerdir. Onlar, kelimetullahın, ardı sıra gelen harflerden ve seslerden oluşması hususunda, Hanbelilerle uzlaşmış olsalar da zâtının hâdislerle kâim olabilmesini mümkün gördükleri ilâhın, hâdis olan harf ve sesler ile de kâim olduğunu vehmetmişlerdir. İkinci kıyası kabul edip, birinci kıyasın küçük öncülüne îtiraz eden fırka ise Mu'teziledir. Onlar, Allah'ın sözünün, harflerden ve selerden oluştuğunu kabul etse de O'nun zâtıyla kâim olmasını reddetmiş ve bu sözün hâdis olduğuna kanâat getirmişlerdir. Cürçânî, bu hususta, Mu'tezili âlimleri tasdik ettiğini, ancak bunun lafzî kelâmdan ibaret olduğunu söylemiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/150-152.

⁷⁸⁷ Birinci kıyasta büyük öncül, sıfatların kadîm olması iken; küçük öncül Allah Teâlâ'nın sözünün O'nun bir sıfatı olmasıdır. İkinci kıyastaki büyük öncül, varlıkları sıralanmış ve ardı sıra gelen şeylerin hâdis olması iken; küçük öncül, ilâhî kelâmın parçalardan bileşik olmasıdır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/150.

⁷⁸⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/150-152.

⁷⁸⁹ Adüddin el-İcî, Eş'arî'nin kastını bu şekilde yorumlamanın, müteahhir ashabına aykırılık teşkil ettiğini söylese de kendisi de doğru olan yorumun bu olduğu kanâatindedir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/166.

⁷⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/164-166.

bulunduğuna dair hiçbir delilin bulunmamasını delil göstererek kanâat getiren Eş‘arî ulemâyâya ise îtiraz eden Seyyid Şerîf Cürcânî, delilin bulunmamasının hiçbir şey ifade etmediğini belirtmiştir. Ona göre, tam bilgiye sahip olmakla mükellif olmak gerekçe gösterilerek; tam bilginin, mevcûd tüm sıfatların bilgisine hâiz olmak ile gerçekleşeceği ve bu hususta bilginin bulunmamasının, sıfatlarda ilavenin yokluğuna işaret ettiği istidlâli ise yanlıştır. Zira Rabb Teâlâ’yı tam olarak bilmekle yükümlü olmamız söz konusu değildir.⁷⁹¹ Böyle bir yükümlülük mevzûbâhis olsa dahi bilgiyle yükümlü olmanın, tüm mükelleflerde meydana gelmesinin beklenilemeyeceği de açıktır.⁷⁹²

3.4.3.6. İhtilaf Edilen Sıfatlar

3.4.3.6.1. Bekâ

Üzerinde ihtilâf söz konusu olan ilâhî sıfatlardan ilk olarak *bekâya* yer veren Cürcânî, Allah Teâlâ’nın bâkî olduğunun icma‘ ile kabul edildiğini ancak zâid bir sübûtî sıfat olup olmadığı hususunda muhâlefet edildiğini söylemiştir.⁷⁹³ Lügatte, sonsuz olan, ebedî olarak bulunan ve fenaya konu teşkil etmeyen bir mevcûda karşılık gelen bekâ, Rabb için kullanıldığında, vücudunun ebedde sonsuz olarak devam etmesini ifade etmektedir.⁷⁹⁴

İmâm Eş‘arî ve ulemâsı ile Bağdat Mu‘tezile âlimlerinin ekserisi; varlık gerçekleştiği halde, hudûsun başlangıcında olduğu gibi bekânın gerçekleşmediğini, aksine hudûsdan sonra bekâ sıfatının yenilendiğini ve aynı sebeple bekânın, varlığa zâid vücûdî bir sıfat olduğunu iddia etmişlerdir. Söz konusu iddiaya; bekânın, yokluğundan sonra meydana geldiği, oysa hudûsun, olduktan sonra ortadan kalktığı söylemiyle îtiraz edilmiştir. Cürcânî, bekânın, zâid ve vücûdî bir sıfat olduğu yönündeki bu iddianın delâleti sadık olsaydı, hudûsun da aynı sebepten zâid ve vücûdî olması gerekeceğinin altını çizmiştir. Çünkü varlıktan sonra yokluğun varlığa delâleti, yokluktan sonra varlığın emsâlidir. Her ikisi de yokluk ile varlık arasında meydana gelen intikâlden ibarettir. Bu durum ise Seyyid Şerîf için vücûdî hudûsun teselsülünden başka bir şey değildir. Zira hudûs, hâdis olmak zorundadır. Zâid olmadığını imâm Eş‘arî de kabul etmektedir. Cürcânî’ye göre, sıfatla yenilenmenin yahut sıfatın zevâlinin, bu sıfatı vücûdî

⁷⁹¹ İcî, O’nu yalnızca peygamberler ve onların kâmil tâbileri gibi mükelleflerin tam bilgi ile bileceğini savunmuştur. Bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/168.

⁷⁹² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/166-168.

⁷⁹³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/166.

⁷⁹⁴ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 111.

kılmadığı, bilakis Allah Teâlâ'nın hâdisle beraberliğinin yenilendiği açıktır. Tüm bunlar ise, O'nun sürekli olmayan nitelemelerle, 'ademîlerle nitelenmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁹⁵

Bekânın, varlığa ilave bir durum değil de ikinci zamandaki varlığın kendisi olduğu, zâidliği durumunda teselsülünün kaçınılmaz olacağı ve bu sebeple bekânın, mevcûd ve zâid bir sıfat olduğu bazı âlimlerce reddedilmiştir. Cürcânî bu hususta,⁷⁹⁶ bekânın bekâsının kendisi olduğunu ve bu bağlamıyla teselsülün imkânsız olacağını açıklamıştır.⁷⁹⁷ İkinci zamandaki varlığı, bekânın eseri olması gerekçesiyle, zâtın bekâya muhtaç olacağı ve bunun da kısır döngüyü meydana getireceği de vehm edilerek bekânın vücûdî olmasına karşı çıkılmıştır. Cürcânî bu vehmi, ikinci zamandaki varlığın bekânın eseri olmadığını söyleyerek iptal etmiştir. Ona göre, ancak ikinci zamandaki varlığın bekâ ile olduğu söylenebilir ve bu söz bekâyı, varlığın illeti kılmaz. Fakat ikisinin birlikte gerçekleşmesi tesadüfî olabilir.⁷⁹⁸

3.4.3.6.2. Kıdem

Cürcânî, ihtilaf edilen ikinci sıfat olarak *kıdemden* söz etmektedir.⁷⁹⁹ Sözlükte, zaman bakımından başlangıcı ve öncesi olmayan, kendinden önce varlık adına herhangi bir mevcûd bulunmayan anlamlarına haiz kıdem, Allah'ın bir sıfatı olarak, kendisine yokluğun takaddum etmediği ezelî, öncesiz ve başlangıçsız mânalarına karşılık gelmektedir.⁸⁰⁰ Kadîm bir varlık olarak Rabb, hâdis varlık kategorisinin haricinde yer alır ve O'nu varlık konusunda önceleyen herhangi bir mevcûd söz konusu değildir. Fakat bu sıfat, İlâh'ın, zâtı ile mi yoksa kıdem sıfatı ilemi kadîm olduğu hususunda ihtilafa sebep olmuştur.⁸⁰¹

Cürcânî, ulemânın ekserisinin, Allah Teâlâ'nın zâtı üzerine zâid vücûdî bir kıdem ile değil de zâtı ile kadîm olduğunu savunarak kıdem sıfatını reddettiklerini söylemiştir. Cürcânî, kıdemi vücûdî bir sıfat kabul edenlerin istidlallerinin bu kabulde, başlangıcı olmayan yahut O'nun bir mekânda olmadığı şeklinde olumsuz anlamlara çıktığını, bu sebeple sübûtî/olumlu kabul edilmesinin mümkün

⁷⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/168-170.

⁷⁹⁶ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, imâm Râzî ve Bağdat Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/170.

⁷⁹⁷ Cürcânî bu açıklamanın, türü tekrarlanan şeyin itibarî olmasının gerektiği itirazına da açık olduğunu söylemiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/170.

⁷⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/170-172.

⁷⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/172.

⁸⁰⁰ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 108.

⁸⁰¹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 108.

olmadığını belirtmiştir. Ona göre kıdem, dışta varlığı olmayan îtibârî bir durumdur.⁸⁰²

3.4.3.6.3. Tekvin

Cürcânî, bu bâhistede daha sonra, Mâtürîdî mütekellimlerinin sekizinci sıfat olarak kabul edip, Eş'arî kelâmcıları ile aralarındaki en önemli ihtilaflardan biri olan *tekvine* yer vermiştir.⁸⁰³ Tekvin, Eş'arîlere göre, zâta zaid sübûtî bir sıfat değil de, kudret sıfatına dâhil bir fiildir.⁸⁰⁴ Mâtürîdî âlimlerine göre ise, mükevvenenden ayrı, ilâhî zâta zaid müstakil bir sıfattır.⁸⁰⁵ Ayrıca Eş'arî ulemâ nezdinde, tekvin ve mükevven, aynı anlamlara haiz iki kavramdır.

Cürcânî, Hanefîlerin, kudretin eserinin olabilirlik olması ve tekvinin bunun dışında yer almasıyla, oluşu kudrete değil de tekvine hamlettiklerini söylemiştir. Ona göre imkân, kudretin eseri değildir. Kudretin eseri ancak makdûrun oluşu ve varlığıdır. Bu sebeple eseri oluş olan başka bir sığata ihtiyacı bulunmamaktadır.⁸⁰⁶

İhtilaf edilen diğeri bir bâhis ise *istivâ, yüz, el, iki göz, yan, ayak, parmak, sağ el* gibi haberî sıfatlardır.⁸⁰⁷ Cürcânî bu sıfatların zâid olduğunu savunmuştur.⁸⁰⁸ Ona göre tüm bu sıfatlar mecaz olarak algılanıp cisimleştirmeden diğeri sıfatlara hamledilmesi mümkünse hamledilerek te'vil edilmelidir.⁸⁰⁹ O, beyân ilminden payı olan kimsenin müteşabih âyet ve hadisleri temsil, tasvîr ve mecaza yoracağını, bu konuda derinlemesine düşünüp, kendilerine yaraşır mânalara te'vil edeceğini ifade etmiştir.⁸¹⁰

3.4.4. Allah'a Taalluku Mümkün Olan Şeyler

3.4.4.1. Rü'yet

⁸⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/172-174.

⁸⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/180.

⁸⁰⁴ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 173.

⁸⁰⁵ Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* çev. Serafeddin Gölçük, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1994), 99.; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 86.

⁸⁰⁶ Ancak bu açıklamaya, söz konusu olabilirliğin, fiilin têsiri değil de fiilin kendisi olduğu yönünde itirazda bulunulmuştur. Kudretin, makdûru gerçekleştirmede, yapma ve terketme cihetiyle, tercihi mümkün kılan bir sıfat olduğu, meydana gelmesi için yalnızca bir tarafa taalluk eden tekvin sıfatına ihtiyaç olduğu da itiraz sebebi görülmüştür. İcî bu itiraza, bir tarafa taalluk eden sıfatın irade olduğunu ve dolayısıyla kudretten başka sığata muhtaçlığın ortadan kalktığını söyleyerek reddetmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/180-182.

⁸⁰⁷ Cürcânî, haberî sıfatlar hususunda, *istivânın* istila ve kast gibi anlamlara, *veçhin* zâta ve tüm sıfatlara, *yed-isba'-kabzanın* kudrete, *aynın* mecazî bir basara, *cenbin* himayeye, *kehfîn* takat ruhuna karşılık geldiğini söyleyerek tevile gitmiştir. Bk. Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 198-216.

⁸⁰⁸ İmam Eş'arî, *istivânın* diğeri sıfatlara raci olmayıp zâid olduğunu iddia etmiştir. Kendisinin bu hususta herhangi bir delil getirmediğini söyleyen İcî, müstakil bir sıfat olmaları yönünde nassa dayanmanın doğru olmadığını belirtmiştir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/176.

⁸⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/174-180.

⁸¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/184.

Ekseri olarak görme eylemini ifade eden *rû'yet*, ıstılahta, Rabb Teâlâ'nın iman etmiş kulları tarafından, dünyada yahut ahirette görülüp görülmeyeceğini konu edinen bir kavramdır. Sünnî kelâm geleneğinde bu kavrama, ahirette görülmesi naklen vâcib, aklen mümkün açıklaması yapılmıştır.⁸¹¹ Âmidî, Eş'arî ulemânın, Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin imkân dâhilinde olması ve yüce Allah'ın kendi zâtını görmesi hususunda ittifâk ettiklerini, ancak dünyadaki görmenin şer'an mümkünâtı bağlamında ihtilâfa düştüklerini ifade etmiştir. Bu bağlamıyla, süflî âlemde ve uyku halindeki görmenin imkânı reddilmekle birlikte, birçok taraftarı da bünyesinde barındırmıştır. Seyyid Şerîf Cürcânî, Âmidî'nin, bu görmede hiçbir engelin bulunmadığını kabul ettiğini eklemiştir.⁸¹²

Cürcânî'ye göre, bilginin meydana gelmesi hususunda görme eylemi, ilave bir şeydir. Zira apaçık baktığımızdaki ve gözlerimiz kapalıyken tasavvurumuzdaki güneşin bilgisi aynı olsa da, ilk durumda, ikincide mevcûd olmayan bir fazlalık bulunduğu bedîhî olarak bilinmektedir. Bu konuda filozoflar, söz konusu fazlalığın, gözbebeğinin etkilenmesinden kaynaklandığını, inkişâf fazlalığına dönük olmadığını savunmuşlardır. Onlar bu iddialarını, bakmanın ardından, güneşi kendi yanında hayal eden kimsenin gözbebeğinin, güneş sûretinden etkilenmesiyle ve bu sûretin, görme zail olduktan sonra gözbebeğinde kalmasıyla örneklemiştir. Ayrıca yeşil renge uzun süre bakan birinin yönünü beyaza döndüğünde, beyazı yeşille karışık görmesi; güçlü bir ışığa maruz kalanın, düşük ışığa geçtiğinde görememesi de onlar için bu hususta birer örnektir. Cürcânî'ye göre tüm bu açıklamalar, gözbebeğinin görme eyleminden etkilendiğini gösterse de, bahsi geçen görmeden ibaret olan fazlalığın, etkilenme merkezli olduğuna karşılık gelmemektedir. Zira görme, duyunun etkilenmesi olmadığı gibi etkilenme şartına da bağlı değildir.⁸¹³

Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânı hususunda istidlâlde bulunan Cürcânî, esas delillerin nakil yoluyla geldiğini söylemiş ve bu bağlamıyla Hz. Musa'nın görme talebini ifade eden âyeti, naklî delil olarak örnek göstermiştir.⁸¹⁴ Bu âyeti, görülmesi imkânsız olsaydı, *kelîm* olarak isimlendirilen ve ilâhî

⁸¹¹ Abdullayev, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 129.

⁸¹² Duyu sahibi bir varlık tarafından görülebilmesini, aklen imkânsız olması gerekçesiyle kesin olarak reddeden Mu'tezile âlimleri, Allah Teâlâ'nın kendi zât ını görmesi hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/186.

⁸¹³ Cürcânî, bu görüşü yalnızca Ehl-i Sünnetin savunduğunu, diğer fırkaların -Kerrâmiyye ve Mücessime hâric- bu görüşe muhâlefet ettiklerini söylemiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/188.

⁸¹⁴ A'râf 7/143.

konuşmaya muhatap olan Hz. Musa'nın bu talepte bulunmasının mümkün olmayacağı ve görmenin dağın yerinde duruyor olması şartına bağlanması gerekçesiyle mümkün bağlananın da mümkün olduğu yönleriyle iki açıdan delil getirmiştir.⁸¹⁵

Cürcânî, ilk duruma yapılan îtirazlara birkaç yönden cevap vermiş,⁸¹⁶ ilk olarak, görme isteğinden kastın, “bilme” talebi olduğu yönündeki îtirazı ele almıştır. O, bakmanın, her ne kadar bilmeyi içerdiği örnekleri olsa da, *ilâ* edatı ile kullanıldığında bilme anlamını içermediğini ve bu kabulün peygamber olan Hz. Musa'nın, rabbini bilmediğini ifade edeceğini söyleyerek bu îtirazı reddetmiştir. Keza soru ile cevabın uyuşması zorunluluğundan hareketle, bilme talebi olarak kabul edilen sorunun, “beni asla göremezsin” cevabıyla uyuşması da imkânsızdır.⁸¹⁷ Cürcânî'ye göre, talep edilenin, Allah'ın zâtı değil de kıyamete delâlet eden bir alamet göstermesi isteği olduğu yorumunu da isabetli değildir.⁸¹⁸ Zira bu yorumun zâhire aykırı olduğu ve bu yorumun bağlamında cevabın soruyla uyuşmadığı açıktır. Ona göre, Hz. Musa'nın gördüğü dağın parçalanması hadisesi, zaten kıyamete delâlet eden büyük alametlerden birisine karşılık gelmektedir ve görülmüş olan bu parçalanma, *göremezsin* reddiyle uyuşmayıp ona ters düşmektedir. Hz. Musa'nın bu talepte kavmi için bulunduğu îtirazını Cürcânî;⁸¹⁹ eğer bahsi geçen kavim, kendisini tasdik eden bir kavimse, bunun imkânsız olduğunu yahut -bir başka âyette örneği olduğu gibi- muhakkak siz câhil bir topluluksunuz sözleriyle reddetmesinin yeterli olacağını söyleyerek reddetmiştir.⁸²⁰ Eğer kendisini tasdik eden bir kavim değilse de, zaten âyette verilen cevabı da tasdik etmeyeceklerdir. Oysa Hz. Musa'nın orada seçilmiş yetmiş kişiyle beraber olduğunu ve olay esnasında kâfirlerin orada mevcûd bulunmadıkları da bilinmektedir. Ayrıca ona göre, isteklerini şimşek çarpması ile geri çeviren Rabb, bu kabulde, sorulan şeyin imkânsızlığından ziyade, Hz. Musa'nın doğruluğunu ispatlayıp onların inatlaşmalarını engelleyen bir mucize

⁸¹⁵ Teftâzânî'nin rü'yet görüşüne yer verilirken mesele ayrıntılı olarak ele alındığı için bu bâhisteye aynı ayrıntılara tekrar yer verilmemiştir.

⁸¹⁶ Söz konusu ilk durum, yüce Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı Hz. Musa'nın bu talepte bulunmasının mümkün olmayacağı bahsidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/190.

⁸¹⁷ Mu'tezile âlimleri icma' ile, *beni asla göremezsin* hitabıyla bilmenin değil, görmenin nefyedildiğini kabul etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/192.

⁸¹⁸ Burada da yine görme, Rabb'in ilmini bilme ile ilişkilendirilmiştir. Bu Ka'bî'ye ve Bağdatlılara ait bir tevidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/192.

⁸¹⁹ Bu yorum Câhız ve tabilerine aittir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/194.

⁸²⁰ Burada A'râf sûresinde yer alan, kavminin bize bir ilâh yap talebine Hz. Musa'nın *kuşkusuz siz câhil topluluksunuz* karşı çıkışından söz edilmektedir. Bk. A'râf 7/138.

göndererek, onları yermiş ve cezalandırmış da olabilmektedir.⁸²¹ Bu âyet bağlamında ele alınan bir diğer îtiraz, Hz. Musa'nın zaten inanmakta olduğu şeye, delille müşahedenin bahşedilmesiyle mutmaine ulaşmayı dilemiş olduğu yöndedir. Cürcânî, bu îtirazını da geçersiz bulmuştur.⁸²² Zira bilgi, ilişiği olduğu şeyin çelişğine mahal vermeyen bir sıfattır ve bu yüzden de farklılığı kabul etmemektedir. Neticede Cürcânî için, mutmaine ulaşmak amacıyla müşahedenin imkânsızlığına ilişkin semî delil talebi, akıl sahibi birisine, özellikle bir peygambere daha yaraşır bir taleptir. Bu hususa bir başka îtiraz ise, Allah'ın birliğini bilen Hz. Musa'nın müşahedenin imkânâtı hususunda câhil olabileceği, bilgi dâhilindeki talebinde ise bu isteğin küçük günah olacağı yönünde yapılmıştır. Bu îtiraza göre zaten peygamberler küçük günahlardan münezzehtir değildir ve tüm bunlar, Hz. Musa'nın peygamberliği aleyhinde hiçbir bağlayıcılık teşkil etmemektedir. Cürcânî'ye göre bu vehim, son derece batıldır. O, bu cüreti büyük günahlardan kabul etmiştir. Bu vehme, Hz. Musa'nın müşahedenin imkânâtı hususundaki cehline, bir parça kelâm ilmi tahsil edenen kimsenin bilgisinden aşağı bir bilgiye sahip olmasının mümkün olmadığı, bilgi dâhilindeki eylemin de abes olacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.⁸²³

Cürcânî, ikinci duruma yapılan îtirazlara da birkaç yönden cevap vermiştir.⁸²⁴ İkinci duruma ilk olarak, görme eylemini, dağın sükûn yahut hareket halinde yerinde durmasıyla ilişkilendiren Allah'ın, sükûn halinde yerinde duran dağ ile görmeyi zaten gerçekleştirmiş olmasının gerekeceği, görme gerçekleşmediğine göre bu eylemin dağın hareketi halinde yerinde durmasına bağlandığı ve bunun ise imkânsız olduğu îtirazı yapılmıştır.⁸²⁵ Cürcânî'ye göre, buradaki bağlanma, hareket ve sükûn olmaksızın, dağın kendi olmaklığıyla yerinde durur oluşuna bağlanan bir bağlanmadan ibarettir. Zaten hareketi esnasında yerinde durması da imkânsız değildir. Zira söz konusu vakitte, hareketin yerini durma eylemi alacaktır. Burada imkânsız olan iki eylemin beraberce gerçekleşmesidir. Vakti geldiğinde bir eylemin diğerinin yerine geçmesi

⁸²¹ Yüce Allah Kur'ân'ın farklı yerlerinde Hz. Musa'nın kavmini *yerden su kaynağı çıkarmadıkça inanmayız* ve *bize kitap indir* hadlerindeki inatlaşmalarıyla da yermektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/196.

⁸²² Ayrıca bu hususa Hz. İbrahim'in inandığı halde mutmaine ulaşma arzusu ile Rabb'den kendisine ölümleri nasıl dirilttiğini göstermesi yönündeki talebi de örnek olarak eklenmiştir. Bk. Bakara 2/260.

⁸²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/190-198.

⁸²⁴ Söz konusu ikinci durum, görme eyleminin dağın yerinde duruyor oluşuna bağlanması bahsidir.

⁸²⁵ Bu bağlama da geçersizdir zira burada bağlama, bağlanan şeyin imkânına değil imkânsızlığına delâlet etmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/198.

hususunda herhangi bir imkânsızlık bulunmamaktadır. Daha sonra ikinci duruma, bağlanılan şeyin mümkünâtının, bağlananın imkânını gerektirmeyeceği îtirazı yapılmıştır.⁸²⁶ Cürcânî'ye göre, şartın şartlanandan bağımsız olması imkân dâhilinde değildir. O, şartın varlığı ve yokluğu halinde, şartlananın buna bağlı olarak olumsuzlandığını savunmuştur.⁸²⁷ Çünkü bağlanma, hem varlık hem de yokluk tarafından gerçekleşmektedir. Ona göre, terimsel şartta görüldüğü gibi, yalnız yokluk üzerinden gerçekleşen bir bağlanma değildir.⁸²⁸

Müminlerin, ahiret yurdunda Rabblerini görmeleri hususunda ise, naklî olarak iki delilden söz eden Cürcânî, söz konusu görme hususunda öncelikli olarak, *o gün bazı yüzler parıldayarak Rabblerine bakar* meailindeki âyeti delil göstermiştir.⁸²⁹ Dilde beklemek, tefekkür etmek, acımak gibi anlamlarda kullanılan bakmak, *ilâ* edatıyla birleştğinde *görme* eyleminin karşılık gelmektedir ve âyette bu bağlamıyla, o gün görmenin gerçekleşeceği ifade edilmektedir.⁸³⁰ Daha sonra Allah Teâlâ'nın kâfirlerden bahsederken âyetinde, *onlar o gün Rabblerinden perdelidir* ifadesini kullanmasını delil getiren Cürcânî,⁸³¹ bu bağlamda müminlerin Rabblerinden perdelenmiş olmayıp O'nu görmelerinin gerekeceğini ifade etmiştir. Fakat ona göre, ikinci delil zan ifade eden zâhirlerdendir ve ancak iki delil de akla ilk gelen anlamlarına hamledildiğinde, icma' gerçekleşip kesinlik ifade edecektir.⁸³²

Cürcânî'ye göre, rü'yetin imkânı hususundaki istidlâller, naklî delillerden sonra aklî delillerle gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, görülme imkânını, aklî bir delille cevher ve arazın varlığına bağlayan Cürcânî, cevher ve arazın varlığı halinde, görmenin/görülmenin de var olacağını savunmuştur. Burada cevher ve arazın imkânı, görmenin illetidir ve bu illet, onların varlık durumuna özgüdür. İletten müstağni olan imkân kabulü ise, varlığa ve yokluğa nispeti eşitleyen, müreccihsiz tercihi doğurmaktadır. Bu sebeple, görmeyi mümkün kılan illetin, cevher ve araz arasında ortak olması gerekmektedir. Aksi durum, şeyin görülebilir

⁸²⁶ Yani burada, yerinde durmanın gerçekleşmemesi sebebiyle görmenin de olmamasının yadsınamaz bir çıkarım olmadığı ifade edilmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/200.

⁸²⁷ Burada, *bana vurursan, sana vururum* cümlesi örnek gösterilmiştir. Yani söz konusu eylemin varlığı ve yokluğu, öne sürülen şartın varlığı ve yokluğuna bağlıdır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/200.

⁸²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/198-200.

⁸²⁹ Kıyame 75/22-23.

⁸³⁰ *İlâ* edatının kullanımı yönünde öne sürülen îtirazlar için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/218-222.

⁸³¹ Mutaaffifin 83/15.

⁸³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/214-224.

olmasını, muhtelif illetlere hamletmektedir. Bu ise mümkün değildir. Cevher ve araz arasındaki bu ortak illet, *varlık* yahut *hudûstur*.⁸³³ Ancak hudûs, imkânın illeti olmaya elverişli değildir. Zira o, önceki bir yoklukla birlikte bilenen varlıktan ibarettir. Têsirle nitelenemediği için yokluk, zaten illetin konusu değildir. Netice itibariyle ortak illet, varlıktan başka bir şey değildir. Tüm mevcûdlar arasında ortak olan varlık, cevher-araz ile Zorunlu arasında da ortaktır. Bu ise Seyyid Şerîf'e göre, Allah'ın, görülebilir bir ilâh olduğunun ispatıdır.⁸³⁴

Bu ispata, cevher ve arazın birlikte görülmesinin kabulü yönünde îtirazda bulunulmuştur. Îtirazın sahiplerine göre, görülen şey yalnızca arazlardır ve görülen uzunluk ve genişlik cevherleri, miktara tâbi olmaklıkları bakımından, cisimle kâim arazlardır. Cürcânî, uzunlukta ihtiyaç duyulanın, yalnızca parçalar olduğunu ve görülenin de o parçalardan başka bir şey olmadığını söyleyerek bu îtiraza karşı çıkmıştır. Zira parçalardan meydana gelen uzanım, miktardan ibaret olan arazın kâim olma şartıdır. Aksi durum, miktarı, o parçalarla kâim kılmaktadır ve bu zorunlu olarak bâtıldır. Cürcânî'ye göre uzunluk, belli hizada telif olmuş parçalara tâbidir ve onun görülmesi, mekânlı olan söz konusu parçaların, yani cevherlerin görülmesidir. Bu hususta öne sürülen bir diğer îtiraz, olabilirliğin illete muhtaçlığı yönünde ileri sürülmüştür. Îtiraz sahiplerine göre, olabilirlik bir imkândır ve 'ademî olan imkân, illete muhtaç değildir. Cürcânî'ye göre imkân, 'ademî değil vücûdîdir ve olabilirliğin illeti ile kastedilen, görmenin taallukunu mümkün kılan şeydir. Ona göre görmenin müteallakı/taalluk edeni mevcûdtur. Zira yokun görülmesi imkânsızdır.⁸³⁵ Bu bağlamıyla ise, görmenin olabilirlik nedeni mevcûd olduğunda, tıpkı hâdislerde olduğu gibi, kâdimde de var olduğunu kabul etmenin lazım olmadığı yönünde îtirazda bulunulmuştur. Îtiraz sahipleri, aslın hususiyetinin şart, yahut fer'in hususiyetinin mümkün olabildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu itiraza karşılık Seyyid Şerîf, eserini şerh ettiği İcî'nin, görmenin olabilirlik illetini, görmenin nesnesi olarak kabul ettiğini söylemiştir.

⁸³³ Zira cevher ve araz arasında başka bir ortaklık söz konusu değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/200.

⁸³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/200-202.

⁸³⁵ Söz konusu aklî istidlâle; görmenin olabilirlik illetinin, cevher ve araz arasında ortak olduğunu, ortak olan bu illetin yalnızca varlık ve hudûstan ibaret olamayıp imkânı da kapsadığı, hudûsun görmenin olabilirliği hususunda elverişsiz olmadığı, varlığın zorunlu ve mümkün arasında ortak bir illet olmadığı yönünde de îtirazlarda bulunulmuştur. Ancak konu çok fazla dallandığı, ele aldığımız sıfat bahsinden uzaklaştığı ve İcî'nin eseri üzerinden görüşlerini beyân eden Cürcânî'nin, yazarın rü'yet konusunda aklî delilin tervici üzerinde mübalağa ettiğini ifade etmesi, bizi burada tüm îtirazları ve bunlara verilen cevapları incelemekten geri tutmuştur. Bahsi geçen bu îtirazlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/206-212.

İcî'ye göre söz konusu nesne, idrâk etmeksizin görülen uzaktaki karaltı gibidir ve bu karaltı, mutlak olarak varlıktır, şeyin hüviyet sahibi olmasıdır. İcî, görmenin nesnesi mutlak olarak hüviyet olduğundan, orada bir şartın varlığından söz etmenin de gereksiz olduğunu savunmuştur.⁸³⁶

Cürcânî, rü'yet'in mümkünâtı bağlamında ileri sürülen, aklî yolun geçerliliğinde mübalağa edildiğini düşünmüştür. Ona göre, özel hüviyetler arasında ortak olan mutlak hüviyet kavramı, tıpkı mâhiyet ve hakikat kavramlarında olduğu gibi, itibârî bir durumdur. Bu bağlamıyla mutlak hüviyet, kesinlikle görmenin nesnesi değildir. Uzaktaki karaltıdan idrâk edilen şey, onun dıştaki özel varlığıdır ve bu özel varlık, genel olarak idrâk edilmiştir. Bu idrâk ile onun yalnızca ayrıntısına erişilememiştir. Zira genelliğin dereceleri, güçlülük ve zayıflık bakımından farklılık arz etmektedir ve her genel, idrâk edilenin parçalarını ayrıntılı olarak bilmeye vesile olmak zorunda değildir. Bu sebeple Seyyid Şerîf, Rabb Teâlâ'nın görülmesi hususunda aklî delile güvenmeyi zararlı kabul etmiş, Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin açık naklî delillere tutunma tercihini takip etmiştir.⁸³⁷

Daha sonra Cürcânî, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını savunanların aklî ve naklî şüphelerinden söz etmiştir. Kendisi bu hususta aklî olarak; engeller,⁸³⁸ karşılıklı olmak,⁸³⁹ yansıma⁸⁴⁰ şüphelerine yer vermiştir. Naklî olarak ise, gözlerin onu idrâk edemeyeceği,⁸⁴¹ görmenin büyüksenmesi,⁸⁴² Hz.

⁸³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/212.

⁸³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/212-214.

⁸³⁸ Bu şüphe özetle, Rabb'ı görmek mümkün olsaydı şüanda da görülmesinin mümkün olmasının gerekli olacağı yönündedir. Görmenin şartı ise sağlıklı duyunun bulunması, duyunun yöneleceği şeyin görülebilir olması, şeyin herhangi bir yönde görenin karşında bulunması ve görülemeyecek kadar küçük olmaması, renkli olması, son derece uzak ya da yakın olmaması, engelleyici perdenin bulunmaması, şeyin aydınlık olması şeklinde dokuz vecihe bağlanmıştır. Cürcânî'ye göre şartlar yerine gelse dahi görme zorunlu değildir. Duyulur dünyada zorunlu olduğunu varsayılsa da bunun gâibte herhangi bir geçerliliği yoktur. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/224-230.

⁸³⁹ Burada bahsi geçen görmenin, tecrübeden hareketle, karşılıklı olmakla gerçekleştiği ve bunun da Allah Teâlâ için imkânsız olması şüphesidir. Cürcânî, O'nun hususî zâtına nispet olan görme inkişâfının, bir yönde ve mekânda bulunmayı zorunlu kılmadan keşfolunan şey olduğunu savunmuştur. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/230.

⁸⁴⁰ Bu şüphe görmenin, görülen şey üzerindeki yansımasını ifade etmektedir. Bu şüphe bağlamında Rabb'ın, duyuda yansıyan bir sûretinin bulunması imkânsızdır. Cürcânî, görmenin yansımayla olduğunu kabul etmemiştir. Olsa dahi bu koşulun gâibte bir geçerliliği yoktur. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/230-232.

⁸⁴¹ En'âm 6/103. Gözlerin O'nu görmeyeceğini ifade eden bu âyette, rü'yetten şüphe duyanlara karşılık Cürcânî, bunu tikel niceliksiz olumsuz bir önerme olarak kabul etmiştir. Bu bağlamıyla kastedilen mâna, bir kısım gözlerin onu göremeyeceği anlamına gelmektedir. Ayrıca ona göre, burada kastedilenin organla karşı karşıya, yansımayla gerçekleşen bir görmenin nefyi olabilmektedir. Cürcânî, bu gibi birkaç cevapla söz konusu vehmi iptal etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/232-234.

Musa'ya yönelik *beni asla göremezsın* hitabı,⁸⁴³ vahiy yoluyla yahut perde arkasından O'nunla konuşan elçilerin konuşma esnasında dahi görmemesi⁸⁴⁴ şüphelerinden bahsetmiş ve hepsini men etmiştir.⁸⁴⁵

3.4.4.2. Allah'ın Hakikatini Bilme

Allah hakkında bilinenlerin genel arazlar, olumsuzlamalar ve izâfetlerden ibaret olduğunu söyleyen Cürcânî, sıfatların tamamını izâfet kabul etmiştir. Bu hususa Âmidî'nin, Allah hakkında idrâk edilen şeylerin tamamının, zâtı dışında kalan sıfatları olduğunu ifade eden sözlerini örnek göstermiştir. Cürcânî, bu sıfatları bilmenin, özel hakîkatin ne olduğunu bilmeyi gerektirmediğini ve söz konusu hakikatin, diğer hakikatlerden ayrılmış olduğunu gösterdiğini söylemiştir. Ayrıca Allah Teâlâ hakkında bildiklerimizin tamamı, kendisinde ortaklığı engellemektedir. Oysa O'nun özel zâtı, buna muktedirdir.⁸⁴⁶ Bu sebeple bilinenin, O'nun özel zâtı olması mümkün değildir. Bilinenin özel zâtı olmaması durumunda, diğer sıfatlara sahip olmasına hükmetmenin imkânsız olacağı îtirazı ise; tasdiğin, şeyin kühüyle değil, bir yönden tasavvuruna karşılık gelmesi gerekçesiyle geçersizdir.⁸⁴⁷

Filozoflar, Gazzalî ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî gibi âlimler, Allah'ın kühünü bilmenin imkân dâhilinde olmadığını düşünmüşlerdir. Filozoflar ise Allah'ın tanımlanmasını imkânsız kabul etmiştir. Zira mâkûl, ya bedîhîdir ya da nazarla elde edilebilir bir olgudur. Nazarın ise ya resimde -ki bu mümkün değildir- ya da tanımda bulunması gerekmektedir. Hakîkatî bedîhî olamayacak İlâh'ın, kendisinde birleşiklik bulunması da söz konusu değildir. Onlar bu sebeple Allah'ın tanımlanmasını mümkün görmemişlerdir.⁸⁴⁸ İcî'ye göre kühü ile bilinen şeyin, bedîhîlik ve tanımla sınırlanması geçersizdir. Zira Allah'ın, insanda zorunlu

⁸⁴² Burada, Ku'ân'da geçen görme taleplerinden söz edilmektedir. Bk. Furkân 25/21.; Bakara 2/55.; Nidrâkisâ 4/153. Şüphe sahipleri; yüce Allah'ın bu talepleri zulüm olarak nitelediğini ve talipleri cezalandırdığını, oysa imkân dâhilinde olsaydı bunun ilave bir mucize isteği olması gerekeceğini ve cezalandırma sebebi olmayacağını savunmuşlardır. Seyyid Şerîf, bu savunuya, büyüksenmenin sebebinin, onların, inatlaşma isteklerinden kaynaklandığını söyleyerek karşı çıkmıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/234-236.

⁸⁴³ A'râf 7/198. Âyetten geçen *len* edatının ebedilik bildirdiğini söyleyerek, rü'yeti inkâr edenlere karşılık Cürcânî, bu edatın, ebedilik bildirmesini men etmekle yetinmiştir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/236.

⁸⁴⁴ Şûrâ 42/51. Söz konu âyetten Allah'ın, elçileriyle vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuştuğunu söylemesi, görülmediğini de akıllara getirmiştir. Seyyid Şerîf'e göre bu, görmenin olmaması hususunda yeterli bir delil değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/236-238.

⁸⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/224-238.

⁸⁴⁶ Allah'ın mevcûd, âlim, kâdir, mürîd oluşu gibi.

⁸⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/238-240.

⁸⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/240.

olmayan şeye ilişkin, mazisinde nazar olmayan bir bilgi yaratması mümkündür. Ayrıca hakîkati vermesi zorunlu olmasa da, resmin hakîkati göstermesi de imkânsız değildir.⁸⁴⁹

3.4.5. Allah'ın Fiilleri

Seyyid Şerîf Cürânî, bu başlıkta ilk olarak, *halk ve kesbi* ele alıp beşerî fiilde ilâhî kudretin rolü bağlamında, kuşatıcı bir açıklamadan söz etmiştir. O, bu açıklamanın; müessirin, ya Eş'arî gibi yalnızca Allah'ın kudreti ya Mu'tezile'nin ekserisi gibi kulun kudreti yahut da her ikisinin kudreti olduğunu düşünmekten geçtiğini söylemiştir. Ancak Cürânî'ye göre, kudretin her ikisine ait olması kabulünde, iki kudretin nesnesinin bir veya ayrı olması meselesi ortaya çıkmaktadır.⁸⁵⁰ Nesnenin bir oluşu, iki kudretten birinin diğerine bağlı olup olmayışıyla ilgilidir ve Rabb'in kudreti, kuşkusuz kulun kudretine bağlı değildir. Zira hâdis olanın kadîme têsiri imkânsızdır. Ona göre, bu sebeple, diğerine bağlı olan kudret, ancak kulun kudretidir.⁸⁵¹ Cürânî, beşere ait ihtiyârî fiilin, ilâhî kudretle gerçekleştiğini söylemiştir. Zira tüm mümkünleri kuşatan İlâh'ın kudretinin, mümkün olan insan fiillerini de kapsaması gerekmektedir. Cürânî, O'nun makdurunda olan hiçbir şeyin, insanın kudretiyle gerçekleşmeyeceğini; kendi ihtiyârî ile fiillerini var edebilen insanın, fiillerinin tafsilatını da bilmesinin ve o fiili yapmaya ve terketmeye muktedir olmasının gerekeceğini de bu hususta delil getirmiştir.⁸⁵²

İhtiyârî fiilini, kulun kendisinin var ettiğini savunan Mu'tezile âlimleri, bu bağlamda iki gruba ayrılmıştır. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçileri, ihtiyârî ve gayri ihtiyârî fiiler arasındaki farkı her insan kendiliğinden bildiği için, ihtiyârî

⁸⁴⁹ Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/242.

⁸⁵⁰ Bu görüş, Ebû İshak el-İsferâînî ve Neccâr'ın tefekkürüdür. Bk. Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/246.

⁸⁵¹ Bu ise felsefecilerin ve İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî'nin görüşüdür. İki kudretten birinin diğerine bağlı olmaması görüşü ise Kâdî Bâkılânî'ye aittir. O, bu görüşüyle, iki kudretin ortak bir nesneye sahip olmadığını savunmaktadır. Bk. Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/246.

⁸⁵² Son delil, Allah Teâlâ'nın kâdir-i muhtar oluşuna aykırı olmaklığı bakımından eleştirilmiştir. Zira aynıyla kendisine uygulandığında O'nun, yapma ve yapmamaya güç yetirerek kendi fiilini müstakil bir kuvvet ile yapma yönünde var etmesi, başka bir müreccihle dayanacaktır ve bu katî sûrette bâtıldır. Cürânî bu bağlamda, beşerî kudret ile ilâhî kudretin birbirlerden farklılık arz ettiğini söylemiştir. Ancak kulun hâdis iradesinin bir müreccihle dayandığını da eklemiştir. Yapılan eleştiriler neticesinde son istidlâli, gerçekleştirme ve terketme cihetiyle kendisine muktedir olduğu, kulun fiili tercih yönüyle bir müreccihle dayanırsa, bu müreccihin kul kaynaklı olmamasının gerekeceği şeklinde genişletmiştir. Zira aksi halde, hâdis olup başka bir müreccihle dayanır ve bu da teselsülü doğurmaz. Kuldan kaynaklanmayan, kadîm bir müreccihle son bulur ve filli, söz konusu müreccihle zorunlu olur. Ancak neticede kul, fiilinde müstakil olmaz. Oysa ilâhî fiil, hâdis fiile ezelde taalluk eden kadîm müreccihle muhtaçtır ve bu müreccih, bir başka müreccihle ihtiyaç duymamaktadır. Bu yüzden Rabb, fiilinde müstakildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/250-252.

fiillerini kulun kendisinin var ettiğinin bilinmesini, delile ihtiyaç duymaksızın zorunlu görmüşlerdir. Râzî'nin iddiasına göre, yaptığı istidlâllerle kulun kendi fiilini var etmediği sonucuyla yüzleşen Ebû'l-Hüseyin, daha sonra müntesibi olduğu mezhebin temel esaslarını çürüten bu inançta ashabından çekinerek, kendi fiilini kendisi var eden insan fikrinde, kendisinden öncekilerden de ileri giderek, söz konusu bilginin zorunlu olduğunu iddia etmiştir.⁸⁵³ Ebû'l-Hüseyin dışındakiler ise, fiilinde ihtiyâr sahibi olmayan kulun, emir ve yasaklardan sorumlu tutulmasının bâtil olacağı şeklinde özetleyebilceğimiz delilleriyle, kulun kendi fiilinin var edicisi olduğunu savunmuşlardır. Cürcânî'ye göre, nedenler üzerine temellenen ihtiyâr bağlamında fiil *itâat*, şeriatın çağırdığı şeye muhâlif olan fiil ise *isyan* olmaktadır.⁸⁵⁴ Yani fiil, sevap ve günahın ancak alametidir, onu gerekli kılan sebep değildir.⁸⁵⁵

Cürcânî, mevcûd kabullerinde kendilerini bağlayan *fiillerin yaratılması* meselesine karşılık, kulun kendi fiilinin var edicisi olduğunu savunanları da *Allah'ın şeyleri bilmesi* meselesinin bağladığını söylemiştir. Zira ilâhî bilginin tersine meydana gelen fiilin varlığı, bilgiyi cehâlete dönüştüreceği için imkânsızdır ve bu, ihtiyârı iptal etmektedir.⁸⁵⁶ Bu kabule, bilginin örtüşmek sûretiyle bilinene tâbi olduğu ve bilginin, fiile hiçbir katkısının bulunmadığı söylenerek karşı çıkmıştır.⁸⁵⁷ Daha sonra kulun kudretine, kulun fiilinin, Allah'ın dilemesi yönünde zorunlu olarak gerçekleşeceği ve nedenin, yapma ve yapmamaya nispeti eşit olduğu durumlarda fiil gerçekleşmeyeceği yönünde itirazda bulunulmuştur. Cürcânî bu itiraza karşılık, kulun kendisinde saik vasıtasıyla meydana gelen kesin iradeye, engeller ortadan kalktığında tesir edebileceğini ifade etmiştir. Ona göre, kulun kadir oluşunun karşılığı ancak budur. Ayrıca iman etmeyeceği haber verilen Ebû Leheb'e imanın emredilmesi ve iman etmeye devam ettiği süreçte, iman etmediğine iman ediyor olacağı gibi çıkarımlar

⁸⁵³ Zira Râzî'ye göre bu mesele, değil tahkik ve tedkîkte Ebû'l-Hüseyin'in derecesine erişmiş kimse, müptedinin dahi kabul etmeyeceği kadar açıktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/256.

⁸⁵⁴ Bu meseleyi *âdetse*l olarak değerlendirmiştir. Söz konusu değerlendirme yanmayı, ateşe temasın ardından yaratan Allah'ın, bu yaratmasında *neden* diye sorgulanmasının doğru olmadığı gibi, belirli eylemlerin karşılığının neden o olduğunun sorgulanmasının da doğru kabul edilmemesini içermektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/258.

⁸⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/252-260.

⁸⁵⁶ Râzî, tüm akıl sahipleri biraraya gelse dahi bu delile karşı tek bir harf bile sarfedemeyeceklerini söylemiş ve buna yalnızca Hişam b. Hakem'in *Allah şeyleri gerçekleşmeden önce bilemez* sözünü istisna göstermiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/260.

⁸⁵⁷ Zira aksi kabul, fiillerini varlık ve yokluk bakımından bilen ilâhı, fâil-i muhtar kılmaktan men eder. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/262.

da kulun kudretinin olmadığı yönünde gerekçe olarak gösterilmiştir. Cürçânî, bu hususta imanın, icmâlî tasdik olduğunu belirtmiştir ve bu, Ebû Leheb için imkânsız değildir. Onun için imkânsız olan ayrıntılı tasdiktir ki burada nebinin getirdiği haberin tavsilatını bilmesi gerekir.⁸⁵⁸ Kulun kendi fiiline muktedir olduğunu savunanların, bu bağlamda delil getirdikleri âyetlere karşılık ise bu âyetlerin,⁸⁵⁹ tüm fiilerin Allah'ın kazası, kaderi, var etmesi ve yaratmasına tâbi olduğunu ifade eden diğer âyetlerle çeliştiğini söyleyenek karşı çıkmıştır.⁸⁶⁰ Nitekim bu âyetlerin zâhirleri çelişkiye mahal bırakmayacak şekilde açıktır.⁸⁶¹

Cürçânî, kendi fiilini kendisinin var ettiği görüşü neticesinde kulun ardışık fiillerini açıklayamayan Mu'tezile'nin, bu sebeple, fiilin fâiline başka bir fiili olumladığı *tevlid* görüşünü geliştirdiklerini söylemiştir.⁸⁶² Tevlidin iptalinde ise Cürçânî, tüm mümkünlerin Allah'a dayandığını ifade etmiştir. Zira tevlid, birbirinden bağımsız iki kâdirin, tek bir makdûrda birleşmesi ve müreccihsiz tercihi geçersiz olduğu için de geçersizdir. Tevlidi çürüten bu önermeye karşılık ise kudret mahalli ve hârici tevlid anlayışı geliştirilmiştir. Bu hususta ihtilâf eden Mu'tezilî âlimlerin bazıları, fiilin varlığı esnasında mevcûd olmasa bile, fiilin tamamının, sebebin fâiline ait olduğunu savunmuştur.⁸⁶³ Sümâme, bu fiilerin hâdis olup ihdas edeninin olmadığını; Nazzam, tevlid edilen fiilerin ve sebebin fâilinin Allah olduğunu; Dırâr ve Hafs, müvelled fiilerin fâil kudret mahalindeyse kendisinin fiilleri, değil ise de ihtiyârına bakıldığı yani ihtiyârı doğrultusunda yine kendisinin, gayrî ihtiyârî ise kendisinin fiili olmadığını savunmuşlardır.⁸⁶⁴

Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı, müvelledlerin fâillerinin, fiili gerçekleştiren kulların kendileri olduğunu savunmuşlardır. Söz konusu âlimlerden bazıları, Ebû'l-Hüseyin gibi bu bilginin zorunluluk içerdiğini söyleyip istidlâle ihtiyaç duymazken; bazı âlimler bu hususta deliller öne sürmüştür. Bu deliller,

⁸⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/262.

⁸⁵⁹ Bakara 2/28,45,76,79.; Şûrâ 42/51.; Enfâl 8/53.; Necm 53/37.; En'âm 6/160.; Cin 72/23.; Mülk 67/3.; Nisâ 4/82.; Secde 32/7.; Nahl 16/118.; Kehf 18/29.; Fâtiha 1/4.; A'râf 7/23.; Enbiyâ 21/87.; Mü'minûn 23/99-100.; Zümer 39/58.

⁸⁶⁰ ...yaptıklarınızı yarattı (Sâffât 37/96).; ...her şeyin yaratıcısıdır (Zümer 39/62).; ...dilediğini yapandır (Burûc 85/16).; ...saptırır ... hidâyet verir (Bakara 2/26).; ...kalplerini mühürlemiştir (Bakara 2/7).

⁸⁶¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/262-266.

⁸⁶² Elin ve anahtarın hareketinde olduğu gibi; elin, sahibine, anahtarın hareketini olumlaması bunun örneğidir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/266.

⁸⁶³ Ok atan ancak ok hedefe ulaşmadan ölen kimse buna örnek olarak verilmiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/268.

⁸⁶⁴ Bu sebeple, bahsedilen delil, Dırâr ve Hafs'ı bağlamamaktadır. Tüm bunlar için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/268.

müvelled fiillerin de emredilip yasaklanması,⁸⁶⁵ övgü ve yergi ile karşılık bulması, insana nispet edilmesi şeklindedir.⁸⁶⁶ Cürcânî bu delilleri, Allah'ın âdeti ile iptal etmiştir. Zira Rabb Teâlâ'nın âdetini, müvelled olduğuna hükmedilen fiillerin ardından yaratması emir, yasak, övgü, yergi fiillerinin kula nisbeti bağlamında yeterli olmaktadır. Ancak söz konusu fiiler Cürcânî'ye göre, kulun kudreti dâhilinde olmadığı gibi onun fiilinden de doğmamaktadır.⁸⁶⁷ Tüm bu istidlâllerle tevlid inancının temelinden çürütüldüğünü söyleyen Cürcânî, çürümüş temeller üzerine inşa edilenin de çürük olacağını söyleyerek, meselenin uzatılarının tafsilatına inmeyi gerekli görmemiştir.⁸⁶⁸

Olan her şeyin Allah Teâlâ tarafından *irade* edildiğini, olmayanların ise irade edilmediğini savunan Cürcânî'ye göre, Allah Teâlâ'nın tüm mümkünlerin makdûru olan bir ilâh olduğu tartışılmazdır. Hususî vakitlerinde gerçekleşmek için, bir tahdis ediciye ihtiyaç duyan mümkünlerin tahdis edicisi, ilâhî iradedir. Fakat o, Allah'ın, küfre ve fiska rızasının olmadığını, bu doğrultuda meselenin ayrıntısının ihtilâflı olduğunu da eklemiştir.⁸⁶⁹ Allah'ın, olmayanlara irade etmediğini savunan Seyyid Şerîf bu hususta, bilginin cehâlete dönüşmesi imkânsız olduğundan, iman etmeyeceğini bildiği kâfirin, iman etmesine irade etmeyeceğini, çünkü O'nun irade ettiğinin, mutlak sûrette gerçekleşmesi gerektiğini söylemiştir.⁸⁷⁰ Ancak ona göre bu kabul, iman etmemesi zorunlu olsa dahi, kâfirin imanı Allah'ın murâdıdır. Müminin imanı da bunun örneğidir. Zira müminin imanı zorunluyken, küfrü imkânsızdır. Bu sebeple Cürcânî, sıfatın tercihinin hiçbir anlamının olmadığını ifade etmiştir. O, Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz sözünü ters döndürerek; Allah olmayan hiçbir şeyi istememiş, olan her şeyi ise dilemiştir kalıbında, O'nun fiilerine sınırlandıran vehimlere karşı delil olarak getirmiştir.⁸⁷¹

⁸⁶⁵ Savaşlarda, mescit yapımlarında ve nicesinde ağırlıkların taşınması, cihatta katletme yoluyla acı verilmesi, Allah'ın sıfatları, teorik bilgilerin bilinmesi gibi fiiller bunun örneğidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/270.

⁸⁶⁶ Zeyd'i dövüp ona acı verdi cümlesi bunun örneğidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/270.

⁸⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/268-272.

⁸⁶⁸ Mevzûbâhis olan meselenin uzantıları için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/274-284.

⁸⁶⁹ Ona göre *göklerde ve yerde bulunan her şeyin sahibi O'dur* demek doğru iken; *O, kadınların ve çocukların sahibidir* demek yanlıştır, çünkü buradan sahipliğe ilave başka anlamlarda da çıkmaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/286.

⁸⁷⁰ Bu yaklaşımı, ilâhî iradenin ilâhî bilgiye tâbi olduğunu göstermektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/294.

⁸⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/286-298.

Mu'tezile âlimlerinin, kâfirin küfrüne irade edip, ona imanı emredenin sefih olacağı îtirazı Cürcânî'ye göre geçersizdir. Zira bir kimsenin kölesinin emrine itâat edip etmeyeceğini sınamak istemesi tabiidir.⁸⁷² Cürcânî, onların, küfür Allah'ın iradesi dâhilinde olsaydı, bu O'nun murâdı olacağı gibi, söz konusu fiil de, ödüllendirilen bir itâat olurdu şeklindeki îtirazını da geçersiz bulmuştur. Zira itâat, emre uygunluktur ve iradeye uygun olmayan davranış, itâat değildir. O, küfür, Allah Teâlâ'nın murâdı olsaydı, O'nun kazasıyla olurdu, keza kazaya rıza, icma'yla sabittir îtirazını reddetmiştir. Ona göre vâcib olan, kazaya konu olan şeye değil, yalnızca kazaya rızadır. Çünkü fâilinden çıkması bakımından bir şeye razı olmanın zorunluluğu, bir başka şeyin sıfatı olarak gerçekleşmesi bakımından o şeye razı olmayı zorunlu kılmaz.⁸⁷³ Daha sonra küfrü irade eden Rabb'in, imanı emredek, kişiyi güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmuş olacağı îtirazı yöneltmiştir. Bu îtiraza ise, bilfiil olmasa dahi kendinde kudret bulunan kâfirin, fiil anındaki kudret ile buna taalluk edebileceğini ve zaten maktûr olmamanın, mükellef olmaya herhangi bir engel teşkil etmediğini belirterek karşı çıkmıştır.⁸⁷⁴

Allah Teâlâ'nın, küfrü ve mâsiyeti irade etmediği bağlamında, *...Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşardık* âyeti delil olarak getirilmiştir.⁸⁷⁵ Zira isyanlarını Allah'ın iradesine dayandıranların bu eylemi, Allah tarafından kınanmalarına sebep olmuştur. Cürcânî bu delili, sözlerindeki amacın, peygambere teslim olmamaya bahane oluşturmak olduğunu ve bu sözün, hakk olsa da bâtılın amaçlandığı bir söz olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Mâsiyetin, Allah indinde hoş karşılanmadığını ifade eden bir başka âyet,⁸⁷⁶ hoş olmayan şeye muradının ve iradesinin de olmayacağı söylenerek delil getirilmiştir. Cürcânî ise buradaki hoş karşılanmamanın mecazî bir söylem olduğunu, bununla Allah'ın yasaklama ifade ettiğini belirtmiştir.⁸⁷⁷ Tüm bu âyetlere karşılık Cürcânî, *...dileseydi hepsini hidâyette toplardı,*⁸⁷⁸ *...Allah'ın kalplerini temizlemek*

⁸⁷² Cürcânî'ye göre burada kölenin isyanı ve itâati önemli olmaksızın maksad sınamaktır. Bu sebeple emredenin, emrettiği şeyi irade etmemesinde herhangi bir sorun yoktur. Bu îtirazı birkaç örnekle daha iptal etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/300.

⁸⁷³ Peygamberlerin ölümüne razı olmanın zorunlu olmaması bunun örneğidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/302.

⁸⁷⁴ Bunun örneği, abdesti olmayan kimsenin namazla mükellef olmasıdır. Tün bunlar için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/2298-302.

⁸⁷⁵ En'âm 6/148.

⁸⁷⁶ İsrâ 17/38.

⁸⁷⁷ Diğer âyetler ve yorumları için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/304-306.

⁸⁷⁸ En'âm 6/107,149.; Ra'd 13/31.

*istemediği kimselerdir,*⁸⁷⁹ *Allah bununla ...kâfir olarak ölmelerini istemektedir,*⁸⁸⁰ *...birçoğunu cehennem için yarttık,*⁸⁸¹ *...olmasını istediğimizde ol deriz ve o da oluverir*⁸⁸² meâlindeki âyetleri delil getirmiştir.⁸⁸³

Kabîh, Seyyid Şerîf'e göre, harâm kılma, kaçındırma gibi yollarla kendisini gösteren, şer'an yasaklanan şeylerken; *hasen* ise bunun tersine vâcib, mendup, mubah gibi yasaklanmayan şeylerdir. O, güzellik ve çirkinlik bakımından fiillerde belirleyeci olan ilkenin, ancak şeriat olduğunu ifade etmiştir. Yani Mu'tezile'nin dediği gibi hüsnü neshetmeyle hükmü tersine çevirebilecek olan şâri'dir. Ancak Cürcânî, burada savunduğu şeyin anlaşılması için önce meselenin mahallinin belirlenmesine ihtiyaç duymuştur. Ona göre güzellik ve çirkinlik üç ayrı anlamda kullanılmaktadır ve aklîlik ve şer'îlik bu anlamlara göre değişmektedir. Yetkinlik ve eksilik sıfatı olmaklığı,⁸⁸⁴ amaca uygunluk ve aykırılık mefhumları taşımaklığı bakımından,⁸⁸⁵ fiiller aklîdir. Yani akıl ile idrâk edilir ve şeriatla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Akıl sahiplerinin icma' ettiği bu hususta herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma konusu fiillerin övgü ve yergiye, lütuf ve cezaya karşılık gelmekliği bakımındandır ve Cürcânî'ye göre fiillerin güzellik ve çirkinlikleri bu yönüyle şer'îdir. Zira fiiler eşittir, hiçbirini kendi bünyesinde, fâilinin övülmesini yahut yerilmesini gerektirecek özellikler taşımamaktadır. Şâriin, onları emretmesi yahut yasaklamasıyla bu özellikleri kazanırlar. Faydalı doğrunun güzelliği ve zararlı yalanın çirkinliği zorunlu olarak idrâk edilebilebilirken; zararlı doğrunun güzelliği ve faydalı yalanın çirkinliği nazarla idrâk edilebilir. Bir de şeriat haber vermedikçe akıl ile idrâk edilemeyecek şeyler vardır ki, ilk günü tutulan şevval ayı orucu bunun örneğidir.⁸⁸⁶

Cürcânî hüsn ve kubuhun şer'i olmasını, kulun fiilerinde cebir altında olmasıyla delillendirmiştir. Kulun cebir altında olmasından kastın, fiili terke muktedir olamaması ve bir neden üzerine kurulup, fiili zorunlu kılan ihtiyaç olmaksızın fiilini var etmede müstakil olmaması olduğunu ifade etmiştir. Kulun

⁸⁷⁹ Mâide 5/41.

⁸⁸⁰ Tevbe 9/85.

⁸⁸¹ A'râf 7/179.

⁸⁸² Nahl 16/40. Ancak Cürcânî, bu son âyetin, görüşleri bağlamında delil niteliği taşımaktan biraz uzak olduğunu kabul etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/306.

⁸⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/302-306.

⁸⁸⁴ Bilginin güzel, cehâletin çirkin olduğunun bilinmesi bunun örneğidir. Zira bilgi yetkinlik, cehâlet eksikliktir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/308.

⁸⁸⁵ Zeyd'in öldürmesinin düşmanları için maslahat, dostları için mefsedet oluşu bunun örneğidir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/310.

⁸⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/310-322.

bu anlamda bağımsız olmaması ise, güzellik ve çirkinliğe aklen hükmedememesi için yeterlidir. İkinci delili ise Cürcânî, Cübbât dışındaki diğer Mu‘tezililerin iddalarına yönelik dile getirmiştir. Ona göre, yalanın çirkinliği zatî olsaydı çirkinlik kendisinden hiç ayrılamazdı. Oysa yalan, bir peygamberi, bir zalimin zulmünden korunurken güzel, hatta zorunlu dahi olabilmektedir.⁸⁸⁷ Hüsün ve kubuhun aklî olmadığı yönünde ileri sürülen diğer delilleri ise zayıf bulmuştur.⁸⁸⁸

Cürcânî, Allah Teâlâ’nın kabihî yaratmayacağı yönündeki vehme; O’nun, dilediği hükmü veren hâkim, kendisine hiçbir şeyin zorunlu olmadığı ve fiillerinde herhangi bir çirkinlik bulunmayan bir ilâh olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Bu sebeple Mu‘tezilî âlimlerin, Rabb için zorunlu kabul ettikleri *lütuf, ceza ve ihtiram, tevfiğ ve hızlan, ivaz, aslah* fiillerinin katî sûrette vâcib olmadıklarını savunmuştur.⁸⁸⁹

Hiçbir şeyin kendisine vâcib olmadığı Allah Teâlâ’nın fiillerinin *garaz* ile nitelenemeyeceğini, yaptığı hiçbir şeyin çirkin olmadığını savunan Cürcânî’ye göre, O’nun fiili bir maslahat yahut mefsedetten dolayı olsaydı bunun, zâtı için bir eksiklik olacağı açıktır. Zira garazın varlığı fâil için, yokluğundan daha ehven olmalıdır. Çünkü yetkinliğin anlamı budur. Bu ise garazın varlığıyla yetkinleşen fâilin, yokluğuyla eksik kalacağının göstergesidir. Ayrıca fiile bağlı, fiil ile meydana gelen garazın varlığında, fiilin bir payı vardır. Oysa Allah, cemî şeylerin doğrudan fâilidir ve hudûsa gelen şeyler, aracıya ihtiyaç duymaksızın O’nun fiilidir. Mu‘tezile’nin, garazdan yoksun olan fiilin abes kabulü ise başka mefhumla nitelenen fiilin, eksikliklerden münezze olan Rabb için imkânsız olması sebebiyle geçersizdir.⁸⁹⁰

Seyyid Şerîf Cürcânî, ilâhî sıfatlar bağlamında, *güç yetirilemeyen şeyin teklifini (teklîf-i mâ lâ yutâk)* caiz kabul etmiştir. Zira yüce Allah’a hiçbir şey vâcib değildir ve O’nun yaptıklarında, hasenden başka bir şey görülmemektedir. Duyulur dünyadan hareketle söz konusu teklifi aklen çirkin kabul eden Mu‘tezileye karşı çıkmıştır. Zira ona göre, güç yetirilemeyen şeylerin çeşitli mertebeleri vardır ve bu merbelerin en aşağısı Zât-ı Bârî’nin gerçekleşmeyeceğini bilmesi, irade etmesi, bu yönde haber vermesiyle, fiilin imkânsız olmasıdır.

⁸⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/322-324.

⁸⁸⁸ Bu deliller ve neden zayıf bulunduklarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/324-336.

⁸⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/336-346.

⁸⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, 3/350-358.

Böylesi bir fiile ise hâdis kudret taalluk etmemektedir. Çünkü hâdis kudret, fiille birlikte olduğu için, iki zıttta taalluk etmesi imkânsızdır. Oysa Cürçânî'ye göre, iki zıttan her birine, varolduğu esnada, başlı başına ayrı bir kudret taalluk etmektedir. Bu sebeple, kişiyi güç yetiremeyeceği teklif ile mükellef tutmak caizdir. Aksi takdîrde emredileni terkeden kimsenin asi olması mümkün olmayacaktır. Seyyid Şerîf, bahsettiği mertebelerin en üstünü olarak ise bizzat mefhumu sebebiyle fiilin imkânsız olmasını kabul etmiştir. Zira bu iki zıttın biraraya gelmesi, hakîkatin dönüştürülmesi, kadîmin yok edilmesidir. Bunun mükellefi, tasavvuruna bağlıdır. İmkânsızın mâhiyeti, zâtı bakımından onun yokluğunu gerektirmektedir. Oysa şeyin zâtının, kendisi nedeniyle gerektirdiği şeye aykırı olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir. Bu, onun değil, başka bir şeyin tasavvuru olur ki bir kimsenin dördün çift olmadığını düşünmesi buna örnektir. Zira o kimsenin, düşündüğü bu tasavvur kesinlikle dört değildir. Cürçânî'ye göre zâtı nedeniyle imkânsız olan ancak, ya iki zıttın biraraya gelmeyeceğini vehmedip olumsuzlama yoluyla yahut da iki farklıyı birarada tasavvur edip bu birlikteliğin, iki zıt arasında gerçekleşmeceğine hükmederek benzetme yoluyla tasavvur edilebilir olmaktadır. Bu tasavvurlar ise imkânsız talep etmek için değil, onun hakkında hüküm vermek için yeterlidir. Cürçânî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, *imkânsıza ilişkin bilgi, mâlûmu olmayan bilgidir* sözüyle tüm bu anlattıklarımızı kastetmiş olabileceğini iddia etmiştir.⁸⁹¹ Güç yetirilemeyen şeyin orta mertebesi ise hâdis kudretin âdeten ona taalluk etmemesidir ve Cürçânî'ye göre sorumlu tutulması mümkün kabul edilen teklif bu kısımdan ibarettir.⁸⁹²

3.4.5.1. İlâhî Fiillerin Ayrıntıları

İlâhî fiillerin devamında, Kur'ân'da geçen tab', hatm, fâl, ekine gibi mühürleme, kilitleme, perdemeleme anlamlarına karşılık gelen eylemler bağlamında *hidâyet* ve *dalaleti* ele alan Cürçânî,⁸⁹³ kalpte dalaletin yaratılmasını hidâyetin engeli olarak kabul etmiştir. Yani adlandırmalar, yalnızca engele karşılık gelmektedir ve zaten bir mani engellemediği sürece, süreklilik devam etmektedir. Bu sebeple aslolan, engelin yokluğudur ve ona göre, engelin varlığını iddia edecek olan kişinin, bunu açıklaması gerekmektedir. Seyyid Şerîf, bir Mu'tezilî âlim olan Ka'bi'nin, söz konusu âyetleri, itâate yaklaştıran ve isyandan

⁸⁹¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/348.

⁸⁹² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/346-350.

⁸⁹³ Nisâ 4/155.; Bakara 27.; Kehf 17/57.; Muhammed 47/24.

uzaklaştıran lütfun meni yönünde yaptığı tevilini yanlış bulmuştur. Zira insanların bir kısmı tevfiik ve hidâyete ulaştırılırken; bir kısmı ulaştırılmamaktadır. Oysa davetin herkesi kapsadığı açıktır. Ayrıca, hidâyete için yapılan duaların mevcûdluğu da esastır ve dua, ancak gerçekleşmemiş şey üzerine yapılmaktadır. Oysa davet, gerçekleşmiş bir eylemden ibarettir. Cürcânî, tüm bunlara ek olarak, hidâyete erdirilmiş kişinin övüldüğünü, ancak davet edilen kişinin böyle bir övgüye layık olmadığını da söyleyerek, tevfiik ve hidâyetin davet olamayacağını ifade etmiştir.⁸⁹⁴

Cürcânî, bir başka İlâhî fiil olan *eceli*, canlı için, Allah Teâlâ'nın kendisinin öleceğini bildiği zaman olarak tanımlamıştır. O, katl ile ölen kimsenin Rabb'ın takdîr ettiği ve ilâhî bilgisinde bulunan ecel ile öldüğünü, ölümünün de Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir.⁸⁹⁵ Kâtilin, eylemiyle öne almak suretiyle, eceli değiştirdiğini savunan Mu'tezile âlimleri, müvelledlerde olduğu gibi, bu hususta da kâtilin fiili olan katl gerçeklemeseydi, yaşamın devam edeceğini zorunlu olarak kabul etmişlerdir. Cürcânî'ye göre bu tutumlarını zorunlu kılan *tevlîd* görüşleridir. Kâtilin aklen ve şer'an yergiyi haketmesini, söz konusu görüşlerine delil olarak getirmeleri ise yanlış bir istidlâldir. Zira ona göre kâtil, eyleminde haksız olması sebebiyle ancak yergiyi haketmektedir.⁸⁹⁶

Cürcânî, İlâhî fiiler bağlamında ele alınan *rızkı* ise, canlının beslenme ya da hâricinde, harâm ya da helâl farketmeksizin faydalandığı her şey olarak tanımlamıştır.⁸⁹⁷ Keza Rabb Teâlâ'dan gelen hiçbir şey kötü değildir. O bu görüşüyle, rızkı, yalnızca helâl olan şeyler olarak kabul eden Mu'tezile âlimlerine karşı çıkmıştır. Bu hususta, hayvanların da rızıklandığını ve onlar için helâllik ve harâmlığın söz konusu olmadığını, bununla beraber ömür boyunca harâm yiyen kişinin durumunu delil getirmiştir. İcî, Mu'tezile âlimlerinin bu tutumlarının, ele alınan meselelerin Rabb için caiziyeti esas edinilip, bu konuda hüküm verme kaygısıyla geliştirilğini söylemiştir. Cürcânî, bu esasın temelini, hüsün ve

⁸⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/286-290.

⁸⁹⁵ Zira takdîr edilen vakti öne almanın yahut ertelemenin mümkün olmadığı âyetlerle sabittir. Bk. Hicr 15/6.; Nahl 16/61.

⁸⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/290-292.

⁸⁹⁷ Eş'arîlerin bir kısmı, rızkı yalnızca yiyilip içilen şeyler olarak tanımlasa da Âmîdî'ye göre, faydalanılan her şey olarak kabul etmek daha güvenilir bir kabuldür. Zira rızıktan infak edilmesi buyurulmuştur. Rızkı, yalnızca besin olarak kabul edenler ise infak hususunda, rızkın mecazî bir söylem olarak kullanıldığını savunmuştur. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/292.

kubuhun aklîliğine dayandığını ve ortaya çıkan yanlış görüşlerin kaynağının da bu olduğunu dile getirmiştir.⁸⁹⁸

Cürcânî yine, İlâhî fiilerden değerlendirilen *fiyatı* da belirleyenin Allah olduğunu savunmuştur. Buna ise, Medine halkının Allah Rasûlü'den (s.a.), kendileri için fiyatları belirlemesini istemeleri üzerine, Allah Rasûlü'nün, *fiyatları belirleyen Allah'tır* yönünde verdiği yanıtını delil göstermiştir.⁸⁹⁹

Düşünce dünyasının birçok yönden tanıdığı, ününü, yaşamış olduğu hicrî dokuzuncu yüzyıldan, günümüze taşımış olmayı başaran Kelâm sanâtının müstesnâ sîmâlarından biri olan Seyyid Şerîf Cürcânî, zamanı aşkın Allah ve yaratmış olduğu âlemi tasavvurlarında, anlaşılmaya muhtaçlığını hâlen korumaktadır.⁹⁰⁰ Onun ilmî çok yönlülüğü, ilâhî sıfatlar bağlamında da kendisini hissettirmektedir. Hocası ve şerh etmiş olduğu eserin müellifi olan Îcî'yi, fikirleriyle çeliştiği noktalarda tenkit ederken, muhâlifî kabul edilebilecek âlimlerin isabetli görüşlerine iltihak etmesi ise ilminin derinliğini ortaya koyar niteliktedir. İlâhî sıfatları delillendirmede, duyuların ötesini (gâib) anlamlandırabilmek için, duyular âlemiyle (şâhid) ötesini mukayese eden Cürcânî'nin, son derece isabetli istidlâlleri, ardısıra gelen ulemâya ve gayba ışık tutmasıyla emsallendirilebilecek minvâldedir.

⁸⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/292-294.

⁸⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 3/294.

⁹⁰⁰ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, 83.

SONUÇ

İlâhî sıfatlar, en ilkel, en yabanıl kabilelerde dahi, yüce sıfatlara muttasıf bir Yüce Varlık inancı bulunduğu ispatlandığı son yüzyıla kadar, teolojinin ve felsefenin spekülosyonunda yer edinmiştir. Söz konusu sıfatlar, tarihî seyirde, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen Epicurus'un, aynı zamanda tanrısal her şeyi bilmeyi de reddetmesiyle tartışmaya açılmıştır.⁹⁰¹ İlâhî sıfatlar doktrini, hem Hristiyanların hem Müslümanların ortaçağ teolojisinde; Tanrı'nın birliği ve aşkınlığı ile sıfatlarının çeşitliliği arasında merkezi bir problem olarak yer almıştır. Bu problemde, skolastiklerin tümeller tartışmasından, teodise ve özgür irade bağlamında sıkça söz edilmiştir. Antropomorfizmin mevcûd tüm izlerinden arındırma gayesiyle, zâtî sıfatlar, Tanrı reyinin farklı çeşitlerine hamledilmiştir. Raffaele Pettazoni, tüm bu spekülatif düşünce eylemlerinin temelini, semavî ilkeler icâbıyla, dogmatize edilen monoteizm olarak değerlendirmiştir. Zira Tanrı ve sıfatları, pozitif araştırma ve tarihsel düşünmenin konusu haline getirildiğinde dahi, monoteist bir düşünce hâkimdir.⁹⁰²

İlme ve entelektüel bilince gösterdiği ehemmiyet ve fikir özgürlüğü ile üretkenliğini ve dinamizmini muhafaza eden İslâm düşüncesi, her müntesibine dinî meseleler hususunda düşünme ve farklı bir yorum ortaya koyabilme alanı tanımıştır. İslâm düşünce tarihinde, Mu'tezilî âlimlerin akla verdiği öncelikle pozitif bir ivme kazanan kelâm; erken dönem (mütekaddimîn) Eş'arî temsilcileriyle nakle, geç dönem (müteahhirîn) temsilcileriyle felsefeye doğru evrilmiştir. Mu'tezile'ye yapılan dozu yüksek eleştiriler neticesinde kelâmın, akıl eksenli nakil esâsını rafa kaldırılmış ve kelâm, mütekaddimîn döneminde, din eksenli akıl ilkesiyle hayatiyetini sürdürebilmiştir. Filozofların ilzamından tekfirine uzanan süreciyle Gazzâlî, kelâmı, metafizik ile buluşturarak esas ilkesine kavuşturmuş; fizikten sonrası/metafizik, felsefileşen kelâm dönemi olan müteahhirîn, tabiri caiz ise imtihanı olmuştur.

Kelâmcıların *hudus*, filozofların daha çok *imkân* deliliyle ele aldığı isbat-ı vacib ile açıklanan Tanrı'nın varlığı ve birliği meselesinden daha karmaşık bir mesele olan ilâhî sıfatlar; İlâh'ın zâtını ve mahiyetini konu edinmesiyle kolay anlaşılır olmaktan uzaklaşmıştır. Beşerî müşahade ve tecrübenin daima aşkını olan

⁹⁰¹ Pettazoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 53.

⁹⁰² Pettazoni, "Tanrının Sıfatları Üzerine", 53.

ilâhî alan, insanın algı düzeyi ve yorumlama kabiliyetinin nesnesi olmuştur. Kişi sayısı kadar bakış açısı olabilecek bilinmezlikteki gaybî varsayımlar, farklı görüşleri ve ekolleşmeleri kaçınılmaz kılmıştır. Bireysel farklılaşmalar mezhepleşmelere zemin oluştururken, İslâm dünyasında farklı alanlarda birçok sayıda ekoller ortaya çıkmıştır. Din, kültür, kimlik, etkileşimde oldukları sosyo-kültürel doku ve müntesiplerinin zihin yapıları; mezheplerin, zaman içerisinde etkileşimde bulundukları yapıların epistemik ve metodik formunu almasında rol oynamıştır. Ancak Rabb'ı nitelediğimiz kelimelerin tümü, O'nu anlamaya, tanımaya, bilmeye yakınlaştıracı ifadelerin haricinde bir şey değildir. Üstelik müteahhirîn âlimlerinin ittifakı ile sabittir ki sıfatların zaidliği meselesi, tekfirin ilzamını doğuran bir usûl meselesi de değildir.

İsim-müsemma ilişkisinin temeli olan esmâ-i hüsnâ, Yaratan ve yaratmış olduğu âlemiyle ilişkisini aydınlatması ve madde formunda olmayan Yaratıcıyı tanıtmaya noktasında önem arz etmektedir. Zira mezhepler, Rabb olan ilâhın, Kendisine nispet ettiği isimlerden hareketle, O'nu tanıma ve tanımlandırma gayreti içerisine girip, noksanlardan münezzeh, realiteye uygun bir ilâh anlayışı geliştirmek için, isim-müsemma ilişkisinin mahiyeti ve keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda *isim-müsemma*, *isim-sıfat* ve *zât-sıfat* ilişkileri gündeme getirilmiş, bu ilişkiler sıfatların tasnifinde de etkili olmuştur. Hicrî II. ve III. Asırda kelâm ilminin önemli bir bölümünü oluşturup günümüzde de ehemmiyetini muhafaza eden ilâhî sıfatlar, farklı ekollerce çeşitli tasniflere tâbi tutulmuştur. İlk dönemlerde kullanılan nefîy, isbât, tenzih gibi kavramlar, zamanla yerlerini selbî ve sübûtî kavramlarına bırakmıştır. Mezheplerin söz konusu meselede homojen bir yapıya sahip olmadığı görülürken, kronolojik çizgide ikili, üçlü, dörtlü vs. tasniflerin yapıldığı, içeriğin, kavramların farklılaştığı, değişime uğradığı da tesbit edilmiştir. Bu tasniflerin neticesinde, ulemânın arasında ihtilafa sebep olan tek kısmın ilim, irade, kudret gibi sübûtî sıfatların mastar formu olduğu dikkatleri çekmiştir.

Felsefileşen kelâm döneminin önemli iki temsilcisi olan Sa'düddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî, kelâmî sahada, objektiflikleri ile adlarından sıkça söz ettirmektedir. Müntesibi oldukları ekolün görüşlerini bir bütün olarak değerlendirmeyip eleştirebilmeleri ve hatta buna karşılık, hasımları sayılabilecek kimselerin fikirlerine iştirak edebilmeleri, ilmî çok yönlülüklerini ve tarafsızlıklarını ortaya koyar niteliktedir. İslâmî ilimler nezdinde Teftâzânî,

Mütekaddimîn ulemâsının sonuncusu kabul edilirken, yeni bir dönemin habercisi olan Cürcânî, Müteahhirîn âlimlerinin ilki kabul edilmektedir. Keza sıfatlar tekelinde de Teftâzânî, daha geleneğe bağlı bir tutum sergilerken; Cürcânî'nin, Mu'tezilî görüşe bariz olan bir yakınlığı görülmektedir.

Günümüz dörtlü tasnifine kıyasla, eserlerinde herhangi bir tasniften söz etmeyen Teftâzânî ve Cürcânî'nin, İlâhî sıfatları, *tenzihât* ve *vücûdî sıfatlar* şeklinde sınıflandırdıkları bilinmektedir. *Vücûd*, eserlerinin başında, uzun uzadıya, Umûr-i Âmme başlığında müstakil olarak ele almış oldukları ayrı bir bahistir. Her ikisi de mevcûd kabulde ayrı zikridilen *haberî sıfatları*, vücûdî sıfatlar bahsinin ihtilaf edilen sıfatlar kısmında işlemiştir. Mâtürîdî ulamanın fiilî sıfat olarak kabul ettiği halk, kesb, irade, ecel, rızık gibi kavramları ise, sıfat olarak değil de müntesibi oldukları Eş'arî ulemâya mukabil, İlâh'ın fiili olarak kabul edip işlemişlerdir.

Ulemânın hepsinde olduğu gibi, Teftâzânî ve Cürcânî, Zât-ı Bârî'nin varlığına ve vahdanîyetine zevâl getirecek her türlü olguyu zâtından bertaraf etmek, aczden ve nâkısdan emin kılıp, O'nu şanına yakışır şeylerle tasdik etmek gayesinde birleşmiştir. O'nu, tenzihât bahsinde, bazı vasıflardan münezzeh kılarken de hiçbir mezhepte olmadığı gibi, aralarında ihtilaf hâsıl olmamıştır. Ancak Allah'ın zâtı için bir takım vasıfları olumsuzlamada iştirâk eden âlimlerin, bahis olumlamaya gelince iftirâka düştükleri görülmektedir. Âlim, mürîd, kâdir gibi manevî formlarının kabulünde ortak paydada buluştukları sübûtî sıfatların ilim, irade, kudret gibi meânî formlarının zâta zaidliği bağlamında ayrılmışlardır. Teftâzânî'nin bu hususta, mu'tedil bir yol izleyip geleneğe bağlı kaldığı görülürken; Cürcânî'nin, meânî sıfatların kabulüne yapılan eleştiriler neticesinde bu sıfatların reddinin kaçınılmaz olduğunu dile getirdiği görülmektedir.

Son dönemde zâtî, selbî, tenzihî sıfatlar arasında zikredilen vücûdu; *varlık* tâbiriyle isimlendirip, müstakil olarak ele almakta müşterek bir tutum sergileyen Teftâzânî ve Cürcânî; bu sıfatı, zâta nispeti bağlamında değerlendirirken ihtilaf ettikleri bilinmektedir. Teftâzânî vücûdu, varlığın kendisi olarak kabul etmiştir. Cürcânî'ye göre ise vücûd, zâtın aynıdır. Teftâzânî'nin zikredilen kabulü, günümüz tasnifinde nefsî sifata karşık gelirken, Cürcânî'in bu kabulü, manevî sifata karşılık gelmektedir.

Teftâzânî'nin ve çağdaşı Cürcânî'nin, *tenzihât* bahsinde, şuan sıfat-ı selbîye başlığıyla ele aldığımız kıdem, vahdanîyet, Muhâlefetün li'l-Havâdis

gibi sıfatları, farklı adlandırmalarla işlediği görülmektedir. Günümüz taksiminde sıfat-ı selbîye arasında zikridelen *bekâyı* ise ihtilaf edilen sıfatlar arasında değerlendirmişlerdir. Buna ek olarak Cürcânî, bir selbî sıfat olan kıdemi, ihtilaf edilen sıfatlar bahsinde tekrar ele almıştır. Onlar, bu bahiste Rabb'ı, varlığının bir evveli olmayan (kıdem), eşi ve benzeri bulunmayan (vahdaniyet), kendisini icâd edecek bir mucide, zâtıyla yerleşecek bir mekâna ve hulûl edecek bir cevhere ihtiyaç duymayan (Muhâlefetün li'l-Havâdis), denkten ve benzerden münezzehten olan (Kıyam bi-Nefsihî) bir İlâh olarak tanımlayıp, O'nun *ne olmadığını* ifade etmişlerdir.

İlâhî sıfatlar bağlamında, kendilerinin *Vücûdî Sıfatlar* olarak ele aldığı, O'nun *ne olduğunu* tanımlama gayesi taşıyan sübûtî sıfatlar bahsi, Teftâzânî ve Cürcânî'nin, temel ayırım noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira aynı çağa ve mezhebe müntesib olan âlimlerden Teftâzânî, manevî ve meânî formlarıyla tüm sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtı için olumlarken: Cürcânî, manevî formuyla kabul ettiği sıfatların meânî formuyla yalnızca üçünü olumlamıştır. Daha önce de geçmiş olduğu gibi o, meânî formdaki sıfat kabulüne yapılan eleştiriler neticesinde, bu sıfatların reddinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. Bu sözleri onun, Mu'tezilî âlimler yahut vahdet-i vücûdçu sufiler gibi, sıfatları nisbetler olarak kabul ettiğini düşündürmüştür. Zaten kendisinin, vahdet-i vücûdu savunduğu net olarak bilinmektedir. Ancak bizce irade, kudret ve (nefsî) kelâm dışındaki mastar forma hâiz sıfatları, zâtın aynı kabul ederken; hâricte tuttuğu sıfatları zât ile kâim ve kadîm kabulü, Mu'tezilî ulemânın görüşlerine daha fazla yakınlık arz etmektedir. Keza Mu'tezile âlimleri de diğer tüm mastar kalıpları reddederken; irade, kelâm, ilim ve kıdem sıfatlarını zâta zâid kabul etmişlerdir. Tek farkları, zâta zâid olsalar dahi, Mu'tezilî âlimlerce bu sıfatlar, kadim değildir. Mu'tezilî âlimlerin ek olarak kabul ettikleri kıdem ise Cürcânî'ye göre, dışta varlığı olmayan îtibârî bir durumdur ve kesinlikle olumlu değildir. Kıdemi, olumlu yani sübûtî sıfatlara dâhil görmemesi ise, bizi bu sıfatı tenzîhî sıfatlar bahsinde işlemeye yönlendirmiştir. Hem Teftâzânî hem Cürcânî, vücûdî sıfatlar bahsine ek olarak daha sonra *İhtilaf Edilen Sıfatlar* başlığı açıp, içerisinde *bekâ* ve *tekvîn* sıfatlarını *haberî sıfatlar*la birlikte işlemişlerdir. Mevcût tutumları akıllara, mevzûbâhis olan *bekâyı*, *tekvini* ve *haberî* sıfatları, vücûdî sıfat olarak değerlendirmiş olabilecekleri ihtimalini de getirmektedir. Tekvîn isimli müstakil bir sıfatı kabul etmediğini açıkça beyân eden Teftâzânî'nin, *bekâ* sıfatını kabul

edip zâta zâid olması hususunda ihtilâf ettiği bilinmektedir. Ona göre bekâ zâta zâid değildir. İlâhî sıfatların zorunlu bekâsından hareketle de, bekâ sıfatının bekâsının kendisi olmasının imkânsızlığını açık bir dille ifade ettiği bilgisine erişilebilmektedir. Cürcânî ise, bekâ sıfatını zâtın aynı kabul ederken, Mâtûrîdî ulemânın kabul ettiği tekvin sıfatını reddedip bu hususta kudreti yeterli görmüştür. Haberî sıfatlar bahsinde her iki âlim de muhtemel mânalarına hamlederek tevîl edilmelerini uygun görmüşlerdir.

Fikirlerinde yoğun olarak Eş‘arî görüşü benimseyen ve hatta beraberinde kimi meselelerde kendilerine ihtilâflarıyla da bilinen âlimler, eserlerinde, sıfat-ı fiiliyye diye bir bâhis açmamıştır. Teftâzânî ve Cürcânî’nin mevcûd tutumu; kendilerinin, Maverâünnehir fakihleri ve Mâtûrîdî mütekellimlerince tasdik edilen tekvin üst başlığında toplanabilecek halk, terzîk, ihyâ, imâte gibi sıfatları, bu kabule mukâbil; kudret sıfatının hâdis bir taalluku, birer izâfeti olarak kabul eden Eş‘arî ulemâya kâbîl olarak, *Allah Teâlâ’nın fiilleri* şeklinde tasdik edip işlemişlerdir. Mevcûd tutumları, söz konusu fiilleri sıfat olarak değerlendirmediklerini düşündürmüştür.

Teftâzânî, rü’yeti ve Allah’ın hakikatının bilinmesini konu aldığı *Bârî’ Teâlâ’nın Halleri* ismiyle açtığı bâhisteki isimlendirmede, “haller” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu yönüyle, eseri süresince eleştirdiği Mu‘tezile mezhebinin bir müntesibi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî tafından öne sürülüp savunulmuş ahval nazariyesinin, Teftâzânî’nin bu tutumundaki tesîrâtı aydınlatılmaya muhtaç bir soru işareti olarak çalışma esnasında zihnimizi meşgul eden meselelerin arasında yer almıştır. Cürcânî ise aynı meseleleri işlerken böyle bir kavrama yer vermeye ihtiyaç duymamıştır.

İlâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tenzih boyutlarıyla aşırıya gitmekten kaçınıp, esas aldıkları nassı yorumlamada mu’tedil bir yol benimseyen, İlm-i Kelâmın adından sıkça söz ettiren âlimleri, bu meseleyi, içinden çıkılması ve anlaşılması hayli külfetli olan bir konu olarak kabul ettiği bilinmektedir. Zira ayrıntılı olarak ele alındığında, her ekol kendi içbükeylerinde haklı ve her ekol bir diğerini tam mânasıyla ikna edebilmiş bir durumda değildir. Teftâzânî ve çağdaşı Cürcânî’nin ardından ilâhî sıfatlar bahsinde yeni bir söz söylenmemiş, yalnızca şerh ve haşiye ile yetinilmiştir. Bu durum onların, söz konusu meselede son sözü söyleyecek minvâlde fikirler ortaya koyduklarının iddia edilmesine dahi sebep olmuştur. Fikirleri ise anlaşılmaya muhtaçlığını hâlen korumaktadır.

Episteme ve algı düzeyinde idrâk edilemeyen İlâh'ın, çalışma sürecinde ispatlamış olduğumuz gibi, ittisaflandığı sıfatların, belirli bir sayıya indirgenip sınırlanması mümkün değildir. Zira bir kimse, tenzih ve takdis gayesiyle kuvvetli delillerle temellendirildiği takdirde, Rabb'in, yeni bir sıfatını ispat etme imkânına haizdir. Bu düstur ve inançtan yola çıkarak temellendirmiş olduğumuz inşânın devamı niteliği taşıyan; *Kelâm Sanatında Allah'ın Akli* meselesi de başka bir çalışmanın konusu olarak gelecek zamâna bırakılmıştır.



KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Abdullayev, Övezmuhammed. *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Düşüncesindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2005.
- Abdullayev, Övezmuhammet. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Abdûlbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfrehes Lielfazi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, 1996.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Mutezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi. Cilt 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Abdülhamit, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Abrahamov, Binyamin. "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 213-226.
- Adam, Hüdaverdi. *Bazı Kelâmî Problemler*. Sakarya: Değişim Yayınları, 1999.
- Agitoğlu, Nurullah. "Bir Hadisçi Olarak Suyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014), 103-123.
- Ağdağ, Asıf. *Şerhu'l-Akâid Temelinde Teftâzânî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdîri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992), 129-156.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.
- Akgüç, Ahmet. *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Akman, Mustafa. *Celaleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aktan, Hamza. "İhyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/7-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akyol, Aygöl. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ - Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 2/10 (2006), 111-130.
- Aleqafer, Mousa M. Saleh. *Teftâzânî'nin Keşşaf Haşiyesinin Tahkik ve İncelemesi (A'raf ve Enfâl Sûreleri)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Alp, Taha Hakan. *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. "Gazzali'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, 87-107.

- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah - Halku’l-Kur’ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî Kelâm-ı Lafzî Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), 149-181.
- Aminov, Hamidullah- - Palvanov, Öktam. “Sa’düddîn at-Teftâzânî Hanefî-Matürîdî Mi ya da Şafîi-Eş’ari Mi?”, *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Veli Sempozyumu -Eş’arilik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 482-492.
- Arca, Abdullah. *-Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde- Allah’ın Sıfatları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Arıcı, Müstakim. “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayâtındaki Yeri”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Arıkaner, Yusuf. “Ebû’s-Senâ Şemseddin el-İsfahânî’de Tenzîhî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah’ın Zâtından Tenzîhi”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020), 313-332.
- Arpağuş, Hatice K. “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2016), 51-88.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *SistematiK Kelâm*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Asar, Muhammet Ali. Beyhakî’nin el-Esma ve’s-Sıfat Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadis’in Haberi Sıfat Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 235-277.
- Atay, Hüseyin. *İslâm’ın İnanç Esasları*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1992.
- Atay, Hüseyin. *Kur’ân’da İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. “Kader”, *Kur’ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 19-20-21 (1999), 42-53.
- Ateş, Süleyman. “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Atik, Kemâl. “Te’vilâtü’l-Kur’ân’a Göre Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 313-332.
- Aydın, Ömer vdğr. *SistematiK Kelâm Ders Kitabı*. İstanbul: AUZEF Yayınları, 2019.
- Aydın, Ömer. *İslâm İnanç Esasları*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Aydınlı, Osman. “İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), 127-146.
- Aydoğmuş, Recep. “Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dımeşkî’nin İslâm Eleştirisi”, *Artuklu Akademi*, 2020/7, 147-176.
- Aykaç, Mustafa. *Nâsiruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneği İçindeki Yeri-*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Bağcı, H. Musa. “el-Buharî’nin Kader Konusunda Mu’tezile ile Münakaşaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 21-42.
- Bağcı, Musa. “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 2/4 (2000), 105-133.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *el-Fark beyne’l-Fırak -Mezhepler Arasındaki Farklar-*, çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir. *Kitabu Usûlu’d-Din -Ehl-i Sünnet Akaidi-*, çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

- Baktır, Mehmed. “Allah’ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2003), 93-107.
- Başaran, Yasin Ramazan. “Mûcib Bizzât Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*, ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Berberî, Abdülfettâh İsâ. *Tahkîku’l-Cüzi’l-Evvel min Hâşiyeti el-Allâme Sa’düddîn et-Teftâzânî ale’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî*. Mısır: Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 1978.
- Beyazizade, Ahmed. *İmâm Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜFV Yayınları, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. Cilt 2. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdülhamit. “Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdülhamit. “Rahmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/419. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bizri, Nader. “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, çev. Ziya Erdinç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 199-217.
- Bozkurt, Mustafa. “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirîn Kelâmcıları Üzerindeki Etkisi (Fahreddin Râzî Örneği)”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/3 (2009), 235-242.
- Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Budak, Ali. “Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te’vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî’nin Esâsu’t-Takdîs Adlı Eseri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011), 37-77.
- Bulgen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atamculuk Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar -Anlama Yöntemleri ve Yorumlar-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Butî, Said Ramazan. *Yaratıcı’nın Varlığı Yaratılanın Görevi İslâm Akaidi*, çev. Mehmet Yolcu vdğr. İstanbul: Madve Yayınları, 1996.
- Can, Seyitcan. “İlâhî Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 430-450.
- Ced’an, Fehmi. *el-Mihne, el-Müessesetu’l-Arabîyye li’d-dırasati ve’n-Neşr*. Beyrut, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Değerlendirmeler”, *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Meselesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, 2009, ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Cengiz, Lütfü. “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, *Marife Dergisi* 2 (2001), 107-127.
- Cengiz, Yunus. *Mu’tazile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Ceyhan, Semih. “Vecd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Chittick, William - Murata, Sachiko. *İslâm'ın Vizyonu*, çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevakîf*, çev. Ömer Türker. Cilt 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevakîf*, çev. Ömer Türker. Cilt 3. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vdgr. İstanbul: TDV Yayınları 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd -İnanç Esasları Kılavuzu-*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vdgr. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çağrı, Mustafa - Hökelekli, Hayâtî. "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya vdgr. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Çelebi, İlyas "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Akidenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akideleşmesi Süreci Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 23- 26.
- Çelebi, İlyas. "Hicâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopeisi* 17/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. *Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları, İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çelik, İmâm Rabbani. "XV. Asır Osmanlı Entelektüel Çevresi İçin Teftâzânî Ne İfade Eder?: Hâşîye Literatüründe Oterite İsim Olarak Teftâzânî", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vdgr. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Çiftçi, Faruk. *Mâveraunnehir ve Horasan Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Çoşar, Hakan - Ünal, Yaşar. "Eş'arîlik Bağlamında İslâm Düşüncesinde Felsefî Kelâm Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vdgr. İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Çoşkun, İbrahim. "Teşbih ile Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2001), 23-59.
- Demir, Osman. "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Elşetirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009), 63-82.

- Demir, Osman. “Tevakkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demir, Osman. “Zât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”, *Eskiye Dergisi* 32, (2016), 29-54.
- Devvânî, Celaleddin. *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Duman, M. Zeki. “Levh-i Mahfuz”, *Marife* (2008), 36.
- Durmuş, İsmail. “Tevârüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/582-583. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durusoy, Ali. “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Hanife, İmâm-ı Âzam. *el-Fıkhu’l-Ekber*. İstanbul: Beyan Yayınları 2016.
- Ebû Hanife, İmâm-ı Âzam. “el-Fıkhu’l-Ekber”. *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 2020.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm’da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler*, çev. Hasan Karakaya vdğr. İstanbul: Hisar Yayınevi 2011.
- Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, çev. Cengiz Erengil. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2003.
- Erdem, H. Sabri “Ma’nevî Sıfatlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2003), 69-81.
- Erdem, Sabri Erdem. “Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri’de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005), 43-54.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Erdinç, Ziya. “Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV*, ed. H. Dinçer, Ü. Güneş (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği Yayınları, 2015), 103-112.
- Erdinç, Ziya. *Sübûtî Sıfatlar -Yaklaşımlar ve Delilleri-*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî’de Bilgi Teorisi..* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan. *el-İbane ve Usûlü Ehli’s-Sünne*, çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyin (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın vdğr. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).
- Evkuran, Mehmet. “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-”, *İslâmi İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 45-62.
- Eyibil, İrfan. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te’vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 667-691.

- Gadret, Louis - Anawati, Georges. *İslâm Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisad fî'l-İ'tikad -İtikadda Orta Yol-*, çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ -İslâm Hukukunun Kaynakları-*, çev. Hacı Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Esmâü'l-Hüsna*, çev. M. Ferhat. İstanbul: Ferhat Yayıncılık, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka -İslâm'da Müsamaha-*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 29-32.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı -Tehafütü'l-Felasife-*, çev. Mehmet Kaya vdğr. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınevi 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kânûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, çev. Muahmut Kaya vdğr. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 2019.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Göregen, Mustafa. "'Yuhanna Ed-Dımaşki'nin 'Bir Hristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog' İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 111-127.
- Gökçe, Ferhat. "İbnü'l-Esir'in en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusunda Te'villeri", *MÂNAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 163-206.
- Gölcük Şerafettin. - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. İstanbul: Tekin Kitabevi, 2019.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Göregen, Mustafa. "Dâvûd-î Karsî'nin 'Risâle fî Beyani Sıfâtillahi Teâlâ' Adlı Risalesi Bağlamında Kelâmcılığı ve Sıfatlar Konusundaki Görüşleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 143-175.
- Gül, Ekrem Sefa. "Âlemin Hudusu, Tikellerin Zamansızlığı ve Değişebilirliği ve İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği", *Kader Dergisi* 16/1 (2018), 129-156.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gümüş, Sadreddin. "Seyyid Şerîf Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerîf Cürcânî*. İstanbul: Fatih Yayınları, 1984.
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", *Marife Dergisi* 3 (2010), 115-134.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahreddin Râzî'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Güzel, Abdurrahim. *Karabağı ve Tehâfüt'ü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Hanefî, İbn Ebi'l-İzz. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2020.
- Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm -Kelâm İlmine Giriş-*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Has, Kenan “Mezdekiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/521-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. *Hilafetin Kureşliliği -İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik-*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Hodgson, M. G. S. *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon. Cilt 1. İz Yayınları, İstanbul, 2000.
- Huseyn, Ali. “Timurlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/16-20. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takîyyüddîn. *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev. Muhammed Fatih el-Murabit. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.
- İbiş, Fatih. “Bir Cümlemin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 134-152.
- İbiş, Fatih. “Bir Felsefî Kelâm Klasîği Olarak Şerhu'l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 383-400.
- İbiş, Fatih. “Kelâmın Metafizikle İmtihanı -İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslâm Kelâmı) Felsefî İlme (Kelâm Metafiziği) Evrilen Kelâm-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2019), 75-91.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Ahmed Cevdet Paşa. Cilt 3. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim. *el-Kâmil Fi't-Târih*. Cilt 3. Beyrut: 1965.
- İbn Hazm. *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut. 2. Cilt İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. Ebü'l Velid Muhammed. *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille -Felsefe Din İlişkileri-*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vdğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2-8, 126.
- İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli vdğr. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Necât*, tahk. Macit Fahri. Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide, 1985.
- İbn Sînâ. “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-“, çev. Emre Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-655.
- İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad -Me'mun Dönemi-*, çev. Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2021.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Tevhid Risalesi -er-Risaletü't-Tedmüriyye-*, çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbnü'l-Melâhimî, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi -Harezmlî Mu'tezilî ibnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi-*, çev. Orhan Şener Koloğlu. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kafrawî, Shalahudin. “Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık Kavramı”, çev. Mustafa Bozkurt, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2011), 245.

- Kalın, Faiz. “Zaman Kavramı Açısından el-Cürcânî’nin Şerhu’l-Mevâkıf’ına Genel Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* II 2 (2002), 161-170.
- Karadaş, Cağfer. *İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Karadeniz, Osman. “Kıyâm bi-nefsihî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/515. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karagöz, Nail. “Allah’ın İradesi ve Kötü Fiiller”, *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 191-216.
- Karagöz, Nail. Haneî - Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlâhî Sıfatlara Yönelik İspatlar”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015), 29-63.
- Kasapoğlu, Abdurrahman “Kur’ân Açısından Fatalizm -İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik-”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 1 (Ocak 2008), 81-107.
- Kaş, Murat. “Mütekaddimîn Dönemi Kelâm Düşüncesinde Varlık ve Zat: Kâdî Abdülcebbâr ve Cüveynî Eksenli Bir Okuma” *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 276-281.
- Kaya, M. Cüneyt. (ed.), *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kaya, Mahmut. “İmkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Kaysici, Cafer. “Sa’düddîn et-Teftâzânî ve İnsan Anlayışı”, *Konya Selçuk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 259-276.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İslâm’ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar”, *Milel ve Nihal* 6/2 (2009), 51-86.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Teftâzânî’de Ahlak Görüşü”, *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Veli Sempozyumu -Eş’arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 116-165.
- Keklik, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Keskin, Halife. “İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 69-61.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Beyan Yayınları, 1996.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’dan Ebherî’ye İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 69-90.
- Kırca, Celal. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı”, *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1983), 281-295.
- Klavuz, Ahmed Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçiler ve Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkîflik - Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Köksal, Emre. “İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelâmın Belirleyiciliği; Allah’ın İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2016), 129-150.
- Kubat, Mehmet. *İslâm’ın İlk Döneminde İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurt, Fatih. “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (Aralık 2019), 613-630.
- Kurtuluş, Rıza. “Muzafferiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Kutluer, İlhan. “Hayât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/8-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Küçük, Mehmet Tayfun. *Tûsî ve Kâtibî’nin İsbât-ı Vâcib Tartışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*, çev. Suut Kemâl Yetkin İstanbul: M.E.B., 1997.
- Macit, Nadim. “İlerleme ve Kader”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 1-30.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Akaid Risalesi*, çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021, 17. basım.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 408-442.
- Memiş, Murad. “İlâhî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Narol, Süleyman. “Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar’ın Sübûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015), 293-214.
- Nasih Ece, Muhammet. “Cürcânî ve Er-Risâletü’l-Kübrâ fi’l-Mantık Adlı Eser”, *İslâmî İlimler Dergisi* 9/2 (2014), 149-175.
- Nesefî, Ebû’l-Muîn. *et-Tevhîd lî Kavâidi’t-Tevhîd -Tevhidin Esasları-*, çev. Hülya Alper İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Nesefî, Ebû’l-Muîn. *Tebîrâtü’l-edille fî usûli’d-dîn*, thk. Hüseyin Atay vdğr. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç. 2. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nimet, Ömer. *Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin “Şerhu’l-Miftâh” Adlı Eserindeki Meânî Bölümünün Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Okşar, Yusuf. “Şemsüddîn es-Semerkandî’nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 175-212.

- Oral, Osman. "Fahreddin Râzî'de Haberî Sıfat Sorunu", *Türk-İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 154-182.
- Oral, Osman. "Gazzâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metodolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (2019), 199-238.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'nin Kader Görüşü", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 16-36.
- Özdemir, Faruk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarında Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 198/28 (2009), 17-44.
- Önal, Recep "Ebü'l Berekât en-Nesefî'nin İlâhî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 135-161.
- Ötenkaya, Yusuf. "Muhammed b. Kudâme'nin Lum'atü'l-İtikâd İsimli Eserine Göre Ehl-i Sünnet'in Sıfat-ı İlâhiyye Tasavvuru ve Seleflilik", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/84 (2018), 403-412.
- Özağşar, Mehmer Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Özcan, Halil. "Sa'deddîn Teftâzânî ve İrşâdu'l-Hâdî Adlı Eseri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2000), 211-226.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/300.
- Özler, Mevlüt. "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazaiyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Paşa, Bağdatlı İsmail. *Hadiyyatü'l-ârîfin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Cilt 1. Ankara: Vekâlet-i Me'ârif Matbaası, 1951.
- Peker, Hasan. "Problematic Olarak Tanrı'nın Sıfatlarına Bütüncül Bakış", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 45-68
- Pettazoni, Raffaele. "Tanrının Sıfatları Üzerine", çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 53-75.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi* çev. Serafeddin Gölcük. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1994.
- Pınar, Fatma. "Seyyid Kutub'un Kader Algısı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE. Dergisi* 1/35 (2017), 1-20.
- Pirinç, Ahmet. "Kaza ve Kader Tartışmalarına Felsefî Bir Katkı; Molla Sadrâ Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 145-176.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.

- Râzî, Fahreddin. “Fahreddin er-Râzî’nin Kelâm İlmine Dair Risalesi”, çev. Hüsnü Turgut. *BÜİFD* 5/10 (2017), 317-324.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Rençber, Fevzi. “İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2018), 37-72.
- Rençber, Fevzi. “İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 77-102.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 2021.
- Sağırılı, Yunus Emre. *Teftâzânî’de İnsan Fiilleri*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sâlih, Subhî b. İbrâhîm. *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981.
- Sancar, Muhammed Mustafa. *İlâhî SıfatlarEkseninde Eş’arî Kelâmının Değişim Süreci*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sariates, Murat. *Teftâzânî’ye Göre Allah’ın Sübûtî Sıfatları ve Bunların Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Savaş, Ersin. - Celal, Vahit. “İslâm Düşüncesinde Allah’ın Zâtı ve Sıfatları Âlem ve İnsan Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 25-32.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve’n-Nihal*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Serdar, Murat. “Ensülüs Âlimlerinin Allah’ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnü’l-Arabî Örneği)”, *Bilimname VIII* 2 (2005), 57-74.
- Serdar, Murat. *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Shihadeh, Ayman. “Gazzâlî’den Râzî’ye: 6/12 y.y.’da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler”, çev. Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 240-278.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa. “el-Makâsîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/420. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz (ed.). *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Spinoza, Benedictus Baruch. *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Subkî, Abdulvehhab. *Mâtürîdî’nin Akâide Risâlesi ve Şerhi*, çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu’tezile İlk Üç Asır*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Süruri, Ahmet. “Kitâbiyat”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2018), 147.

- Süruri, Ahmet. “Osmanlı’da Oluşan Kelâm Klasikleri: el-Meâlim fî İlmi’l-Kelâm”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 401-417.
- Şahin, Hasan. “İbn Rüşd’de İnsanın Özgürlük ve Kaderi”, İbn Rüşd Kongresi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1993), 187-194.
- Şahin, Necati. “Felsefî Kelâm Döneminde Yetişen Bir Eş’arî Kelâmcı: Kâdî Beydâvî’nin Zât ve Sıfatlar Bağlamında Muhâliflere Eleştirileri”, *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Veli Sempozyumu -Eş’arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vdğr. (İstanbul: Kastamanu Üniversitesi Matbaası, 2018), 94-103.
- Şeker, Fatih Mehmet. *Osmanlı İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Şensoy, Sedat. “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şık, İsmail, vdğr., *Kelâm I*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları 2017.
- Şık, İsmail. - Karagöz, Nail *Kelâm III*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2017.
- Taberi’, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu’l-Umem ve’l-Mul’ûk -Milletler ve Hükümdarlar Tarihi-*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. Cilt 5. Beyrut: Daru Süveydan, 1967.
- Taberi’, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu’l-Umem ve’l-Mul’ûk -Milletler ve Hükümdarlar Tarihi-*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. Cilt 8. Beyrut: Daru Süveydan, 1967.
- Tanrıbilir, Tarık. “Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırmacı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkandî’de İtibarî Vücûdî Mâhiyet”, *Kader* 19/2. 2021.
- Tarı, Nihat. *Teftâzânî ve Sa’dînî Adlı Şerhi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2015.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd. *el-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd. *Şerhu’l-Makâsıd*, ed. İbrahim Şemseddin Cilt 3. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd. *Şerhu’l-Makâsıd*, ed. İbrahim Şemseddin Cilt 2. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd. *Şerhu’l-Makâsıd*. Ed. İbrahim Şemseddin. Cilt 1. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd. *Tehzîbü’l-Mantuk ve’l-Kelâm*, thk. Abdülkâdir Marûf el-Kürdî. Mısır: Matba’atü’s-Sa’âde, 1912.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer. *Şerhu’l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer. *Şerhu’l-Akâid*, çev. Taha Hakan Alp. İstanbul, Yasin Yayınevi, 2008.
- Tekin, Özkan, “İbn Kemâl’in Yaratıcıyla İlgili Mucib Bizzât ve Fâil-i Muhtâr Tasavvurları Karşısındaki Konumu”, *Dini Tetkikler Dergisi* 4/2 (2021), 319-334.
- Bekir Topaloğlu. “Ahad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/483. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınlar, 2010.

- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/482. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. “Evvel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/545. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. “Hâlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. “Kudret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. “Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/243-244. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. “Rezzâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Topçu, Nurettin. *İsyan Ahlâkı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020.
- Tunç, Cihat. “Gazzâlî’ye Göre Allah’ın Varlığı ve Sıfatları”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* 7 (1988), 21-29.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Allah’ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), 63-87.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “İlâhî Sıfatların İspatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15(2006), 5-28.
- Turgut, Ali Kürşat. “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Türker, Ömer. “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23, 75-92.
- Uğurtay Gür, Feyza. *Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin Teolojik Dile Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Üşî, Ali b. Osman. *Emâlî Şerhi*, çev. Şahver Çelikoğlu. Cilt 1. İstanbul: Marifat Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. “Değerlendirmeler”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 140.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi -Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru-*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Ünverdi, Mustafa. “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”, *Kader Dergisi* 18/1 (Ocak 2020), 177-209.
- Üzüm, İlyas. “Gazap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Wamberg, Arminius. *Târihu Buhara: Münzü Akdemi’l-‘Usûr Hatta’l-Asri’l-Hâzır*, çev. Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî. Kahire: Mektebetü Nahdati’ş-Şark, Kahire Üniversitesi, ts.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan İstanbul: Kitabevi, 2001.

- Yağlı Mavil, Hikmet. “Kelâmi Bir Problem Olarak Fiili Sıfatlar”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (2015), 175-193.
- Yakuboğlu, Kenan. *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/208-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/256. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ba’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98-1000. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cenâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/346. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ehl-i İsbât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/515. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/394-395. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vecih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Yed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Yekta, Abdullah - Kubat, Mehmet. “İbn Hazm’ın Sıfatlar Konusunda Mu‘tezile ve Eş‘arîleri Tenkidi”, *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 44-69.
- Yeprem, Mustafa Saim. *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021, 2. Basım.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ramazan. “Halku’l-Kur’ân Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 49-69.
- Yılmaz, Fethullah. “Mutabakat, Tazammun ve İlzam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Giriş”, *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 101-136.
- Yurdagür, Metin. “Basar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/101. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yurdagür, Metin. “Bekâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yurdagür, Metin. “Muhâleftün li’l-Havâdis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/402. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Yurdagür, Metin. “Sem’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. “Tenzîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/472. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yurdagür, Metin. *Esmâ-i Hüsnâ’yı Anlama Klavuzu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yüceer, İsa. “Kelâm İlminin Felsefeleşmesi Süreci”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 35-62.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.