

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İLK DÖNEM MÂTÜRÎDÎLERİNDE İLÂHÎ SIFATLARIN
TAALLUKU MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeyye KURTULUŞ

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL
2024

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İLK DÖNEM MÂTÜRÎDÎLERİNDE İLÂHÎ SIFATLARIN
TAALLUKU MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeyye KURTULUŞ

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı'nda 200921YL20 numaralı Sümeyye KURTULUŞ'un hazırladığı “*İlk Dönem Mâtürîdîlerinde İlâhî Sıfatların Taalluku Meselesi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 20/08/2024 günü (14: 30 – 16: 30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Kastamonu Üniversitesi

BEYÂN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyân ederim.

Sümeyye KURTULUŞ

20.08.2024

ÖZ

Bu tezde, ilâhî sıfatların taalluklarının ilk dönem Mâtürîdî metinlerinde ne şekilde yer bulduğu araştırma konusu edilmiştir. Çalışmamızda kelâm ilminin temelini oluşturan konulardan biri olan “ilâhî sıfatlar meselesi”, âlem ile ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Kelâma ilişkin eserlerde, Allah’ın zâtı gibi ezeli olan bu sıfatların, sonradan varlık kazanan (hâdis) nesneler ile ilişkisi “taalluk” kavramı ile izah edilmektedir. Sıfatların taalluk alanları ve çeşitleri, detaylı olarak müteâhhir dönem metinlerinde işlenerek tartışma konusu edilmiş olsa da ortaya konulan görüşlerde ilk dönem âlimlerine yönelik atıflar dikkat çekmektedir.

Çalışmada, İmâm Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’i, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin *Usûlü’-d-dîn*’i ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tebîrâtü’l-edille* adlı eserleri çerçevesinde “taalluk” kavramının metinlerdeki anlamsal konumu analiz edilmiştir. Söz konusu metinlerde, sıfatların ispatı ve hakikati ile ilgili tartışmaların daha geniş şekilde yer bulduğu gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, taalluk kavramına başta Mu’tezile mezhebi olmak üzere diğer mezheplerin sıfatlara ilişkin görüşleri bağlamında değinildiği de tespit edilmiştir. Tezimizde müteahhir dönem metinlerinde yer alan taalluk tartışmalarına yönelik kıyaslamalar da yer almaktadır. Bunun sonucunda özellikle “tekvîn” ve “kudret” sıfatlarına yüklenen “taalluk” kavramının Ehl-i Sünnet içerisinde Eş’arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından farklı şekillerde değerlendirildiği ortaya konulmuştur.

Taalluk konusundaki tartışmaların yansımaları çerçevesinde Allah’ın kudret, tekvîn ve irâde sıfatlarının taallukları bağlamında Allah-âlem ilişkisi ile ilgili ortaya konulan farklı anlayışlar ele alınmış; irâde ve ilim sıfatları çerçevesinde ise insan kapasitesi, kader ve kötülük problemlerine işaret edilmiştir. Kelâm sıfatının taalluku bağlamında ise, mükellefin ezeli hitap ile ilişkisinin ortaya konulmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

İlâhî sıfatlar, taalluk, Mâtürîdî, sübûtî sıfatlar, Kitâbü’t Tevhîd, Usûlü’-d-Dîn, Tebîrâtü’l Edille, Kudret, İlim, İrade, Kelâm, Tekvîn.

ABSTRACT

This thesis investigates how the attributes of the divine attributes appear in the early Māturīdī texts. In our study, “the issue of divine attributes”, which is one of the issues that form the basis of the science of kalām, is discussed in the context of its relationship with the universe. In the works on kalām, the relationship of these attributes, which are eternal like God's essence, with the objects that came into existence later (hâdis) is explained with the concept of “taalluk”. Although the fields of the attributes and their types were discussed in detail in the later texts, references to the early scholars are noteworthy in the opinions put forward.

This study analyzes the semantic position of the concept of “interference” within the framework of Imām al-Māturīdī's Kitāb al-Tawḥīd, Abū al-Yusr al-Pazdawī's Usūl al-dīn, and Abū al-Mu'īn al-Nafṣī's Tabṣīrat al-adillah. In these texts, it is observed that the discussions on the proof and essence of attributes are more prominent. However, the concept of taalluk was also mentioned in the context of the views of other sects, especially the Mu'tazilites, on attributes. Our thesis also includes comparisons of the discussions on taalluk in the texts of the later period. As a result, it is revealed that the concept of “taalluk” attributed to the attributes of “taqwīn” and “might” is evaluated in different ways by Ash'arī and Māturīdī scholars within the Ahl al-Sunnah.

Within the framework of the reflections of the debates on the subject of attribution, the different understandings of the relationship between God and the universe in the context of the attributes of God's power, taqwīn, and will were discussed, and the problems of human capacity, fate, and evil were pointed out within the framework of the attributes of will and knowledge. In the context of the attribute of kalām, the relationship between the taxpayer and the eternal address is tried to be revealed.

Keywords:

Divine attributes, attribution, Māturīdī, subjunctive attributes, Kitāb al-Tawḥīd, Usūl al-Dīn, Tabṣīrat al-Adil, Power, Knowledge, Will, Kalām, Takwīn.

ÖN SÖZ

Kelâm ilminin en önemli konularından biri, hiç şüphesiz “ilâhiyât” başlığı altında ele alınan “ilâhî sıfatlar” meselesidir. Zirâ akâidin diğer kısımlarının ispatı ancak ilâhî sıfatlar zemininde anlam kazanmaktadır. Târihî süreç içerisinde kelâm ilminin ana konuları etrafında meydana gelen tartışmaların merkezinde de ilâhî sıfatlar meselesinin yer aldığı gözlemlenmiştir. Kelâm âlimleri tarafından çeşitli tasniflere tâbî tutulan sıfatlar arasında Allah-âlem ilişkisini ortaya koyması açısından “sübûtî sıfatlar” ayrıca önem arz etmektedir.

“Allah-âlem ilişkisi”, kadîm ve hâdis şeklindeki iki farklı varlık türü arasında meydana gelen etkileşimi ifade etmektedir. Bu yönüyle ezelî olan ilâhî sıfatların, sonradan varlık kazanan nesneler üzerindeki tesiri çeşitli soruları da beraberinde getirmiştir. Başta “filî sıfatlar” olmak üzere, hâdis olan varlıklarla ilişkiyi gerekli kılan diğer ilâhî sıfatların âlem ile irtibatının ortaya konulmasında “taalluk kavramı” önemli bir role sahiptir. İtibârî (varsayımsal) olarak görülen “taalluk”, ezelî olan ile hâdis olan arasında bir köprü görevi görmektedir. Nitekim hâdis olan âlem ile kadîm olan ilâhî zât arasında meydana gelen bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği, ortaya zamansal bir problem çıkmadan taalluk kavramı ile izah edilebilmiştir.

Tezimizin ilk bölümünde sıfatlarla ilgili genel kavramlar ele alınmıştır. Tarihsel süreçte sıfatlar konusunda meydana gelen tartışmaların serüveni ortaya konulurken ilâhî sıfatlara ilişkin sınıflandırmalara da yer verilmiştir. İkinci bölümde ise öncelikle “taalluk” kavramı ve ilişkili olduğu diğer kavramlar ortaya konulmuştur. Bunların izahında Ebû Âzbe’nin (ö. 1172/1759’dan sonra) *Netâicü’l-efkârî’s-sikât fî mâ li’s-sıfâtî mine’t-taallukât fî mes’ele’l-taallukâtî’s-sıfâtî’l-Îlâhiyye* adlı risâlesi ve Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî’nin (ö. 1157/1744) *Risâle fî taallukâtî’s-sıfâtillâh* adlı eseri esas alınmıştır. Ardından ilâhî sıfatlardan taalluk kavramı ile ilişkilendirilenlerin Mâtürîdiyye ulemâsına ait eserler üzerinde araştırması yapılmıştır. İlk dönem metinlerinden temelde İmâm Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Kitâbü’t-Tevhîd*’i, Ebü’l Yüsr el-Pezdevî’nin (ö. 493/1100) *Usûlü’l-dîn*’i ve Ebü’l- Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) *Tebîrâtü’l-Edille* adlı eserleri çerçevesinde araştırmamız şekillenmiştir. Yer yer farklı Mâtürîdî ulemânın eserlerine atıfta bulunmakla birlikte konun daha iyi izah edilmesi adına müteahhir dönem metinlerinden de

faydalanılmıştır. Son kısımda ise “Taalluk Tartışmalarının Yansımaları” başlığı altında taalluk kavramının inanç bağlamında çeşitli meselelerle ilişkisinin ortaya konulmasına çalışılmıştır.

Daha çok Mâtürîdî âlimler tarafından sübûtî sıfatlar içinde yer aldığı kabul edilen “tekvîn” sıfatının taalluku meselesi lisans yıllarımdaki derslerden beri zihnimi meşgul eden bir konuydu. Tez konumun taalluk kavramı ile ilişkilendirilmesi, kıymetli hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ’nin yönlendirmeleri ile belirlenmiş oldu. Her ne kadar taalluk kavramı sınıflandırmaları ve detayları müteahhir dönem metinlerinde ele alınmış olsa da bu konun ilk dönem metinlerinde de izleri bulunan bir kavram olduğu söylenebilir. Araştırma sırasında literatürde ilâhî sıfatların taalluku meselesine dair bir boşluk olduğu gözlemlenmiştir. Bu mütevazî çalışmanın konu ile ilgili yapılacak olan gelecek araştırmalara vesile olmasını temenni etmekteyim.

Ortaya konulan çalışma her ne kadar bir isme izâfe edilse de aslında birden fazla kişinin emeğinin bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Süreci yönetmemde destekleri olan kıymetli insanlara teşekkürü bir borç bilirim. Öncelikle yoğun mesâî ve meşguliyetlerine rağmen tez danışmanlığımı yürüten Sayın Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU Hocam’a en içten teşekkürlerimi sunarım. Tezimin her aşamasında, ilmî desteğini benden esirgemeyen ve kapısını her daim açık tutan Sayın Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ Hocam’a da tüm emekleri için minnettârım. Henüz lisans yıllarımdayken kelâm ilmine yönelmemde tesiri olan, ilminden maddî ve mânevî olarak beslendiğim kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Ali al-OMARÎ’ye teşekkür ederim. Süreç içerisinde derslerinden istifade ettiğim, tez yazım sürecinde zihnime takılan meselelerin açıklığa kavuşmasında benden desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Hamza el-BEKRÎ’ye de şükranlarımı sunarım. Tezimi satır satır okuyarak kıymetli tavsiyelerde bulunan Sayın Prof. Dr. Metin YURDAGÜR Hocam’a da teşekkür borçluyum.

Araştırma sürecim boyunca imkân ve kaynaklarından istifade ettiğim İSAM Kütüphanesi’ne ve çalışanlarına da müteşekkirim. İlmin elde edilmesi kadar devamlılığının sağlanması ve hayata aktarılması da ancak aynı düşünce dünyasını paylaştığımız insanlarla mümkündür. Her birini tek tek zikredemesem de desteklerini daima üzerimde hissettiğim, düşünce dünyaları ile bana yeni ufuklar açan müzâkere arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Her tökezlediğimde bana cesaret veren kıymetli

arkadaşım Sıddı Zeynep YÜCEL’e ve tez çalışmalarım süresince dert ortaklığımı yapan Melike KOCABAL’a da ayrıca müteşekkirim.

Daimî motivasyon kaynağım, ilme verdiği değerle beni bu yolda devamlı surette destekleyen biricik anneme ve süreç içerisinde maddî ve mânevî olarak her zaman yanımda olan kıymetli babama en içten teşekkürlerimi sunarım. Onların sabrı ve destekleri olmasa bu süreci yönetmem çok daha güç olurdu. Desteğini daima hissettiğim ablam ve motivasyon kaynağım biricik yeğenim Hafsa Hüma özelinde bütün aileme de bu vesileyle teşekkürlerimi ifade etmeliyim. “Kullara teşekkür etmeyen Allah’a şükredemez” düsturunca, önce varlık âleminde Allah’ın bizlere gönderdiği yardım vesilelerini anmış oldum. Şükrün özü, yüce sıfatlarının taalluku ile âlemi var kılan ve yine onlarla her an âlemi ve insanı kuşatan Allah’a olsun. Bu çalışmayı tamamlamayı bana nasip ettiği için Yüce Rabbime sonsuz hamdû sena ederim.

Gayret bizden, tevîk Allah’tandır.

Sümeyye KURTULUŞ
İSTANBUL

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYÂN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
TABLO LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Tezin Yöntemi	3
3. Tezde Kullanılan Kaynaklar	4
BİRİNCİ BÖLÜM: İLÂHÎ SIFATLARLA İLGİLİ GENEL ÇERÇEVE.....	7
1.1. Kavramsal Çerçeve	7
1.1.1. Zât, Sıfat ve İsim Kavramları	7
1.1.1.1. Zât Kavramı.....	7
1.1.1.2. Sıfat Kavramı.....	8
1.1.1.3. İsim Kavramı	10
1.2. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Problematik Olarak Ele Alınışı	15
1.2.1. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Bir Problem Olarak Ortaya Çıkışı.....	16
1.2.2. Zât-Sıfat Meselesi.....	19
1.3. İlâhî Sıfatların Tasnifi.....	26
1.3.1. Selbî Sıfatlar	30
1.3.2. Sübûtî Sıfatlar	33
1.3.3. Fiilî Sıfatlar.....	34
1.3.4. Haberî Sıfatlar	35
İKİNCİ BÖLÜM: İLÂHÎ SIFATLARIN TAALLUKU MESELESİ.....	38
2.1. Taalluk Kavramı ve İlişkili Olduğu Diğer Kavramlar	38
2.2 Taalluk ile İlişkilendirilen İlâhî Sıfatlar ve Aklî Hükümlerle Taalluklarının Tasnifi	40

2.3.İlk Dönem Mâtürîdîlerde Sıfatların Taalluku	44
2.3.1. İlim Sıfatı	44
2.3.2. Sem‘ ve Basar Sıfatları	52
2.3.3. Kelâm Sıfatı	60
2.3.4. İrade Sıfatı	69
2.3.5. Kudret Sıfatı	77
2.3.6. Tekvîn Sıfatı	84
2.3.6.1. Tekvîn Sıfatının Ezelî Bir Sıfat Oluşu	85
2.3.6.2. Tekvîn Sıfatının Taalluku.....	87
2.4. Taalluk Tartışmalarının Yansımaları.....	93
SONUÇ.....	100
KAYNAKLAR	104
ÖZGEÇMİŞ	112

KISALTMALAR

Kısaltma

a.g.e.

Bkz./bkz.

b.

c.

çev.

DİA

ed.

İSAM

h.

haz.

m.

M.Ö

ö.

s.

ter.

thk.

t.y.

ve diğer.

y.y.

a.mlf.

Bibliyografik Bilgi

adı geçen eser

Bakınız

Bin/ibn

cilt

Çeviren

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

editör

İslâm Araştırmaları Merkezi

hicrî

hazırlayan

miladî

Milattan önce

ölüm tarihi

sayfa

Tercüme eden

tahkik eden/ neşreden/ yayımlayan

basım tarihi yok

ve diğerleri

basım yeri yok

aynı müellif/yazar

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Sıfatların Taalluklarının Aklî Hükümler Açısından Tasnifi



GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

Kelâm âlimleri, Allah'ın varlığını ispat hususunda (isbât-ı vâcib) insanın âleme nazar etmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Âlemin varlığı, kendisini var eden bir zâta delâlet ettiği gibi onun belli bir düzen ve uyum içerisinde varlığını devam ettirmesi de âlemi var kılan zât hakkında belli başlı sıfatlara delil olmaktadır. En temelde ise sonradan varlık kazanmış (hâdis) olan âlemin yaratıcısının ondan farklı olarak kadîm olması gerektiği çeşitli ispat yöntemleri ile ortaya konulmuştur. Âlemden yola çıkarak yaratıcı hakkında belli başlı sıfatların varlığına ulaşılırken diğer bir yönü ile yaratıcının sıfatlarından âleme nazar edildiğinde belli başlı sorular ortaya çıkmaktadır. Zira âlem ve yaratıcı arasında meydana gelen ilişki, iki farklı varlık türü olan hâdis ve kadîm arasındaki alâkayı gerektirmektedir.¹

İnsanın iman dairesine girmesi, temelde onun bir yaratıcının varlığını kabul etmesini gerekli kılarken, inandığı yaratıcıya izâfe ettiği sıfatlar ise kişinin ait olduğu inanç türünü ortaya koymaktadır. İslâm inancı da bu noktada, Allah'ı her türlü eksiklikten berî kılan ve her türlü kemâli Allah'a ait gören bir inanç olmakla diğer yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Bu nedenle “ilâhî sıfatlar meselesi” ilk dönemlerden itibaren Müslümanlarla diğer inanç grupları arasında tartışma konusu edilmiştir. İlâhî sıfatlar meselesi Müslümanın hayata bakış açısını şekillendiren, onun bireysel ve toplumsal olarak iman ettiği yaratıcı karşısındaki konumunu ortaya koyan bir hüviyete sahip olması hasebiyle de büyük önem arz etmektedir. Müslümanlar, hem diğer inanç gruplarına karşı kendilerini savunmak hem de kendi iç dünyalarında karşılaştıkları belli başlı problemlerin çözümü adına ilâhî sıfatlarla ilgili çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu noktada özellikle “**meânî**” olarak da nitelenen “**sübûtî sıfatlar**” tartışmaların merkezinde yer almıştır.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vacip*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 1992); a.mlf., “Allah”, *DİA*, II/473-477; M. Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, XXII /495-497; Metin Yurdagör, *Kelâm'da Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2023), s. 41-74.

Sübûtî sıfatlar, ispat edilmeleri hâlinde zâtta bir mânanın varlığını gerekli kılan sıfatlar olup bunlar hayat, ilim, kelâm, irâde, kudret, tekvîn, sem‘ ve basar sıfatlarından oluşmaktadır. Bunlardan hayat sıfatı dışındakiler, Allah’ın âlem ve ondan bir cüz olan insan ile irtibatını ifade etmeleri hasebiyle önem arz etmektedirler. Özne olan Allah ile nesne olan âlem arasında ilişkiyi gerekli kılan bu sıfatların kadîm-hâdis arasındaki ilişkiyi de ortaya koyduğu ifade edilebilir. Kadîm ve hâdis arasındaki ilişkiye yönelik zamansal problem ise taalluk kavramı ile izah edilebilir kılınmaktadır.

“Taalluk kavramı” detayları ile müteahhir dönemde, özellikle Eş’arî metinlerinde yer almış ve tartışma konusu edilmiş bir kavramdır. Bununla birlikte, mefhûm olarak bu kavramın ilk dönem metinlerindeki tartışmalarda da yer bulduğu belirtilebilir. Son dönem metinlerinde yer alan sıfatların taallukları ile ilgili tartışmalarda ilk dönem âlimlerine yönelik atıflara yer verilmesi de bu kavramın özünün ilk dönem metinlerinde yer bulduğuna dair işaretler barındırmaktadır. Özellikle “filî sıfatlar” bağlamında Mâtürîdî ve Eş’arî âlimler arasında meydana gelen ihtilâflarda sıfatların taalluklarına yüklenen farklı anlamlar tartışmanın esasını oluşturmuştur. Tekvîn sıfatının kadîm bir sıfat olarak değerlendirilmesi ilk dönem âlimlerinin filî sıfatlar hakkındaki görüşleri referans alınarak ortaya konulmuştur. Bu yönüyle ilk dönem metinlerinde yer alan ifadelerin sonraki dönem âlimlerinin düşüncelerini şekillendirdiği söylenebilir. Bununla birlikte ilk dönem metinlerindeki ifadeler esas alındığında geç dönem âlimlerinin mezhebe âidiyeti noktasında da belli tespitler yapılabilecektir.

Çalışma sırasında tespit edilebildiği kadarıyla “taalluk” kavramına ait müstakil bir çalışma yapılmadığı gözlemlenmiştir. Ayrıca taalluk kavramının ilk dönem metinlerinde araştırılmasına yönelik bir çalışma olması da temel görüşlerin tespiti açısından kıymetlidir. Çalışmada tartışmaların arka planının tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bir diğer yönüyle ilk dönem Mâtürîdî metinlerine yönelik taalluk kavramı çerçevesinde araştırma yapılması, bu kavramın Eş’arî metinlerindeki konumu ile kıyaslanmasını da sağlayacaktır. Ayrıca tarihsel süreçte mezhepler arasında meydana gelen ihtilâflarda Mâtürîdî âlimlerinin meseleye yaklaşımlarının tespitinde de önem arz ettiği belirtilmelidir.

“Taalluk” kulun özgürlüğünden kötülük problemine kadar uzanan çeşitli konuları içerisinde barındıran ve bu meselelere yönelik cevaplar içeren bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır. İlâhî sıfatların taalluku meselesi iman edilen yaratıcının sıfatları

ile tanınmasının yanı sıra, bireysel açıdan Müslümanın yaratıcısı karşısındaki konumunu da belirlediği söylenebilir. Ayrıca bu kavramın, âlem ve yaratıcısı arasında süregelen bir bağın varlığını ortaya koyarken hem geçmişte hem günümüzde bu anlayış karşısında yer alan çeşitli düşünce akımlarını temelden çürüttüğü belirtilmelidir.

2. Tezin Yöntemi

Çalışmamızda taalluk kavramının ilk dönem Mâtürîdî eserlerindeki konumunun tespit edilmesine çalışılmıştır. İki bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde ilâhî sıfatlarla ilgili genel çerçevenin sunulması hedeflenmektedir. Öncelikle sıfatlarla ilişkili kavramlar semantik açıdan değerlendirilmiş, yapılan sözlük çalışması ile kavramlara ilişkin kelâm âlimlerinin örnek ve açıklamalarının yanı sıra, naslar üzerinden delillendirmeler de zikredilmiştir. Ardından sıfatlar meselesinin problematik olarak ele alınışı târîhî bir aktarım ile ortaya konulmuştur. Son kısımda ise sıfatların farklı tasniflere konu olduğu izah edilmekle birlikte bu sıfatların yaygın olan tasnif sistemine göre sınıflandırılması yapılmıştır.

Çalışmanın ana fikrinin yer aldığı ikinci bölümde ise, öncelikle taalluk kavramı ve ilişkili olduğu diğer kavramlar tahlil edilmiştir. Ardından aklî hükümlerle ilişkisi açısından sıfatların taalluklarının tasnifi ortaya konulmuştur. Üçüncü başlıkla birlikte sübûtî sıfatların taallukları tek tek ele alınırken ilk dönem metinlerinde daha geniş yer bulması nedeniyle sıfatların ispatı öncelenmiştir. Sıfatların ispatı sırasında Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinden delillendirmelerde bulunulmuştur. Sıfatlar, metin merkezli olarak ele alınırken deskriptif (tasvîrî/ betimleyici) bir yöntem izlenmesinin yanı sıra taalluk kavramının açık bir şekilde metinlerde yer bulmaması sebebiyle ibârelere yönelik tahliller yapılmıştır. Kavramın, Eş’arî ulemâsına ait metinlerde daha detaylı bir şekilde yer bulması hasebiyle bu mezhebe ait eserlerden de faydalanılmış, söz konusu sıfat ile ilgili tartışmalara ilişkin değerlendirmelerden de istifade edilmiştir. Meseleye yönelik tartışmaların olgun anlamda son dönem metinlerinde yer bulması, müteahhir dönem metinlerden de istifade etmemizi gerekli kılmıştır.

Özellikle fiilî sıfatlar çerçevesinde Mâtürîdî ve Eş’arî mezhepleri arasında meydana gelen tartışmaların ortaya konulmasında mukayese yöntemi kullanılırken ihtilâf

türü eserlerden de faydalanılmıştır. Son kısımda ise taalluk tartışmalarının yansımaları ele alınırken, konunun insan ve âlem merkezli olarak geçmiş ve günümüz düşünce sistemleri ile irtibatlı olarak analizi yapılmıştır.

Tezin yazımında genel olarak *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâsı gözetilmiştir. Bununla birlikte yer yer farklı imlâ tercihlerinde de bulunulmuştur. Okuyucu açısından anlaşılmayacağı düşünülen kavramlar parantez içerisinde Türkçe ifadelerle birlikte verilmiştir.

3. Tezde Kullanılan Kaynaklar

Çalışmanın birinci kısmında kavramsal çerçevenin ortaya konulmasında sözlük anlamları verilirken başta İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ı, Şemseddin Sâmî'nin *Kâmûs-ı Türkî*'si, Ebû'l Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyât*'ı ve Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris'in *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüğa* adlı eserleri kullanılmıştır. Terim anlamlarına yönelik araştırmalarda ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Kitâbü't-Ta'rifât*'ı ve Tehânevî'nin *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*'u başta olmak üzere, çeşitli terminolojik sözlüklerden yararlanılmıştır. Kavramların açıklanmasında *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ne de sıklıkla başvurulmuştur.

Sıfatlarla ilgili tartışmalar tarihsel düzlemde ele alınırken Mâkâlât türü eserlere başvurulmuştur. Başta İmâm Eş'arî'ye ait *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn* olmak üzere Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'i yanında Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ı başvuru kaynakları arasındadır. Bununla birlikte sıfatlara ilişkin tartışmalara yer verilen bölümde İrfan Abdülhamîd'in *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akâid Esasları* adlı eserinden de faydalanılmıştır. Sıfatların sınıflandırılmasının yanı sıra ilişkili olduğu kavramların değerlendirilmesinde de Ziya Erdiç'in *Sübûtü Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri* adlı çalışması gibi güncel kaynaklardan da istifade edilmiştir.

Taalluk kavramının ortaya konulmasında ise temelde Ebû Azbe'nin *Netâicü efkârî's-sikât fî mâ li's-sıfâtî mine't-taallukâti fî mes'eleli taallukâti's sıfâtî'l-İlâhiyye* adlı eseri ile Ahmed b. Mübarek es-Sicilmâsî'nin *Risâle fî taallukâti sıfâtillâh* adlı eseri esas alınmıştır. Kavramın ilk dönem Mâtürîdî metinler çerçevesinde araştırması Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Ebû'l Yûsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn*'i ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tefsîrâtü'l-edille*'si çerçevesinde ele alınmıştır. Bununla birlikte Mâtürîdî mezhebine ait

diğer eserlerden de yer yer faydalanılmıştır. Örneğin Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'si ve Ali el-Kârî'nin *el-Fıkhu'l Ekber Şerhi* de taalluk kavramlarının tespitinde başvuru kaynaklarıdır.

Mezhebe ait görüşlerin olgunlaştığı dönemi ifade etmesinin yanında taalluk tartışmalarına yer verilmesi sebebiyle müteahhir dönem Mâtürîdî metinlerinden de faydalanılmıştır. Bu kapsamda Şemseddin es-Semerikandî'nin *es-Sâhâifü'l-ilâhiyye*'si ile Sadrüşşerîa'nın *Şerhu Tadîli'l-ulûm* adlı eserlerine başvurulmuştur. Bununla birlikte tartışmalara yönelik detayların tespit edilmesinde *Şerhu'l-Akâid* hâşiyelerinden faydalanılırken Ramazan Efendi, Hayâlî ve Kestelî'nin hâşiyelerinin bir arada yer aldığı *el-Mecmûâtü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye* adlı eserden istifade edilmiştir.

Taalluk kavramı, bir yönüyle Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri arasındaki ihtilâfları da barındırması hasebiyle bu iki mezhebe ait görüşlerin değerlendirilmesi noktasında İbn Kemâl Paşa'nın *Mesâilü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserine başvurulmuştur. Bunun yanında meselenin müteahhir dönem Eş'arî metinlerinde daha detaylı ele alınması sebebiyle, özellikle sıfatların ispatı sırasında taalluklarına dair açıklamalara da yer veren Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin eserlerine yönelik yapılmış olan çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu noktada Abdüllatif Said Fûde'nin *Hâşîye ale's-Şerhi's-Suğrâ's-Suğrâ'sı* ve *Şerhu'l Mukaddimâti's-Senûsîyye* adlı çalışmalarının yanında, Yahyâ Zekerîyyâ'nın *el-Büşrâ fi't Takrîbi Şerhi's-Suğrâ Suğrâ* adlı eserinden de faydalanılmıştır.

Taalluk kavramına ilişkin literatürde müstakil bir çalışma yer almamakla birlikte, Seyithan Can'ın kâleme aldığı “*Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fîillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)*”² adlı makalesi, kudret sıfatının taalluku kötülük problemi çerçevesinde ele alınmıştır. Osman Demir'in *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* adlı eserinin Allah-Âlem ilişkisinde nedensellik kısmında sıfatlarla âlemin ilişkisi bağlamında ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatlarının taalluklarına ilişkin olarak ortaya koyduğu temel bazı bilgilerden yararlanılmıştır. Ayrıca Halife Keskin'in *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem ilişkisi* adlı eseriyle birlikte Şaban Ali Düzgün'ün *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre – Allah-Âlem*

² Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019, cilt: XVIII, sayı: 36, bkz. s. 582-602.

İlişkisi isimli çalışmasından da fiilî sıfatların taallukları konusunda istifade ettiğimizi belirtmeliyiz.



BİRİNCİ BÖLÜM:

İLÂHÎ SIFATLARLA İLGİLİ GENEL ÇERÇEVE

1.1. Kavramsal Çerçeve

İnsanın zihin dünyasını oluşturan kavramlar, düşünce yapımıza şekil veren ana unsurlardır. İnsan, zihnindeki kavramlar ile düşünürken ulaştığı neticeleri ise kavramların karşısına koyduğu mânalarla elde eder. İki insanın birbirini anlaması, aynı kavramları kullanmalarından ziyâde kavramın zihin dünyalarında aynı mefhûma denk olması ile irtibatlıdır. Biz de bu bölümde mevzûnun zihinlerde daha açık bir mânaya kavuşması için, öncelikle “zât, sıfat ve isim” gibi konumuzun temel kavramlarını ele almış olacağız.

1.1.1. Zât, Sıfat ve İsim Kavramları

1.1.1.1. Zât Kavramı

“Zât”, sözlükte birden çok mânaya karşılık gelmektedir. Bir şeyin kendisi ile o şey olduğu anlamındaki mâhiyet, bu mânalardan birisidir. Mutlak zât ise isim ve sıfatların kendisine istinat edildiği şeydir. İsim ve sıfatların kendisine dayandırıldığı ma’dûm ve mevcûd olan her şeyi kapsar.³

Zâtî olan şey, kendisine has olan ve onu diğer şeylerden ayırandır. Bir şeyin zâtı o şeyin kendisidir. Aynı olan ve arazdan hâlî kalamayan şeklinde de ifade edilmektedir. Zât ile şahıs arasındaki ayrıma gelince, zât daha umûmi bir kavramı ifade ederken; şahıs daha husûsîdir. Aralarında umûm-husûs ilişkisi söz konusu olduğu ifade edilebilir. “Zât” kavramı cisim ve cismin dışındakiler için kullanılırken, “şahıs” kelimesi sadece cisimlere itlâk olunabilir.⁴

Bir kısım âlimler “zât” kelimesinin müennes olması sebebi ile Allah Teâlâ hakkında kullanımını câiz görmemişlerdir. Ayrıca bu kelimenin Allah’a izâfe edilmesi

³ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), II/ 816; Osman Demir, “Zât”, *DİA*, XLIV/148-150.

⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'r Reyyân Li't-Türâs, t.y.), s. 143.

hâlinde bir şeyin kendisine izâfe edilmesi neticesini doğuracağından bu kullanımı uygun bulmamışlardır. Ancak bu kelimenin, kadîm Arap şiirinde kullanılması ve tıpkı cevher ve araz kelimeleri gibi yeni kazandığı ıstılâhî mânâ ile müennesliği ifade etmemesinden dolayı, kullanımı câiz görülmüştür. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve tâbiileri, zât ve şey kavramı ile bilinen ve kendisinden haber verilen şeyleri kastetmektedirler. Sıfat ise onlara göre ancak bir başkasına tâbi olmakla bilinebilecek bir şeydir. Zât ise ya mevcûttur yahut da ma'dûmdur. Vücûd sıfatı olmayan her zât, ma'dûmdur.⁵

1.1.1.2. Sıfat Kavramı

Sıfat kelimesi bir şeyi nitelemek, süslemek gibi mânalara gelen “v-s-f” (وصف) fiilinden türemiş bir mastar olup sözlükte, “bir şey için gerekli olan işaret” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶ Bir şahsın veya bir şeyin ârızî hâli olarak da ifade edilmiştir.⁷

Terim anlamı ile sıfat kavramı, “Allah’ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın zâtına nisbet edilen mânâ ve mefhûm” şeklinde ifade edilmektedir.⁸ Cürcânî ise sıfatı, “zâtın bazı hallerine delâlet eden isim” olarak tanımlar; ardından uzun, kısa, akıllı, ahmak gibi örnekleri zikreder.⁹

Sözlükte vasıf ve sıfat kelimeleri müterâdif kavramlar olarak zikredilse de, kelâm âlimlerinin çoğu bu iki kavram arasında farklılık olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre vasıf, vASFeden kişi merkezlidir. Sıfat ise mevsûf ile yani vASfa konu olan kişiyle alâkalı bir kavram olarak değerlendirilir.¹⁰ Tehânevî bu ayrımı izah edici tarzda şu örneği zikreder: Birinin “Zeyd âlimdir” demesi durumunda “âlim” kelimesi Zeyd için bir vasıf olur. Çünkü buradaki “âlim” ifadesi, vASFeden kişiden sâdır olmaktadır. Zeyd’in kendisinde var olan ilim ise Zeyd için bir sıfattır.¹¹

⁵ Semih Duğaym, *Mevsûâtı mustalahâtı ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998), I/ 598; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), s. 230, ve diğer.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1883), IX/357. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisu'l-Lügâ*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979), VI/115.

⁷ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki*, (İstanbul: Dersaadet, 1317), s. 827.

⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII/100.

⁹ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 175.

¹⁰ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 326.

¹¹ Tehânevî, *Keşşâf*, II/1078.

Ibn Fûrek'in (ö. 406/1015) ifadesiyle sıfat, mevsûf için hükmü gerekli kılarken vasıf ise sadece sıfata delâlet eder. Bu açıdan bütün vasıflar sıfat olsa da her sıfat vasıf değildir.¹² Buna göre, sıfat vasıftan daha genel bir kavram olup vasfı da içinde barındırmaktadır. Bu yönü ile aralarındaki tam girişimlilik ilişkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca sıfat, nitelenende bulunan gerçek nitelikler için kullanılırken vasıf ise hem gerçek hem de gerçek olmayan nitelikleri karşılar.¹³ Meselâ birisi için “filan kişi âlimdir” demek o kişiyi vâsfetmektir. Buradaki “âlim” kelimesi bir vasıftır. Bu cümlede öznel bir yaklaşım söz konusudur. Çünkü nitelenen kişinin âlim olması, niteleyenin kendi hükmüdür; bahsedilen kişi âlim olmayabilir. Fakat “Falan kişinin ilmi” denildiğinde, burada “ilim” kelimesi, var olan bir sıfatı ifade etmektedir. Böylece niteleyenden bağımsız olarak nesnel bir hüküm ortaya konulmuş olur.¹⁴

Abdülkahir el-Bağdâdî de (ö. 429/1037-38) kelâmcıların vasıf ve sıfatın mânası hususundaki ihtilâflarını zikreder. Cehmiyye ve Kaderiyye, bu iki kavramı vâsfeden kişinin gerek kendisi gerek kendisi dışındaki için yaptığı bir niteleme olarak değerlendirirken Allah Teâlâ hakkında herhangi bir sıfat ispat etme hususunda geri durduklarını söyler. İmâm Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) ise, sıfat ve vâsfın aynı mânada kullandığını ve bu konuda şöyle bir tanımda bulunduğunu aktarır: “Kendi kendine kâim olmayan her mâna, kâim olduğu şeyin sıfatı aynı zamanda da vâsfıdır.”¹⁵

Eş'arîlerin çoğunluğuna göre ise kelâmcıların ekserisi gibi vasıf ve sıfat kelimeleri arasında fark vardır. Bir şeyin sıfatı, onunla kâim olan şey iken, vasıf o şeyden verilen haberdur. “Zeyd âlimdir” sözünü söyleyen kişi için bu söz sıfattır. Çünkü haber verenin kendisi ile kâim olmaktadır. Zeyd için ise kendisinden haber verilen olması bakımından vasıf olur.¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de “sıfat” kelimesi Allah Teâlâ hakkında kullanılmamıştır. Ancak müşriklerin Allah'a yakışmayacak sıfatları O'na nispet etmelerinin reddedilmesi

¹² İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-usûl*, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), s. 95-96.

¹³ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), s. 244-245.

¹⁴ Ebü'l- Bekâ el- Kefevî, “sıfat”, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısri, 545-546; Tehânevî, “sıfat”, *Keşşâf*, thk. Ali Dahrûc, II/1078; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi”, s. 151; Kerem Taşçı, “*Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebsiratü'l-Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s. 11-12.

¹⁵ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), s. 128.

¹⁶ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, s. 128-129.

bağlamında “nitelemek” anlamına gelen “vasf” kelimesi muzâri kalıpta zikredilmektedir. Buna karşılık isim ve esmâ kelimeleri bazı âyetlerde zikredilmiş ve “el-esmâü'l-hüsnâ” terkibi ile Allah’a nisbet edilmiştir.¹⁷ Sıfat kelimesini âyetlerde açık bir şekilde göremesek de, Allah Teâlâ hakkında eksiklik çağrıştıran sıfatların O’nun zâtından nefyedildiğini ve bunun yanında kemâl ifade eden kavramların ise âyetlerde Allah’a nisbet edildiğini görmekteyiz. Kur’an’da kelime çeşidi olarak isim, sıfat, fiil ve zarf şeklinde zikredilen sıfatlar çoktur. Ancak sadece sıfat biçiminde olanlar 109 olarak belirlenmiş, farklı sîgalarının eklenmesiyle sıfat türünün 161’e kadar çıktığı görülmüştür.¹⁸

Âyetlerde sıfat tabiri açık bir şekilde Allah’a nispet edilmese de hadislerde bu kavramın Allah Teâlâ hakkında kullanıldığı görülür. Nitekim Buhârî’de geçen bir hadiste İhlâs Sûresinin “Rahmân”ın sıfatlarını barındırdığı ifade edilmektedir:

Hiz. Peygamber (s.a.v) sahâbîlerinden bir zâtı bir askerî birliğe kumandan yapıp gazâyâ göndermişti. Bu zât, maiyyetindeki arkadaşlarına kıldırıldığı namazlarda Kur’ân okur ve kıraâtını her zaman "Kul huvellâhu ahad" sûresi ile bitirirdi. Bu sefer hey'eti, gazadan döndüklerinde kumandanlarının bu âdetini Hiz. Peygamber'e iletiler. Hiz. Peygamber de onlara:

“Niçin böyle yapmakta olduğunu kendisine sorunuz” buyurdu. Onlar da gidip bunu kendisine sordular. Kumandan da:

“Kul huvellâhu ahad” sûresi, Rahmân'ın vasıf ve tarifidir (Allah'ın bütün isimleri ve sıfatları bu sûrededir). Onun için ben bu sûreyi okumayı severim, diye cevap verdi.

Gelip bu cevabı haber verdiklerinde Peygamber:

"Siz de kumandana, Allah'ın da onu muhakkak sevmekte olduğunu haber veriniz!" buyurmuştur.¹⁹

1.1.1.3. İsim Kavramı

“İsim” kelimesinin etimolojik köken itibârî ile “yükselmek” mânasındaki “sümüvv” (سمو) lafzına dayandığı kabul edilir.²⁰ Aslının “işaret etmek, dağlamak” mânasındaki “veseme” (وسم) kökünden türediği de söylenmiştir. Bu anlamı ile isim, müsemmânın sahip olduğu

¹⁷ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II/487.

¹⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII/101.

¹⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 1 (No.7375).

²⁰ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 2003), II/ 281.

söz konusu mânanın alâmeti olup müsemmâdaki mânaya işaret edendir.²¹ Bir şeye delâlet eden lafız olarak da bilinen isim,²² üç zamandan herhangi biri ile ilişkisi olmayan ve kendi içerisinde bir anlama mukabil gelen kelimedir. “İsim” kelime çeşitlerinin hepsini içine alan “cevher ve araz türünden bütün nesne ve mânalar için konulmuş lafız” olarak tanımlanır. İsim, bu yönü ile kavramları zihne taşıyan bir vasıta hükmündedir.²³

Müteteklimler isimleri mâhiyetin kendisine delâlet eden ve bir sıfatla vasıflı olduğuna delâlet edenler şeklinde ikiye ayırmışlardır. Buna göre semâ, yeryüzü, taş vb. isimlendirmeler mâhiyete delâlet ederken; âlim, kâdir, hâlik vb. isimler ise belli bir sıfatla vasıflı olduğuna delâlet etmektedir.²⁴

İsim, kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım zâtı ile kâim olan bir anlama delâlet eden ismi ayn’dır. Buna “Zeyd”, “Amr” gibi zât isimleri örnek verilebilir. İkinci kısım ise mânâdır. Bu kısım zâtı ile kâim olamayan mânaları içerir. Bu mânalar gerek ilim gibi bir mânanın varlığına gerekse de cehâlet gibi bir mânanın yokluğuna delâlet edebilir.²⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de isim kelimesi toplam yirmi yerde Allah Teâlâ’ya izâfe edilmiştir.²⁶ Allah’ın isimlerinin varlığına yönelik iddiamızın aslı naklî deliller üzerinden ortaya konulmaktadır. Âyet ve hadislerde Allah Teâlâ’ya birtakım isimler izâfe edilmiştir. Her ne kadar birden fazla isimlendirme söz konusu olsa da, Allah’ın zâtı tektir.²⁷

Herhangi bir varlığa isim verme durumunda karşımıza şu üç kavram çıkar: “İsim”, “müsemmâ”/isimlendirilen, “tesmiye”/isimlendirme.²⁸ İsim belli bir mânaya konulmuş müfred lafızken müsemmâ ise ismin karşısına konulduğu mânayı ifade eder. Tesmiye ise bu mânaya isim vermektir. İsim örfî mânada hem zât hem de sıfata delâlet edendir. Meselâ “Rahmân” ve “Rahîm” isimleri Allah Teâlâ’nın hem zâtına hem de sıfatlarına delâlet eder.²⁹

²¹ Ebü’l Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 83.

²² Tehânevî, *Keşşâf*, I/181.

²³ Ebü’l Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 83; İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ” *DİA*, XXII/548.

²⁴ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi’l-hüsnâ*, (Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 2011), s. 104.

²⁵ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, s. 40.

²⁶ Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, (İstanbul : Marifet Yayınları), 1996, s. 21.

²⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Hans Peter Lens, (Kahire: el-Mektebetü’l Ezheriyye li’t Tûras, 2003), s. 93.

²⁸ Nüreddîn Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’l-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 29-30.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, I/181.

Kelâmcılar “isim-müsemâmâ” meselesini ele alırken isimlerle varlıklar arasındaki ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği hususunu merkeze almışlardır. Bu tartışmanın merkezinde ise hususi olarak Allah’ın isim ve sıfatlarının zât ile ilişkisinin ele alındığı ifade edilebilir.

Tehânevî de bu konu hakkındaki tartışmanın meşhur olduğunu dile getirir: “Bu hususta isim müsemâmânın aynı mıdır, gayrı mıdır?” tartışması meşhurdur. Buradaki tartışma bir isimdeki harflerin müsemâmânın aynı olup olmaması ile ilgili değildir. Elbette akıl sahibi bir insan için فرس (at) kelimesindeki ر س harflerinin atın kendisi olmadığı mâlûmdur. Bilakis bu husustaki tartışma ismin medlûlünde/delâlet ettiği şeyde yani müsemâmâdır.³⁰

İsim-müsemâmâ meselesinin tartışılmaya başlanması Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738 civarı) ve öğrencisi Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ile başlatılmaktadır. Sonrasında Mu’tezile bu meseleyi onlardan devralmıştır. Cehmiyye, Mu’tezile ve Şîa kelâmcıları ismin müsemâmâdan ayrı olduğunu, tesmiyenin ise aynı olduğu görüşündedirler.³¹

Konu üzerinde meydana gelen tartışmalarda temelde Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’nin temsil ettiği iki cephe mevcuttur. Ehli Sünnet’in ve Mu’tezile’nin konuya yaklaşımları, sıfatlar konusuna yaklaşımları ile paralellik arz eder. Nitekim kelâm eserlerinde de bu konu sıfatlar bahsinin altında değerlendirilmektedir.³²

Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim sıfatlarının mevcûd olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet ulemâsı, Allah Teâlâ’ya verilen her ismin bir gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmektedir. Neticede ise Allah Teâlâ’nın söz konusu isme bizzat sahip olduğu sonucuna ulaşılır. İsim ve müsemâmânın aynı olması hususuna şunlar delil olarak gösterilebilir: Bir kimse “Allah” lafzını zikretse, o kişi hakkında “Allah’ı zikretti” yahut da “Allah’ın ismini zikretti” demek sahih olur. Şâyet isim ve müsemâmâ aynı olmasaydı, o kişi için “Allah’ı zikretti” dememiz doğru olmayacaktı.³³ Yine âyet-i kerîmede { فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ } “Yüce Rabbinin adını tesbih et!” buyrulmaktadır. Burada bize emredilen, ismin tesbîh

³⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I/181.

³¹ Çelebi, “İsim-Müsemâmâ”, *DİA* XXII/548.

³² Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 26-30.

³³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 71.

edilmesidir. Eğer isim müsem mânın gayrıdır dersek bu durumda Allah dışındaki bir şeyi tesbîh etmekle emrolunmuş olurduk.³⁴

Mu'tezile'ye göre ise belirtildiği üzere meseleye yaklaşım tam aksi surette vukū bulmaktadır. Mu'tezile isim ve müsem mânı ayrı şeyler olarak değerlendirirken isim ve tesmiyeyi birbirinin aynı kabul eder. Dolayısıyla isim müsem mânadan bağımsız olarak sadece isimlendirme anlamı taşır. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) isim ile müsem mânın aynı olması durumunda şunların vâki olması gerektiğini söyler: Şâyet isim ve müsem mân aynı olsaydı bazı necâsetleri zikreden kişinin ağzının pislenmesi, bazı tatlıları zikredenine ise ağzının tatlanması gerekirdi. Aynı şekilde yakıcı şeyleri dile getiren kimsenin de ağzı yanmalıydı. Ancak durum bu şekilde gerçekleşmez. “Ateş” kelimesini zikreden kimsenin ağzı yanmaz. Diğer taraftan ismin araz, müsem mânın ise cisim olması da aralarındaki ayrımı ortaya koymaktadır.³⁵

Mu'tezile'nin isim-müsem mân hususundaki yaklaşımının da onların tevhîd ilkesi çerçevesinde olduğu ifade edilebilir. Nitekim ismin müsem mânın aynı olarak kabul edilmesi hâlinde, kadîm varlıkların birden fazla olduğuna (teaddüd-i kudemâ) dair bir ihtimâlin düşünülmesinden kaçınmak adına bu görüşten geri durmuşlardır.³⁶

İmâm Eş'arî ise farklı bir yaklaşımla isimleri üç ayrı kısımda değerlendirir: İlki “kadîm” ve “mevcûd” gibi müsem mânın aynı olan isimlerdir. İkincisi: “hâlik”, “râzık” gibi müsem mânın gayrı olanlardır. Üçüncü kısım ise: “hayy”, “müdrîk”, “âlim” ve “kadîr” gibi müsem mânın ne aynı ne gayrıdır.³⁷ Ona göre isim, sıfat olarak değerlendirildiği için sıfatlara uyguladığı sınıflandırmayı isimler için de ortaya koymuştur.³⁸

İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî de (ö. 478/1085) benzer bir tasnif ile isimleri üç grupta değerlendirmiştir. Bunlardan ilki Allah'ın varlığına delâlet eden isimlerdir ki “mevcud” ve “kadîm” gibi isimler buna örnek verilebilir. İkinci gruptaki isimler ise O'nun varlığının dışındaki şeylere delâlet etmektedir. Hâlik, râzık, mün'im gibi fiillere

³⁴ Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Abdülmecid Türki, (Beyrut: Dârü'l Garb İslâmî, 1995), s. 68.,

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), s. 542-543.

³⁶ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsem mân Meselesi” *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, cilt: III, sayı: 1, s. 103-116.

³⁷ Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları), 2018, s. 232.

³⁸ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 115.

delâlet eden isimler bu kısımda değerlendirilmektedir. Son kısımdakiler ise O'nun zâtının ne aynı ne de zâtından gayrı olarak ifade edilmeyecek olan, sıfatlarına delâlet eden isimlerdir. Âlim, kâdir, hay, müdrik, mürîd ve mütekellim gibi isimler bu son grupta değerlendirilmektedir. Buna göre Cüveynî'nin de Eş'arî de olduğu gibi isimlerle sıfatlar arasında benzerlik ilişkisi kurduğu ifade edilebilir.³⁹ Cüveynî, Allah'ın bütün isimlerinin “zâta delâlet edenler”, “kadîm sıfatlara delâlet edenler” ve “nefyeye yani selbî mânalara delâlet edenler” olmak üzere üç grup hâlinde ele alınabileceğini ifade eder. O esmâ hüsnâ'nın mânalarını tek tek ele aldığı kısımda bu isimlerin anlamlarını bu gruplar çerçevesinde ortaya koyar.⁴⁰

Mâtürîdî'ye mensup âlimlerin eserlerinde ise isim-müsemma tartışmasında “ismin müsemmanın aynı olması” görüşünün daha çok Eş'arî âlimlerden devralınarak işlendiği ifade edilebilir. Zira İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Allah'ın isimlerine dair açıklama yaparken⁴¹ isim-müsemma tartışmasının detaylarına girmese de, ondan sonraki âlimler tartışmayı eserlerine taşımışlardır.⁴² Bununla birlikte Şemsüddin es-Semerkandî (ö. 702/1303) ise ismin müsemmanın aynı oluşu görüşünü Eş'arî âlimlere nispet etmiş ve konu ile ilgili ihtilâfın lafzî olduğunu ifade etmiştir.⁴³

İsimler tesmiye ettikleri varlığın bizzat kendisi olmadıkları için, onların zâtın gayrı olmaları tabiidir. Ancak isimlendirmede murâd olunan şey, “zât” olduğundan dolayı, zâttan ayrı düşünölmeleri mümkün olmayacağından, müsemmanın aynı olarak da değerlendirilebilir.⁴⁴ İmâm Gazzâlî'ye göre de isim, ne müsemmadır ne de tesmiyedir. Çünkü ismin ikisine de nispeti ayrı ayrıdır. Bu lafızlardan murâd olunan mânaların tek tek açıklanmaması hâlinde bir hüküm vermek mümkün değildir.⁴⁵

³⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyye, 1985), s. 137.

⁴⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 138.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 145-147.

⁴² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 93; Nesefî, *Tebziratu'l Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ, (Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't Tûrâs, 2011), I/362; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 71.

⁴³ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhîyye*, (Kuveyt : Mektebetü'l-Felâh, 1985), s.396-397; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, c. III, sayı:1, s.103-116.

⁴⁴ Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, s. 34.

⁴⁵ Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), s. 17.

1.2. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Problematik Olarak Ele Alınışı

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ hakkında bilgi veren âyetlerin içeriğine baktığımızda O'na izâfe edilmiş olan bazı sıfatların zikredildiği görülmektedir.⁴⁶ Hz. Peygamber de hadislerinde bazı sıfatları Allah Teâlâ'ya izâfe etmiştir. Allah'ın sıfatları olduğuna yönelik iddiamızın en büyük delilini naslarda zikredilmiş olan sıfatların mevcûdiyeti oluşturmaktadır.⁴⁷

Bir mümin için Allah'ın varlığını kabul, kişinin iman dairesinde yer almasının ilk şartıdır. İlâh kavramı, “tapınılmayı gerektirecek niteliklere sahip bir varlık tasavvurunu” gerekli kılar. Bir mümin, tapınılmaya lâyık olarak gördüğü Allah'ın varlığını kabul ettiği andan itibaren bir yönüyle O'nun zâtı hakkında birtakım sıfatları da ikrar etmiş olmaktadır. Zira tapınılmaya lâyık olan zât yaratılmışlık sıfatlarından uzak, kemâl sıfatları ile muttasıf olmalıdır.

Mümin olmanın ikinci şartı ise, varlığına inandığı ilâhın bir peygamber vasıtası ile insanı muhâtap aldığını ikrar etmesidir. Bu muhâtap alış ise indirdiği kitap ile gerçekleşmiştir. Allah Teâlâ insanı muhâtap aldığı bu kitapta kendisi hakkında bazı sıfatlar zikretmiştir. İman ettiği kitabın bildirdiği hakikatleri ikrâr bağlamında ele aldığımızda da bir müminin sıfatların varlığını kabul etmesi gerektiğini söyleyebiliriz. O halde Allah'ın varlığı ve bu yüce zâtın bazı sıfatlarla vasıflı olması hususu müminler için ortak paydayı teşkil etmektedir. Kelâmî fırkaların ihtilâf ettiği husus ise, bu sıfatların varlığından ziyâde bu sıfatların zât ile münasebetinin ne şekilde gerçekleştiği konusu üzerindedir.

Kelâm ilmi musannefâtının, etrafında şekillendiği ve İslâm inancının temelini teşkil eden “usûl-i selâse” adı ile bilinen “üç ana esas” bulunmaktadır. Bunlar: İlâhiyyât, Nübüvvât ve Semîyyât'tır.⁴⁸ Bu başlıklardan “İlâhiyyat” kısmının en önemli konusunu, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları oluşturur. İlk dönem tartışmalarında gündeme gelen konular arasında, zât-sıfat meselesinin ön planda olduğu görülür. Bunda en büyük etken, Allah'a inanan müminlerin, inandıkları zâtı doğru bir şekilde tasavvur etme noktasındaki gayretleridir. Bu gayretin bir neticesi olarak zât-sıfat ilişkisinin keyfiyeti üzerinde bazı

⁴⁶ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâidi akâidi ehli's sünne ve'l cemâa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, (Beyrut: Âlemu'l Kütüb, 1965), s. 101.

⁴⁷ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), s. 185.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, XLII/212.

sorular gündeme taşınmıştır. Bu sorulara verilen yanıtların temelde tenzîh gayesi etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Fakat aynı gaye üzerinden hareket edilse bile, farklı algı mekanizmalarının devreye girmesiyle yorum çeşitliliği meydana gelmiştir. Yorum farklılığı ise, çeşitli grup ve ekollerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

İsim ve sıfatların zât-ı ilâhîyye'ye nispet edilmesi hususunda cereyan eden fikrî hareketlerin yoğunlaştığı temel iki nokta vardır. Bunlardan birincisi, tevhîdin korunması, ikincisi ise zâtın nitelenmesidir. İşte bu iki esas etrafında şekillenen fikrî hareketler tarihsel süreçte farklı yorumlamalarla ele alınmıştır. Aşağıdaki kısımda meselenin tarihsel serüvenine değinilirken diğer yandan mezhepler arasındaki ihtilâfların ne şekilde vukû bulduğunun ortaya konulmasına çalışılacaktır.

1.2.1. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Bir Problem Olarak Ortaya Çıkışı

Sıfatlar ile ilgili tartışmaların tarihsel serüveni, kelâm ilminin ortaya çıkışı ile eş zamanlı olarak ele alınabilir. Zira sıfatlarla ilgili tartışmalar, kelâm ilminin ortaya çıkmasında etkili olan sebeplerden biri olarak değerlendirilebilecek niteliktedir. Hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarına doğru ortaya çıkan dinî akîde üzerindeki ihtilâflar, iki önemli problem etrafında şekillenmiştir. Bunlar: Allah'ın sıfatları ile kazâ-kader problemi olmuştur.⁴⁹

Hiz. Peygamber döneminde herhangi bir problemin çözümü noktasında mercî bizzat vahyi alan Peygamber olunca, sorularına aldıkları cevaplarla tam bir itminân yaşayan sahâbiler arasında itikâdî anlamda herhangi bir ayrışmanın ortaya çıkması da mümkün olmamıştır. Nitekim Hiz. Peygamber de aralarında herhangi bir ihtilâfın çıkmasına sebep olacak tartışmaları bizzat engellemiş ve bazı konulardaki tartışmalardan da ashâbını menetmiştir. Bu birlik hâli, ashâbın çoğunun hayatta oldukları dönemlere kadar sürmüştür. Hiz. Peygamber'in vefâtından sonra ise dinî otoriteden mahrum kalan Müslümanlar, ortaya çıkan yeni problemleri kendileri çözüme kavuşturmaya çalıştılar. Bu da farklı anlayışların meydana getirdiği yorum çeşitliliği ile gruplaşmaların ortaya çıkmasına sebep oldu.⁵⁰

⁴⁹ İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akâid Esasları*, ter. M. Saim Yeprem, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), s. 237.

⁵⁰ Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005), s. 109.

Sıfat tartışmalarının ortaya çıkış kaynağı ile ilgili olarak bazı farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazıları, bu tartışmanın sebebini hâricî nedenlerle irtibatlandırırken, diğer bir grup bunu içsel faktörlere bağlamaktadır.

Tartışmanın ortaya çıkışını dışsal faktörlerle açıklayanlar, meseleyi diğer din ve felsefi düşüncelerin etkisi çerçevesinde ele almaktadırlar. Bazıları sıfatlar meselesinin İslâm'a Hristiyan teolojisinin tesiri ile girmiş olduğunu söylerken başka bir grup Yahudi etkisinden bahsetmektedir.⁵¹ Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) de Ebü'l Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]), Allah'ın sıfatlarının ilâhî zâtın farklı yönleri olduğuna yönelik ifadeleri ile Hristiyan düşüncesi arasında irtibat kurar.⁵² Yabancı tesirin felsefi düşünce üzerinden şekillenmesi ise, özellikle Mu'tezile mezhebi ile filozoflar arasındaki fikrî bağlantıların varlığı çerçevesinde ele alınmıştır. Mu'tezile'nin sıfatları inkâr noktasındaki görüşleri, filozofların mezhebi ile aynı olduğu ifade edilmektedir.⁵³

Sıfatlar tartışmasının İslâm'ın iç dinamikleri ile ortaya çıktığını düşünenler ise, dışsal faktörleri meselenin derinleşmesinde tesirli görmekle birlikte, bunu asıl kaynak olarak kabul etmezler.⁵⁴ Tartışmaların başlaması bizzat Müslümanların karşılaştıkları birtakım problemleri çözme girişimi ve muhâtap oldukları nasları anlama gayreti ile irtibatlandırılır.

Cemel Vak'ası⁵⁵ ve Sıffin Savaşı⁵⁶ ile Müslümanların birbirinin kanını dökmesi gibi olaylar, birtakım sorgulamaları da beraberinde gündeme getirmiştir. Bazı noktalarda soru işaretleri ile karşılaşan Müslümanlar, büyük günah işleyen kimsenin (mütekib-i kebre) durumu, imanın mâhiyeti gibi konularla birlikte kader ile ilgili tartışmalara da girmişlerdir. Kader konusunu gündeme getiren ilk kişi Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) olarak bilinmektedir.⁵⁷

İlk dönem mezhepleşmeleri genel olarak karşıt söylemlerin oluşturduğu gruplaşmaları yansıtır. Emevî yönetimi, kader konusunu siyâsî alanda kendilerine

⁵¹ İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akâid Esasları*, s. 237.

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Faûr, (Beyrut: Dârü'l Marife, 1993), s. 64.

⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 60.

⁵⁴ İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akâid Esasları*, s. 237.

⁵⁵ Hz. Ali ile Hz. Âişe arasında cereyan eden bu savaş hakkında bkz. Ethem Ruhi Fıgıllı ve Yusuf Şevki Yavuz, "Cemel Vak'ası", *DİA*, VII/320-322.

⁵⁶ Halife Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında yapılan bu savaş hakkında bkz. İsmail Yiğit ve İlyas Üzümlü, "Sıffin Savaşı", *DİA*, XXXVII/107-109.

⁵⁷ Abdülkâhir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), s. 17-18.

meşrûiyet kazandıracak şekilde yorumlayarak “Cebrî anlayışı” benimsemiştir. Bu anlayış, meydana gelen zulüm ve haksızlıklara mârûz kalan çevre tarafından tepki ile karşılanmış, yaşanan olumsuz olaylarda yönetimin sorumluluğunu vurgulamak adına insan irâdesini ön plana çıkaran “Kaderî anlayış” dile getirilmiştir. Böylece yönetim bizâtîhi yaşananlardan sorumlu tutulacaktır.⁵⁸ Kader ile ilgili tartışmaların kaynağı Allah’ın sıfatları olunca Allah’ın ilim, irâde ve kudret gibi sıfatları da tartışma zeminine taşınmıştır.⁵⁹ Böylece siyâsî karışıklıklar, kader ve Allah’ın ilminin ezeliği sorunu gibi itikâdî olarak ilk ihtilâfların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Sıfatlar tartışmasının iç dinamikler ile irtibatının, nasların içeriği ile ilişkili olduğunu ifade edenler de vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de tenzîh ilkesini vurgulayan âyetlerin yanında zâhîrî anlamı itibâriyle Allah Teâlâ ile yaratılmışlar arasında benzerlik çağrışımı yapan âyetler de yer almıştır. Bu tür naslar “müteşâbih” olarak isimlendirilmektedir. Selef ulemâsı, az sayıdaki bu müteşâbih âyetleri, hem anlamları daha sarîh olan hem de Kur’ân’da daha büyük yekûn oluşturan tenzîh âyetleri çerçevesinde anlamaya çalışmıştır. Selef teşbîhin imkânsız olduğunu bilerek müteşâbih âyetlere tam bir teslimiyetle iman ediyor ve bu konular hakkında araştırmaya girmiyordu (aslını kabul, vasfını terk).⁶⁰ Ancak daha sonraları müteşâbih âyetler noktasında selef usûlünü terk ederek Allah ile mâhlûkat arasında benzerlik iddiasında bulunan Mücessime ve Müşebbihe gibi gruplar ortaya çıkmıştır.⁶¹

İlk dönemde cereyan eden fikrî hareketlerin bir diğerine tepki olarak ortaya çıktığı dolayısıyla karşıt fikirleri ifade ettiği husûsuna işaret etmiştik. Mücessime ve Müşebbihe’nin ortaya koyduğu Allah ile mahlûk arasındaki benzerlik iddiasına tepki olarak tenzîhte aşırılığı ifade eden ve bu noktadaki hassâsiyetinden dolayı sıfatların varlığını bile kabul etmekten geri duran Mu’tezile mezhebi ortaya çıkmıştır. Daha sonra Ehl-i Sünnet düşüncesi ile orta yol bulunmuş, teşbîh ve tecsîm düşüncesi nefyedilmekle birlikte sıfât-ı mâneviyye ispat edilmiştir.⁶²

⁵⁸ Fethi Kerim Kazanç, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/7 (Mart 2007), s. 163.

⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, s. 166.

⁶⁰ Metin Yurdağür, *Kelam Tarihi, Ekoller-Şahıslar-Eserler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022), s. 160-162.

⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), II/827; Metin Yurdağür, *Kelam Tarihi*, s. 135-137.

⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, II/829; Metin Yurdağür, *Kelâm’da Allah’ın Varlığı, İsim ve Sıfatları (İsbât-ı Vâcib, Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfâtullah)*, (Bursa: Emin Yayınları, 2023), s. 293-296.

Sıfatlar tartışmasını sadece dışsal faktörlere bağlamak ne kadar tutarsız olacaksa sadece içsel faktörlerle irtibatlandırmak da meseleyi kuşatıcı bir çerçevede ele almamak mânasına gelecektir. Kanaatimizce her olay gibi bu tartışmaların da meydana gelmesi farklı oranlarda da olsa hem içsel hem de dışsal faktörlerle irtibatlıdır. Herhangi bir şeyin ortaya çıkışındaki ilk tesiri bilmek, meydana gelen olayı daha sağlıklı bir şekilde yorumlamak adına önemli olduğundan, konunun tarihsel süreçte genel hatları ile nasıl bir seyir izlediğini ortaya koymaya çalıştık.

1.2.2. Zât-Sıfat Meselesi

Sıfatlar meselesinin problematiği temelde “ontolojik” ve “semantik” olmak üzere iki yönlü olarak ele alınmaktadır. Ontolojik yön sübûtî sıfatları kuşatırken; semantik yön daha çok haberî sıfatlar ile⁶³ ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Sübûtî sıfatların merkeze alındığı ontolojik zeminde, zât ile sıfatlar arasındaki ilişkinin keyfiyeti tartışılmaktadır. Buradaki temel soru, bu sıfatların zât dışında herhangi bir gerçeklikleri var mıdır yoksa bunların zât dışında bir gerçeklikleri olmaksızın zâtın aynı olan mânalardan mı ibarettirler? Bu problem, kelâm kitaplarında “sıfatlar zâtın aynı mıdır, gayrı mıdır?” ifadesi ile yerini almıştır.⁶⁴

Allah’ın zâtına taalluk eden sıfatlarının mahlûkât üzerindeki tezâhürleri, zât-sıfat ilişkisini gündeme taşımıştır. Özellikle bahse konu olan sıfat ile sıfatın tezâhürlerinin aynı kabul edilmesi hâlinde, sıfatların kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tartışması meydana gelmektedir. Allah’ın sıfatlarını kadîm olarak değerlendirmenin kimi fırkalarca kadîmlerin çoğalmasına yol açacağı ortaya konurken; hâdis kabul edilmesi hâlinde ise Allah’ın kadîmliğine zarar verme ihtimâli ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

Bütün İslâm âlimleri, Allah’ın birtakım sıfatlarla vasıflı olduğu konusunda ittifâk hâlinindedir. Ancak, Allah’ın sıfatları ile zâtı arasındaki ilişkinin keyfiyeti ihtilâf konusu olmuştur. Kelâm ilminin hem en mühim hem de en zor meselesi olarak nitelenen zât-sıfat

⁶³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Metin Yurdağür, *a.g.e.*, s. 342-355; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, (Ankara: İsam Yayınları, 2017), s. 283-425.

⁶⁴ Ziya Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımları ve Delilleri*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), s. 20.

⁶⁵ Mehmed Baktır, “Allah’ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu” *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 1:2 2003, s. 93.

ilişkisi etrafında meydana gelen bu ihtilâfın iki uç noktasını Mu'tezile ve Ehli Sünnet ekolleri temsil etmektedir.⁶⁶

Kelâm ilminde fiilî sıfatlarla ilgili tartışmalardan sonra en çok tartışma konusu olan meselenin “zât-sıfat ilişkisi” olduğu söylenebilir. Mevzu, hem farklı mezheplerce hem de aynı mezhep içerisinde yer alan farklı isimler arasında tartışma konusu edilmiştir. Mu'tezile içerisinde farklı yaklaşımların yer alması ile daha sonra Ehl-i Sünnet anlayışı olarak kabul gören İbn Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) sıfatlara yaklaşımı Sünnî anlayış olarak benimsenmiştir.⁶⁷ Buna göre Allah ilim ile âlim, kudret ile kâdir, hayat ile hay vb. olarak kabul edilmektedir. Allah'a izâfe edilen bu sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayrıdır.⁶⁸

Sıfatların zâta nisbet edilmesi hususunda üç farklı yaklaşımı Devvânî (ö. 908/1502) şu şekilde sıralar: Bu görüşlerden ilki Mu'tezile ve Filozoflara aittir. Onlar sıfatların zâtın aynı olduğunu kabul ederler. İkincisi ise kelâmcıların genelinin görüşü olup sıfatların zâtın dışında mânalar ifade ettiği yönündedir. Devvânî son olarak Eş'arîler'e nisbet ettiği sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu görüşünü zikreder.⁶⁹

Mu'tezile'nin inanç konusundaki görüşlerini şekillendiren beş temel ilkesi (usûl-i hamse) vardır. Bu ilkelerden birini ifade eden tevhîd ilkesi, onların sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını belirleyen esas olmuştur. Mu'tezile'ye göre sıfatların varlığını kabul etmek, kadîmlerin çoğalmasına (teadüd-i kudemâ) sebep olacağından tevhîd ilkesini zedeler. Bundan dolayı tevhîd ilkesi çerçevesinde sıfatların nefyedilmesi yolunu benimsemişlerdir.⁷⁰

Sıfatların varlığının kabul edilmesi hâlinde sıfatlar hakkında verilecek hüküm, onların hâdis yahut kadîm oldukları yönünde olacaktır. Sıfatlar hâdis kabul edilirse, kadîm zâtın hâdis sıfatlara mahal olması gibi bir çelişki ortaya çıkar. Sıfatların kadîm olduğu öne sürülürse bu durumda da Allah'ın en husûsi vasfı olan kıdemde ortaklık meydana gelecektir. En husûsi vasıftaki iştirak ise ulûhiyyette de iştiraki doğurur. Netice

⁶⁶ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 185.

⁶⁷ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX/57; Tevfik Yücedoğlu, Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi, (Bursa: Emin Yayınları, 2006).

⁶⁸ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), s. 231.

⁶⁹ Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu'd Devvânî ale'l Akâidi'l-Adudiyye*, thk. Cemâl Mürşid Abbûd, (İstanbul: Dârü'l Usûli'l İlmiyye, 2021), s. 301-302.

⁷⁰ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990), s. 69.

itibârî ile bu görüş, Allah için şerîk kabul etme mânasına gelmektedir.⁷¹ Böylelikle sıfatların varlığını kabul etmek her yönüyle tevhîd ilkesine zarar verecektir.

Mu'tezile Allah'ın zâtı ile hayy, âlim ve kâdir olduğunu belirtir ve Allah Teâlâ için hayat, ilim ve kudret sıfatlarını mastar halleri ile ispat etmezler.⁷² Kâdi Abdülcebbâr Allah Teâlâ'nın bir kudret ile kâdir olması durumunda cisimlere benzeyeceğini ileri sürmektedir. Zira ona göre bir kudret ile kâdir olanlar sadece cisimlerdir.⁷³

İmâm Eşârî'nin aktardığına göre Mu'tezile kendi içerisinde Allah'ın âlim, kâdir ve hayy oluşu ile ilgili zâtı ile mi yoksa ilim, kudret ve hayat ile mi bu sıfatlara sahip olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre Allah Teâlâ zâtı ile bu sıfatlara sahiptir. Mu'tezile'den bazıları ise, Allah'ın "mâlûm" mânasında ilmi ve "makdûr" mânasında kudreti olduğunu kabul etmişlerdir. Ebü'l Hüzeyl el-Allâf ise ilim, kudret ve hayat sıfatlarını zikreder ve Allah'ın bu sıfatlarla âlim, kâdir ve hayy olduğunu ifade etmekle beraber ilmin, kudretin ve hayatın zâtın kendisi olduğunu ortaya koyar. Aynı zamanda bu sıfatların zıttı olan cehâlet, âcizlik ve ölümü de Allah Teâlâ'dan nefyettiğini söylemektedir.⁷⁴

Mu'tezile'den **Abbâd b. Süleyman es-Saymerî** (ö. 250/864), Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğunu kabul etmekle birlikte ilim, kudret, hayat, sem' ve basar gibi sıfatların kök mânalarını Allah Teâlâ hakkında ispat etmez. Allah Teâlâ'nın ilimsiz olarak âlim, kudretsiz olarak kâdir, hayatsız olarak hayy ve sem'siz olarak sem'î olduğunu ifade eder. Allah hakkında "nefs" ve "zât" kavramlarının kullanımını doğru bulmayan Abbâd, Allah için bu sıfatlara zâtından dolayı sahip olduğunu söyleyenleri de reddeder.⁷⁵ **Dırâr** ise bu sıfatları selbî mânada değerlendirmiştir. Allah'ın âlim olmasının anlamı cahil olmamasıdır. Kâdir olması ise aciz olmaması mânasındadır. **Nazzâm** (ö. 231/845) ise, bu sıfatların bir yönü ile zâtı ispat ettiğini diğer bir yönü ile ise eksiklik uyandıracak karşıt mânaları selbettiğini zikreder. Mu'tezile'den bazıları isim ve sıfatlardaki farklılıkların

⁷¹ Zühdi Cârullah, *el Mu'tezile*, s. 72; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *DİA*, XLII/211; a.mlf., "Mu'tezile", *DİA*, XXXI/395-396.

⁷² Cüveyni *Lüma'ül Edille fî Kâvâidî Âkâidî Ehli's-Sünne ve'l Cemaâ*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, (Beyrut: Âlemu'l Kütüb, 1965), s. 100.

⁷³ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), I/356.

⁷⁴ Eş'arî, *Mâkalatü'l İslâmiyyîn*, s. 248.

⁷⁵ Bkz. Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, I/12-13.

zâttaki farklılıklardan değil, mâlûm ve mâkdûrun farklı olması nedeniyle olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Mu'tezile'nin özellikle sıfatları nefyetme hususundaki görüşleri, onların Yunan filozoflarını takip ettikleri yönündeki ithama maruz kalmalarına sebep olmuştur. Mu'tezile sıfatları nefyetmek ve selbî olarak değerlendirmek sureti ile Yunan filozoflarından iktibasta bulunmuştur. Onlar sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtı ile vâcibü'l vücûd olduğunu ve zâta zaid olmadığını öne sürmektedirler. Sıfatların nefyedilmesi hususundaki iddianın önderi Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) olarak kabul edilir. Bu görüş her ne kadar kendisinde olgunlaşmamış olsa da o şöyle demiştir: "Allah Teâlâ hakkında kim kadîm bir sıfat yahutta mâna ispat ederse o sanki iki ilâhın varlığını ispat etmiş gibidir." Vâsıl b. Ata'nın ardından Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, Aristo'nun (m.ö. 384-322) Allah'ın bütünü ile ilim, kudret ve hayat olması görüşünden esinlenerek Allah olan ilmi, Allah olan kudreti ispat ettiği görülür. Bu ifadelerin delâlet ettiği husus, sıfatları zâtın aynı kabul ederek sıfatların müstakil varlığını nefyetmektir. Mu'tezile'den Nazzâm ise daha farklı bir yol takip etmiş ve Allah Teâlâ'nın âlim olmasını, zâtının ispat edilip cehâletin O'nun zâtından nefyedilmesi şeklinde ele almıştır. Kudret ve hayat sıfatlarını da benzer şekilde ele alan Nazzâm, sıfatları bir yönü ile zâtın ispatı, diğer yönüyle ise zıtlarının Allah'tan nefyedilmesi şeklinde değerlendirmiştir.⁷⁷

Mu'tezile'den Ebü'l Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'ın görüşlerini mukayeseli bir şekilde incelediğimiz takdirde aralarında sıfatları "selbî metod" ile ele almaları hususunda bir ortaklık olmasına rağmen, onların farklı neticelere vardıkları müşâhede edilir. Allâf, öne sürdüğü görüşte sıfatların zâtın aynı olduğu iddiası ile zâtı sıfatlardan bütünüyle soyutlamamaktadır.⁷⁸ Nazzâm'ın görüşü ise, filozoflara daha yakındır.⁷⁹ Filozoflara göre de zât ve sıfat birbirinin aynıdır ve Cenâb-ı Hakk'ın bu sıfatlarla vasıflanması itibârîdir.⁸⁰

Sıfatların zâtın aynı olarak kabul edilmesi durumunda, sıfatların kendi içerisinde ayrımının yapılamayacağı yönündeki itiraza da iki âlimin verdiği yanıtlar farklılaşmaktadır. Allâf'a göre sıfatların birbirinden ayrışma sebebi, özleri itibârî ile değil,

⁷⁶ Eş'arî, *Mâkalatü'l İslâmiyyîn*, s. 250.

⁷⁷ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), s. 182-183, Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 64.

⁷⁸ İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 246.

⁷⁹ İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 247.

⁸⁰ Abdüllatif Harpûti, *Tenkihi'l Kelâm*, (Elâzığ: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), s. 72.

taalluk ettikleri alanların farklılığından dolayıdır. İlim mâlûmâta, kudret ise makdûrâta taalluk ettiği için, aralarında bir ayrım söz konusu olmaktadır.⁸¹ Nazzâm'a göre ise, sıfatların birbirinden farklı olmasının nedeni, sıfatların nefyettiği şeylerin farklı olmasından kaynaklanmaktaydı.⁸²

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise sıfatları açıklama noktasında **ahvâl nazariyesini** ortaya koymuştur. Haller mevcûd-ma'dûm, mâlûm-meçhûl olmayan şeylerdir. Ebû Hâşim'e göre Allah'ın âlim olması, kendisinin mevcûd zât olmasının ötesinde, bilinen bir sıfat mânasında bir hâle sahip olmasıdır. O, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olmasını zâtın ötesinde bir hâlin ispatı şeklinde yorumlamaktadır.⁸³ Haller, kendisi ile zâtın bilindiği ve diğer zâtlardan ayırt edildiği birtakım vecih ve aklî itibarlardan ibarettir.⁸⁴

Ahvâl görüşünü Ehl-i Sünnet âlimlerinden de benimseyenler olmuştur. Kâdi Ebû Bekir el-Bâkîllânî ahvâl nazariyesini ispat ederken, İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî başlangıçta nazariyye'yi kabul etmiş, sonrasında ise nefyetmiştir.⁸⁵

Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisi tartışmalarındaki konumu daha ziyâde Mu'tezile'nin görüşlerine cevap verme şeklinde gerçekleşmiştir. Bunda, söz konusu meselenin ilk defa Mu'tezile elinde şekillenmesinin payı vardır.⁸⁶ Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin aksine Allah'ın zâtı ile kâim, kadîm ve ezeli sıfatları olduğunu kabul eder. Bu sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır.⁸⁷ Sıfatlar konusunda Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu görüşünü ilk dile getiren kişi İbn Küllâb olarak bilinmektedir.⁸⁸

⁸¹ Eş'ârî, *Makâlat İslâmiyyîn*, s. 678.

⁸² Eş'ârî, *Makâlat İslâmiyyîn*, s. 680.

⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, s. 92.

⁸⁴ Zühdi Cârullah, *el Mu'tezile*, s. 78; bu teori hakkında geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), s. 21; Metin Yurdagür, *Kelâm'da Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, s. 294-296; Murat Kaş, *İslâm Düşüncesinde Zihnî Varlık Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023) s. 99-106; Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı Haller Teorisi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008); Orhan Şener Koloğlu, *Cübbiler'in Kelâm Sistemi*, s. 240-249.

⁸⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, (Kahire: Mektebetü's Sekafiyye ed-Dinîyye 2009), s. 127.

⁸⁶ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), s. 197.

⁸⁷ Teftâzânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi*, hz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 158-159. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 65.

⁸⁸ Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006), s. 63.

Hayy ve âlim gibi türetilmiş sıfatların bir zâta nisbet edilmesi, bu sıfatların kök mânalarının nisbet edilen zâtta kâim olmasını gerektirmektedir.⁸⁹ Mu'tezile'ye göre ise Allah, ilmi olmaksızın âlim, kudreti olmaksızın kâdirdir. Bu, "siyahlık" olmaksızın bir şeyin "siyah" olduğunu söylemek ile aynı şeydir.⁹⁰ İmâm Ebü'l-Muîn en-Nesefî de *Temhîd* adlı eserinde Mu'tezile'yi sıfatlar konusundaki yaklaşımından dolayı Sofistlere benzetir. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki ilmi olmadan âlim ve kudreti olmadan kâdir ifadeleri tıpkı hareket olmadan hareketli, sükûn olmadan sâkin, siyahlık olmadan siyah demek gibidir.⁹¹

Âlim kelimesinin mânası "ilmin kendisinde kâim olduğu zât" demektir. Âlim olmanın illeti ise ilimdir. Bu tanım ve illet şâhitte de gâipte de aynıdır. Ancak, araz olmak ya da hâdis olmak gibi ilmin tanımının ve illetinin dışındaki şeyler söz konusu olduğunda, şâhit ve gâib arasında elbette farklılık söz konusu olmaktadır. Âlim kendisinde ilim bulunmaktadır; mâlûm ise ilmin taalluk ettiği şeydir. Eğer âlim ve mâlûm varsa zorunlu olarak ilmin de var olması gerektiğini söyleriz.⁹²

Şemseddîn es-Semerkandî, *es-Sahâif* adlı eserinde filozofların sıfatları zâtın aynı olarak kabul ettiklerini dile getirdikten sonra, bazı Mu'tezilî âlimlerin "Allah ilim olmaksızın zâtı ile âlimdir, kudreti olmaksızın zâtı ile kâdirdir, hayatı olmaksızın zâtı ile hayydır" sözleri ile filozofların görüşlerine yaklaşmış olduklarını belirtir. Filozofların sıfatlar konusundaki iddialarını birtakım deliller ile desteklediklerini ifade eden Semerkandî, "Allah'a izâfe edilen sıfatların kemâl sıfatı olmaması durumunda mutlak olarak zâtın nefyedilmesi gerektiğini, şâyet kemâl sıfatı izâfe edilmişse, bu durumda da zâtın kendi dışındaki bir şeyden dolayı kemâl sahibi olması gerekeceğinden zâtın özünde eksik ve nâkıs olması gibi muhâl bir sonuç ortaya çıkmış olur" şeklinde iddialarını aktarmaktadır.⁹³

Bu iddialara yönelik olarak Semerkandî şunları söyler: Zikredilen durumların meydana gelmesi ancak kemâl ifade eden sıfatın zâtın dışındaki bir şeyden kaynaklanması hâlinde vâki olacaktır. Oysa zâta izâfe edilen kemâl sıfatları hâricî bir

⁸⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67.

⁹⁰ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 157.

⁹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavaîdi't-tevhîd*, thk. Ali Ziyad Tarıkıylmaz, (İstanbul: İSAM, 2021), s. 68

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1998), s. 72.

⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhîyye*, s. 298.

şeyden değil, zâtın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Şâyet sıfat, zât dışındaki bir şeyden dolayı zâta izâfe edilmiş olsaydı, bu durumda zât için bir eksiklik ve hâricindeki bir şeyden dolayı kemâl bulma gerçekleşirdi. Ancak Ehl-i Sünnet bu hususta sıfatları zâttan ayrı olarak telakki etmemektedir. Sıfatların zât ile kâim olduğu ortaya konulmaktadır.⁹⁴

Mu'tezilî âlimlerin sıfatların ispatı hâlinde kadîmlerin çoğalmasa gibi imkânsız bir neticenin ortaya çıkacağına dair endişelerine yönelik cevaplar da ortaya konmuştur. İmkânsız olan kadîm zâtın birden fazla olmasıdır. Zâtın ve O'nunla beraber sıfatlarının ezeli olmasında ise herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir.⁹⁵ Mu'tezilî âlimler ise, sıfatların ispat edilmesi hâlinde, bunların Allah'ın dışında ezeli varlıkları kabul etmeyi gerektireceğini söyler. Bu ise, tevhiidi ortadan kaldırmaktadır. Ehl-i Sünnet, bu görüşü sıfatların zâttan ayrı olmadıklarını ortaya koyarak reddeder. Onlara göre ilâhî sıfatlar, zâtın ne aynı ne de gayrıdır. Bir şeyin diğerinden ayrı olması, birinin diğeri olmaksızın tasavvur edilebilmesi demektir. Allah'ın zâtı ve sıfatları için ise bunu tasavvur etmemiz mümkün değildir.⁹⁶ Bazı kelâmcılar zât-sıfat ilişkisini ortaya koyarken on sayısının bir sayısı ile ilişkisi örneğinden hareket etmektedirler. On sayısı içinde yer alan bir rakam, ne on sayısının kendisidir ne de on sayısından ayrı bir şeydir.⁹⁷

Ehl-i Sünnet âlimlerinin sıfatlar konusundaki “zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır” şeklindeki ifadeleri zâhir itibari ile iki çelişik ifadeyi nefyetse de hakikatte iki çelişigi bir araya getirdiği iddiası ile eleştirilmektedir. “Sıfatlar zâtın gayrı değildir” demek, diğeri bir ifade ile “sıfatlar zâtın aynıdır” demektir. Diğeri yandan, “sıfatlar zâtın aynı değildir demek” onların “gayrı olduğunu” ispat etmek mânasına gelir. Dolayısıyla buradaki ifade, iki çelişigi kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu ifadede dikkat edilmesi gereken husus, “gayrılık ve aynılık” ile neyin kastedildiğidir. Kelâmcılar, gayrı olmayı “iki varlıktan birinin diğeri olmadan tasavvur ve takdir edilebilmesi” şeklinde tefsir etmişlerdir. Aynılık ise “esasta bir derece farkı bulunmadan iki varlığın anlam ve kavram itibari ile bir olmaları” demektir.⁹⁸

⁹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhîyye*, s. 298.

⁹⁵ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 160.

⁹⁶ Sâbûnî, *el-Kifâyetü fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), s. 96.

⁹⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 68.

⁹⁸ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve Akâidi*, s. 161.

Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu bu anlayış, her ne kadar başlangıçta paradoksal ve çelişkili bir ifade olarak görülse de esasında iki farklı bağlamı ifade eder. Allah'ın sıfatları, zihindeki mefhûmları itibâri ile ele alındığında, zâtın aynı olarak değerlendirilemez. Zira zât mefhûmu ile sıfat mefhûmu iki ayrı şeyi ifade etmektedir. Bu bağlamda sıfatlar, zâtın gayrıdır. Ancak zihin dışında, varlıksal boyutta değerlendirildiğinde, zât ve sıfatın birbirinden ayrı olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu mânada ise zâtın gayrı olarak ifade edilemezler.⁹⁹

Görüldüğü gibi sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet'in açıklamaları daha çok Mu'tezile'nin iddiaları çerçevesinde şekillenmiştir. Konunun etrafında döndüğü kavramların gaybî nitelikleri hâiz olması sebebi ile bazı âlimler mesele üzerindeki ihtilâfi gayesiz bulmuşlardır.¹⁰⁰

1.3. İlâhî Sıfatların Tasnifi

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, kendi zâtı hakkında her ne kadar bazı sıfatlar zikretmişse de, bu sıfatlar arasında herhangi bir sınıflandırma söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte âyetlerde zikredilen sıfatların ya Allah Teâlâ hakkında bir kemâli ortaya koyduğu ya da zâtından bir noksanlığı tenzîh ettiği veya Allah Teâlâ'yı fiillerinden biri ile tanıttığı görülür. Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashâbından da sıfatlar hususunda kategorik ayırım ifade eden herhangi bir rivâyet aktarılmamıştır.¹⁰¹

Nitekim Şehristânî de seleften birçoğunun, Allah hakkında ilim, kudret, hayat, irâde, sem' (işitme), basar (görme), celâl, ikrâm, cûd (cömertlik), in'âm, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatları bulunduğunu ikrar etmekle birlikte, onların "zât sıfatları" ve "fiil sıfatları" şeklinde bir ayırma gitmediklerini aktarmaktadır.¹⁰²

Kelâmcıların asıl gayesi Allah Teâlâ'yı mahlûkâta benzemekten uzak tutmak olunca, onlar evveleminde sıfatları ispat ve onları taksim etme cihetine yönelmemişlerdir. Bunun için ilk dönem eserlerinde Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında daha çok tenzîh vurgusunu ifade eden cümleler yer almıştır.¹⁰³ İlerleyen süreçte ise sıfatların daha rahat anlaşılabilmesi için mânaları dikkate alınarak farklı mezhepler tarafında sistematize

⁹⁹ Ali el- el-Kârî, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), s. 79.

¹⁰⁰ İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 233.

¹⁰¹ Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), s. 129.

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 104.

¹⁰³ Ömer Aydın (ed.), *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), s. 84.

edilmiş ve çeşitli tasnifler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Sahâbe döneminde tasnîfe tâbi tutulmayan sıfatların daha sonraki süreçte ilmî gelişime binâen sınıflandırılmaya başlandığı söylenebilir. Bunun yanında sıfatlarla ilgili bazı kategorilerin belirlenmesinde ilk dönem tartışmalarının etkin rol oynadığını ifade edebiliriz. Sıfatların durumu kadîm-hâdis, zâtın gayrı- zâtın aynı ve zâta zâid gibi hükümlerle alâkalı olarak farklılık gösterdiğinden sıfatların farklı kavramlarla isimlendirilmesi zarureti ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵

L.Gardet¹⁰⁶ (1904-1986) sıfatların özel bir sistemle tasnifinin ilk defa Cüveynî (ö. 478/1085) ile başladığını söylese de, bu çok tutarlı bir iddia değildir.¹⁰⁷ Zirâ sıfatlarla ilgili ilk kategorik ayrımı, Ebû Hanîfe'nin yaptığı kabul edilmektedir.¹⁰⁸ Ebû Hanîfe, sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Allah'ın zâtî sıfatları; hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irâde sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlar ise; tahlîk (yaratma), terzîk (rızk verme), inşâ' (yapma), ibdâ' (örnek olmaksızın yaratma) ve sun' (sanatla yaratma) ve diğer sıfatlardır.¹⁰⁹

İmâm Eş'arî de zâtî ve fiilî sıfat ayrımını benimsemekle birlikte, bazı ifadelerinde zâtî kavramı yerine "sıfat-ı nefis" kavramını kullandığı görülmektedir.¹¹⁰ Ayrıca, sübûtî sıfat olarak bilinen ve sayısı Eş'arî âlimlerce yedi olarak kabul edilen bu sıfatların ilk defa İmâm Eş'arî tarafından bir arada zikredildiği görülmektedir.¹¹¹

Bakillânî'de de (ö. 403/1013) zâtî ve fiilî şeklinde bir sınıflandırma yapıldığı görülmektedir. Bakillânî, zâtî sıfatları "Allah Teâlâ'nın, ezelden ebede vasıflanmış olduğu sıfatlar" olarak tanımlar. O bazı âlimlerce bir sıfat olarak kabul edilmeyen idrâki de zâtî sıfatlardan biri olarak zikreder. Ardından fiilî sıfatları sayar ve Allah'ın bu sıfatlarla ezelden beri vasıflandığını zikreder.¹¹²

Cüveynî (ö. 478/1085) ise sıfatları, zâtî ve mânevî olmak üzere iki kısımda inceler.¹¹³ Nefsî sıfatlarla daha sonra selbî olarak zikredilecek olan kıdem, kıyâm bi-

¹⁰⁴ İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/103.

¹⁰⁵ Ziya Erdiç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, s. 35-36

¹⁰⁶ *The Encyclopedia of Islam*'ın ikinci edisyonunda "Allah" maddesini telif eden Fransız Şarkiyatçı.

¹⁰⁷ Louis Gardet, "Allah", *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1986), 1/411; krş. bkz. Ziya Erdiç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, s. 35.

¹⁰⁸ İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/103.

¹⁰⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, çev. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Şamil Yayınevi), s. 22-24.

¹¹⁰ Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem), s. 177.

¹¹¹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 214-215; ayrıca bkz. Ziya Erdiç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, s. 37.

¹¹² Bakillânî, *Kitâbü't-Temhid*, (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), I/262.

¹¹³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

nefsihi, muhâlefetün li'l-havâdis ve vahdâniyet sıfatlarını ele alır. Mânevî sıfatlar tabiriyle ise Ebû Hanîfe'nin zâtî olarak zikrettiği ve daha sonra mâneviyye, meâni veya sübûtî olarak isimlendirilecek olan sıfatları kastetmektedir.¹¹⁴

Şehristânî, filozofların sıfatları üç ayrı kısımda ele aldıklarını belirtir. Bunlar; “sıfât-ı selbiyye”, “sıfât-ı izâfiyye” ve bu ikisini içeren “sıfât-ı müellefe”dir. Sıfât-ı selbiyye, vâhid, hak, ahad ve samed gibi Allah Teâlâ'nın her yönden tek ve bir olduğuna delâlet eden ve O'nu maddeden, tabiatın imkânından ve yok oluştan tenzîh eden sıfatlardır. Bundan dolayı Allah vâcip olarak isimlendirilir. İzâfî sıfatlara gelince, bunlar Allah Teâlâ'nın sâni', mubdi', hakîm, kâdir, cûd ve kerîm olmasını ifade eden sıfatlardır. Bu iki sıfatın bir araya gelmesinden oluşan sıfât- müellefe ise, O'nun mürîd oluşu yani aklîliği ve vücûbiyeti ile bizâtîhi hayır nizâmının başlangıcı olup kendisinden sudûr eden şeylerin herhangi bir zorlama olmadan meydana gelmesini ifade etmektedir.¹¹⁵

Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de Allah'ın sıfatlarını mahlûkâtla müşterek olması bağlamında üç kısımda değerlendirmektedir. Birinci kısım, kadîm olan Allah'ın başkaları ile ortak olamayacağı kendine has olan sıfatlarını içerir. Bunlara Allah Teâlâ'nın kâdir ve ganî olması örnek verilebilir. Bu sıfatlarla vasıflanmak sadece Allah Teâlâ'ya mahsustur. İkinci kısım, lafız açısından diğer varlıklara da atfedilebilen ancak bunlara sahip olma keyfiyetinin farklılaştığı sıfatlardır. Bunlara örnek olarak kâdir, âlim, hayy ve mevcûd gibi sıfatlar örnek verilebilir. Allah Teâlâ bu sıfatlara zâtı gereği sahipken diğer varlıklar bu sıfatlara muhdes mânalar olmaları sebebi ile sahip olmaktadır. Üçüncü kısımda ise hem Allah Teâlâ hem de yaratılmış olanlar arasında müşâreket içinde olan sıfatlar zikredilmiştir. Bunlar, Allah Teâlâ'nın müdrik, mürîd ve kârih olması gibi sıfatları içerir. Allah Teâlâ idrâk edilenin var olması şartı ile bizzat hayy olduğu için müdriktir. Yaratılmışlar olarak bizler de hayy olduğumuz için idrâk etmekteyiz. Aynı şekilde O, irâde ve kerâhiyyet ile mürîd ve kârih iken, bizler de böyleyiz. Ancak burada kadîm ile hâdisi ayıran nokta, Allah Teâlâ'nın zâtı sebebiyle hayy olup herhangi bir duyuya ihtiyaç duymamasıdır. İrade ve

¹¹⁴ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelâm El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları), s. 223.

¹¹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l İkdâm fi İlmi Kelâm*, (Kahire: Mektebetü's Sakafe ed-Dînîyye, 2009), s. 176.

kerâhiyyetin hâsıl olacağı bir mahalle muhtaç değilken insan kendisinde yaratılmış bazı sebepler vesilesi ile mürîd ve kârih olmaktadır.¹¹⁶

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) *Levâmiu'l-Beyyinât* adlı esmâ-i hüsnâ şerhinin, isimleri üç kısma ayırdığı bölümünde zâtın dışındaki şeye delâlet eden ismi, sıfat olarak nitelendirir. Ardından sıfatla ilgili bir taksimde bulunur. Sıfatları, sübût-i hakikî (mevcûd, şey, hay gibi), sübut-i izâfî (mâbûd, mâlûm, mezkûr, meşkûr gibi) ve selbî (kûddûs, selâm, ganî, vâhid) ile bu üçünden mürekkep olanlar şeklinde taksim eder. Üçünden mürekkep olan sıfatlar da kendi içerisinde dört kısma ayrılmaktadır: Hakikî-İzâfî (âlim, kâdir, mürîd, semî', basîr gibi), Hakikî-Selbî (kadîm, ezeli gibi), İzafî-Selbî (evvel, âhir gibi), Hakikî-Selbî-İzafî (melîk gibi). Tüm bunların ardından Râzî ne selbî sıfatların ne de izâfî sıfatların bir nihâyeti olamayacağını söyler. Çünkü Allah Teâlâ'nın ilmi nihâyetsizdir, O her şeyi bilir. Kudretinin bir sonu olmayıp bütün hâdisleri yaratandır. Bunun için de Allah Teâlâ'nın ne isimlerinin ne de sıfatlarının sınırlandırılması mümkün değildir.¹¹⁷

Fahreddîn er-Râzî aynı eserin ilerleyen kısımlarında Eş'arîler'in sıfatları üç kısımda değerlendirdiğine işaret etmektedir. Buna göre sıfatlar şu üç kısımda incelenir: Birincisi zâta delâlet eden sıfatlar olup “zâtî” şeklinde isimlendirilenler (vücûd, şey, kadîm gibi); ikincisi zâtta kâim mânalara delâlet edenler (âlim, kâdir, hay gibi) üçüncüsü ise Allah'ın kudretiyle bazı eserlerin meydana gelmesini ifade eden fiilî sıfatlardır. Ayrıca Râzî, “selbî sıfatlar” olarak değerlendirilen “vâhid, ganî ve kûddûs” gibi sıfatların da “zâtî” olarak değerlendirilebileceğine işaret etmiştir.¹¹⁸

Erken dönemde zâtî sıfatlarla kastedilen âlim, kâdir, hay gibi sübûtî sıfatlarken bu tasnife göre selbî sıfatlar da zâtî sıfatlar kapsamında değerlendirilebilmektedir. Günümüz sıfat tasniflerinde de Râzî'nin işaret ettiği şekilde zâttan bir şeyin olumsuzlanması mânasında selbî sıfatların, zâtî sıfat olarak değerlendirildiği görülmektedir. İlk dönemlerde zâtî sıfat olarak isimlendirilen sıfatlar ise Râzî'nin sıfat tasnifi çerçevesinde sübûtî yahut manevî sıfat kategorisinde ele alınmaktadır. Günümüz sıfat tasnifinde de benzer bir tablo karşımıza çıkar. Nitekim âlim, kâdir, hay gibi Eş'arîler'e göre yedi,

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/212.

¹¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, (Kahire: el-Matbaatu's Şarkiyye, 1905), s. 22-24.

¹¹⁸ Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 24.

Mâtürîdîler'e göre sekiz olan bu sıfatlar, sübûtî ve mânevî sıfat şeklinde isimlendirilmektedir.¹¹⁹

Şemseddin es-Semerkandî de benzer bir şekilde Allah'ın sıfatları hakkında üçlü bir taksim yapar. “Hakiki sıfatlar” olarak değerlendirdiği birinci kısımda vücûd, hayat ve kudret gibi sıfatları ele alır. İkinci kısımda vücûb, kıdem ve yaratma gibi izâfî sıfatlara yer verir. Üçüncü kısımda ise gınâ ve tahayyüzde bulunmama gibi ademî sıfatları ele almıştır. Bunun yanında “Zü'l-celâli ve'l-ikrâm” âyetini¹²⁰ esas alarak vücûdî sıfatları ikrâm; ademî sıfatları ise nuût-i celâl olarak nitelendirmiştir.¹²¹

Görüldüğü üzere kelâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları çeşitli mezhepler tarafından, hattâ aynı mezhep içerisindeki âlimler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Ehl-i Sünnet âlimleri çeşitli mânevî münâsebetleri esas alarak farklı taksimler yapmışlardır. Onların yapmış olduğu taksimler genel olarak dört ana kategoride değerlendirilebilir:

- 1-Selbî Sıfatlar
- 2-Sübûtî Sıfatlar
- 3-Fiilî Sıfatlar
- 4-Haberî Sıfatlar¹²²

1.3.1. Selbî Sıfatlar

“Selb” kavramı sözlükte “nisbeti çekip almak” mânasına gelmektedir.¹²³ Selbî sıfatlara “tenzîhi sıfatlar” da denilir. Allah Teâlâ hakkında zâtına lâayık olmayan mânaları nefyettiği için bu ismi almıştır.¹²⁴ Diğer bir ifadeyle Allah'ın ne olmadığını ortaya koyan sıfatlardır.¹²⁵ Bu sıfatların sayısı hakkında net bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte, Allah'tan nefyedilen noksanlıklar kemâl sıfatlarının karşıt mânalarını içereceğinden dolayı, sonsuz sayıda selbî sıfat olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁶ Bu

¹¹⁹ Ziya Erdiñç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, s. 39.

¹²⁰ Bkz. Er-Rahmân 55/27,78.

¹²¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhîyye*, s. 297.

¹²² Mevlüt Özler, “İlahî İsim ve Sıfatlar”, s. 226; Metin Yurdağür, *Kelâm'da Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, s. 276-277.

¹²³ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 123.

¹²⁴ Mevlüt Özler, “İlahî İsim ve Sıfatlar”, s. 226.

¹²⁵ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları), s. 113.

¹²⁶ Bekir Topaloğlu ve diğer, *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998), s. 126.

sıfatların başlıcaları vücûd, kıdem, bekâ, kıyâm binefsihi, muhâlefetün li'l-havâdis ve vahdâniyet'tir. Bu sıfatların zıtları olan hudûs, fenâ, havâdise benzeme, gayr ile kıyâm Allah Teâlâ'dan selb edilmektedir.¹²⁷ Selbî sıfatlar, kelâm kitaplarında ele alındığı şekliyle şu başlıklar altında sıralamak mümkündür:

Vücûd: Var olmak mânasındadır. Selbî sıfatlar içerisinde değerlendirilmesinin sebebiyse zıttı olan yokluğu (adem) Allah'ın zâtından nefyetmesi nedeniyledir. Vücûd sıfatını “sıfat-ı nefsiyye” olarak değerlendiren kelâmcılar da vardır. Bu şekilde değerlendirilmesinde, onun zât üzere zâid bir mânaya değil bizzat zâtın kendisine delâlet etmesi sebebiyledir.¹²⁸ Bu sıfatın var olmaması hâlinde, diğer sıfatların ispatı mümkün değildir.¹²⁹ Vücûd sıfatı müşterek bir kavram olarak diğer varlıklar için de kullanılmaktadır. Ancak Allah'ın varlığı, vâcibü'l vücûd yani zorunlu varlıktır. Diğer varlıklar da vardır, ancak onların varlığı mümkünler statüsündedir. Mümkünâtın varlığı, zorunlu bir varlığın tercihini gerektiren cinstendir. Bu noktada iki varlık türü birbirinden ayrılmaktadır.

İlk dönem kelâm eserlerinde vücûd sıfatı, âlemin hudûsu ile ortaya konulmaktadır. Zira âlemin varlığı, yokluğu da kabul eden bir vücûd türünü ifade eder. Hem varlık hem yokluğu kabul eden âlemin vücudu, mümkünler kategorisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla âlemin varlığını yokluğuna tercih edecek bir zâta ihtiyaç vardır. Ancak âlemi var eden bu zât, mümkün değil vâcib olmalıdır. Aksi halde âlem ile vücûd açısından aynı hükme tâbi olan bir zâtın varlığı imkânsız neticeler verecektir. Bundan dolayı âlemi var eden bir vâcibü'l vücûd vardır.¹³⁰

Kıdem: Kelime mânası “varlığının başlangıcı olmaması” olan bu sıfat, Allah'ın ezelî olmasını yani başlangıcının bulunmamasını ifade etmektedir. Kıdem, zâtî ve zamânî olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Zâtî kıdem, bir şeyin varlığı açısından kendisi dışındaki başka şeye ihtiyaç duymamasını ifade eder. Zamânî kıdem ise, söz konusu varlığın öncesinde hiçbir yokluk durumunun var olmadığını ifade etmektedir. Bir zât için zâtî kıdem söz konusu ise onun hakkında zamânî kıdem de geçerli olduğu ifade

¹²⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Melikşah Sezen, (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022), s. 336.

¹²⁸ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, s. 230; İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 86.

¹²⁹ Kerem Taşçı, “Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebsirâtü'l-Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yöneltiltiği Eleştiriler”, s. 42.

¹³⁰ Ebü'l-Muîn Meymun b Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiye -Merkezü'l-Buhusü'l-İslâmiyye (İSAM), 2021), s.54; Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109-111, Nesefî, *Tebsira*, I/59-60.

edilebilir.¹³¹ Kıdem, Allah Teâlâ'nın zâtının hem hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıyla hem de hiçbir yokluk durumunun kendisi hakkında mümkün olmamasıyla ispat edilen bir sıfattır.

Bekâ: Allah Teâlâ'nın varlığının sonun olmaması yani ebedî olmasıdır. Allah Teâlâ hakkında fenâ ve zevâlî nefyetmektedir. Bu sıfatın kıdem sıfatının bir neticesi olduğu ifade edilebilir. Zira ezeli olan bir varlık için bir sonun olduğu düşünülemez. Ezeli olanın varlığı kendisinden olunca devamlılığı da zorunlu olmaktadır. Bu yönüyle kıdem ve bekâ birbirlerini tamamlayan iki sıfat olarak değerlendirilebilir.¹³²

Muhâlefetün li'l- Havâdis: Allah'ın sonradan varlık alanına çıkan hiçbir şeye benzemediğini ifade eden bu sıfat, Allah'ın zât ve sıfatlarında diğer varlıklarla bir **mümâseletin** olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.¹³³ Nitekim konuyla ilgili bir âyet-i kerîmede de Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığı açıkça ifade edilmektedir. "O'nun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur."¹³⁴

Kıyâm Bi-nefsihi: Varlığı kendi zâtından olup başkasına muhtaç olmayan mânasındadır. Allah Teâlâ vâcibü'l vücûd olup O'nun varlığı kendisinden başkasına bağlı değildir.¹³⁵ Allah Teâlâ için kendisi dışındaki bir şeye muhtaç olma gerek varlık anlamında gerekse de varlığını idâme ettirme anlamında muhâldir.¹³⁶

Vahdâniyet: Allah Teâlâ'nın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde mutlak olarak tek olmasını ve bu hususta herhangi bir ortağının yahut benzerinin bulunmasından münezze oluştunu ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın birliği kendisine ilâve edilecek başka bir sayıyla iki olabilecek cinsten değildir. Aklın bir ikincisini tasavvur edemeyeceği şekilde birdir ve benzeri yoktur.¹³⁷

"Selbî sıfatlar" aynı zamanda "zâtî sıfatlar" olarak da kabul edilmektedir.¹³⁸ Selbî sıfatların zâtî olarak görülmelerinin sebebi ise zâtî olmadıkları halde mâna ve

¹³¹ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 222.

¹³² Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 226.

¹³³ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 232; ayrıca bkz. Metin Yurdagür, "Muhâlefetün li'l Havâdis", *DİA*, XXX/403-404; a.mlf., "Mümâselet", *DİA*, XXXI/556-557.

¹³⁴ eş-Şûrâ 42/11.

¹³⁵ İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2021), s. 85; Osman Karadeniz, "Kıyâm bi-Nefsîhi", *DİA*, XXV/515.

¹³⁶ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 232.

¹³⁷ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 228-229; İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 86; Metin Yurdagür, *Kelâmda Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, s. 288-293; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyet", *DİA*, XLII/428-429.

¹³⁸ İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 85.

taalluklarının var olmasının gerekmesinden dolayıdır. Bu sıfatlar ayrı bir mânayı içermekten ziyâde belli mânaları nefyettiği için onların kâinâta bir taalluku söz konusu olmamaktadır.¹³⁹

Selbî sıfatların zâtî sıfat olarak görülmesi, onların zâttan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan sıfatlar mânasında anlaşılmalıdır. Sübûtî sıfatlar için de kullanılan “zâtî” kavramı, zât ile kâim veya zâta zâid sıfatları ifade etmek için kullanılmaktadır. İmâm Mâtürîdî, eserlerinde iki sıfat türünü de zâtî sıfatlar içerisinde kabul ederek selbî sıfatların nisbetini zât-ı ilâhî için zorunlu görmüştür. Sonuç itibarı ile iki sıfat da farklı yönlerden de olsa zâta nisbet edildiği için zâtî olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁰

1.3.2. Sübûtî Sıfatlar

Selbî sıfatlar bize Allah Teâlâ’nın ne olmadığı hakkında bilgi verirken sübûtî sıfatlar, O’nun hangi özelliklere sahip bir ilâh olduğu hakkında bilgi vermektedir. Bu yönü ile selbî sıfatlar “eksiklik ifade eden mânaların olumsuzlanmasını ifade ederken”; sübûtî sıfatlar müsbet (olumlu) mânaları ortaya koymaktadır.¹⁴¹ Sübûtî sıfatlar söz konusu olduğunda “yoktur”, “değildir” ve “olmaz” gibi sözlerle değil; “vardır”, “dır” ve “olur” gibi olumlu hükümler kullanılır.¹⁴² Bu sıfatların sayısı hakkında Mâtürîdî ve Eşârîler arasında görüş ayrılığı vardır. Bu sıfatlar Eş’arîlerce, Hayat, İlim, İrâde, Kudret, Sem‘, Basar, Kelâm’dan oluşmakta; Mâtürîdîler ise bunlara sekizinci sıfat olan Tekvin sıfatını eklemektedir.¹⁴³

Zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde ele aldığımız Mu’tezile ve Mâtürîdî arasında meydana gelen ihtilâflar yoğunlukla sübûtî sıfatlar çerçevesinde meydana gelmiştir.

Mu’tezile, Ehl-i Sünnet’in Allah’a izâfe ettiği sübûtî sıfatları mânevî ve mâna sıfatları olmak üzere ikiye ayırır. Hayy, alîm ve kadîr gibi müştâk olan mânaları, mânevî sıfatlar içerisinde ele alan Mu’tezile, zâttan ayrı olarak görmedikleri bu sıfatları Allah’a izâfe etmektedirler. Ancak bu sıfatların kökleri olan hayat, ilim ve kudreti zâtın dışındaki

¹³⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 336.

¹⁴⁰ Melih Harputoğlu, “İmâm Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l Kur’ân Adlı Eserinde Zâtî Sıfatlar” (Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2021), s. 11.

¹⁴¹ A.Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 120.

¹⁴² Süleyman Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), s. 120.

¹⁴³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 349.

mânaya delâlet etmeleri sebebiyle mâna sıfatı olarak nitelendirirler ve bu sıfatları Allah’a izâfe etme hususunda geri dururlar.¹⁴⁴

Ehl-i Sünnet’in iki cenâhını oluşturan Mâtürîdîlik ve Eş’arîlik arasında meydana gelen ihtilâflardan biri de sübûtî sıfatlardan olan “tekvin” sıfatı ile ilgilidir. Mâtürîdî âlimler, tekvîn sıfatını müstakîl ispat ederken Eş’ârîler bunu eser ile müessir arasında meydana gelen itibârî bir şey olarak kabul edip kudret sıfatının içerisinde değerlendirmişlerdir.¹⁴⁵

Sübûtî sıfatlar diğer bir yönü ile Allah’ın evrende tasarruf etmesi, “evrendeki varlıklarla ilişki kurması (taalluk)” ve bu ilişkinin kâinâta tecellisini ifade etmektedir.¹⁴⁶ Tezimizin ana konusunu oluşturan bu sıfatlar hakkında detaylı bilgi ve değerlendirme, çalışmamızın ikinci bölümünde etraflıca ele alınacağından, şimdilik bu kadar ile iktifâ etmekteyiz.

1.3.3. Fiilî Sıfatlar

Sübûtî sıfatların bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan fiilî sıfatlar, Allah’ın kâinat ile olan münasebetini yansıtan kavramları ifade etmektedir.¹⁴⁷ Allah Teâlâ’nın hem kendisiyle hem zıttı ile nitelenmesi câiz olduğu için bu sıfatlara câiz sıfatlar da (sıfât-ı câize) denilmiştir.¹⁴⁸ Diğer bir ifade ile fiilî sıfatlar, Allah Teâlâ hakkında hem müsbet hem de menfî mânada kullanılabilen sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah’ın zâtının gereği olmayıp kudret, irâde ve ihtiyârî ile meydana gelen sıfatlardır.

Fiilî sıfatlar her ne kadar tasnifte ayrı bir sıfat grubu olarak ele alınsa da sübûtîler içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim Mâtürîdîler fiilî sıfatları “tekvîn” sıfatı kapsamında ele alırken tekvîni sübûtî sıfatların sekizincisi olarak kabul etmişlerdir.¹⁴⁹

Fiilî sıfatlar ile ilgili ihtilâflar, hem Ehl-i Sünnet’in kendi içerisinde hem de Mu’tezile ile aralarında meydana gelmiştir. Tartışmanın odak noktası, fiilin bir kevn

¹⁴⁴ A.Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 121; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 65.

¹⁴⁵ Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Nazmü’l-Ferâid ve Cem’u’l-Fevâid*, (Kahire: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1900), s. 18.

¹⁴⁶ Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 120-121.

¹⁴⁷ Bekir Toğaloğlu “Allah”, *DİA*, II/22.

¹⁴⁸ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 134; Metin Yurdağür, *Kelâmda Allah’ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*, s. 333-342.

¹⁴⁹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII/103-105.

(oluş) olması hasebiyle arazlardan sayılması, sonucunun ise hâdis olarak gerçekleşmesidir.¹⁵⁰

Mâtûrîdîler, Allah'ın yaratıcılık ve fiil sıfatını tekvîn olarak isimlendirmektedirler. Yaratma, öldürme ve rızık verme gibi fiilleri tekvîn sıfatına râcî kılmaktadırlar. Mükevvin ile mükevven arasında meydana gelen taalluku tekvînin kendisi olarak değerlendirmezler. Bu taalluk izâfî ve nisbî olduğundan dolayı mahlûk ve hâdistir. Tekvîn ise hakikî ve kadîm bir sıfattır. Eş'ârîler ise, bu taallukun kendisini tekvîn olarak isimlendirirler ve fiil sıfatını hâdis bir sıfat şeklinde telakki ederler.¹⁵¹

Eş'ârî ve Mu'tezile, ezelde mahlûkâtın bulunmasını zorunlu kılacağı gerekçesiyle fiilî sıfatların kadîm olamayacağını düşünürken; Mâtûrîdîler fiilî sıfatları zâtî sıfatlar içerisinde değerlendirir ve onların hâdis oluşunu reddeder. Diğer taraftan fiilî sıfatların tâyini hususunda da ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Eş'ârî, kelâm ve irâdeyi zâtî kabul ederken; Mu'tezile bunları da fiilî sıfatlar içerisinde değerlendirir.¹⁵² Konu ile ilgili detaylı açıklama sübûtî sıfatların taalluku çerçevesinde ele alınacaktır.

1.3.4. Haberî Sıfatlar

Sözlük anlamı bakımından yaratılmışlara ait özellikleri çağrıştıran bu nedenle selbî sıfatlar kategorisinde yer alması gereken, ancak naslarda Allah'a nisbet edilmesi sebebi ile ilâhî sıfatlar içerisinde değerlendirilen sıfatlardır.¹⁵³ Bu sıfatların varlıkları ancak nassın haber vermesiyle bilinebilmektedir, varlıklarını tespitite aklın bir işlevi söz konusu değildir. Bu nedenle varlığı hakkındaki bilgiye nassın haberi ile ulaşılan bu sıfatlar “**haberî**” olarak isimlendirilmişlerdir.¹⁵⁴ **Sıfât-ı haberiyye**'nin bir kısmı hem Kur'ân-ı Kerîm hem de hadislerde yer alırken, bir kısmı ise yalnız Kur'ân ve yalnız hadislerde yer almıştır.¹⁵⁵ Haberî sıfatlardan “ayn, vech ve yed” gibi bir kısmı Allah'ın zâtı ile, “nüzü'l, istivâ ve mecî” gibi bir kısmı ise hem zât hem de fiilleri ile ilgilidir.¹⁵⁶

Mücessime ve Müşebbihe fırkaları naslarda vârid olan müteşâbih haberleri tenzîh âyetlerini görmezden gelerek zahirleri itibârî ile değerlendirmişlerdir. Böylece

¹⁵⁰ Çağfer Karadağ, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve âlem tasavvuru*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2023), s. 110.

¹⁵¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 122.

¹⁵² Ziya Erdiç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, s. 49.

¹⁵³ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII/103-105.

¹⁵⁴ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 165.

¹⁵⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 381.

¹⁵⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 382.

yaratılmışların sıfatları ile Allah Teâlâ'nın sıfatları arasında benzerlik kurarak bâtil fırkalar içerisinde yer almışlardır.¹⁵⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de mâbûdun vasıfları pek çok âyette tenzîhî sûrette ortaya konmuştur. Naslarda sarîh bir şekilde zikredilen bu sıfatlara “selbî sıfatlar” denir. Tenzîhi ortaya koyan bu sıfatlar, ilâh hakkındaki tasavvurumuzun zeminini oluşturmaktadır. Bunun yanında naslarda zahir itibârî ile mahlûk ile mâbûd arasında benzerlik çağrışımında bulunan bazı âyetler de yer almıştır. Ancak bu naslar oldukça sınırlıdır ve anlaşılmalari ancak tenzîh âyetlerinin esas alınması ile mümkündür. Çünkü galip olan tenzîh delilleridir.

Selef, Allah'ın mahlûka benzemesinin aklî imkânsızlığı gerektirdiğini biliyordu. Müteşâbih naslardaki mânânın tenzîh ile çelişmemesi gerektiğini kabul etmekle birlikte teşbih dışında kalan mânalardan hangisinin murâd olunduğu hususunda tevakkuf ediyorlardı. Bu tür nasların bir imtihan vasıtası olduğunu bilerek, hepsinin Allah Teâlâ'dan olduğuna iman etmekle kifâyet ediyorlardı.¹⁵⁸ Akıl gereği Allah'ın benzeri bir şeyin bulunmadığı sonucuna ulaşırlarken âyetleri tenzîh esas çerçevesinde kabul etmiş ve âyetlerin mânalarını bilmekle yükümlü olmadıklarını ortaya koymuşlardır.¹⁵⁹

Selef, tenzîhi esas kabul etmekle müteşâbih sıfatlarla ilgili “icmâlî te'vîl” yaparken maksadı tayin noktasında tevakkuf ederek tefvîzi benimsemiştir.¹⁶⁰ Selefin te'vîlden kaçınma sebeplerinden en önemlisi ise te'vîlin zan ifade etmesidir. Allah'ın sıfatları gibi bir konuda hata ihtimali olan bir zan ile hüküm vermek doğru değildir.¹⁶¹

Müteşâbihler hususunda Ehl-i Sünnet'in benimsediği ikinci yol ise “**halef metodu**” olarak da isimlendirilen te'vîldir. Müteşâbihlerin zâhir mânası ile bırakılması hâlinde ortaya çıkabilecek fitnelerden ötürü halef, Allah'ın zâtına lâıyk vecihle Arap diline de muvâfık olacak şekilde müteşâbih nasları te'vîl etmişlerdir. Ancak yapılan te'vîlin kesin derecesinde olduğuna hükmetmeksizin tenzîh prensibi çerçevesinde ortaya konmasını hedeflemişlerdir.¹⁶²

¹⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 104; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 63.

¹⁵⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II/827.

¹⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 104.

¹⁶⁰ Beyâzizâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mânî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), s. 156-157; Ömer Aydın (ed.), *SistematiK Kelâm*, s. 117.

¹⁶¹ Ömer Aydın (ed.), *SistematiK Kelâm*, s. 118.

¹⁶² Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 64.

Görüldüğü üzere gerek selef gerekse halef, müteşâbih âyetlere yaklaşım hususunda tenzîhi esas kabul etmektedirler. Tenzîhe aykırı olan mânalar her iki yöntemde de dışarıda bırakılmaktadır. Ancak selef, tenzîhe aykırı olmayan mânalardan herhangi birini tercih etme hususunda tevakkuf ederken; halef bu noktada kesin hüküm vermemekle tercih yaparak te'vîli benimsemiştir. Bu noktada selef metodu daha sâlim (eslem) kabul edilirken; halef metodu daha sağlam (ahkem) bir yöntem olarak telakkî edilmektedir.¹⁶³



¹⁶³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 64.

İKİNCİ BÖLÜM:

İLÂHÎ SIFATLARIN TAALLUKU MESELESİ

2.1. Taalluk Kavramı ve İlişkili Olduğu Diğer Kavramlar

“Taalluk” kavramı terim anlamıyla “sıfatın kâim olduğu mahal için ziyâde bir şeyi gerektirmesi” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶⁴ Bu gereklilik, tıpkı ilmin kendisi ile keşf olunan mâlûmu, irâdenin ise tahsîs ettiği murâd olunanı gerektirmesi gibidir.¹⁶⁵ Daha basit bir ifade ile anlatılacak olursa, taalluk kavramının ilişkilendirildiği sıfatların zât dışında bir nesnenin tasavvurunu da gerekli kıldığı ifade edilebilir. Bunu taalluku olmayan bir sıfat ile karşılaştırarak daha iyi anlamamız mümkündür. Meselâ “hayat” sıfatını ele alacak olursak, bu sıfatın zâtta kâim olması zâtın “hayy” olması için yeterlidir. Ancak irâde sıfatı söz konusu olduğunda, bu sıfatın gerektirdiği taalluk mânası zâtın ötesinde bir nesnenin varlığını gerekli kılmaktadır. İrade sıfatı, beraberinde irâde edilen bir nesnenin varlığını gerektirir. Taallukun kâim olduğu mahal için ziyâde bir şeyi gerektirmesinden kastedilen de bu olmaktadır.

Tehânevî, “taalluk” kavramını ilim sıfatının taalluku ile sınırlandırılmış bir tanım zikrederek ortaya koymuştur. Ona göre mütekellimler taalluk kavramını, âlim ile mâlûm arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanmaktadırlar.¹⁶⁶ Bir diğer özel tanım, fiilî sıfatlar çerçevesinde verilmiştir. Buna göre taalluk, Allah’ın fiilî sıfatlarının zâtının dışında tecellî etmesini ve tecellî alanını ifade etmektedir.¹⁶⁷

Herhangi bir sıfatın taallukundan bahsettiğimizde söz konusu sıfatın müteallak yani taalluk edilen nesneler ile arasında meydana gelen ilişkisini kastetmekteyiz. Taalluk kavramı ile ilişkilendirilen sıfatlar, sübûtî sıfatlar olarak değerlendirilir. Bu sıfatlar içerisinde sadece hayat sıfatı için taalluk söz konusu edilmemektedir.

¹⁶⁴ Ahmed b. Mübarek es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâtî sıfatillah*, thk. Nezâr Hammâde, (Tunus: Dârü’l İmâm İbn Arafe, 2021), s. 32-33.

¹⁶⁵ Ahmed b. Muhammed el-Adevî ed-Derdîr, *Şerhu ’l-Harideti’l Behiyye fî İlmi’i Tevhîd*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr, (Dımaşk: Dârü’l-Beyrûtî, 2004), s. 82.

¹⁶⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, I/488.

¹⁶⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 298.

Zikredilen sıfatlardan herhangi birinin taallukundan bahsettiğimizde şu üç kısmın gerekliliği söz konusu olacaktır:

Birincisi: Taallukun kaynağı olarak da ifade edebileceğimiz sıfattır.

İkincisi: Sıfat ile müteallak (taalluk edilen nesne) arasında meydana gelen ilişki olarak da isimlendirebileceğimiz taallukun kendisidir. Söz konusu taallukun hâriçte vücûdu yoktur, itibârî olarak değerlendirilmektedir.

Üçüncüsü ise: Müteallak olarak ifade ettiğimiz sıfatın kendisi ile taalluk ettiği şeydir. Bir diğer ifade ile sıfatın taalluk ettiği nesnedir.¹⁶⁸

Taalluku olan bir sıfattan bahsettiğimizde sıfat, sıfatın taalluku ve taalluka konu olan nesnenin varlığının gerekli olduğunu söylememiz mümkündür.

Taalluk, **tencîzî** (bilfiil) ve **salûhî** (bilkuvve)¹⁶⁹ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Salûhî taalluk, mensup olduğu şeyin hâriçte var olmasını gerektirmeyen taalluk çeşididir. Yani bir sıfatın salûhî taallukundan bahsediyorsak hâriçte meydana gelen bir varlık söz konusu olmamaktadır. Tencîzî taallukta ise bunun aksine mensup olduğu şey hâriçte mevcûttur. Bu taallukun meydana gelmesi ile müteallak yani taalluk olunan nesnenin varlığa çıkmış olmasının gerekli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷⁰ İlgili kısımlarda daha detaylı bir şekilde izah edileceği üzere, burada söz konusu ayırım ilim sıfatı ile irâde sıfatının tencîzî taallukunu dışarıda bırakmaktadır. Zira bu ikisi için tencîzî taalluktan bahsettiğimiz durumda taallukun söz konusu olduğu nesnenin hâriçte varlığı gerekmemektedir.

“Salûhî” ve “tencîzî” taalluk kavramları, bir örnek üzerinden daha anlaşılır kılınabilir. Kudret sıfatı için sâlûhî taalluktan bahsettiğimizde, Allah’ın bütün mümkünlere güç yetirebilirliğini kastetmekteyiz. Bütün mümkünlerle ilişkilendirilen sâlûhî taalluk, onların dış dünyada varlığını gerekli kılmamaktadır. Ancak kudret sıfatının herhangi bir mümkün ile kurduğu tencîzî taalluk, o mümkünün dış dünyada var olmasını gerektirecektir. Bunu bir insanın dünyaya geliş tarihi üzerinden örneklendirmemiz mümkündür. 16 Ocak 1998 tarihinde doğmuş bir kişi düşünelim. Kudret sıfatı, bu kişi ile

¹⁶⁸ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât fî mâ li’s-sıfatî min’et-taalluk âti fi mes’eleti taallukâti’s-sıfat’ il-ilâhiyye*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde, (Ürdün: el-Asleyn, 2018), s.7.

¹⁶⁹ Bu kavramları tam anlamıyla karşılayan Türkçe ifadeler bulunmamasından dolayı metin boyunca sâlûhî ve tencîzî taalluk kavramları kullanılacaktır.

¹⁷⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Fadl Kâsım el-Beki el-Kûmî et-Tunîsî, *Tahrîrû'l-Metâlib Lemma Tedammenethu Akîdetu İbn Hâcib*, thk. Nezar Hamâdî, (Beyrut: Müessesetu'l Mearif) s. 122.

söz konusu tarihten önce salûhî olarak taalluk etmektedir. Ancak söz konusu tarih meydana geldiğinde, kişi kudret sıfatının tencîzî taalluku ile varlık kazanmış olmaktadır. Böylece salûhî taalluk, zâtın bir şeyi varlığa getirmeye elverişli olmasını ifade ederken, tencîzî taalluk ise bilfiil varlık kazandırmasını ifade etmektedir.

Genel anlamda salûhî taallukun sadece kadîm olduğunu, tencîzî taalluk için ise hem hâdis hem de kadîm taallukun söz konusu olabileceğini ifade etmemiz mümkün görülmektedir.¹⁷¹

İmâm Eş'arî (ö. 324/935-36) taalluku nefsî sıfat olarak değerlendirmektedir. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise taallukun bir nispetten ibaret olduğunu benimsemiştir. Tefâtânî de (ö. 792/1390) bu görüşe meyletmiştir.¹⁷² Taallukun nefsî bir sıfat olması ile ilgili görüşe göre kast olunan taalluk çeşidi, hem salûhî hem de tencîzî kadîm taalluklardır. Ancak İmâm Râzî'nin görüşüne göre nispet olarak değerlendirilen taalluk, “tencîzî hâdis” taalluku ifade etmektedir. Çünkü bahsedilen nispet fâille, fâilin etkilediği şey arasında meydana gelmektedir. Bundan dolayı da kadîm olması mümkün değildir.¹⁷³

Müteahhir ulemâya göre taalluk, izâfet makûlesinden olup hâriçte vücûdu olmayan itibârî bir sıfattır. İmâm Eş'arî'ye göre ise taallukun râcî olduğu şey, “meânî sıfatlar” olduğu için, nefsî sıfat olarak değerlendirilmektedir. Ona göre taalluklar vücûdî nitelikte şeyler olarak görülmez.¹⁷⁴

2.2 Taalluk ile İlişkilendirilen İlâhî Sıfatlar ve Aklî Hükümlerle Taalluklarının

Tasnifi

Taalluk, ancak vücûdî sıfatlara nisbet edilebilen bir kavramdır. Vücûdî sıfatlar ise “meânî” olarak da isimlendirilen sübûtî sıfatlardır. Bunlar da kendi içinde taalluku olan sıfatlar ve taalluku olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır.¹⁷⁵

Bu sıfatlardan birinci kısım taalluku olmayan sübûtî sıfatlardır ki, bu sadece **hayat** sıfatıdır. Hayat sıfatının herhangi bir taallukunun olmaması, mahallinde kıyâmına ziyâde herhangi bir mâna talep etmemesinden kaynaklanır. Şöyle ki zât için hayat sıfatının

¹⁷¹ es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâtî sıfâtillâh*, s.34.

¹⁷² Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 37.

¹⁷³ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 38.

¹⁷⁴ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 40.

¹⁷⁵ es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâtî sıfâtillâh*, s. 34.

varlığı, zâtın hayy olduğunu kabul etmek için yeterlidir. Bu sıfat, zât dışında herhangi bir şeyi gerekli kılmaz. Bundan dolayı da hayat sıfatı için herhangi bir taallukun söz konusu olmadığı kabul edilmektedir.¹⁷⁶ İkinci kısım ise taalluku olan sıfatlardır. Bunlar hayat sıfatı dışında kalan ilim, irâde, kudret, kelâm, sem‘ ve basar sıfatlarıdır.¹⁷⁷ Mâtürîdîler’e göre tekvîn sıfatı da bu sıfatlara eklenmektedir. Taalluku olan sıfatlar da kendi içlerinde tesir edip etmeme yönü ile iki kısma ayrılmaktadır. Tesir taalluku olan sıfatlara kudret sıfatı; tesir taalluku olmayan sıfatlara ise ilim ve kelâm sıfatları örnek verilebilir.¹⁷⁸

Sıfatların taalluklarını, taalluk ettikleri nesneleri aklî hükümler bağlamında şu şekilde sınıflandırmamız mümkündür:

Birinci kısım aklî hükümlerin bütün kısımları ile taalluk eden sıfatlar olup bunlar kelâm ve ilim sıfatlarıdır. Bu iki sıfat, tesir sıfatı olmadıklarından dolayı taallukları kadîm olarak değerlendirilir. Aynı şekilde bir şeyin varlığa çıkmasında etkili sıfatlar olmadıkları için bunların sâlûhî taalluklarından bahsetmemiz mümkün görülmemektedir. Bundan dolayı taallukları “tencîzî kadîm” olarak değerlendirilir.¹⁷⁹

İlim, taalluk ettiği şeylerde inkişâf (açığa çıkarma) ve temyîz (ayırıştırma) meydana getiren bir sıfattır. Dolayısıyla nesne üzerinde herhangi bir değişim meydana getirmemektedir. Ayrıca ilim sıfatı, zât dışındaki bir şeye bağlı da değildir, bu yüzden taallukunun gerçekleşmesi için nesnelerin dış dünyada varlık kazanmış olmaları gerekmez. Bu yönüyle ilim sıfatının taalluku ezelde gerçekleşmektedir. Netice olarak ilim sıfatının taallukunun “tencîzî kadîm” olduğunu söylememiz mümkündür. Tesir sıfatı olmaması sebebiyle bütün aklî hükümlerle taalluk etmektedir.¹⁸⁰

Kelâm sıfatının taalluku ise, beyân ve delâletten ibarettir. Burada kastedilen kelâm, “nefsî kelâm”dır. Beyân ise, zâtın dışındaki bir varlığa yönelik olmak zorunda olmayıp, zâtın kendisi içindir. Zât kadîm olduğundan, kelâm için sâbit olan bütün taalluklar da ezeli olarak değerlendirilmektedir. Taalluk hususunda tasavvur edilmesi gereken bütün yönler¹⁸¹ meydana geldiği için de burada söz konusu olan “tencîzî kadîm”

¹⁷⁶ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 6.

¹⁷⁷ Ebû'l-Fadl Kâsım el-Beki el-Kümü et-Tunîsî, *Tahrîrü'l Metâlib Lemmâ Tedammenethu Akîdetü İbn Hâcib*, s. 121, es-Sicilmâsî, *Risâle fi taallukâti sıfâtillâh*, s. 34.

¹⁷⁸ Ebû'l-Fadl Kâsım el-Beki el-Kümü et-Tunîsî, *a.g.e.*, s. 121.

¹⁷⁹ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 9-10.

¹⁸⁰ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 10.

¹⁸¹ Burada kastedilen yönler taalluk eden sıfat, taallukun kendisi ve taallukun kendisi üzerinde gerçekleştiği nesnedir.

taalluktur. Ancak bu mânâların bir başkasına tebliğ edilmesi gündeme geldiğinde taalluk “sâlûhî kadîm” ve “tencîzî hâdis” olarak iki ayrı şekilde değerlendirilmektedir.¹⁸²

İkinci kısım tesir sıfatı olması hasebi ile aklî hükümlerden sadece mümkünlerle taalluk eden sıfatlardır. Bunlar irâde ve kudret sıfatlarıdır. İrade sıfatının tesiri, mümkün varlığın kendisi hakkında câiz olan bazı mümkün durumların tahsîs edilmesinden ibarettir. Bu mümkünün mevcûd olması şart değildir. Mümkün olan şey, var olmadan önce de sonra da mümkündür. İrade sıfatının taalluku ise kadîmdir. Sâlûhî veya tencîzî olması, taalluk ettiği nesne ile ilişkili olarak gerçekleşmektedir. Eğer sıfatın eseri meydana geldiyse “tencîzî kadîm”; gelmediyse “sâlûhî kadîm” olarak kabul edilir.¹⁸³

Kudret sıfatına gelince, bu sıfat tesir ve icâd meydana getiren bir sıfat olduğundan dolayı, sadece mümkünlere taalluk etmektedir. Çünkü sadece mümkünler varlığa çıkmaya ve tesir edilmeye elverişlidir. Kudretin bütün mümkünlere taalluk edebilmesi, Allah Teâlâ’nın kemâlini ortaya koyan bir husustur. Kudret sıfatının taalluku açısından hiçbir mümkün diğerinden farklı olarak değerlendirilmez. Bu yönüyle bu sıfatın bütün mümkünlere taalluku “sâlûhî kadîm” olarak gerçekleşmektedir. Sâlûhî hâdis taalluk ise âcizlik ifade edeceğinden dolayı kudret sıfatı için geçerli değildir. Zira sâlûhî hâdis taalluk zâtın bir şeye sonradan bilkuvve kâdir olmasını ifade etmektedir. İlâhî zât açısından, “bir şeye sonradan bilkuvve güç yetirebilir olmak” hâdislik alameti olacağından kabul edilemez bir varsayımdır.

Bazı mümkünlerin varlığa çıkmış olması, kudret sıfatının bazı mümkünlere tencîzî hâdis taallukunun olduğu hususunu ortaya koyar. Tencîzî taallukun kadîm olduğunu söylemek, mahlûkâtın kadîm olmasını gerektireceğinden imkânsız bir durumu ifade etmektedir. Bundan dolayı bilfiil varlığa gelme durumu “tencîzî hâdis taalluk” şeklinde değerlendirilmektedir.¹⁸⁴

Mâtürîdîler kudret sıfatı için iki ayrı taalluk takdir etmek yerine, tencîzî taalluka mukabil olan tekvîn sıfatını ortaya koymuşlardır. Tekvîn sıfatı, Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim, O’nun ezeli bir sıfatı olup bununla irâde ettiği fiilleri var kılar. Bu sıfat için sadece tencîzî hâdis taalluk söz konusudur. Kudret sıfatı ise, tekvîn sıfatından tamamen ayrı kadîm ve ezeli bir sıfattır. Mâtürîdîler kudreti: “Kendisi ile var etme ve yok etmenin sahih

¹⁸² Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 10-11.

¹⁸³ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 12.

¹⁸⁴ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 13-14.

olduğu bir sıfat” olarak değerlendirilmektedir. Eş’arîler ise kudret sıfatı için iki ayrı taalluk ortaya koymakla tekvîn sıfatına ihtiyaç duymamışlardır. Buna göre Eş’arîler’in kudret sıfatı için ortaya koymuş oldukları “tencîzî hâdis taalluk”, Mâtürîdîler’de tekvîn sıfatına karşılık gelirken sâlûhî kadîm taalluk ise kudret sıfatına karşılık gelmektedir.¹⁸⁵

Üçüncü kısım olan sem‘ ve basar sıfatlarının ise iki ayrı taalluku vardır. İlki tencîzî kadîm taalluk olup bu taalluk Allah Teâlâ ve “kelâm-ı nefsi” ile alâkalıdır. İkincisi ise tencîzî hâdis taalluktur. Bu taalluk, varlık kazanmış olan mahluklarla ilişkilendirilmektedir. Mahlûkât meydana gelmeden önce ise bu sıfatlar için sâlûhî kadîm taallukun geçerli olduğu ifade edilebilir. Ayrıca âlimler arasında sem‘ ve basar sıfatlarının bütün mevcûdât ile mi yoksa sadece duyulan ve görülen şeylere mi taalluk ettiği hususunda ihtilâf meydana gelmiştir.¹⁸⁶

Aşağıda verilen tabloda sıfatların aklî hükümler açısından sınıflandırılması yapılmıştır:

Tablo 1
Sıfatların Taalluklarının Aklî Hükümler Açısından Tasnifi

	Mümkün	Vâcib (Zorunlu)	Mütehl (İmkânsız)
İlim	+	+	+
İrade	+	-	-
Kudret	+	-	-
Tekvîn	+	-	-
Sem‘/Basar	+	+	-
Kelâm	+	+	+

¹⁸⁵ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 14.

¹⁸⁶ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 16.

2.3.İlk Dönem Mâtürîdîlerde Sıfatların Taalluku

Taalluk kavramı zikredilen detayları ile her ne kadar müteahhir dönem kelâm tartışmalarının merkezinde yer alsa da aslında meselenin özünün ilk dönem metinlerinde mündemiç olduğunu söylememiz mümkündür. Zira taalluk ile ifade edilen husus aslında ezeli ve kadim olan sıfatlar ile sonradan varlık kazanmış olan âlem arasındaki ilişkinin ortaya konulmasıdır. Kelâm ilminin ortaya çıkış serüveninde etkili olan tartışmalardan birinin irâde sıfatının taalluk alanı ile ilgili olması da, meselenin kavramsal düzeyde olmasa da anlamsal boyutu ile ilk dönem kelâm metinlerinde yer bulduğunu söylememize imkân sağlamaktadır. Bu bölümde taalluk kavramının ilk dönem Mâtürîdî metinlerinde araştırılması hedeflenmektedir.

2.3.1. İlim Sıfatı

“Bir şeyin hakikat ve mâhiyetini kavramak” anlamına gelen ilim, ilâhî bir sıfat olarak “Allah’ın gerek duyulur âleme gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸⁷ İlim, zâtî ve ezeli sıfatlardan biri olup taalluk ettiği şeyi zât için bilinir hâle getirir. Bu yüzden ilim, “mâlûmâtın inkişâfını (açığa kavuşmasını) sağlayan sıfat” şeklinde de ifade edilmektedir. Allah Teâlâ, ilim sıfatı ile bütün mevcûtları bilir. O’nun ilmi, küllî ve cüz’î her şeyi kuşatmaktadır. O, ilmi ile bütün mevcut olanları bildiği gibi ma’dûmları da bilmektedir. Aynı şekilde mümkün olanları bildiği gibi, var olması imkânsız olanları da bilmektedir.¹⁸⁸

Kelâmda ilim, teolojik ve epistemolojik olmak üzere iki farklı açıdan tartışma konusu edilmiştir. Buna göre Allah’ın ezeli olan ilmi ile ilgili tartışmalar teolojik kısmı ifade ederken, insan bilgisinin mâhiyetine dair tartışmalar ise meselenin epistemolojik yönünü ortaya koymaktadır.¹⁸⁹ İlim sıfatının taallukunun ele alındığı bu kısımda meselenin teolojik yönüne temas edilmiş olacaktır.

Mu’tezile ilmi, cehâletin nefyi mânasında Zâtı İlâhîyye’ye izâfe eder. Ancak Allah Teâlâ kendisini Kur’ân-ı Kerîm’de ilim sıfatı ile açıkça övmüştür. Dolayısıyla ilmi cehâletin nefyi mânasında kabul etmek, ilim sıfatını hakiki mânada ispat etmeyi

¹⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII/ 108- 109.

¹⁸⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi’l-Fıkhi’l-Ekber*, (Beyrut: Dârü’l Kütübi’l İlmiyye, 1995), s. 34.

¹⁸⁹ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 42.

engellemektedir.¹⁹⁰ Âyetlerde ilim sıfatı pek çok kez Allah Teâlâ'ya nispet edilmiştir. “Yaratan hiç bilmez olur mu?”¹⁹¹ “Gaybın anahtarları sadece O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın.”¹⁹² Bu ve benzeri pek çok âyette bir kemâl sıfatı olarak Allah Teâlâ'ya izâfe edilen ilim sıfatının küllî ve cüz'î her şeyi kuşattığı vurgulanmıştır.

İmâm Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre Allah'ın ezeli bir ilim sıfatının olduğuna dair delil, âlemdeki varlıkların sağlam, muhkem ve derin bir bilgiyi gerektiren belli kanunlara göre meydana gelmiş olmalarıdır. Kâinâtta varlıklar, ihtiyaç duydukları vasıtalarla donatılmış ve hayatlarını idâme ettirebilecekleri imkânlarla kavuşturulmuşlardır. Tüm bunlar, Allah'ın sonsuz ilmine delâlet etmektedir. Allah Teâlâ'nın ilmi kadîmdir, hâdis değildir. Allah Teâlâ için hâdis bir ilmin varlığı kendisinin daha öncesinde cehâletle nitelenmesini gerektireceğinden imkânsızdır.¹⁹³

Pezdevî de (ö. 493/1100) Allah Teâlâ'nın ilim sıfatını ispat ederken ilk olarak bu sıfatın nas ile sâbit olduğunu ortaya koyar. Bunun yanında kâinat üzerindeki fiillerin, ilim sahibi bir zâta işaret ettiğini söyler.¹⁹⁴ Zira fiil, fâili için hayat, ilim ve kudret sıfatlarının var olduğunu delalet eder.¹⁹⁵ Sonradan meydana gelen mahlûkların mutlak olarak varlığı kudret sıfatına delâlet ederken itkanlı ve muhkem bir şekilde var olmaları ise ilim sıfatına delâlet etmektedir.¹⁹⁶ Böylece ilim sıfatının hem naklî hem de aklî deliller ile ispat edildiği görülmektedir.

İlim, Allah'ın zâtına nisbet edilen sübûtî sıfatlar içerisinde yer almakta olup söz konusu sıfatların en kapsamlısını oluşturmaktadır. Diğer sübûtî sıfatlarda olduğu gibi ilim de kadîm bir sıfat olarak değerlendirilmektedir. Nitekim yaratılışın hem başlangıcı hem de devamlılığı, varlığı meydana getiren zât için ilim sıfatını gerekli kılar. “Yaratan bilmez olur mu?”¹⁹⁷ âyeti de bunu teyit eder niteliktedir.¹⁹⁸

¹⁹⁰ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabî'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 34.

¹⁹¹ el-Mülk 67/14.

¹⁹² el-En'âm 6/59.

¹⁹³ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, (İstanbul: İsam, 1989), s. 23-24.

¹⁹⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 50.

¹⁹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 35.

¹⁹⁶ Nesefî, *Tefsira*, I/393.

¹⁹⁷ el-Mülk 67/14.

¹⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII/108-109.

İlim, zât ile kâim ve mâlûma taalluku olan bir sıfattır. İlim sıfatı için sadece “tencîzî kadîm” taallukun söz konusu olduğu ifade edilir. Bu sıfatın salûhî taallukunun bulunup bulunmadığı konusu ise tartışmalıdır. Şâyet salûhî taalluk ile kastedilen, taallukun bilfiil gerçekleşmemesi ise, bu durum ilim sıfatı için geçerli olmaz. Zira ilim sıfatı mâlûma ezelden beri taalluk etmektedir. Böylece bilenebilecek her şeyi ezelde kuşatır. Ancak mâna daha geniş bir anlamda zâtın taalluk etmesinin sahih kılınması şeklinde ele alınacak olursa, bu durumda ilim sıfatı için salûhî taallukun geçerli olduğu kabul edilebilir.¹⁹⁹

İlim sıfatı ile taalluk ettiği şey arasında meydana gelen ilişki sonucunda nesnede herhangi bir değişiklik söz konusu olmamaktadır. Zira ilim, tesir sıfatı olmaması hasebiyle taalluk ettiği nesnede herhangi bir değişim meydana getirmez. Bu durum bizim güneşin sabah 6’da doğacağına dair bilgimize benzemektedir. Bizim güneşin o vakitte doğacağını bilmemizin tahakkuk edecek olay üzerinde herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Bu bilgi, bizim sadece o hakikatin varlığını keşfetmemize vesiledir. Bu yönü ile ilim tâbi olunan değil, tâbi olandır.²⁰⁰ İlim var olan hakikatleri keşfederken meydana gelecek olaylar üzerinde herhangi bir tesirde bulunmaz. Bundan dolayı zâtın bildiği hakikatler, vâkıyayı etkiler nitelikte değerlendirilmemektedir.

Tesir sıfatı olmayan ilim sıfatının taalluku; vâcip, mümkün ve müstahîl olan her şeyi kapsamaktadır. Çünkü “mâlûm” ifadesinden anlaşılan mâna, haddi zâtında bilinen her şeydir. Ayrıca bu sıfatın bütün vâcipleri kuşattığını ifade etmemiz, ilmin kendisinin de ilim sıfatının taalluku kapsamında değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu yönüyle vâcip olan ilmin kendisi de ilim sıfatı açısından mâlûm olmaktadır. Allah Teâlâ zâtını ilmi ile bildiği gibi ilmini de ilmi ile bilmektedir.²⁰¹

Dehriyye’den²⁰² bazılarına göre ise Allah Teâlâ zâtını bilemez. Çünkü ilim izâfî bir şeydir. Zâtını bildiğini söylememiz hâlinde, zâtı ilmine izâfe olunan bir şey olacaktır. Bu da bir şeyin kendine izâfe edilmesini gerektireceğinden imkânsız olarak değerlendirilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, zâtın âlim olmasının,

¹⁹⁹ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 10.

²⁰⁰ Yahyâ Zekerîyyâ, *el-Büsrâ fî Takrîbi Şerhi Sugrâ’s-Sugrâ li’l-Îmâm Ebi Abdillâh Muhammed b. Yusuf es-Senûsî*, (Ürdün: Darü'r-Reyyahin), 2024, s. 378.

²⁰¹ Ahmed b. Mübarek es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâtı sıfâtillâh*, thk. Nezar Hamadî, s. 49-50.

²⁰² Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Bkz. Hayranî Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA*, IX/107.

mâlûm olmasından farklı olduğudur. Dolayısıyla zât kendini ilmi ile bilirken hem keşfeden hem keşfedilen olabilmektedir. Zira âlim olması başka bir cihetle, mâlûm olması ise farklı bir cihetle gerçekleşir. Bu yönü ile de kendisine izâfe edilmesi uygundur.²⁰³

İlim sıfatının taallukunun umûmî olması, hiçbir mâlûmun diğerinden bilinme açısından farklı değerlendirilmemesi ile ilgilidir. Bundan dolayı ilme konu olan mâlûmlardan bir kısmını bilip bazılarını bilmemesi âlim olan zât için bir tahsis ediciyi gerekli kılacaktır. Bir başka yönüyle ise bilmediği mâlûmlar açısından zâtın câhil olarak nitelenmesi gerekecektir. Söz konusu durumlar, ilâh hakkında tasavvur olunması imkânsız şeyler olunca, **“ilim sıfatının tüm mâlûmları kuşattığı”** ortaya konulmuş olmaktadır.²⁰⁴

İlim sıfatının tüm mümkünleri kuşatması ise şu şekilde ifade edilebilir: Allah mümkün varlıklardan var olanları bilir, bununla birlikte mümkün olup henüz var olmayanları ve mümkün olduğu halde varlığa çıkmayacak olanları da bilmektedir. Bu yönüyle ilim sıfatı nihâyetsiz olan mâlûm ile taalluk etmektedir.²⁰⁵

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de ilim sıfatının mevcûd ve ma'dum olmak üzere bütün mümkünleri kuşattığını ortaya koymuştur. Bu yönü ile ilim nihâyetsiz olan mâlûm ile taalluk etmektedir. Kul için bir şeyi bilip başka bir şeyi bilmemek her ne kadar câizse de Allah Teâlâ hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi imkânsızdır. Allah Teâlâ her durum ve şartta her şeyi bilendir. Hiçbir durum yoktur ki, ilminin o şey ile taalluku mümkün olmasın. Cehâlet ise O'nun zâtı için her durumda imkânsızdır.²⁰⁶

Cehmiyye ve Mu'tezile'den bir gruba göre ise ilim sıfatı ma'dûma taalluk etmemektedir. Buna göre Allah Teâlâ eşyâyı yaratmadan önce ma'dûmu bilmez. Bu anlayış ilim sıfatının taalluk alanını kısıtlamakla birlikte ulûhiyet açısından da çeşitli problemlere yol açacak niteliktedir. İlim sıfatı hem ma'dûma hem de mevcûda taalluk eder. Gelecek hakkında haber veren âyetler dikkate alındığında Allah Teâlâ'nın mahlûkâtı yaratmadan önce de bildiği ortaya konulmuş olacaktır.²⁰⁷

²⁰³ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri's-sikât*, s. 50.

²⁰⁴ Yahyâ Zekerîyyâ, *el-Büsrâ fi't Takrîbi Şerhi's Suğrâ Suğrâ*, s. 378.

²⁰⁵ es-Sicilmâsî, *Risâle fi taallukâtı sıfâtillâh*, s. 50-51.

²⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 49.

²⁰⁷ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s. 127.

Nesefî (ö. 508/1115) ilim sıfatının taalluk alanını daraltan ifadeler ortaya atan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Hişâm b. Amr'ın; (ö. 218/833'ten önce) “Allah Teâlâ, zâtının ötesindeki şeyleri bilmemektedir. Çünkü ilmin ma'dûma taalluku müstahîldir.” ifadelerini eleştirmek sûretiyle ilim sıfatının taallukunun umûmî olduğunu vurgulamaktadır. Bu ifadelerin ardından ilim sıfatının ma'dûm ile taalluk etmediğinin kabul edilmesi hâlinde muhkem olan fiillerin, ilim sıfatı olmayan bir fâilin eseri olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca bu iki ismi nassın haberi üzerinden de ilzâm eden Nesefî, Allah'ın ezeli ilmi ile Kur'an'da gelecek hakkında haberler verdiğini aktarmaktadır. Bu durumda Allah ezeli ilmi ile henüz var olmayan şeyleri bilip haber vermiştir. Bunun inkârı ise kişiyi apaçık küfre götürmektedir.²⁰⁸

Aktarılan bu ifadelerden ilim sıfatının ezelden beri, mutlak olarak yok olan yahut var olacak olanlarla tencîzî olarak taalluk ettiğinin ortaya konulduğunu ifade edebiliriz. Bir müteahhir dönem kavramı olarak karşımıza çıkan “tencîzî taalluk ifadesi” açıkça zikredilmemiş olsa da ilk dönem Mâtürîdî eserlerinde de bu mânaya delâlet eden ibarelerin yer aldığı gözlenmektedir. Bunun yanında **ilim sıfatının aklî hükümlerin tamamını kuşattığına dair ifadeler** de zikredilmiştir. **Herhangi bir aklî hükmün, ilim sıfatının taalluk alanı dışında kaldığına dair görüşler ise eleştiri konusu edilmiştir.** İlk dönem eserlerinde, Mu'tezile ve Cehmiyye mezheplerinin ilim sıfatının taalluk alanını sınırlayıcı ifadelerine çeşitli deliller ile karşı çıkmıştır. İlim sıfatının taalluk alanının kısıtlanmasının ulûhiyet açısından çeşitli problemlere yol açacağına işaret edilerek taalluk alanının umûmî olduğu vurgulanmıştır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ayrıca, ilim sıfatını zâtın aynı olarak gören Mu'tezile'yi, bu anlayışının sıfatlar arasındaki farklılığı ortadan kaldıracağına işaret ederek eleştirmektedir. Onun bu eleştiri çerçevesinde sıfatların taalluklarına dair açıklamalarda da bulunduğu dikkat çekmektedir. Mu'tezile'nin iddiasına göre, ilim de kudret de zâtın aynıdır. Şâyet ilim de kudret de zâtın aynı ise, ilmin kudret sıfatından farklı bir şey olması düşünülemeyecektir.²⁰⁹ Bu durumda Allah, kâdir olduklarını bilmesi, bildiklerine de kâdir olması gerekir. Ancak ilmin taalluk alanı imkânsızları da kuşattığı için, bu mümkün değildir. Şâyet ilim, kudret olsaydı bu durumda kudret sıfatının taalluk ettiği her şey mâlûma dönüşürdü. Kudret sıfatının ilim sıfatı olarak kabul edilmesi hâlinde ise, ilmin

²⁰⁸ Nesefî, *Tebsira*, I/64.

²⁰⁹ Nesefî, *Tebsira*, I/374.

taalluk ettiği her şey makdûra dönüşecektir. Bu durumda ise ilim ve kudret sıfatının taalluk ettikleri bütün nesneler birbirine girecektir. Ayrıca böyle bir kabulün neticesinde, kulların fiillerinin de Allah Teâlâ'nın mâlûmu olması hasebiyle O'nun makdûru olması gerekir. Bu ise, Mu'tezile mezhebinin karşı çıktığı bir görüştür.²¹⁰ Bu yönü ile sıfatların zâtın aynı görülmesi hâlinde taalluklarının birbirine girmesi neticesi ortaya çıkacaktır. Bu durumda taalluk olunan nesneler için de bir karmaşıklık söz konusu olacaktır.

İslâm filozofları ilim sıfatını, Mu'tezile mezhebinin ele aldığı şekilde zâta zâid bir mâna şeklinde kabul etmezler. Onlara göre ilim sıfatı da diğer sıfatlarda olduğu gibi zâtın aynıdır. Sıfatlar zâtın taallukuna göre farklı isimler almaktadır. Eğer zâtın taalluk ettiği şey mâlûm ise bu durumda zât “âlim” olacaktır. Şâyet zâtın makdûrlar ile taalluku söz konusu olursa, bu durumda da kâdir olarak isimlendirilecektir. Dolayısı ile onlara göre hakiki bir sıfat mefhûmu söz konusu olmayıp sıfatlar birtakım itibârlardan ibarettir.²¹¹ Sıfatların zâtın aynı olarak kabul edilmesi, her birinin diğerinin aynılığına sebep olmasına ziyâde olarak, zât-ı ilâhî'nin sıfatlardan müteşekkil bir zât olmasını gerekli kılacaktır. Bu durum ise, Allah'ın zâtı ile kâim olması hususuyla çelişmektedir. Çünkü sıfatların kendi kendilerine kâim olmaları mümkün değildir.²¹² Mu'tezile ve filozofların iddialarının aksine Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı vardır ve O, ilim sıfatı ile her şeyin külliyyâtını ve cüziyyâtını bilmektedir.²¹³

Allah Teâlâ'nın tek bir ilmi vardır ve bu ilim bütün mâlûmâta hem küllî hem de cüzî olarak taalluk etmektedir. Ancak filozofların bir kısmı, Allah'ın cüzîleri bilmeyip ilminin sadece küllîleri kuşattığını iddia etmişlerdir.²¹⁴ Aristo'nun: “Tanrı için kusurlu varlıkları bilmektense bilmemek daha iyidir” görüşü etkisinde kalan bazı İslâm filozofları, söz konusu görüşü kendi anlayışları çerçevesinde şekillendirerek benimsemişlerdir. Bu düşünceye göre bilginin nesnesinde meydana gelen değişimler, bilginin kendisinde de değişime sebep olacağından “cüzîlerin bilgisi” Allah'ın ilminden

²¹⁰ Neseî, *Tebsira*, I/375.

²¹¹ Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayâlî, *el-Mecmûâtü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseîyye*, (Dimaşk: Dârü Nuri's-Sabâh, 2012), s. 266.

²¹² Ramazan Efendi ve diğerleri, *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 267.

²¹³ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-Azam Şerhi Selâmü'l-Ahkâm*, Şerh: İbrahim Hilmi bin Hüseyin el-Vefa, ter. Ömer Atmaca, (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 1998), s. 195-196

²¹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009), s. 206.

nefyedilmiştir. Allah, nitelikleri bakımından değişmeyen küllî varlıkları bilmektedir. Değişen ve başkalaşan cüz'î varlık ve olaylar O'nun bilgisine konu teşkil etmez.²¹⁵

İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin on üçüncü meselesinde filozofların Allah'ın ilmi ile ilgili ortaya attıkları iddialara yer verir. Bir kısım filozoflar Allah'ın sadece zâtını bildiğini iddia ederken, İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bazı filozoflara göre ise Allah hem zâtını hem de zâtı dışındakileri bilmektedir. Bununla birlikte filozoflara göre Allah her şeyi zaman kapsamında olmadan, geçmiş, gelecek ve şimdiye bağlı olarak değişmeyen küllî bir bilgi ile bilmektedir. Gazzâlî bunu yokken var olan ve sonrasında nihâyete eren güneş tutulması üzerinden örneklendirir. Bu durumda tutulma öncesi, tutulma ânı ve tutulmadan sonraki zaman olmak üzere üç ayrı durum söz konusu olmaktadır. Bu üç ayrı durum, bilen kişi açısından üç ayrı bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla bilinende gerçekleşen değişim, bilen zâtta da farklılaşmaya sebep olacaktır. Zira tutulma gerçekleştikten sonra zâtta, tutulmanın gerçekleştiğine dair bilginin devam etmesi cehâleti gerektirir. Söz konusu bu değişim Allah Teâlâ için imkânsızdır.²¹⁶

Filozoflar Allah'ın bireyleri ayrı ayrı değil, insanı küllî olarak bildiğini iddia ederler. Zira onlara göre bireyleri birbirinden ayırt eden şey ancak duyu ile bilinebileceğinden bu bilgi türü Allah Teâlâ hakkında düşünülemez.²¹⁷ Kısacası filozoflara göre bilgi ile olan ilişki bilginin hakikatini ifade etmektedir. Bundan dolayı da ilişkide meydana gelen değişim bilginin de değişimini gerektirmektedir. Allah için söz konusu olan bilginin değişimi ise mümkün değildir.²¹⁸

Gazzâlî, filozofların ilim sıfatının taalluk alanını kısıtlayıcı bu ifadelerini iki yönden eleştirmektedir. İlk olarak Allah'ın nesneye dair bilgisinin nesnenin farklılaşması ile değişmeyeceğini ele alır. Buna göre Allah'ın tek bir ilmi vardır ve bu ilim her şeyi kuşatmaktadır. Bu ilim nesnenin bütün zamanlardaki hallerini kuşatır. Bilinende meydana gelen değişim, ilim ile mâlûm arasındaki nispetin başkalaşmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla ilmin kendisini ya da âlim olanı etkileyen bir değişim söz konusu değildir. Bu herhangi bir nesnenin sağımızdayken solumuza geçmesine benzer. Değişen şey nesne ve nesnenin değişimine bağlı olan nispetimizdir. Ancak nesnede ve nispette meydana

²¹⁵ Mustafa Çağrı, "Cüz'î", *DİA*, VIII/150.

²¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 134-135.

²¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 136.

²¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 138.

gelen bu değişim zâtımızda herhangi bir değişimi gerektirmez.²¹⁹ Ayrıca eğer bilginin hakikati nesneye bağlıysa ve nesnenin farklılaşması ile ilimde de farklılaşma gerekiyorsa bu mutlak olarak bilinen nesneler için de geçerli bir durumdur. Çünkü mutlak olarak bilinen nesneler de birbirinden farklıdır. Mutlak olarak insanı, hayvanı ve cansızları bilmek de farklı bilgilerin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda mutlak bilginin çeşitliliği de ilmin, dolayısı ile zâtın farklılaşmasını gerektirecektir. Bu ifadelere göre küllî bilgi de değişimi zorunlu kılmaktadır.²²⁰

İkinci yanıtta: Filozoflar âlemi kadîm kabul etmektedirler. Filozoflara göre ezeli olan âlem değişime mahal olmaktadır. Buna göre onlar açısından ezeli olanda değişimin meydana gelmesinde herhangi bir sakınca görülmemektedir.²²¹

Bu meseledeki problem, ilim sıfatının mâlûm ile ilişkisinin zaman üzerinden değerlendirilmesi ile alâkalıdır. Geçmiş, şimdi ve gelecek zamanla ilişkilendirilen bilme, “geçmişte biliyordu, şimdi biliyor ve gelecekte bilecek” şeklinde ifade edildiğinde ilmin zamanla ve meydana gelen yeni olaylarla birlikte değişmiş olduğunu düşündürmektedir. Ancak ilim, ilim olması hasebiyle herhangi bir zamanı gerekli kılmaz. Çünkü ilim: “kendisi ile inkişâfın (bilginin açığa çıkmasının) meydana geldiği sıfatı” ifade eder. Bunun hâdis ilim için de geçerli olduğu söylenebilir. Kadîm olan ilim ise hem tektir hem de bütün eşyâyı kuşatmaktadır. Tek bir ilim olması ve bütün eşyâyı kuşatması ile de problem ortadan kalkmaktadır.²²²

İlim tektir ve onun ancak tek bir yönü vardır. Bir şeyin meydana geldiğine yahut meydana geleceğine dair ifadeler mâlûma göre şekillenir, ilim ve taalluku ile alâkalı değildir. İlim tek olmakla birlikte, mâlûm söz konusu olduğunda, bir şeyin var olmadan önceki bilgisi “**var olacak**” şeklindeyken, bu şey meydana geldikten sonra buna dair bilgi “**var oldu**” şeklini almaktadır. Bu durum gelecek cuma gününe dair bilgimize benzemektedir. Cuma günü gelmeden önce, ona dair bilimiz onun gelecekte tahakkuk edeceği üzeredir. Ancak cuma günü var olup tamamlandıktan sonra o günün var olup bittiği şeklinde bir ilme sahip oluruz. Bu durumda değişim ilimde değil, mâlûm olan cuma gününde meydana gelmektedir.²²³

²¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 139.

²²⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 140.

²²¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 150.

²²² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdam*, s. 222-223.

²²³ es-Sicilmâsî, *Risâle fî taallukâti sıfâtillâh*, s. 50-51.

Ünlü Hanefî fakîhi ve kelâm âlimi Sadrüşşerîa da (ö. 747/ 1346) filozofların ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini farklı yönlerden eleştirir. Onların ilim sıfatı bağlamında ele aldıkları değişimin tesir açısından daha elzem olduğunu vurgular. Şâyet ilme konu olan şeyin değişimi ile ilimde değişiklik meydana geliyorsa, bu durumda onların sudûr bağlamında ele aldıkları zât ile meydana gelen tesirin de taalluk ettiği nesne ile ilişkisi açısından değişimini gerektirmelidir. Zira bu anlayışa göre tesir ile her an yenilenen varlıklar söz konusu olmaktadır.²²⁴ Ayrıca zâtın tesir ettiği nesneyi bilmediğini kabul edersek, bu durumda ateş ve yanma arasındaki alakaya benzer bir şekilde şuursuz bir ilişkiden bahsetmemiz gerekecektir. Varlıklar bir tertip ile ve aşamalı olarak meydana geldiklerine göre, onu meydana getiren tarafından hangi aşamada olduğu bilinmelidir. Ancak böyle bir durumda şuurlu bir tesirden bahsedilebilir. Zeyd'i var kıldığı halde bunu bilmezse bu durumda tesir ettiğini bilmeyen bir zâta dönüşecektir.²²⁵

Görüldüğü üzere gerek ilk dönem metinlerinde gerek sonraki dönemlerde ilim sıfatının taalluk alanı ile ilgili çeşitli tartışmalar gündeme getirilmiştir. İlk dönem Mâtürîdî metinlerinde farklı isim ve mezheplerin ilim sıfatının taalluk alanını kısıtlayıcı ifadelerine yönelik eleştiriler yer alırken, müteahhir dönemde filozofların ilmi küllîlerle sınırlandıran ve onun taalluk alanını kısıtlayıcı iddiaları merkeze alınmıştır. Zaman faktörü ve değişen hasım isimleri bir kenara bırakıldığında, vurgulanan hususun ilâhî zâta yaraşır şekilde ilim sıfatının tüm mümkün, vâcip ve imkânsızları kuşattığı olacaktır. Nitekim her dönemde ilim sıfatının umûmî taalluku vurgulanırken bu anlayışın karşısında yer alan görüşler eleştiri konusu edilmiş olmaktadır.

2.3.2. Sem' ve Basar Sıfatları

Sem' ve basar sıfatları, Allah Teâlâ'nın her şeyi işitip görmesini ifade eden kemâl sıfatlarındandır. Ehl-i Sünnet'in sem' ve basar sıfatlarının ispatı noktasında dayanakları Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olduğunu bildiren naslardır. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette Allah Teâlâ kendisini bu sıfatlarla vasıflandırmıştır.²²⁶ “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir; esasen Allah

²²⁴ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm*, thk. Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), s. 193.

²²⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, s. 194.

²²⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 43.

konusmanızı işitir. Doğrusu Allah işitendir, görendir.”²²⁷ âyetinde de açıkça zikredildiği üzere Allah Teâlâ işiten ve görendir. Bununla birlikte âyette geçen sem‘ ve basar ifadeleri bazı âlimlerce “ilim” şeklinde tefsir edilmiştir.²²⁸

Sem‘ ve basar sıfatlarının ispatında esas delillendirme, naslar üzerinden yapılmakla birlikte, akıl ile yapılan delillendirme teyit etme amaçlıdır.²²⁹ Sem‘ ve basar sıfatlarının sübûtu şer‘î deliller ile ortaya konulmuştur. Ancak bu sıfatların bütün mevcûdâta taalluk ediyor olması, aklî delillendirme üzerine bina edilmektedir.²³⁰ Ayrıca sem‘ ve basar sıfatlarının ilmin dışında sıfatlar olarak ispat edilmeleri aklî değil sem‘î delillendirme ile ortaya konulabilecek hüviyettir. İlim sıfatından ayrı olarak değerlendirilmeleri ise kat‘î değildir.²³¹ İmâm Eş‘arî’ye göre Allah Teâlâ’nın sem‘ sıfatı vardır ve O bununla işitendir. Basar sıfatı vardır ve bu sıfatı ile gören olmaktadır. Sem‘ ve basar sıfatları Allah’ın zâtı ile kâim olup ilim sıfatına ziyâde mânalar şeklinde kabul edilmektedir.²³²

Sem‘ ve basar sıfatlarının Allah’a izâfe edilmesinin, kulak ve göz âletlerini gerektireceği düşüncesinden dolayı bazıları bu sıfatların hakiki anlamda ispatını imkânsız görmüşlerdir. Bazı âlimler ise sem‘ ve basar sıfatlarını, duyulan ve işitilenler hakkında bilgi sahibi olmak şeklinde yorumlamışlardır. Ancak nasların bize verdiği bilgiye göre, bu sıfatların ispatı kaçınılmaz olmaktadır.²³³

Sem‘ ve basar sıfatlarının sadece duyu organları ile gerçekleştiğini kabul edenler aslında bu hususta şâhidi gâibe kıyas etmektedirler. Zira onlar gözlemedikleri cisimlerden hareketle görme ve duymanın sadece göz ve kulak ile gerçekleştiği neticesine varmışlardır. Oysa ilim sıfatını ispat edenlere göre ilim için de aynı kıyasın yapılması neticesinde, kalp ve dimâğ âletlerinin varlığı gerekecektir. İlim sıfatı için böyle bir şart

²²⁷ el-Mücâdele 58/1.

²²⁸ Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsiru’l Celâleyn*, (Kahire: Mektebetü’l-İman ve’n Nusra, t.y.), s. 584.

²²⁹ Yahyâ Zekeriyâ, *el-Büşrâ fî Takribi Şerhi Suğrâ’s-Suğrâ*, s. 385.

²³⁰ Said Abdüllatîf Fûde, *Hâşiye ale’s Şerhi Suğrâ’s Suğrâ li İmâm es-Senûsî fî ilmi’t- Tevhîd*, (Dimaşk: Dârü’l Beyrûtî, 2009), s. 124.

²³¹ Said Abdüllatîf Fûde, *Şerhu Akâidetü İbn Hâcib*, s. 41,

https://archive.org/details/saranaarabi_yandex_20190113_1423/page/n39/mode/2up?view=theater (erişim 13.01.2019)

²³² Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 330.

²³³ Pezdevî, *Usûlü’l-din*, s. 44.

gündeme getirilmediği gibi sem‘ ve basar sıfatlarında da cisimler için gerekli olan şartlar aranmaz.²³⁴

Sem‘ ve basar sıfatları görmeye ve duymaya elverişli varlıkların zât tarafından duyulup görülmesini ifade etmektedir. Bu sıfatlar, kemâl sıfatlarından olup kabul edilmemeleri hâlinde noksanlık meydana gelecektir. Bu iki sıfatın ispatı vâcib olan zâta lâyük bir şekilde yapılmalıdır. Sesi taşıyan bir havaya ya da gözden çıkan bir ışığa ihtiyaç olmaksızın zât için duyma ve görme gerçekleşmektedir. Söz konusu bu şartlar görme ve duymanın hakikatini ifade etmezler. Bu şartlar, ancak gören ve duyan cisimler için geçerli olmaktadır.²³⁵

Her ne kadar insan, sadece seslerin duyulabilir, cisimlerin görülebilir olduğu hükmünü genelleştirse de duyma ve işitme aslında bütün mevcûtlarla alâkalıdır. Buna göre sesler görülebildiği gibi, duyma fiili de sadece ses ile kısıtlanamaz. Bunun yanı sıra Allah Teâlâ’nın sem‘ ve basar sıfatları söz konusu olduğunda, mahlûkâtın ihtiyaç duyduğu herhangi bir alete ihtiyaç duymaksızın bu sıfatların taalluklarının gerçekleştiği ifade edilebilir.²³⁶

Pezdevî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah’ın semî’ ve basîr olduğunu ispat ettiklerini ve O’nun hem kendi zâtını hem de zâtı dışındakileri işittiğini söyler. Aynı şekilde O, hem kendini hem de gayrını görmektedir de. Ancak Mu’tezile’den Nazzâm (ö. 231/841) ve Kâ’bî (ö. 319/931) gibi bazı isimlere göre Allah Teâlâ sem‘ ve basar sıfatlarına sahip değildir. Bununla birlikte Mu’tezile âlimlerinden bir kısmı Allah Teâlâ’nın hem kendini hem de gayrını gördüğünü kabul etmektedir. Diğer bir grup ise, O’nun zâtı dışındakileri görüp zâtını görmediğini iddia etmişlerdir.²³⁷

Kâ’bî, sem‘ ve basar sıfatlarını duyulan ve görülen şeylerin ilmi olarak değerlendirmiştir.²³⁸ O, sem‘ ve basar sıfatlarını ispat etmez. İlim sıfatını ise “var olmayan ile gerçekleşen taalluk” şeklinde tanımlamaktadır.²³⁹ Mu’tezile’den bazıları ise Allah’ın gören ve duyan olmasını, O’nun diri olup görmeye ve duymaya yönelik herhangi bir engelinin bulunmaması şeklinde anlamıştır. Bazıları ise sem‘ ve basar sıfatlarını görülen

²³⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-din.*, s. 44.

²³⁵ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-Ulûm*, s. 192.

²³⁶ Said Fûde, *Hâşiye ale’s Şerhi Suğrâ’s Suğrâ*, s. 123.

²³⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-din.*, s. 43.

²³⁸ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 330.

²³⁹ Ebû Azbe, *Netâicü’l-efkârî’s-sikât*, s. 49.

ve duyulanların idrâk edilmesi anlamında kabul etmiştir. Bu, ilim sıfatına zâid bir mânâyı ifade etmektedir.²⁴⁰

Sem‘ ve basar sıfatlarının hâdis ya da kadîm olan herhangi bir varlığa taalluk etmediğini iddia etmek, bu sıfatların taalluk alanlarını kısıtlamak mânasına gelecektir. Nitekim Mu‘tezile’ye dair aktardığımız bazı görüşlere göre, bu sıfatların taalluk alanları kadîm olan zâtın kendisini ve kendisi dışındakileri görüp işitmesi açısından kısıtlanmaktadır. İleride de ifade edileceği üzere sem‘ ve basar sıfatının taalluk alanı, var olanlardır (mevcûdât). Buna göre hiçbir mevcûdun diğerine göre farklılığı söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla bu iki sıfat, bütün mevcûtlara taalluk etmektedir.

İmâm Eş‘arî de *Makâlâtü’l İslâmiyyîn* adlı eserinde insanların, sem‘ ve basar sıfatları hakkında dört fırkaya ayrıldıklarını söyler. Buna göre, Mu‘tezile’den bazıları Allah’ın ezelden beri işiten ve gören olmasının, işitilen ve görülen şeylerin ezeli olmasını gerektireceğinden, bu sıfatların ispat edilmesini mümkün görmemektedir. Başka bir gruba göre ise Allah Teâlâ’nın sem‘î ve basîr olmasının mânası, “duyulan ve görülen şeyleri bilmesi” şeklinde ele alınmıştır. Mu‘tezile, sıfatları zâtın aynı görmekle Allah için, Allah olan sıfatları ispat etmektedir. Sem‘ ve basar sıfatları için de bunun geçerli olduğu söylenebilir. Mu‘tezile’den diğer bir gruba göre ise Allah Teâlâ’nın “âlim” olması nasıl ki zâtan cehâleti nefyetmeyi ifade ediyorsa; sem‘ ve basar da “körlük ve sağırlığın O’ndan nefyi” olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Eş‘arî, Mu‘tezile’nin çoğunluğunun sem‘ ve basar sıfatlarını ispat ettiklerini ortaya koymuştur.²⁴¹

İlk dönem metinlerinde diğer sıfatlarda olduğu gibi temel gaye, naslarda Allah Teâlâ’ya izâfe edilmiş olan sıfatların ispat yollarını ortaya koymak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte ispat edilen bu sıfatların diğer mezhepler tarafından farklı şekillerde yorumlanmasına dair cevapların ortaya konulduğu gözlemlenmektedir. “Taalluk” kavramı açık bir şekilde zikredilmemekle birlikte, bunun söz konusu sıfatın ispatı sırasında kuşatıcılığına dair ibârelerin zikredilmesiyle ortaya konulduğu söylenebilir. Her ne kadar diğer mezheplerin sıfatlara yönelik itirazlarının ilk noktada sıfatın ispat edilmesine yönelik olduğu gözlenirse de, bu aşamadan sonra tartışmaların taalluk alanı çerçevesinde yürüdüğü gözlenmektedir.

²⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 330.

²⁴¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn*, s. 260-262.

Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmının sem‘ ve basar sıfatlarını ilim sıfatına ait kabul ettikleri ifade edilmişti. Bu durumda sem‘ ve basar sıfatları, ilim sıfatının farklı taalluklarını ifade etmektedir. Bu sıfatları ilim sıfatından ayrı olarak ispat edenlere göre sem‘ ve basar, ilimden farklı olarak sadece mevcûtlara taalluk etmektedir. Ma’dûmlar ise sem‘ ve basar sıfatlarının taalluk alanlarının içerisinde değerlendirilmez. İlim sıfatı ise hem ma’dûm hem de mevcûd olan şeylerle taalluk eder. Bu durumda sem‘ ve basar sıfatları, ilim sıfatının taalluk ettiği şeylerin bir kısmı ile taalluk ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ilim sıfatının taallukunun hakikati sem‘ ve basar sıfatlarınıninkinden farklı olarak değerlendirilir. Bu noktada âlimler, ilim sıfatı ile meydana gelen inkişâfın sem‘ ve basar sıfatlarıyla meydana gelen inkişâftan farklı olduğunu ortaya koymuşlardır.²⁴²

Ehl-i Sünnet içerisinde bazı âlimlerin sem‘ ve basar sıfatlarını ilim sıfatına ait kıldıkları anlayışı esas alındığında, Allah Teâlâ’nın duyulan şeylere dair ilmine “sem”;
görülen şeylere dair ilmine ise “basar” ismi verilmiştir. İmâm Eş’arî’den aktarılan bir görüşe göre, o da sem‘ ve basar’ın ilim sıfatına zâid olmadığını ifade etmektedir. Mâtürîdî âlimlerin bir kısmının görüşü de bu yöndedir.²⁴³

Ancak Eş’arîler de meşhur olan görüşe göre sem‘ ve basar sıfatları ilim sıfatından farklı olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla sem‘ ve basar sıfatları ile meydana gelen inkişâf, ilim sıfatın ile meydana gelen inkişâftan farklıdır. Sem‘ ve basar sadece duyulan ve görülenlerle değil, bütün mevcûtlarla taalluk eder. Bu taalluk bütün kısımlar için ayrı bir inkişâf meydana getirmektedir. Bu görüş ilim sıfatının sadece “tencîzî kadîm taalluku” olduğu şeklindeki kabule dayanmaktadır. Zira İmâm Eş’arî’den aktarılan bir görüşe göre ilim sıfatı için “tencîzî kadîm” ve “tencîzî hâdis” olmak üzere iki taalluk söz konusu olmaktadır. Tencîzî hâdis taalluk, duyulan ve görülen şeylerin varlığa çıkması hâlinde meydana gelen taalluku ifade eder. İşte bu hâdis tencîzî taalluka sem‘ ve basar denilmektedir. Bu nedenle ona göre sem‘ ve basar sıfatları, ilim sıfatının taallukları olarak değerlendirilmektedir. Mâtürîdî âlimlerden bir kısmına göre de sem‘ ve basar sıfatları ilim sıfatına râcîdir.²⁴⁴ Ramazan Efendi (ö. 979/ 1571) *Şerhu’l Akâid’e* yazdığı hâşiyede

²⁴² Said Abdüllatîf Fûde, *Hâşiye ale’t Tehzîbi Şerhi’l Haridetü’l Behiyye li-Ahmed ed-Derdîr*, s. 135,136.

²⁴³ Said Fûde, *Hâşiye ale’s Şerhi Suğrâ’s Suğrâ*, s. 123.

²⁴⁴ Said Abdüllatîf Fûde, *Şerhu Akâidetü İbn Hâcib*, s. 40-41,

https://archive.org/details/saranaarabi_yandex_20190113_1423/page/n39/mode/2up?view=theater (erişim 13.01.2019).

“basar” sıfatını tanımlarken, “Allah’ın ilminden hiçbir şeyin uzak kalmaması” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Sem‘ sıfatı için bu şekilde açık bir ifade kullanmamış olsa da, basar sıfatının onun tarafından ilim sıfatının bir taalluku olarak ele alındığı söylenebilir.²⁴⁵

Ehl-i Sünnet içerisinde de sem‘ ve basar sıfatlarının ilim sıfatına ait birer taalluklar olup olmadığı tartışılmıştır. Hem Eş‘arî hem de Matürîdî mezhebinde meseleyle ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. İmam Eş‘arî’nin sem‘ ve basar sıfatlarını ilim sıfatının tencîzî hâdis taalluku şeklinde değerlendirmesi nedeniyle bu sıfatların sadece sonradan varlık kazanan ve görülüp, işitilen şeylerle ilişkili olduğu ifade edilebilir. Buna göre ilâhî zâtın kendini görmesi ve işitmesi nasıl gerçekleşecektir? Bu görüşün sem‘ ve basar sıfatları için ilim sıfatının taalluklarından ibaret olarak görülmesinin yanı sıra ilim sıfatının taalluk alanının hâdis ve görüp işitilen şeylerle sınırlı olduğunu ortaya koyduğu ifade edilebilir.

Sem‘ ve basar sıfatlarının, mevcûd olan şeylere taalluk ettiği ortaya konuldu. Buna göre sem‘ ve basar sıfatları, ilim sıfatının taalluk ettiği şeylere taalluk etmektedir. Çünkü ilim sıfatı mevcûd ve ma’dûm her şeyi kuşatan bir sıfattır. Bu durumda sem‘ ve basar sıfatlarının taalluklarını ispat etmek ya tahsîlu’l-hâsıl’ı (var olanın tekrarı) ya da ictimâu’l-misleyn’i (benzerlerin bir araya getirilmesi) gerektirecektir. Yahut bu iki sıfatın taalluklarının ilim sıfatının taalluk etmediği bir alanla irtibatlandırmak gerekecektir. Ancak bu durum, bir yönüyle ilim sıfatının taalluk alanını kısıtlamak mânasına gelir. Bu problemin çözümünde söz konusu sıfatların hakikatlerinin birbirinden farklı olduğunun ortaya konulması yeterli görülmektedir. Birbirinden farklı hakikatlere sahip olan bu sıfatların taallukları da birbirlerinden farklı olarak gerçekleşir. Bu da var olanın tekrarı ya da benzerlerin bir araya gelmesi ihtimallerini ortadan kaldıran bir durumdur. Taalluk ettikleri nesneler aynı olsa da bu sıfatlarla meydana gelen idrâkler birbirlerinden farklı şekilde gerçekleşmektedir. Bu durum, irâde ve kudret sıfatının mümkünlere taalluk etmesine benzer. Zira hem kudret hem irâde sıfatının taalluk ettiği şeyler mümkünler olsa da bu sıfatların hakikatlerinin farklı olması, taalluklarının da farklı olmasını gerektirmiştir. Bu durumda tahsîlu’l-hâsıl’ın meydana geldiğini söylemek mümkün olmaz.²⁴⁶

²⁴⁵ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü’s-seniyye*, s. 231.

²⁴⁶ Said Abdüllatîf Fûde, *Şerhu’l Mukaddîati’s Senûsîyye*, thk. Nezâr Hemadî, (Lübnan: Mektebetü’l Mearif, 2009), s. 150.

Sem‘ ve basar, bütün görülen ve duyulanlarla idrâk ve ihâta yönü ile taalluk eder. Bu yönüyle bu iki sıfatın taallukları ilim sıfatının taallukuna ziyâdedir. Bunun mânası ise basar sıfatının görülen şeylerle taallukunun ilim sıfatının aynı görülenlerle taallukundan farklı olması şeklinde izah edilebilir. Aynı şekilde sem‘ sıfatının taalluku da duyulan şeyler için ilim sıfatının taallukundan farklı olarak gerçekleşmektedir.²⁴⁷

Sem‘ ve basar sıfatlarının taallukunun tüm mevcûdâtı kuşattığına işaret edilmişti. İmâm Eş‘arî’nin görüşünün de bu yönde olduğu ifade edilmektedir. Bu hususta mevcûtlar arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Bu açıdan söz konusu sıfatların hem kadîm hem de hâdis varlıklara taalluk ettiklerini ifade edebiliriz. Zâhir ve bâtın, zât ya da sıfat tümü bu sıfatların taalluk alanı içerisinde değerlendirilmektedir. Allah Teâlâ sem‘ ve basar sıfatları ile ezeli olan zâtını ve vücûdî olan sıfatlarını hem duymaktadır hem de görmektedir. Bunun yanında sonradan meydana gelen varlıkları ve onların sıfatlarını da ses olsun ya da olmasın işitmektedir. İmâm Senûsî, (ö. 1276/1859) bu iki sıfatın sadece mevcûdâta taalluk ettiğini, ma’dûmlara taalluk etmesinin ise mümkün olmadığını ifade etmiştir.²⁴⁸

Bazı âlimlere göre ise, ilim sıfatında olduğu gibi ma’dûm meydana gelmeden önce sem‘ ve basar sıfatları onlara da taalluk etmektedir. Bu sûretle sonradan varlığa çıkacak olanlar bilinmiş olur. Buna göre, ilim sıfatının taalluk ettiği ma’dûmu iki şekilde ele almışlardır. Bunlardan ilki, Allah Teâlâ’nın varlığa çıkacağını bildiği ma’dûmlardır. İkincisi ise varlığa çıkmayacak olan ma’dûmlardır. Sem‘ ve basar bunlardan ilk kısım ile taalluk etmektedir. Zira bu ma’dûmlar ile ilim sıfatının taalluku, onların gelecekte var olacaklarına dair gerçekleşmiştir. Bu da onların, ilâhî ilimde var oldukları anlamına gelir.²⁴⁹

Bundan sonraki kısımda, sem‘ ve basar sıfatlarının taalluklarının genel bir çerçevede son dönem âlimlerinin ele aldığı şekilde ortaya konulması hedeflenmektedir. Söz konusu ıstılâhlar çerçevesinde sem‘ ve basar sıfatlarının taallukuna ilişkin detaylar şu şekildedir:

Sem‘ ve basar sıfatları için “tencîzî kadîm” ve “tencîzî hâdis” olmak üzere iki taalluk söz konusudur. “Tencîzî kadîm taalluk”, Allah’ın zâtı ve sıfatları ile ilişkili olan

²⁴⁷ Yahyâ Zekerîyyâ, *el-Büsrâ fî Takribi Şerhi Sugrâ’s-Sugrâ*, s. 384.

²⁴⁸ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 46.

²⁴⁹ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 46-47.

kısmı ifade ederken; “tencîzî hâdis taalluk” ise, bunların sonradan varlığa çıkanlara taalluk etmesidir. “Salûhî taalluk” ise bu iki sıfat hakkında söz konusu değildir. Çünkü kendisi ile inkişâfın meydana geldiği sıfatlar için salûhî taalluktan söz edilmesi mümkün görülmez. Bu ilim, sem‘ ve basar olmak üzere kendisi ile inkişâfın meydana geldiği bütün sıfatlar için geçerlidir. Ayrıca ma’dûm ile taalluk etmediği görüşüne göre de ma’dûm ile taalluk etmeyen bir sıfat için salûhî taalluktan söz edilemeyecektir.²⁵⁰

Sem‘ ve basar sıfatları, hem kadîm hem hâdis varlıklara taalluk ettiklerinden dolayı, bu sıfatlarla meydana gelen inkişâfın sâlûhî bir taalluğa ihtiyacı söz konusu olmamaktadır. Zira sâlûhî taalluk, zâtın o şey ile taalluğa elverişli olmasını ifade eden bir taalluk çeşididir. Sem‘ ve basar sıfatları için ise hiçbir durum yoktur ki, zâtın o şey ile taalluku bilfiil gerçekleşmiş olmasın. Bu, hem kadîm zâtın kendisi ile taalluku hem de hâdis varlıklarla meydana gelen taalluku açısından geçerli olmaktadır.

Sem‘ ve basar sıfatlarının, sonradan meydana gelen varlıklara tencîzî taallukunun, inkişâfın sonradan olmasını gerektireceğini iddia edenler vardır. Onlara göre inkişâfın hâdis olması, sem‘ ve basar sıfatlarının da hâdis olmasına yol açmaktadır. Çünkü inkişâf, sem‘ ve basar için sıfat konumundadır. Dolayısıyla hâdis olandan ayrılamayan şey de hâdis olarak değerlendirilecektir. Ancak Allah Teâlâ’nın var olacağını bildiği her şey, varlığa gelmesi zorunlu şeyler olarak ele alınmaktadır. Çünkü bunlar, Allah’ın ilminde vardır. Sem‘ ve basar sıfatlarının ezelden beri bunlara taalluk etmesi sahih olmaktadır. Bu görüş özellikle sem‘ ve basar’ı ilmin bir çeşidi olarak görenleri destekler niteliktedir. Sem‘ ve basar sıfatlarının taalluklarının hâdis olması, bu sıfatların da hâdis olmasını gerektirmez. Zira taalluk, itibâridir ve onun hâricîte varlığı yoktur.²⁵¹

Bazıları sem‘ ve basar sıfatlarının taalluk ettikleri işitilen ve görülen şeylerin hâdis olması sebebiyle Allah Teâlâ’nın hâdislere mahal teşkil etmesini önlemek adına bu sıfatları nefyetmişlerdir. Sadrüşşerîa’ya göre ilâhî zâtta hâdislerin kâim olması, ancak haricî ve ayrı bir müessirin var olması durumunda geçerlidir. Sıfatların taalluku için, hâricî bir mahal gerektiğinde zât hakkında herhangi bir hâdisin kıyâmı gerekmez. Sem‘ ve basar sıfatları, hâricî bir müessir tarafından var kılınmış olmayıp bunlar ezelden beri zât ile kâim sıfatlardır. Görülen ve duyulan şeyler ile ilişkisi, taalluk edeceği hâricî bir

²⁵⁰ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 48.

²⁵¹ Ebû Azbe, *Netâicü efkâri’s-sikât*, s. 47.

mahalli gerektirmekle birlikte, sıfatlar açısından herhangi “bir sonradan olma hâli” meydana getirmemektedir.²⁵²

Sem‘ ve basar sıfatları her ne kadar hâdis olan şeylere taalluk etse de, bu iki sıfatın taalluk ettikleri hâdisler sebebiyle hâdis olduklarını söylememiz mümkün değildir. Sem‘ ve basar sıfatlarının kadîm olması da, duyulan ve görülenlerin kadîm olmasını gerektirmez. Bu durum, ilim ve kudret sıfatının taallukları ile aynı düzlemde ele alınır. İlim ve kudret kadîmdir, ancak bunların taalluk ettiği mâlûmât ve maddîler kadîm değildir.²⁵³

Böylece ilk dönemden itibaren sem‘ ve basar sıfatlarının ispatı ve taallukları çerçevesindeki tartışmaların ortaya konulmasına çalışıldı. Sem‘ ve basar sıfatlarının sonradan varlık kazananlara taalluk etmesinin, bu sıfatlar için herhangi bir “sonradan olma durumu” meydana getirmediği izah edilmiş oldu. Bu noktada taalluk kavramının itibârî bir kavram olması meselenin anlaşılmasında kilit rolü üstlendiği söylenebilir. Bu yönüyle taalluk, zâtın hâdis olan ile ilişkisini ortaya koyarken, zâtı her türlü sonradan olma hâlinde uzak tutarak tenzîh edici bir işlev de görmektedir.

2.3.3. Kelâm Sıfatı

Kelâm sıfatının Allah Teâlâ’ya nispeti naslar ile sâbit olup Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ açıkça Mûsâ (a.s.) ile doğrudan kelâm ettiğini zikretmiştir.²⁵⁴ Allah’a nispet edilen kelâm, övgü ifade eder ve bunun ispat edilmesi vâcib olan sıfatlardan kabul edilir. Âyetlerde Allah Teâlâ’ya izâfe edilen sıfatların herhangi bir eksiklik meydana getirmiyorsa mecâzî mânada ele alınmaları mümkün görülmemektedir. Aksine kelâm sıfatının nefyedilmesi hâlinde, O’nda bir eksiklik meydana gelecektir. Kelâm sıfatının nefyedilmesi ya kelâm konusunda bir kusurdan ya da cehâletten kaynaklanır. Tüm bu ihtimaller ise vâcib olan zât hakkında imkânsızdır. Bundan dolayı kelâm, hakiki anlamda Allah Teâlâ’ya izâfe edilmesi gereken bir kemâl sıfatı olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁵

Kelâm, ilim sıfatından farklı bir sıfat olarak değerlendirilmektedir; çünkü kişinin bildiğinden farklı bir şeyi haber vermesi mümkün görülmemektedir. Bu sıfat irâde sıfatından

²⁵² Sadrüşşerîa, *Ta’dil’ul Ulûm*, s. 191.

²⁵³ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi’l Fıkhi’l Ekber*, s. 38.

²⁵⁴ en-Nisâ 4/164.

²⁵⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-din*, s. 67.

da farklıdır; çünkü kelâmın kısımlarından olan “emir”, kişinin irâde ettiği şeyden farklı olarak gerçekleşebilir.²⁵⁶ Kelâm sıfatının ispatı ümmetin icmâsı ile sâbittir. Ayrıca peygamberlerden nakledilen mütevâtir haberlerle bilinmektedir ki şeriatın ahkâmları onlara kelâm sıfatı ile vahyedilmiştir.²⁵⁷

Kelâm sıfatının yalnız şer’î delil ile ispat edilmesi, **devir**’i²⁵⁸ gerektirecektir. Çünkü şer’î delil, mucizenin delâletine bağlıdır. Mucize’nin delâleti ise kelâm sıfatına bağlı olmaktadır.²⁵⁹ Buna göre kelâm sıfatının ispatı ilk aşamada naklî delil ile değil, aklî delillendirme ile ortaya konulmalıdır.

Kelâm sıfatının ispatı noktasında aklî delil ise, ilk aşamada âlim olan zât için bildikleri hakkında kelâmının sahih olması şeklinde ifade edilir. Allah Teâlâ bilinebilecek olan her şeyi kuşatan bir ilme sahiptir. Dolayısıyla O’nun mâlûmâtına taalluk eden bir kelâmının olması da sahihtir. Allah Teâlâ’nın kendisi ile vasıflanmasının mümkün olduğu her sıfat, zâtının câiz olan bir sıfatla muttasıf olmasının imkânsızlığından dolayı “vâcip” olarak değerlendirilmektedir.²⁶⁰ Ayrıca Allah Teâlâ’nın kelâmının olmadığı var sayılırsa, emreden ve nehyeden bir zâtın tasavvur edilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise ibadetlerin farz oluşu iptal edilmiş olur.²⁶¹ Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatı vardır. O, bu sıfatı ile emreder ve nehyeder. Kelâm sıfatının varlığını kabul etmeyenlere göre imanın ve ibadetlerin farz oluşu, küfür ve günahlar konusundaki uyarıların varlığı inkâr edilmiş olacaktır. Çünkü kelâm sıfatının varlığını iptal etmek, Allah’ın emreden ve nehyeden olduğunu da iptal etmek mânasına gelmektedir.²⁶²

Kelâm, ezelî bir sıfat olmakla birlikte harflerden müteşekkil olan Kur’ân-ı Kerîm’in nazmı da “kelâm” olarak isimlendirilmiştir. Her emreden, nehyeden ve haber veren kimsenin nefsinde (zâtında) bir mâna bulunmaktadır. Kişi, kendi nefsinde olan bu mânayı ibâre, yazı ya da işâret yolu ile muhâtaba aktarır. Kelâm, ilim ve irâdeden farklıdır. Çünkü kişi, bilmediği bir şey hakkında haber verebildiği gibi; bildiğinin hilâfına olan bir

²⁵⁶ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi’l Fıkhi’l Ekber*, s. 35.

²⁵⁷ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi’l Fıkhi’l Ekber*, s. 36.

²⁵⁸ “Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tanımlama” anlamındaki bu mantık terimi için bkz. Metin Yurdagür, “Devir”, *DİA*, IX/230-231.

²⁵⁹ Said Fûde, *Hâşiye ale’ş Şerhi Suğrâ’s Suğrâ*, s. 123.

²⁶⁰ Said Abdüllatîf Fûde, *Şerhu’l Mukaddimati’s Senûsîyye*, s. 151.

²⁶¹ Neseî, *Tebşira*, I/68.

²⁶² Neseî, *Tebşira*, I/447.

şey hakkında da haber verebilmektedir. Kelâm, irâdeden de farklıdır; çünkü irâde etmediği bir şeyi emretmesi muhtemeldir.²⁶³

Temelde kelâm sıfatının Allah Teâlâ'ya nispeti noktasında kelâm âlimleri ortak paydada yer almışlardır. Ancak ispat edilen bu sıfatın tanımı tarihî süreç içerisinde farklı değerlendirilmelere tâbi tutulmuştur. İlk dönem kaynaklarında kelâm sıfatı konusunda merkezde yer alan tartışmaların, kelâm sıfatının keyfiyeti çerçevesinde şekillendiği müşâhede edilmektedir. Kelâm sıfatının neyi ifade ettiği ortaya konulurken, diğer mezheplerin konu hakkındaki görüşleri metinler içerisinde tartışılmıştır. Tartışmaların temelinde ise kelâm sıfatının tanımlanmasındaki farklılıkların yer aldığı göze çarpmaktadır.

Ehl-i Sünnet'e göre kelâm, mütekellimin zâtı ile kâim olan mânâyı ifade eder. Mütekellimin nefsinde olan bu mâna, dile getirmeyi dilediği ve lafızlarla tâbir etmek istediğidir. İmâm Mâtürîdî'nin görüşünün de bu yönde olduğu ifade edilmiştir. Nitekim bir şiirde, kelâmın hakikati şu ifadelerle ortaya konulmuştur: “Şüphesiz asıl söz, ancak kalpte bulunur. Lisân ise kalbe delil kılınmıştır.”²⁶⁴

Nesefî kelâmın, zât ile kâim ezeli bir sıfat olup harfler ve seslerden müteşekkil olmadığını ve herhangi bir konuşma engelinin bulunmamasını ifade ettiğini söyler. Allah Teâlâ kelâm sıfatı ile mütekellimdir.²⁶⁵ Buna göre kelâm zât ile kâim, kadîm bir sıfattır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının harf ve seslerden oluşmadığını, diğer vücûdî sıfatlarda olduğu gibi O'nun zâtı ile kâim olan mânâyı ifade ettiğini kabul etmektedirler.²⁶⁶ Mu'tezile de Allah'ın mütekellim olduğunu kabul eder, ancak onlara göre Allah, kelâmı yaratmakla mütekellim olmaktadır.²⁶⁷ Kelâm sıfatının araz olduğunu iddia eden Mu'tezile, harfler ve seslerden meydana gelen bu arazın bir mahalde yaratılmış olduğunu söyler.²⁶⁸

Mu'tezile ile Hâricîler'in beraberindeki bazı gruplar, Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte kendi aralarında bu kelâmın cisim mi yoksa araz mı olduğu hususunda ihtilâf meydana gelmiştir. Kerrâmiyye ise Allah'ın mütekellim

²⁶³ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 294-295.

²⁶⁴ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 296; Nüreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi* (ter. Bekir Topaloğlu), s. 76.

²⁶⁵ Nesefî, *Tebşira*, I/66.

²⁶⁶ es-Sicilmâsî, *Risâletü fî taallukâti Sıfâtillâh*, s. 90.

²⁶⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 44.

²⁶⁸ Nesefî, *Tebşira*, I/66-67.

olması ile O'nun kelâma dair kudretinin olmasını kastetmiştir. Ancak kelâma dair kudretinin olduğunun ispatı, mütekellim oluşunu ortaya koymak için yeterli değildir.²⁶⁹

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın kelâmı, bir mahalde yaratılmış olan arazdır, Allah Teâlâ herhangi bir mahalde yaratılan bu arazla mütekellim olmaktadır. Kelâmının hakikati ise ses ve harflerden ibarettir.²⁷⁰ Mu'tezile bu hususta kendilerinin görüşlerini destekleyen bazı aklî ve naklî deliller ortaya koymuştur. Buna göre kelâm sıfatı noktasında “gâibi şâhîde kıyâs” etmektedirler. Şâhit âlemdeki kelâm, harfler ve sesler cinsindendir. Bunun dışında bir kelâmın ispat edilmesi onlara göre akıl sınırlarının dışına çıkmaktır.²⁷¹

Ebü'l Yüsr el-Pezdevî, vâcib zât ile hâdis varlıklar arasında sadece isim açısından benzerlik arz eden sıfatların hakikatının şâhit ve gâip açısından farklı değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira şâhit âlemde, âdî (âdete dayalı) hükümler çerçevesinde birtakım şartlar gerekli olsa da, gâip âlem için durum farklılık arz eder. Kelâm sıfatı için şâhit âlemde her ne kadar ses ve bünyenin varlığı gerekse de, gâip âlem için aynı şeyi söylememiz zorunlu değildir. Şâyet şâhit ve gâip âlemi şartlar açısından eşit olarak değerlendirecek, bu durum ilim sıfatı için de gerekli olmalıdır. Zira şâhitte ilim sıfatının bir zât ile kâim olması ancak kalp, akıl ve bünye gibi şartlar ile sağlanmaktadır. Ancak Allah Teâlâ hakkında ilim sıfatını ispat edenler, bu şartların vâcib zât hakkında da gerekli olduğunu iddia etmemiştir. Bu durum, kelâm sıfatı için de geçerlidir. Kelâm sıfatının ispatı noktasında da şâhit âlemde söz konusu olan âdî şartlardan ayrı düşünülmesi gerekmektedir. Ayrıca kelâmın harf ve seslerden ibaret olduğunu kabul edenler, bunların Allah'ın zâtı dışında kâim olduğunu kabul etmektedirler. Bu ise Allah Teâlâ'yı hakiki mânada “mütekellim” olarak nitelememizi engellemektedir. Bu şekilde ispat edilen bir kelâm sıfatı ile zât mütekellim değil, “kelâmı yaratan” olmaktadır.²⁷²

Kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürenler, naslar üzerinden çeşitli delillendirmeler ortaya koymuşlardır. Buna göre şâyet kelâm sıfatı ezeli bir sıfat olarak kabul edilirse, Allah'ın Mûsâ'ya (as) yönelik “Asânı yere at!” hitâbı nasıl çözülecektir? Zira ezelde hitâp edilen Mûsâ (as) ve yere atılması istenen asânın mevcûdiyeti söz konusu

²⁶⁹ Pezdevî *Usûlü'd-din*, s. 62.

²⁷⁰ Neseî, *Tebsira*, I/ 436.

²⁷¹ Neseî, *Tebsira*, I/67.

²⁷² Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 64.

değildir. Bundan dolayı söz konusu hitâbın, Mûsâ'nın (as) varlık alanına çıkıp kendisine asânın verildiği sırada olması gerekmektedir. Bu ise kelâmın hâdis olduğunu ortaya koyan delillerdendir.²⁷³

Bunun yanında Allah'ın kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm, âyet ve sûrelerle sınırlı olup bir başlangıç ve sonunun bulunması yönü ile hâdis olarak değerlendirilir. Ancak Kur'an, Allah Teâlâ'nın kelâmına delâlet etmekte olup kelâm sıfatının kendisi olarak değerlendirilmemektedir. Allah Teâlâ'nın nazmettiği manzûmudur. Bu yönüyle de Allah Teâlâ'nın fiillerinden bir fiildir. Allah'ın kelâmına delâlet etmesi sebebiyle mecâzî anlamda "Allah'ın kelâmı" şeklinde isimlendirilmektedir.²⁷⁴

Kelâm sıfatının hâdis olduğunun kabul edilmesi hâlinde beraberinde pek çok imkânsız netice ortaya çıkacaktır. Varlıkların "Ol!" hitabı ile meydana geldiği bilinmektedir; buna göre eğer bu hitâbın hâdis olduğunu söylersek, söz konusu hitâbı meydana getiren başka bir hitâbın var olması gerekecektir ki bu da **teselsüle** yol açar.²⁷⁵

Ayrıca Allah Teâlâ'nın kelâmının hâdis olduğunu kabul edersek, kelâmın ya O'nun zâtında ya da zâtı dışında kâim olması yahutta mahalsiz olarak var olması gerekir. Bu ihtimallerin hepsi imkânsızdır.²⁷⁶ Kelâm sıfatının araz olup hâdis olması hâlinde, arazın bekâsı imkânsız olduğundan, Nebî'ye (as) inen emir ve nehiylerin de kalıcı olmaması gerekir. Bu durumda ise, günümüze kadar ulaşan bir Allah kelâmından bahsetmemiz mümkün değildir. Bu durumda şariat da ortadan kalkmış olacaktır.²⁷⁷

Kelâm sıfatının tanımı çerçevesinde bu sıfatın hakikatinin şâhit âlemdeki âdî (süregelen) hükümler çerçevesinde müşâhede ettiğimiz kelâmdan farklı olduğu ortaya konulmuştur. Buna göre Allah'a izâfe edilen kelâm sıfatı, hâdis varlıklarda müşâhede edilenden farklıdır. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve kelâmın hâdis olduğunu iddia eden diğer mezheplere karşı hem aklî hem de naklî deliller ile bu sıfatın kadîm olduğunu ortaya koymuştur. Ezeli olduğu ispat edilen kelâm sıfatının taalluku ise, öncelikle müteahhir dönem eserlerinde kullanılan ıstılâhlarıyla ele alınacak, sonrasında da ilk dönem eserlerinde bu kavramlara delâlet eden ibârelerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

²⁷³ Pezdevî, *Usûlü 'd-din*, s. 65.

²⁷⁴ Pezdevî, *Usûlü 'd-din*, s. 68.

²⁷⁵ Neseî, *Tebsira*, I/67; "nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuz şekilde sürüp gitmesi anlamında kullanılan bu terim hakkında bkz. Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, XL/536-538.

²⁷⁶ Neseî, *Tebsira*, I/ 68.

²⁷⁷ Neseî, *Tebsira*, I/46

Kelâm sıfatının taalluku “beyân ve delâlet” olarak bilinmektedir. Burada kastedilen kelâmdan maksat ise “nefsî kelâm”dır. Söz konusu kelâmın taalluku olan “beyân”, bir muhâtabı gerekli kılmaz, zâtın varlığı kelâmın tahakkuku için yeterlidir. Kelâm sıfatının bütün taallukları kadîm olup “tencîzî”dir; “sâlûhî taalluk” ise kelâm sıfatı için geçerli değildir.²⁷⁸ Bununla birlikte bazı âlimler, emir ve nehiy için “salûhî ve tencîzî kadîm taallukları” ispat etmektedirler. Bu ise, haber ifade eden cümlelerin başkasına nispetle hitâp olarak isimlendirilmesinden dolayıdır. Hitâp meydana gelmeden evvel kelâm vardır. Hitâp, var olan kelâmın bir başkasına yönlendirilmesinden ibarettir. Kelâmın bir başkasına yönlendirilmesi ise, “fiil” olarak değerlendirilir. Bundan dolayı bazı âlimler, emir ve nehyin kulların fiilleri ile gerçekleşen taallukunu “salûhî kadîm” ve “tencîzî hâdis” olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir. Buradaki ayrım, kelâmın bir diğerine ulaştırılması yönüyledir. Bu durumda kelâm sıfatının taallukları; kelâmın kelâm olması yönü ile “tencîzî kadîm”, kelâmın bir başkasına yönlendirilmesi ciheti ile ise, “salûhî kadîm” ve “tencîzî hâdis” olarak ele alınmıştır.²⁷⁹

Kelâm sıfatı, ilim sıfatının da taalluk ettiği “vâcip, mümkün ve imkânsız (muhâl)” olmak üzere bütün aklî hükümlere taalluk etmektedir. İlim sıfatının bu kısımların taalluku “keşif” yönüyle iken; kelâm sıfatının taalluku ise “haber verme” şeklinde gerçekleşmektedir. Allah Teâlâ, kendisi hakkında “vâcip, câiz ve imkânsız olan şeyleri” kelâmı ile haber vermektedir.²⁸⁰

Kimileri kelâmın, ilmin taalluk ettiği bütün alanlara taalluk etmediğini ileri sürmüştür. Çünkü Allah Teâlâ ezelde kâfirin iman etmeyeceğini bildiği halde, ona imanı emretmiştir. Bu durumda kelâm, “iman emri” ile taalluk ederken, ilim imanın tahakkuk etmemesi ve imanın emredilmesi ile taalluk etmiştir. Bu durumda ilmin taalluk alanı daha kapsamlı olmaktadır. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, kelâm sıfatının taallukunun emir ile kısıtlanmaması gerektiğidir.²⁸¹ Kelâm sıfatı “emir, nehiy, va’d, vaîd ve nidâ” gibi farklı taallukları barındırır. Zikredilen örnekte ise kâfirin iman etmemesi emir ile olmasa da haber taalluku ile meydana gelmiştir. Ayrıca “vaîd ve nehiy” ile de

²⁷⁸ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 10-11.

²⁷⁹ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 11.

²⁸⁰ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî’s-sikât*, s. 56.

²⁸¹ Said Abdüllatif Fûde, *Şerhu’l Mukaddimati’s Senûsîyye*, s. 152.

taalluk ettiği söylenebilir. Bu durumda kelâm sıfatının, ilim sıfatından taalluk bağlamında farklı olmadığı ortaya konulmuş olacaktır.²⁸²

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah'ın tek bir sıfatı olan kelâmının hem emir hem nehiy olarak değerlendirilmesine yönelik eleştirileri zikreder. Bu konuda farklı düşünenler (hasım), zâtın tek sıfat ile “bilen” ve “güç yetiren” olamayacağı gibi, tek sıfat ile “emreden” ve “nehiyeden” de olmaması gerektiğini iddia etmektedir. Buna ek olarak, emir ve nehiy arasında zıtlık söz konusudur. Kudret ile ilim arasında zıtlık olmadığı halde, bu iki sıfatın tek bir sıfat altında değerlendirilmeleri nasıl imkânsız ise, aralarında zıtlık olan emir ve nehiyin tek sıfat altında toplanması nasıl mümkün olacaktır?²⁸³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kelâmın haddi zâtında emir ya da nehiy olmadığını ortaya koyar. Kelâm, muhâtabı bir fiili işlemeye dâvet etmesi hâlinde “emir”, bir fiili terk etmeye dâvet etmesi hâlinde ise “nehiy” olarak değerlendirilmektedir. Kelâm ne zaman bir fiilin meydana gelmesine dâvet niteliğinde ele alınsa; aynı zamanda onun zıttının meydana gelmesinden de nehyetme anlamına gelir. Bunun tersi nehiy açısından da geçerlidir. O halde, “emir” olan her şey, başka bir cihetle “yasaklama” olduğu gibi yasaklama olan her şey de bir başka cihetle emirdir.²⁸⁴

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kelâm sıfatına yönelik farklı isimlendirmeleri, “taalluk” kavramı ile izah ettiği ortaya konulmuştur. Buna göre, sıfatın kendisinde herhangi bir değişim söz konusu olmaksızın taalluk alanı ile ilgili bir farklılaşma söz konusu olmaktadır.

Allah Teâlâ kelâm sıfatı ile mütekellim olup O, bu sıfatı ile emreder, nehyeder ve haber verir. Kelâm sıfatı tek bir sıfattır; ancak bu sıfatla meydana gelen şeylerin çokluğu taalluku ile ilişkilendirilmektedir. Bu, irâde ve kudret gibi diğerk sıfatların durumuna benzer niteliktedir. Zikredilen sıfatlar nasıl ki kadîm ve ezeli iken izâfetlerden ibaret olan taallukları çeşitli ve hâdis ise, aynı şey kelâm sıfatı için de geçerli olmaktadır.²⁸⁵ Bu durum Zeyd hakkında konuştuğumuzda, onun hem mevcût hem de kâtip olduğunu haber vermemize benzemektedir. Hakikatte Zeyd tek bir varlıktır; ancak farklı cihetlerle başka isimlendirmelere konu olmaktadır.²⁸⁶ Emreden, nehyeden ve haber veren olması, kelâm

²⁸² Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 58.

²⁸³ Nesefî, *Tebsira*, II/474.

²⁸⁴ Nesefî, *Tebsira*, II/476.

²⁸⁵ Ramazan Efendi ve diğerk., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 302.

²⁸⁶ Ramazan Efendi ve diğerk., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 301-302.

sıfatının tek sıfat olmasını engellemez. O, tek bir sıfatla emreden, nehyeden ve haber verendir. Kelâm sıfatına yönelik bu farklı isimlendirmeler, farklı taalluklardan kaynaklanmaktadır. Muhâtap olmaksızın emrin varlığı ise emredenin ilminde emredilenin olması açısından yeterlidir.²⁸⁷

Bir diğer husus ise, ezeli kelâmın taallukları olan emir ve nehiylerin sonradan varlığa çıkan mükellef ile ne şekilde ilişkilendirileceğine yönelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kadim olan kelâmın hâdis olan kelâmdan ayrı düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar. Zira hâdis varlıklar söz konusu olduğunda verilen emirle birlikte muhâtabın da varlığı gereklidir. Çünkü yaratılmış bir kelâm için bekâ düşünülemez. Ancak ezeli olan kelâm aynı zamanda ebedîdir de. Bundan dolayı bu sıfat, kıyâmete kadar gelecek olan bütün mükelleflere taalluk etmektedir.²⁸⁸

Şerhu'l-Akâid hâşiyelerinde de kelâm sıfatının taallukları hakkında bazı tartışmalara yer verilmiştir. Şâyet biz, kelâm sıfatının emir, nehiy ve haber kısımlarından ibaret olduğunu kabul edersek, bu durumda bunlar olmadan kelâm sıfatının var olmaması gerekecektir. Ancak burada bilinmesi gereken husus, bu kısımların itibârî olduklarıdır. Bahsi geçen kısımlar, sonradan meydana gelen taalluklardan ibarettir. Bazı âlimler ise, söz konusu kısımların hepsinin “haber” altında toplanmış olduğunu ortaya koymuştur. Zira emir, muhâtaba emredilenin yapılması hâlinde sevâba nâil olacağını haber vermektir. Nehiy ise emrin aksine, söz konusu fiilin yapılması hâlinde cezayı hak edeceğini haber vermekten ibarettir. Bu durumda birinci görüşe göre “emir, nehiy ve haber” olmak üzere üç kısım da kelâm sıfatı için itibârî olarak kabul edilecektir. Ancak emir ve nehyin haber olduğu kabul edilirse bu durumda haber itibârî değil hakiki bir kısmı ifade eder ve sadece emir ve nehiy itibârî olarak değerlendirilmiş olur.²⁸⁹

Kelâm sıfatı ile ilgili diğer bir tartışma ise, ezelde tahakkuk eden emir ve nehyin muhâtaplarının sonradan varlık alanına çıkmaları ile alâkalıdır. Muhâtapları ma'dûm olduğundan dolayı, ezelde meydana gelen emir ve nehiy de faydasız olacaktır. Ayrıca ezeli kelâmın âyetlerde gelecekte var olacak olayları, geçmiş zaman kipi ile haber verdiği

²⁸⁷ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l Fıkhi'l-Ekber*, s. 36.

²⁸⁸ Nesefî, *Tebşira*, I/479.

²⁸⁹ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 304-305.

görülmektedir. Bu durum, teknik açıdan “yalan” ifade etmektedir. Allah ise, yalan bir söz söylemekten münezzehtir.²⁹⁰

Ezelî kelâmın emir, nehiy ve haber kısımları sonradan meydana gelmektedir. Çünkü bahsedilen kısımlar daha önce de belirtildiği üzere kelâm sıfatının taalluklarından ibaret olup sonradan meydana gelen itibarî şeylerdir. Bu durumda kelâm sıfatının emir, nehiy ve haber kısımları onun “tencîzî hâdis” taalluklarını ifade etmektedir.²⁹¹

Ancak ezelî olan kelâmın, ezelden beri “emir, nehiy ve haber” olarak nitelendirilmesi hâlinde, problemin çözümü ne şekilde olacaktır? Her ne kadar kelâm, ezelden beri emir ve nehiy olsa da, emredilen kişi ile ilişkilendirilmesi, muhâtabın var olduğu ve emre ehil olacağı vakit ile mukayyet kılınmaktadır. Ezelî olan emir ve nehyin muhâtap ile ilişkilendirilmesi, muhâtabın varlığı ve ehil olması ile mukayyet kılınca, ortada herhangi bir problem kalmamaktadır. Söz konusu problem, emir ve nehyin ezelî olup sonradan varlığa çıkacak olan muhâtabtan ezelde beklenmesi hâlidir. Şâyet ezelde bir şey emredilir ve bu şeyin ezelde ma’dûm olan bizler tarafından meydana getirilmesi beklenirse, bu durumda abes bir durum ortaya çıkmış olur. Ezelde var olan emrin, bizim vücûd bulacağımız zaman diliminde bize taalluk etmesinde ise herhangi bir sakınca yoktur. Bu durum, bir adamın gelecekte var olacak bir evlât takdir edip ona vasiyette bulunmasına benzer. Adamın gelecekte var olmasını takdir ettiği çocuğuna, yapmasını istediği şeyleri emretmesinde ise, herhangi bir sakınca söz konusu olmaz.²⁹²

Allah’ın sonradan meydana gelecek olayları “geçmiş zaman kipi” ile zikretmesi ile ilgili zikredilen problem ise, kelâm sıfatının ezelî bir sıfat olması ile yanıtlanmaktadır. Haber söz konusu olduğunda, ezelde herhangi bir zaman ile ilişkilendirilmesi gerekli olmamaktadır. Allah Teâlâ’ya nispetle ne geçmiş ne de gelecek söz konusu değildir. O zamandan münezzehtir. Bu durum, ilim sıfatında olduğu gibidir. Zaman değişse de, ilimde herhangi bir değişim meydana gelmez.²⁹³

Ezelî olan kelâm sıfatının hâdis olan varlıklarla ilişkisi, zikredildiği üzere çeşitli soruları gündeme taşımıştır. İlk dönem metinleri açısından özellikle kelâm sıfatının hakikati ile ilgili tartışmaların merkezde yer aldığı görülmektedir. Tek bir kelâmdan

²⁹⁰ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü’s-seniyye*, s. 305.

²⁹¹ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü’s-seniyye*, s. 305.

²⁹² Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü’s-seniyye*, s. 305-306.

²⁹³ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü’s-seniyye*, s. 307.

bahsedildiği halde, birden fazla isimlendirmenin ne şekilde meydana geldiği “taalluk kavramı” ile açıklığa kavuşturulmuştur. Bununla birlikte ezeli olan kelâmın, ezelde ma’dûm olan mükellef ile ilişkisi taalluk kavramıyla anlaşılır kılınmaktadır. Ezelde var olan bu kelâmın, mükellef ile ilişkisinin sonradan meydana gelmesi kelâmın hakikatının sonradanlığını (hudûsûnu) gerektirmez. Zira bu ilişki bağlamında, ilim sıfatının taalluku da devreye girmektedir. Ezelde meydana gelen kelâm, gelecekte var olacağı bilinen mükelleflere yöneltilmektedir. Böylece ezeli olan kelâmın, kendi içerisinde adlandırılması ve çeşitliliğine yönelik soruların yanında, ezeli olan hitâbın hâdis olan mükellefe yönelmesi ile ilgili problemler, “taalluk kavramı” ile açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır.

2.3.4. İrade Sıfatı

“İrade”, **if’âl** vezninde bir kelime olup رَدُّ (r-v-d) kökünden türemiştir. Bu kökten türemiş olan kelimelerin birleştiği ortak anlam; gelmek ve gitmek olmak üzere bir yöne yapılan hareket şeklindedir.²⁹⁴ İrade kelimesinin asıl anlamı “şehvet, dilek ve umuttan oluşan bir güç” olarak ifade edilmektedir. Nefsin bir şeye olan meylini ifade etmek için de kullanılan irâde kelimesi, Allah Teâlâ’ya izâfe edildiğinde ise onun meyletme anlamını taşıması olanaksızdır. Bundan dolayı ilâhî zâtın irâdesi, “bir şeyin sonucunun kastedilmesi” şeklinde anlaşılmalıdır. Allah’ın bir şeyi irâde etmesi ile O’nun herhangi bir şey hakkında verdiği “karar” kastedilmektedir. İlâhî irâde ile emrin de kastedilmesi mümkündür.²⁹⁵ Allah Teâlâ’nın kulları için kolaylığı dileyip güçlüğü istememesi²⁹⁶ âyetinden kastedilen de budur.

İmâm Mâtürîdî, irâde sıfatının birden fazla mânaya karşılık geldiğini söyleyerek dört farklı anlam zikreder. Bu anlamlardan bir kısmının Allah Teâlâ hakkında kullanımının mümkün olmadığını ifade ederek eler. Bu mânaların ilki **temennidir**. Bu her anlamda Allah Teâlâ’dan nefyedilmesi gereken bir mâna olarak ifade edilmiştir. İkincisi ise **bir şeyi emredip bir şeye çağırmaktır**. Bu da fâilin yergiye muhâtap olması durumunda nefyedilmesi gereken mânalardandır. Üçüncü mâna ise **bir şeye rızâ**

²⁹⁴ Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut, Dârü’l-Ciyl), 1392/1972, c. II, s. 458.

²⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), s. 448.

²⁹⁶ el-Bakara 2/185.

göstermek ve onu benimsemektir. Bunun anlamı da emretmede olduğu gibidir. Buna göre yergiye sebep olan durumlarda nefyedilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Mâtürîdî'nin, “irâde”nin Allah Teâlâ için kullanılmasını câiz gördüğü mâna ise, en son zikrettiği, “zâtın herhangi bir baskı altında olmaması ile fiilin planladığı ve istediği şekilde meydana gelmesidir.”²⁹⁷

Ehl-i Sünnet'e göre irâde ve meşîet arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir.²⁹⁸ İrâdenin eseri ise mümkün olan varlıklar hakkında câiz olan bazı şeyleri tahsîs etmektir.²⁹⁹ *Şerhu'l-Akâid*'de irâde ve meşîetin tanımı birlikte ele alınırken varlıkların bu sıfat ile tahsîs edildiği zikredilir. Bu tahsîs şu şekilde izah edilebilir: Söz konusu varlığa çıkacak olan nesnenin zaman açısından kudret sıfatı ile ilişkilendirilmesi, kudret sıfatının bütün zamanlarda o şeyi var edebilmesi açısından eşit değerlendirilmektedir. Bundan dolayı varlığa çıkacak olan şeyin hangi vakitte varlığa çıkacağını belirlenmesi, irâde sıfatının tahsîsi ile gerçekleşmektedir. Kudret, “tesîr sıfatı” olarak değerlendirilirken; irâde tesîr değil, “tahsîs edici” bir sıfat şeklinde izah edilmektedir. Buna göre kudret ile irâdenin farklı oldukları da ortaya konulmuştur.³⁰⁰

Sadrüşşerîa da irâde sıfatının eşyâyı husûsiyetleri ile tahsîs eden bir sıfat olduğunu ortaya koymuştur. İrade sıfatı ile meydana gelen tahsîs, Zeyd'in muayyen bir zamanda kendine ait belli başlı özelliklerle yaratılmış olmasını ifade etmektedir. Bu tahsîsin zâtın kendisinden kaynaklandığını söylemenin, filozofların “**mûcib bizzat**”³⁰¹ görüşünü destekleme mânasına geleceğine işaret eden müellif, irâdenin özel bir sıfat olarak ispat edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.³⁰² İmâm Mâtürîdî de Allah'ı ezeli bir irâde ile vasıflanmanın, “bir şeyin vakti geldiğinde, vukû bulmasına dair seçim yapma” durumunu ifade ettiğini söyler.³⁰³

Gazzâlî, *İktisâd* adlı eserinde insanların irâde sıfatını ispat hususunda dört gruba ayırdıklarını söyler. Bunlardan **birincisi**, âlemin Allah'ın zâtından dolayı var olduğunu

²⁹⁷ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)), 2002, s. 561-562

²⁹⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 71.

²⁹⁹ Ebû Azbe, *Netâicü'efkâri's-sikât*, s. 12.

³⁰⁰ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 290.

³⁰¹ Fiil kasıtsız ve irâdesi, kendisi için tam illet olursa, o fiilin, kendisinden meydana gelmesi vâcib olan şey olmaktadır. Bu; Güneşten, aydınlatmanın; ateşten de yakmanın meydana gelmesi gerektiği gibidir. Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Târifât*, s. 227.

³⁰² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, s. 192.

³⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), s. 140.

söyleyen filozoflardır. Onlara göre irâde gibi bir sıfatın ispat edilmesi mümkün değildir. Âlem ile yaratıcı arasındaki ilişki illet-mâlul arasındaki nispete benzemektedir. Zât gibi âlem de onlara göre kadîm kabul edilir. Bu, güneşin ışınlarının güneşe nispet edilmesi gibidir. **İkinci grup** ise mahalli olmayan hâdis bir irâdenin var olduğunu iddia etmektedir. Âlemin de söz konusu hâdis irâde ile var olduğunu kabul ederler. Bu düşünce Mu'tezile'ye aittir. **Üçüncü grup** ise Allah'ın zâtının hâdislere mahal olabileceğini iddia etmiştir. Buna göre Allah'ın irâdesi hâdis bir irâde olup zâtı ile kâim olmaktadır. **Sonuncu görüşe** göre ise, Allah Teâlâ'nın irâdesi ezeli bir irâdedir. Bu ezeli irâdenin taalluku ile âlem var kılınmıştır.³⁰⁴

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre irâde sıfatı, Allah Teâlâ'nın diğer sıfatları gibi zâtı ile kâim ezeli bir sıfatı iken; Mu'tezilî âlimler, Allah'ın irâde eden ve meşîet sahibi olması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Aralarında Allah Teâlâ'nın irâde sahibi olduğunu kabul edenler ise, söz konusu irâde ve meşîetin, zâtta kâim ezeli bir sıfat olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın irâdesi ve meşîeti hâdistir.³⁰⁵ Mutezile'nin Bağdat ekolünden bazı âlimler ise Allah Teâlâ'nın irâde ile vasıflanmasını ancak mecâzî anlamda kabul etmektedirler. İrade onlara göre fiil ya da emir mânasında değerlendirilmektedir. İrâdenin “fiil” mânasında değerlendirilmesi, söz konusu fiili gerçekleştirirken herhangi bir zorlama ve baskı altında olmadığını ifade etmek içindir. Şâyet fiil böyle bir anlam ifade etmiyorsa bu durumda da emir mânasında kullanıldığı anlaşılır.³⁰⁶

Pezdevî, Allah Teâlâ'nın irâde sahibi olduğuna dair bazı naklî deliller zikreder, ardından âlemde hayranlık uyandırıcı fiillerin varlığına dikkat çekerek bunların ancak irâde sahibi bir zât tarafından meydana getirilebileceğine işaret eder. Ardından aklî yolla irâdeyi ispat eder.³⁰⁷

İmâm Mâtürîdî, akıl ile Allah Teâlâ'nın bazı sıfatlarına ulaşmayı mümkün görmektedir. Ona göre irâde de bu sıfatlardan biri olarak değerlendirilir. Buna göre Allah Teâlâ'nın cevherleri ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip nesneler yaratmış olması, O'nun fiillerinin irâde ile meydana geldiğini kanıtlayıcı niteliktedir. Ayrıca fiilinin hikmetli bir şekilde ve belli bir düzen içerisinde meydana gelmesi de, irâde sahibi bir zât

³⁰⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), s. 180.

³⁰⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 51.

³⁰⁶ Neseî, *Tefsira*, I/576.

³⁰⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 51.

olduğunu ortaya koymaktadır. Âlemde var olan şeylerin yok olması, bir süre önce yokluk sahnesinde olanların ise var olması irâde sıfatına sahip bir zâta işaret etmektedir.³⁰⁸

İradesi olmayan bir zât, başkasının hükümrânlığı altında olacaktır. Bu durum, onun başka bir zâtın irâdesine tâbi olarak fiil meydana getirmesine ve böylece âcizliğine neden olur. İradesi olmayan, başka bir irâdeye bağlı olarak fiillerini gerçekleştiren bir zâtın ilâh ve rab olarak kabul edilmesiye mümkün değildir. Buna göre ilâhî irâdenin umûmî bir taalluka sahip olduğunu söylemek kaçınılmazdır. Aksi halde, irâdenin kısıtlanması, ilâhlık vasfını engelleyen bir durum olarak karşımıza çıkacaktır.³⁰⁹

Burada İmâm Mâtürîdî, irâde sıfatının ispat edilmemesi hâlinde meydana gelen âcizlik durumunun, irâde sıfatının taalluk alanının kısıtlanması ile de meydana geleceğine dikkat çekmiştir. Zira hiçbir mümkünün, irâde açısından diğerinden farkı yoktur. Herhangi bir mümkünün irâde sıfatının taalluk alanına girmeyişi, zât açısından bir eksikliği ifade edecektir. Bundan dolayı Mâtürîdî, ilâh ve rab olarak tanınan zâtın irâdesinin umûmî bir taalluka sahip olması gerektiğini vurgulamıştır.

İrade sıfatı, aklî hükümlerden câiz olan bütün şeylere (câizât) yani mümkünlere taalluk etmektedir. Mümkün varlıklar, başta vücut ve adem olmak üzere, bütün özellikleri zâtlarına nispetle eşit olarak değerlendirilmektedirler. Bundan dolayı, bir mümkünün yokluğunun varlığa tercih edilmesi, irâde sahibi bir tercih ediciyi (müreccih) gerekli kılar. Bir mümkünün varlığının tercih edilmesi irâde sıfatı ile meydana gelirken, irâdenin tahsîs ettiği bu mümkün, kudret sıfatının taalluku ile var kılınır.³¹⁰ Bundan dolayı irâdenin varlık ve yokluk açısından bir diğerine ihtimali olmayan vâcip ve imkânsızlara taalluk etmesi mümkün değildir. Zira, aklın vâcip gördüğü şeyler, daima var olmayı gerektirirken; imkânsızlar için ise her hâlükârda yokluk gereklidir. Bu durumda irâdenin dahil olabileceği bir tercih alanı söz konusu olamaz.³¹¹

İrade sıfatı ezeli bir sıfat iken; irâde edilen nesnenin (murâd) hâdis olması, taalluk kavramı ile anlaşılır kılınmıştır. Bu yönü ile sonradan meydana gelen varlıklar, ilâhî irâde ve yaratma ile ilişkili olan diğer sıfatların taallukundan ibarettirler.³¹²

³⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 125-126.

³⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 394-395.

³¹⁰ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhîd ve Kelâm*, (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1964), s. 160.

³¹¹ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhîd ve Kelâm*, s. 161.

³¹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 249; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/376; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 53.

İrade sıfatının taalluku ezelîdir. Allah Teâlâ'nın ezelî irâdesi, O'nun ezelî ilmine uygun bir şekilde gerçekleşmektedir. Ezelde tercih ve tahsîs olunan mümkün, zamanı geldiğinde irâdenin ikinci bir taallukuna ihtiyaç duymadan var olur.³¹³ Bu ezelî taalluk, ya salûhî ya da tencîzî olacaktır. Taalluk çeşidi ise, taalluk edilen nesne ile alâkalı bir durumdur. Şâyet sıfatın eseri tahakkuk ettiyse, bu taalluk “tencîzî” olarak kabul edilir. Aksi halde “salûhî taalluk” söz konusu olmaktadır.³¹⁴

İrade sıfatının bazı mümkünleri tahsîs ettiğini ifade ediyoruz. Zira, bütün mümkünlerin irâde edilmesi, hepsinin varlığını gerekli kılar ki, bu imkânsızdır. Varlığa çıkmış herhangi bir canlıyı ele alacak olursak; bu canlının şu andaki varlığı gibi yokluğu da imkân dâhilindedir. Ancak, irâde sıfatının taalluku ile varlığı irâde ve tercih edilmiş durumdadır. Dolayısıyla yokluğu terk edilmiş bir irâdedir. Ancak bu, şu an için geçerli bir durumdur. Yokluğunun ileride başka bir zaman için tercih edilmesi hâlâ imkân çerçevesinde değerlendirilmektedir. Buna göre, irâdenin taalluk ve tahsîsinin gerçekleşip varlık kazanmış olan mümkünler açısından taalluku, “tencîzî kadîm”dir. Henüz tahakkuk etmeyen mümkünler açısından ise, irâdenin “salûhî kadîm” taallukunun var olduğu ifade edilebilir.³¹⁵ Bununla birlikte bazı âlimler, irâde sıfatının sadece “tencîzî kadîm” şeklinde taallukunun olduğunu ifade etmişlerdir.³¹⁶

Ehl-i Sünnet'e göre, sonradan meydana gelen bütün şeyler, Allah'ın irâdesine bağlanırken bu hususta “hayır-şer”, “cevher-araz” ayrımı yapılmamıştır. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın râzı olmadığı şeyleri irâde etmesi mümkün değildir.³¹⁷ Mu'tezilî âlimler, Allah'ın irâdesine taalluk eden mümkünleri sınırlandırarak hayır olan şeylerin irâde ile taalluk ettiğini kabul ederken; şer olarak görülen fiillerin irâde ile taallukunu mümkün görmemişlerdir. Onlara göre hayır olarak nitelendirilen şeyler, Allah'ın irâdesi, meşîeti, kazâsı ve muhabbeti ile meydana gelirken; şer olan şeyler, bunların hilâfına irâdesi dışında, muhabbeti ve rızâsı olmaksızın gerçekleşmektedir.³¹⁸

Ehl-i Sünnet, Allah Teâlâ'nın irâdesini mutlak olarak değerlendirmektedir. Allah Teâlâ'nın dilediği olur, dilemediği şeyin ise meydana gelmesi mümkün değildir. Ümmetin

³¹³ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhîd ve Kelâm*, s. 161.

³¹⁴ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 12.

³¹⁵ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 12.

³¹⁶ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 13.

³¹⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 70.

³¹⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 52-53.

icmâsı da bu yönde gerçekleşmiştir. Allah Teâlâ'nın irâdesi var olan her şeye taalluk ettiğine göre, âlemde çirkinlik ve günahların varlığı da aşikâr olunca, bunların da Allah'ın irâdesine bağlı olarak gerçekleşmiş olduğu kesinleşmiştir.³¹⁹

Mu'tezilî âlimler, irâde sıfatını “adalet ilkesi” çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Onlar, Allah'ın günahları irâde edip ardından kullarını cezalandırmasını adaletli bir durum olarak görmediklerinden dolayı, bunun zulüm olacağını iddia etmişlerdir. Ebü'l Yüsr el-Pezdevî ise onların Allah Teâlâ'nın meşîetini nefyetmeleri sebebiyle ilâhî âcizlik ile vasıflandırdıklarını söyler.³²⁰

Tebşiratü'l Edille'de Allah Teâlâ'nın irâdesinin her şeyi kuşattığına dair başlık açan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu başlık altında irâde sıfatı ile ilgili olarak farklı mezheplerin söz konusu sıfatın taalluk alanını kısıtlayıcı görüşlerine değinir. Bunların başında Mu'tezile mezhebi gelmekte olup, onlara göre Allah Teâlâ'nın irâdesi sadece hikmet ve tâate taalluk etmektedir. Allah'ın irâdesinin günah ve çirkin olan şeylerle taalluk etmesi mümkün değildir. Mübâhlar konusunda ise, aralarında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Zira Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın irâdesi, O'nun fiili ya da emri olarak değerlendirilmektedir. Mübâhlar bu iki kategoride de değerlendirilemeyeceğinden, bunların irâdenin taalluk alanına girmesi mümkün görülmemiştir.³²¹

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah'ın var olacağını bildiği şeyleri hayır-şer, iyi-kötü, tâat ya da mâsiyet olsa da irâde etmiş olduğunu söyler. Bunun aksine var olmayacağını bildiği şeylerin ise olmamasını irâde etmektedir.³²² Dolayısıyla Nesefî burada irâde sıfatının ilim sıfatına tâbi olarak, bir şeyin varlığı yahut yokluğuna taalluk etmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın emrettiği şeyin varlığını irâde etmiş olduğunu da söyler. Onlara göre irâdenin ilme tâbi olması söz konusu değildir. Zira, Allah Teâlâ'nın emrettiği halde var olmayacağını bildiği şeyler de vardır. Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ Firavun'un iman etmesini emretmiştir, dolayısıyla bu imanın varlığını irâde etmiştir. İlmi ile Firavun'un iman etmeyeceğini bildiği halde irâdesi iman etmesi yönünde tahakkuk etmiştir. Ehl-i Sünnet'e göreyse irâde, ilme tâbi olarak taalluk etmektedir. Buna göre

³¹⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 55.

³²⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 53.

³²¹ Nesefî, *Tebşira*, II/949.

³²² Nesefî, *Tebşira*, II/950.

Allah Teâlâ, Firavun özelinde bütün kâfirlerin iman etmeyeceklerini bildiği için, imanı emretmiş olsa da ilâhî ilmine tâbi olarak onların iman etmemelerini irâde etmiştir.³²³ İrade, Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, ilme muvâfakat ederken, Mu'tezile'ye göre emre uygun olarak gerçekleşmektedir.³²⁴

Bu yönü ile Ehl-i Sünnet âlimleri, irâdenin kapsamını “ilmin keşfettiği ve var olacağını bildiği mümkünler” olarak değerlendirirlerken; Mu'tezile emredilenlerle sınırlandırarak irâdenin mümkün olan her şeye taalluk etmediğini iddia etmiştir.

Buna göre Ehl-i Sünnet, Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği şeyleri irâde ettiğini kabul etmektedir. İlmine dayanan irâdenin kapsamına, emrettiği ve emretmediği her şey dahil olmaktadır. Sabûnî, bu hususta Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye'ye mensup bir zât ile yapmış olduğu tartışmayı aktarır. İlâhî ilmin var olacağını bildiği şeyi irâde etmemiş olması, Allah'ın ilminin taalluk ettiği şeyin var olmaması neticesini ortaya çıkaracağından, âlemde var olan her şeye ilâhî irâdenin taalluku zorunludur. Aksi halde Allah Teâlâ, ilminin hilafına olan şeyleri irâde etmiş olacaktır ki bu, bir yönü ile cehâleti gerektirmektedir.³²⁵

İmâm Mâtürîdî: “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın, zenginlik sebebiyle şırmamış elebaşlarına emrederiz; buna rağmen onlar o ülkede kötülük işlerler.”³²⁶ âyetinden yola çıkarak Allah Teâlâ'nın bir kavim için halkından henüz isyân vâki olmadan helâk etmeyi istemiş olduğuna işaret ederek irâdesinin vukû bulmuş şey ya da ilminin taalluk ettiği hakikat ile ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır.³²⁷ Böylece irâdenin ilme tâbi olduğuna da işaret etmiştir.

İrâdenin taallukuyla ilgili bir diğer problem ise, ma'dûmun irâde kapsamına girip girmemesi meselesidir. Ebû'l Yûsr el-Pezdevî, Mu'tezile'den bir grubun ma'dûmu meşîet çerçevesinde değerlendirdiklerini ve ma'dûmu meşîetin eseri olarak kabul ettiklerini söyler. Bu düşüncenin kaynağı ise, ma'dûmun “şey” olarak kabul edilmesidir. “Şey” olarak kabul edilen ma'dûm, meşîetin eseri olabilmektedir.³²⁸ Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre irâde sıfatı, ma'dûmlara taalluk etmemektedir. İrâdenin fiili gerektirmesi ve

³²³ Nesefî, *Tebşira*, II/950-951.

³²⁴ Nesefî, *Tebşira*, I/99.

³²⁵ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 71.

³²⁶ el-İsrâ 17/16.

³²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 554.

³²⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 56.

ma'dûm'un mef'ul olmaya elverişli olmaması hasebiyle, ma'dum irâdenin konusu olamaz. Zira, irâdenin taalluk ettiği şey, hâdis; ma'dûm ise ezelîdir.³²⁹

İmâm Mâtürîdî, fiillerin Allah Teâlâ tarafından yaratılması hususuna işaret ederek irâde bahsinin “kulların fiillerinin yaratılması” başlığı altında değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. O, yaratmakla nitelenen zâtın, irâde ile de nitelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.³³⁰ Ayrıca Allah Teâlâ tarafından vaat ve irâde edilenin aksine, bir şeyin gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Çünkü bu durum, hakikatin hilafının vukû bulması mânasına gelir ki bu da imkânsız bir durumdur.³³¹

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın irâdesinin her şeyi kuşatmış olduğuna delâlet eden âyetler yer almaktadır. “Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz.”³³² âyeti “Allah'ın dilemesi olmadan” kulun dilemesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Yine başka bir âyette, kulların dalâlet ve hidâyetinin Allah'ın irâdesi ile gerçekleştiğine şu şekilde işaret edilmiştir: “Doğrusu Allah dileyeni saptırır, kendisine yöneleni ise doğru yola eriştirir.”³³³

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak isterse göğsü çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltıp sıkar.”³³⁴ “Allah dilediğini saptırır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir.”³³⁵ “Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi.”³³⁶ Zikredilen ve mâna olarak bu âyetlerin kapsamına giren diğer âyetlerden, kulların fiilleri ile ilgili herhangi bir “cebir ve zorlama” mânasının çıkarılmasının mümkün olmadığını söyleyen Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın kullarına hidâyetin ve dinin mâhiyetini bildirmekle beraber yollarını da beyân buyurduğunu söyler.³³⁷

Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın herkes için hidâyeti ve imanı dilediğini kabul etmektedir. İmâm Mâtürîdî ise vakıya işaret eder ve Mu'tezile'nin iddiasının hilâfına, herkesin iman etmemiş olmasından dolayı, vâkıyanın Allah Teâlâ'nın irâdesinin hilâfına tahakkuk etmiş olduğunu göstermektedir. O'na göre Mu'tezile, Allah'ın şerri

³²⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 82-83.

³³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 388.

³³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 389.

³³² el-İnsan 76/30.

³³³ er-Ra'd 13/27.

³³⁴ el-En'âm 6/125.

³³⁵ el-En'âm 6/39.

³³⁶ el-En'âm 6/149.

³³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 389.

dilemeyeceğini iddia ederek irâde sıfatının taalluk alanını daraltmış olmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, bu durumun Allah Teâlâ hakkında acizlik ifade ettiğine de işaret etmiştir.³³⁸

Böylece Ehl-i Sünnet'e göre irâdenin ilim sıfatına tabi olduğu ortaya konulmuş oldu. İlim sıfatı, var olacak olanları keşfeden (sıfat-ı kâşife) bir sıfat olunca, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, şerhler de hayırlar gibi irâde sıfatının taalluku neticesinde varlık kazanmaktadır. Bu başlık altında irâde sıfatının tüm mümkünlere (mümkinâta) taalluk ettiği ortaya konulmuştur.

2.3.5. Kudret Sıfatı

Kudret sıfatı, Allah Teâlâ için kullanıldığında ilâhî zâttan âcizliğin nefyedilmesini ifade etmektedir. Bu sıfat sadece Vâcibu'l-Vücûd'a nisbet edildiğinde “mutlak yetkinliği” karşılar. İlâhî zât dışındaki varlıkların kudret sıfatı ile nitelendirilmesi ise, sınırlı bir yetkinliği ifade etmektedir.³³⁹ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre âlemin yaratılış ve işleyişinde kudret, ilim ve irâde etkin rol oynayan sıfatlardır. Allah Teâlâ'nın âleme yönelik fiilleri, bu üç sıfatın taalluku ile gerçekleşmektedir.³⁴⁰

Kudret, güç yetirilebilenlere (makdûrât) taalluk etmesi sırasında tesir edici olan sıfat (sıfat-ı müessire) şeklinde tanımlanmaktadır. Kudret sıfatı, diğer sıfatlar gibi ezeli bir sıfattır. Allah Teâlâ'nın bir şeye kâdir olması O'nun ezeli kudretiyledir. Bu kudret, sonradan meydana gelmiş değildir.³⁴¹ Allah Teâlâ'nın kâdir olması, âlemi yaratmasının ve yaratmayı terk etmesinin mümkün oluşunu ifade etmektedir.³⁴²

Âlemin nizâmli bir şekilde var oluşunun ilim ve kudret sahibi bir zâta işaret ettiğini ifade eden İmâm Mâtürîdî, âciz ve câhil bir varlığın böylesine nizâmli bir kâinatı var etmesinin mümkün olmadığını söyler.³⁴³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî de hâdis varlıkların, onları varlığa çıkaran bir zâta delâlet etmesinin yanında, o zâtın kudret ile vasıflandığına da işaret ettiğini ifade etmektedir. İlimin, kudret olmaksızın bir fiil meydana getirememesi gibi, hikmetli bir fiilin varlığı için de ilim gereklidir. Kudret ve ilim olmaksızın bir şeyin

³³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 391.

³³⁹ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât fî garîbi'l Kur'ân*, (Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa Bâz, t.y.) II/510.

³⁴⁰ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 56.

³⁴¹ Ali el-Kârî, *Minehi'r-ravzi'l ezher fî şerhi'l Fıkhi'l-Ekber*, s. 33.

³⁴² Ali el-Kârî, *Minehi'r-ravzi'l ezher fî şerhi'l Fıkhi'l-Ekber*, s. 67-68.

³⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93.

varlık kazanmasını mümkün görmeyen Neseî, ilim ve kudret sıfatlarının şartının da hayat sıfatı olduğuna dikkat çekmiştir.³⁴⁴

İlk dönem metinlerinde, kudret sıfatının daha çok âlemin hudûsunun ispatı ile birlikte ortaya konulduğu söylenebilir. Diğer sıfatlarla ilgili tartışmalara dâir başlıklandırmalar dikkat çekerken, kudret sıfatı için ayrı bir başlık oluşturma ihtiyacı görülmemiştir. Bu durum, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kabul eden kimselerin kâdir olma vasfını da müsellemler görmeleri gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Âlemi bir yaratan varsa, o zâtın kâdir olması gerekmektedir. Dolayısıyla kudret sıfatı için, âlemin yaratılmış olmasının ispatına ziyâde olarak bir delillendirme yapılmasına gerek duyulmamıştır.

Allah Teâlâ'nın kâdiriyyeti, ilâhî sıfatlar içerisinde en az tartışma konusu olan sıfattır. Kudret sıfatının Allah'a nispet edilmesi hususunda herhangi bir ihtilâf söz konusu olmamakla birlikte, kudretin kapsamı ve makdûru meydana getirme süreci ile ilgili tartışmaların ön plana çıktığı söylenebilir.³⁴⁵

Allah Teâlâ kudreti ile bütün mümkünleri kuşatmaktadır. Kudret sıfatı açısından hiçbir mümkünün diğerine göre bir farkı söz konusu değildir. Bunun sebebi ise kudret sıfatının, irâde sıfatına tâbi olarak tesirde bulunmasıdır ki, irâde sıfatı mümkünler dışındaki bir şeye taalluk etmemektedir.³⁴⁶ Kudret sıfatı, sadece mümkün olan şeylere taalluk eder. Bu sıfat aklın zorunlu ve imkânsız gördüğü şeylerle taalluk etmez. Zira, aklın zorunlu gördüğü şeyler daima var olmalıyken, imkânsız olarak gördüğü şeyler daima yok olmalıdır. Dolayısıyla icâd ve i'dâm bu iki kısım için söz konusu olamayacağından, kudret sıfatı ile ilişkilendirilmeleri de mümkün değildir.³⁴⁷

Ebü'l-Muîn en-Neseî, kudret sıfatının zât ile ilişkisini, “zâtı fiilinde ihtiyar sahibi kılan sıfat” şeklinde ifade etmektedir. Buna göre kudret sıfatı ile vasıflanan zât, fiillerinde mecbûr değil, ihtiyâr sahibidir.³⁴⁸ Sadrüşşerîa da kudret sıfatını, “fâilin terkine güç yetirmekle birlikte, dilediği vakitte fiilini gerçekleştirebildiği sıfat” şeklinde tanımlamaktadır. Fâil kudret sıfatı ile ihtiyar sahibi olurken, eseri de bu sıfat ile hâdis olmaktadır.³⁴⁹

³⁴⁴ Neseî, *Tebşira*, I/64.

³⁴⁵ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Beyân Yayınları), 1996, s. 148-149.

³⁴⁶ Beyâzizâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mânî*, s. 113.

³⁴⁷ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhîd ve Kelâm*, s. 164.

³⁴⁸ Neseî, *Tebşira*, I/537.

³⁴⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, s. 182.

Eş'arîler'e göre bir şeyi bilfiil vücûda getirmek Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı ile gerçekleşmektedir. Kudret sıfatı, Allah'ın ilim ve irâdesine muvâfık olarak mümkünleri var kılan ve yok eden ezeli, sübûtî sıfatlarındandır. Onlara göre kudret sıfatının iki taalluku söz konusudur. Bunlardan birincisi, "sâlûhî kadîm" olarak bilinen ezeli taalluk olup mümkünlerin fâil tarafından meydana gelmesini sahih kılan taalluktur. Bu taallukun "sâlûhî" olarak isimlendirilmesinin sebebi, "bir şeyi icâd etmeye uygun ve hazırlanmış kılmasından dolayıdır."³⁵⁰ Kudret sıfatının ikinci taalluku ise, bazı mümkünleri kuşatan "tencîzî hâdis taalluk"tur. Yaratma ve yok etmeyi ifade eden bu taallukun kadîm olması ise mümkün değildir. Zira onlara göre tencîzî taallukun kadîm olarak kabul edilmesi mahlûkâtın da kıdemini gerektirecektir.³⁵¹

Kudret sıfatını icâd ve i'dâm (yok etme) fiilini meydana getiren bir sıfat olarak değerlendiren âlimler, kudret sıfatının i'dâm ile taalluk edebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak i'dâm fiilinin mânası hususunda ihtilâf meydana gelmiştir. Kudret sıfatı, i'dâmı var kılmakta mıdır yoksa kudret sıfatının taalluk etmemesi i'dâmın gerçekleşmesini mi ifade etmektedir? Bu mesele, kudret sıfatının taallukunun sadece vücûd meydana getirmesi ile ilgili bir mesele olarak değerlendirilmektedir.³⁵² İmâm Eş'ârî'ye göre kudret sıfatının varlık kazanmamızın ardından bize yönelik bir i'dâm ile taalluk etmesi mümkün değildir. Allah Teâlâ, bir mümkünü yok etmek istediğinde, o şeyden imdâdını kesmektedir. Böylece o şey de, yok olur.³⁵³

Eş'arîler'e göre "mümkünlerin varlığa çıkması ve yok edilmesinde etkin olan bir sıfat" şeklinde değerlendirilen kudret; irâde sıfatına tâbi olarak eşyayı var edip yok kılmaktadır.³⁵⁴ Mâtürîdiler'e göre ise, Allah Teâlâ'nın kâdir olması, âlemi yaratması ve yaratmamasının mümkün oluşunu ifade etmektedir.³⁵⁵ Mâtürîdiler, kudret sıfatının makdûrâta taallukunun ezeli olduğunu kabul ederler. Kudret sıfatının taallukunun hakikati, onlara göre "var etme ve yok kılma" değildir. Kudretin, makdûrâta taalluku, makdûrların var olmaya uygun kılınması ve varlığa elverişli hâle getirilmesidir. Allah

³⁵⁰ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhîd ve Kelâm*, s. 164.

³⁵¹ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 13-14.

³⁵² Said Abdüllatîf Fûde, *Hâşiyetü ale't-Tehzîbi Şerhi'l Harîdeti'l behîyye li-Ahmed ed-Derdîr*, s. 128.

³⁵³ Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-İmâm el-Bâcûrî alâ Cevhereti't-tevhîd - Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*. (Kahire: Dârü's-Selam, 2002), s. 121.

³⁵⁴ Ebû Azbe, *Netâicü efkârî's-sikât*, s. 43.

³⁵⁵ Aliel-Kârî, *Minehi'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l Fıkhi'l-Ekber*, s. 34.

Teâlâ'nın kudretinin mânası, O'nun mümkünleri yoktan var etmeye gücünün yetmesini ifade etmektedir.³⁵⁶

Kudret sıfatının, kendisine taalluk ettiği nesne, “makdûr” olarak isimlendirilir. Kudret sıfatı, herhangi bir şeye taalluk ettiğinde, o şeye varlık kazandıran bir sıfat değildir. Şâyet söz konusu taalluk, herhangi bir şeyin varlığını gerekli kılsaydı, icât olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Bundan sebeple “ma’dûm” olan herhangi bir şey de makdûr olarak isimlendirilebilmektedir. Ebü'l- Muîn en-Nesefî kudret sıfatının taallukunun “icâd” olduğunu söyleyenleri cehâlet açısından Kerramiyye'den daha kötü bir konumda değerlendirdiğini ifade eder. Ona göre, yaratıcı olmayı yaratma sıfatı olmaksızın kudret sıfatı ile ilişkilendirmek, hakikatte kendisine ait olmayan bir işlevi kudret sıfatına yüklemek gibidir. Bu durum ilim, sem‘ ve basar gibi yaratma ile ilgisi olmayan diğer sıfatların taallukunu, icâd ile ilişkilendirmeye benzer. Bu durumun imkânsız olması gibi kudret sıfatının da yaratma ile ilişkilendirilmesi muhâldir.³⁵⁷

Fahreddîn er-Râzî, kudret sıfatını fiilin imkânında etkin bir sıfat olarak değerlendiren Mâtûrîdî anlayışı, Nûreddîn es-Sâbûnî ile yaptığı tartışmada eleştirir. Yaratılanın varlığı için düşünülen imkânın iki türlü olduğunu açıklayan Râzî, bu anlamlardan birincisinin varlığını ve yokluğunu farz etmenin imkânsız olmaması anlamında bir imkân olduğunu ve mâhiyeti itibâri ile yaratılmaya elverişli olmasına karşılık geldiğini ifade etmektedir. Buna göre mâhiyeti itibâri ile mümkün olan bir varlığın imkânı, herhangi bir yaratıcının tesirine gerek duymamaktadır. Zira bir şeyin sebebi başka bir şey oluyorsa, bu durumda sebep ortadan kalktığında, söz konusu o şeyin de ortadan kalkması gerekir. Buna göre mümkün olan şeyin imkânı bir müessire ihtiyaç duyuyorsa, bu durumda bu müessir ortadan kalktığında o şey ya vâcip ya da müstahîl olacaktır ki bu durum imkânsız bir sonucu ortaya çıkaracaktır. Bu durumda yaratılanların imkânını kudret sıfatı ile ilişkilendirmek imkânsızdır. Yaratılanın var edilmesindeki ikinci imkân ise kâdir olan zât ile alâkalıdır. Kudret ile vasıflı olan zâtın kendisi sâyesinde varlıkları meydana getirmesinin imkânsız olmadığı bir sıfatla nitelendirilmesini ifade etmektedir. Söz konusu bu sıfat, kudret sıfatıdır. Ona göre bu durumda da kudret sıfatı ile bir şeylerin varlık kazanmış olduğu hususu kabul edilmelidir.³⁵⁸ Fahreddîn er-Râzî

³⁵⁶İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-ihtilâf beyne'l Eşairâ ve'l Mâtûrîdiyye*, s. 22.

³⁵⁷ Nesefî, *Tebsira*, I/534.

³⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Münâzârât: Dini ve Felsefî Tartışmalar*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 37.

zikrettiği iki anlam neticesinde de kudret sıfatının tesir ve icâd işlevi gören bir sıfat olduğunu ortaya koymuştur.

Kudret sıfatının, tesir sıfatı (sıfat-ı müessire) olduğu bilinmektedir. Ancak kudret sıfatına yüklenen tesir, Eş'arîler tarafından icâd ve i'dâm şeklinde değerlendirilirken; Mâtürîdîler'e göre ise kudret sıfatının tesiri, makdûrâtın fâil tarafından varlığa çıkarılmasının imkânı açısından tahakkuk etmektedir.³⁵⁹ Bu yönü ile Eş'arîler'e göre kudret sıfatı, mümkünlerin varlığa çıkması ile ilişkilendirilirken; Mâtürîdî âlimlere göre ise zâtın mümkünleri var edebilmesine karşılık gelmektedir.

Mâtürîdîler, tekvîn sıfatının varlığa bilfiil tesir ettiğini söylerken; kudretin imkâna taalluk etmesi ile tekvînden ayrıştığını kabul ederler. Bu açıdan kudret sıfatının taalluk alanında olan her şey, var olmayabilir. Kudret bir şeyin var olmasının imkânına delâlet eder, tekvîn ise o şeyin bizzat var olmasını sağlayan sıfat olarak telakki edilmektedir.³⁶⁰ Nitekim Allah Teâlâ, âlemde birden fazla Güneş ve Ay yaratmaya kâdir iken onlardan birer tane yaratmıştır. Bu durumda kudret, yaratma olmadan da tahakkuk etmektedir.³⁶¹ Yaratma kudret sıfatına bağlıyken, kudret sıfatı yaratmaya bağlı değildir.³⁶² Yani Allah Teâlâ bir şeyi yaratmışsa, o şeye kâdirdir, ancak O'nun bir şeye kâdir olması, o şeyi yaratmasını gerekli kılmamaktadır.

Kudret sıfatının ikinci taalluku ile var ve yok etmenin meydana geldiğini kabul eden Eş'arîler ayrıca tekvîn sıfatını ispat etme gereği duymamışlardır. Onlara göre tekvîn, kudret sıfatının ikinci taallukunu ifade etmektedir. Tekvîn hakiki bir sıfat olmayıp kudret sıfatına ait olan, onun ikinci taallukundan ibaret olan itibârî bir şey olarak değerlendirilmektedir.³⁶³ Eş'arîler'in kudret sıfatına yüklemiş oldukları iki ayrı taalluk çeşidi, onları tekvîn sıfatını ispat etme noktasında müstağnî kılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdîler'in tekvîn sıfatına yüklemiş oldukları "tencîzî kadîm taalluk" da Eş'arîler'e göre mahlûkâtın kıdemini gerektireceğinden, imkânsız görülmektedir. Konun detaylı tartışması, tekvîn sıfatı ile ilgili bölümde yapılacaktır.

Kudret sıfatının tesir yönü ile ilgili tartışmanın Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler arasında ne şekilde meydana geldiği ortaya konulmuş olmakla birlikte kudret sıfat ile ilgili diğer

³⁵⁹ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 287.

³⁶⁰ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, (İstanbul: İsam Yayınları 1989), s. 78.

³⁶¹ Semerkandî, *es-Sâhâifü'l-ilâhîyye*, s. 350.

³⁶² Semerkandî, *es-Sâhâifü'l-ilâhîyye*, s. 351.

³⁶³ Aydın, *İslâm inançları ve felsefesi*, s. 163.

bir tartışma taalluk alanı ile ilgilidir. Buna göre Mu'tezile ve filozoflar gibi bazı grupların, kudret sıfatının taalluk alanını kısıtlayıcı görüşleri çerçevesinde taalluk kavramı ele alınacaktır.

Şemseddin es-Semerkindî, (ö. 702/1303) filozofların, düalistlerin ve bazı Mu'tezilî âlimlerin Allah'ın kudretinin güç yetirilebilenleri (makdûrât) kuşatması ve tüm yaratılmışların O'nun kudretiyle meydana gelmiş olması hususuna karşı çıktıklarını aktarmaktadır.³⁶⁴ Mu'tezile, sıfatları Allah'ın zâtından ayrı görmediği için kudret sıfatını da zâttan ayrı bir sıfat olarak değerlendirmez. Zâttan ayrı olarak görmediği kudret sıfatının âleme ve insan fiillerine doğrudan taalluk etmediğini öne sürmektedir. Ayrıca "adalet ilkesi" gereği, kudret sıfatını taalluk itibârî ile mukayyet (sınırlandırılmış) bir kudret anlayışı çerçevesinde değerlendirmektedir. Kudret sıfatını fiillere yönelik imkânlar şeklinde ele aldıklarından dolayı, Allah'ın taalluk eden her fiilî sıfatı için kâdir olması gerektiğini vurgulamışlardır.³⁶⁵

Mu'tezilî âlimler, Allah Teâlâ'nın arazları yaratmaya kâdir olup olmaması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazı âlimler, O'nun arazları yaratmaya kâdir olduğunu söylerken; Muammer (ö. 215/830) ve taraftarları ise, Allah'ın arazları yaratmasının câiz olmadığını, yaratmaya güç yetirmekle vasıflanmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte kulların güç yetirdiği şeye güç yetirmekle vasıflanması hususunda da aralarında ihtilâf vâki olmuştur.³⁶⁶ Mu'tezile'ye göre Allah zulme kâdir olmakla birlikte, zulmetmeyi bilfiil olarak meydana getirmeye kâdir değildir.³⁶⁷ Nazzâm da Allah Teâlâ'nın zulme ve yalana kâdir olmadığını ve fiillerinde "aslah" olanı terk etmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.³⁶⁸ Bunun yanında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın zulüm ve yalana kâdir olmakla birlikte hikmeti ve rahmeti gereği bunları yapmadığını söyler.³⁶⁹ Mu'tezile'nin geneli Allah'ın, kulun kâdir olduğu şeye kudret ile vasıflanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Onlara göre iki kâdir için tek makdûrun bulunması imkânsızdır.³⁷⁰

³⁶⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 378-379.

³⁶⁵ Seyithan Can, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, s. 593.

³⁶⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 294.

³⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 296.

³⁶⁸ Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlat ve maahu uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdühamid Kürdî, (Ürdün: Dârü'l-Feth li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2022), s. 61.

³⁶⁹ Kâ'bî, *Kitabu'l-Makâlat*, s. 262.

³⁷⁰ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, s. 758.

Buna göre Mu'tezile'nin cumhûruna göre imkân açısından zulmün kudret kapsamına girdiği kabul edilmekle birlikte, Allah Teâlâ'nın bunu bilfiil olarak dış âlemde var etmesinin mümkün olmadığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zulüm, kudret sıfatı altında değerlendirilir; ancak onun Allah Teâlâ tarafından varlığa çıkarılması imkânsızdır. Bu yönü ile onlar, kudret sıfatının zulme sâlûhî taallukunun olduğunu; fakat tencîzî taallukunun söz konusu olamayacağını iddia etmektedirler. Ancak bir şeye kâdir olmakla birlikte, onu dış dünyada varlığa getiremiyor olmanın kendi içerisinde nasıl bir çelişki taşıdığı ortadadır. Diğer bir yandan insan fiilleri açısından da kudretin yetkinlik alanı kısıtlanmıştır. Buna göre Mu'tezile anlayışı çerçevesinde kâdir olan zâtın sınırlılıkları, çeşitli açılardan âciz bir zât anlayışını netice vermektedir.

Şerhu'l-Akâid metninde “birden, ancak bir çıkar ilkesi” ile filozofların da Allah'ın kudretini sınırlandırmış oldukları ifade edilmektedir. Filozoflar, Allah'ın kâdir olduğunu kabul etmekle birlikte, kudret sıfatının, zâta istediğinde yapma ve istemediğinde yapmama yetkinliği verdiğini kabul etmektedirler.³⁷¹ Bu yönüyle onların kudret sıfatını irâde sıfatına indirgedikleri görülmektedir. Filozoflara göre Allah Teâlâ, eserinin zâtının lâzımı olması mânasında mücib bizzâttır. Güneş ışınlarının güneşin kendisinden sâdır olması gibi, âlem de Allah Teâlâ'dan sûdur etmiştir. Söz konusu anlayış çerçevesinde âlem kadîm telakki edilmektedir.³⁷² Filozoflara göre, Allah'ın kendini bilmesiyle âlem O'ndan taşmıştır. Bu durumda onların kudret sıfatını öncelikle irâde sıfatı ile özdeşleştirdikleri, ardından hem kudreti hem de irâdeyi ilim sıfatına ircâ ettikleri söylenebilir.³⁷³

Kudret sıfatının gerek niteliği, gerekse de taalluk alanı ile ilgili tartışmaların ele alındığı bu başlık altında meselenin hem Ehl-i Sünnet içerisinde, hem de bu ekolün dışında çeşitli tartışmalara konu olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. En temelde kudret sıfatının tanımı Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlere göre farklı şekillerde ele alınırken, meselenin tekvîn sıfatına bakan yönüne de işaret edilmiştir.

³⁷¹ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's- seniyye*, s. 261.

³⁷² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, s. 182.

³⁷³ Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin felsefe eleştirisi: Hârezmî Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010). s. 192.

2.3.6. Tekvîn Sıfatı

“Tekvîn”, Arapça *kevn* kökünden “tef’îl” babında türetilmiş bir kelime olup mütekellimler tarafından: “ma’dûm olanın yokluktan varlığa çıkarılması” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁷⁴ Mâtürîdîler’e göre tekvîn, tahlîk, icâd, halk, ihdâs ve ihtirâ kavramlarının her biri, aynı mânaya karşılık gelen farklı isimlendirmelerdir. Bunların her birinden kastedilen mâna, “ma’dûm’un yokluktan varlığa çıkarılması” şeklinde ifade edilmektedir.³⁷⁵ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, bütün fiilî sıfatları kuşatan bir isimlendirme olarak “tekvin” ifadesini tercih etme sebebini, kendisinden önceki âlimlere tâbî olmakla açıklar.³⁷⁶

Mâtürîdîler’e göre tekvîn, sübûtî sıfatlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Buna göre Mâtürîdîler, sübûtî sıfatları tekvîn sıfatının da dahil olduğu sekiz sıfat olarak kabul etmektedirler. Eş’arîler ise tekvini, kudret sıfatının bir taalluku olarak kabul ettikleri için sübûtî sıfatların sayısını yedi olarak kabul etmişlerdir.³⁷⁷

İbn Kemâl Paşa, Mâtürîdî ve Eş’arîler arasında yaşanan kelâmî ihtilâfları ele aldığı eserinde, bu iki mezhep arasında usûl bağlamında bir hilâfın söz konusu olmadığını, ancak on iki gibi basit bir sayı ile sınırlandırılabilen bazı konularda ihtilâf ettiklerini zikreder. Bunlardan biri de “tekvîn sıfatı meselesi” olarak ele alınmıştır.³⁷⁸

Mâtürîdîler’e göre tekvin, Allah’ın zâtı ile kâim diğer sübûtî sıfatları gibi ezelî bir sıfattır ve mükevvenden ayrı olarak değerlendirilir. Bu sıfat âlem ve onun her cüzüne meydana geleceği vakit kaydıyla taalluk etmektedir. Eş’arîler’e göre ise tekvîn, hâdis bir sıfattır, bu sıfatın Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim olduğu söylenemez. Ezelî değildir, fiilî sıfatlardan olup diğer fiilî sıfatlar gibi hâdistir.³⁷⁹

Nesefî, muhaliflerin tekvin sıfatının ispatı hususunda kendilerini iki farklı yönden eleştiriye tâbî tuttuklarını söyler. Bunlardan ilki, tarihsel süreç içerisinde seleften kimsenin böyle bir sıfatı ispat etmediklerine yöneliktir. İkinci eleştiri noktası ise tekvînin ezelî olması hâlinde Allah Teâlâ’nın ezelde âlemin yaratıcısı olmasını gerektireceği

³⁷⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I/505.

³⁷⁵ Nesefî, *Tebşira*, s. 491.

³⁷⁶ Nesefî, *Tebşira*, I/491.

³⁷⁷ Tevfik Yücedoğlu, “Tekvîn”, *DİA*, XL/389.

³⁷⁸ İbn Kemâl Paşa, *Mesâilü’l-İhtilâf beyne’l-Eşâ’ire ve’l-Mâtürîdiyye*, thk. Said Abdüllatîf Fûde, (Ürdün: Dârü’l-feth, 2009), s. 20.

³⁷⁹ İbn Kemâl Paşa, *Mesâilü’l-İhtilâf beyne’l-Eşâ’ire ve’l-Mâtürîdiyye*, s. 20.

üzerindendir. Bu durumda âlemin de ezelde yaratılmış olması gerekmektedir.³⁸⁰ Eş'arîler'e göre yaratma, kudret sıfatı ile meydana geldiği için başka bir sıfatın ispat edilmesi ikinci bir kudret sıfatının ispatı olarak değerlendirilmektedir. Oysa tek bir kudret sıfatı bütün makdûrâtı kuşatmaktadır. Dolayısıyla kudrete ziyâde bir sıfatın ispat edilmesi, varlığı ile yokluğu eşit olan bir şeyin ispat edilmesi olacaktır.³⁸¹

Tekvîn, Eş'arîler'e göre kudret sıfatının tencîzî taallukunu ifade ederken; Mâtürîdîler'e göre mükevven ve mahlûkâtın meydana gelmesini sağlayan ezeli sıfatın kendisidir. Eş'arîler bu bağlamda tekvîni Allah'ın zâtı ile kâim, vücûdî bir sıfat olarak görmemektedirler. Bilakis onlara göre tekvîn, mahlûk ile Allah Teâlâ arasındaki izâfet ve nisbetten ibarettir.³⁸²

Gerek Mâtürîdîler gerekse Eş'arîler en temel meselenin Allah Teâlâ'yı noksanlıklardan tenzîh etmek olduğu üzerinde ittifak hâlinedirler. Hilâfin esas kaynağı ise, sâlûhî kadîm ve tencîzî hâdis taallukun râcî olduğu sıfata yönelik olarak meydana gelmektedir. Zikredilen iki taalluk Eş'arîler'e göre kudret sıfatına dönmektedir. Mâtürîdîler ise, sâlûhî kadîm taalluku kudret sıfatına ait kılarken; tencîzî hâdis taalluk söz konusu olduğunda, tekvîn adında başka bir sıfatın ispatını öngörürler. İki mezhebin de bu taallukların her birini ispat etmeleri sebebiyle İbn Kemâl Paşa, bu meseleyi aslî bir hilâf olarak değerlendirmemektedir.³⁸³

Ancak meseleye ilk dönem Mâtürîdî metinleri perspektifinden bakıldığında, tekvîn sıfatının taallukuna yüklenen mânanın, açık bir şekilde zikredilmese de, farklı olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim müteahhir dönem metinlerinden olan *Şerhu'l-Akâid*'de tekvîn sıfatının taallukunun Eş'arî mezhebinde tencîzî hâdis taalluka karşılık geldiğine yönelik ifadeleri, bu esere hâşiye yazmış olanlar (muhaşşiler) eleştirmektedirler. Konu hakkında detaylı bilgi, ilgili başlıklarda zikredilecektir.

2.3.6.1. Tekvîn Sıfatının Ezeli Bir Sıfat Oluşu

Mâtürîdîler'e göre tekvîn, Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, sem' ve basar sıfatları gibi O'nun zâtı ile kâim ezeli bir sıfatıdır. Makdûrun hâdis, kudretin ezeli olması gibi tekvîn sıfatı da

³⁸⁰ Nesefî, *Tebsira*, I/498.

³⁸¹ Nesefî, *Tebsira*, I/502.

³⁸² İbn Kemâl Paşa, *Mesâilü'l-İhtilaf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*, s. 24.

³⁸³ İbn Kemâl Paşa, *Mesâilü'l-İhtilaf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*, s. 25.

ezelî olarak kabul edilirken, mükevven ise hâdis sayılır. Tekvîn, varoluş vaktinde âlemin ve her cüzünün var edilmesini ifade eder. Dolayısıyla tekvîn sıfatının mükevven ile ilişkisi var olacağı vakitle ilgilidir. Bu, varlığı murâd olunanların irâde ile ilişkisine benzer. İradenin bu varlıklarla ilişkisi var olacakları zaman kaydıyla gerçekleşmektedir.³⁸⁴

Ebü'l Yüsr el-Pezdevî, tekvîn ve yaratmanın Ehl-i Sünnet'e göre diğer sıfatlar gibi ezelî olduğunu zikretmektedir. Bu müellif, mükevven ve mevcudun, tekvînden ayrı şeyler olduğunu da ortaya koymaktadır.³⁸⁵ Yaratma sıfatının ezelî olması hâlinde kudret sıfatının iptalinin gerekeceğine dair görüşlere itiraz eden Pezdevî, fiilin ancak kâdir olan bir zâtın meydana gelebileceğini vurgular. Buna göre fiil de kudret de ezelîdir.³⁸⁶

Ehl-i hadis ve Mu'tezile, fiilî ve zâtî sıfatları ayrı ayrı değerlendirmektedirler. İki mezhebin fiilî-zâtî sıfat tanımlarında farklılıklar görülse de, vardıkları ortak kanı, zâtî sıfatların ezelî, fiilî sıfatların ise hâdis olduğu yönündedir. Mâtürîdîler'e göre ise sıfatlar, zâtî ve fiilî olarak kadîm-hâdis olma yönünden herhangi bir ayrıma tâbi tutulmamaktadır. Fiilî sıfatlar da zâtî sıfatlar gibi ezelîdir.³⁸⁷

Allah Teâlâ'nın fiilinin ezelde değil de, sonradan meydana geldiği kabul edilirse şu ihtimaller söz konusu olacaktır: Şâyet bu sonradan oluş, zâtından dolayı ise, o halde ebede kadar bu şekilde devam etmelidir. Zâtı dışındaki bir sebepten kaynaklanmış ise asıl tartışma konusu ortaya çıkmış olacaktır. Zâtı itibârî ile fâil olmaması, hakiki fâil olmadığı anlamına geleceğinden, ezelden beri fâil olduğu ispat edilmiş olur.³⁸⁸

Allah Teâlâ, ezelî kelâmıyla yaratıcı olduğunu haber vermiştir. Ezelde yaratıcı olmadığı varsayılırsa, bu durumda ya ezelî kelâma yalan izâfe edilecektir ki bu imkânsızdır. Ya da kelâmın mecâz olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Ancak, mecâza yorumlanmasını gerektirecek herhangi bir zarûret hasıl olmadığından bu da geçersizdir.³⁸⁹

Ebü'l Yüsr el-Pezdevî, icâdın hâdis olmayıp ezelî olduğu görüşünü İmâm Mâtürîdî'ye dayandırır. İmâm Ebû Hanîfe'nin ve ashâbının görüşünün de bu yönde olduğunu ortaya koyar.³⁹⁰ Ayrıca tekvîn ve mükevvenin aynı olduğunu kabul etmenin,

³⁸⁴ Nesefî, *Tebşira*, I/494.

³⁸⁵ Pezdevî, *Usûlü 'd-din*, s. 76.

³⁸⁶ Pezdevî, *Usûlü 'd-din*, s. 77.

³⁸⁷ Nesefî, *Tebşira*, I/496-497.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, s. 128.

³⁸⁹ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâu's-senîyye*, s. 325.

³⁹⁰ Pezdevî, *Usûlü 'd-din*, s. 77.

Allah Teâlâ'nın fiili olduğu üzerindeki icmâya aykırı olacağını dile getirir. Zira tekvîn ve mükevvenin yani yaratma ile yaratılanın aynılığını kabul etmek fiili ortadan kaldıracaktır. Oysa müslümanlar, Allah'ın fiillerinin varlığı husûsunda icmâ etmişlerdir.³⁹¹ Allah Teâlâ'nın fâil olduğunu kabul etmek vâciptir. Çünkü fiilin O'na nisbeti, övgü ve yüceltmedir. Aksi ise, “zillet” ifadesi olacaktır. Bundan dolayı, hem aklî hem de naklî deliller, tekvîn sıfatının ispatını gerekli kılmaktadır.³⁹²

“Tekvîn” teriminin, fiilî sıfatları kuşatacak şekilde kullanımı, İmâm Mâtürîdî ve sonrasındaki kelâmcılara aittir.³⁹³ Ancak fiilî sıfatların da zâtî sıfatlar gibi “zât ile kâim ezeli mânalar olduğu” fikri, daha önceki kelâmcıların metinlerinde yer almıştır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî de tekvîn ile ilgili kavilleri, Ebû Hanîfe ve Tâhâvî'ye dayandırmaktadır.³⁹⁴

Nitekim Ebû Hanîfe, Allah'ın isimleri, zâtî ve fiilî sıfatları ile ezeli ve ebedî olduğunu ortaya koymuştur. O, tekvîn ifadesini açıkça kullanmasa da, zikrettiği tahlîk, terzîk, inşâ, ibdâ, sun' vb. fiilî sıfatların ezeli olduklarını ifade etmiştir. Fiilî sıfatlar Eş'arîlerde olduğu gibi birtakım nisbetlerden ibaret değildir. Fiilî sıfatlar da, hakiki sıfatlardandır. Mâtürîdîler içerisinde bazı âlimler, fiilî sıfatların ayrı ayrı ezeli sıfatlar olduklarını kabul etseler de, bu sıfatların hepsi tekvîn sıfatına râcî olan nispetleri ifade etmektedir. Tekvîn sıfatı, hayata taalluk ettiğinde “ihya”; mevt ile taalluk ettiğinde, “imâte”, rızık vermeye taalluk ettiğinde ise” terzîk” olarak isimlendirilmektedir.³⁹⁵

2.3.6.2. Tekvîn Sıfatının Taalluku

Tekvîn sıfatı ile ilgili tartışmaların temelde bu sıfatın nesnelerle ilişkisi üzerinden yürütüldüğünü söyleyebiliriz. Ezeli olan yaratma sıfatı ile hâdis olan nesnelerin ilişkisi, “taalluk kavramı” çerçevesinde değerlendirilirken, konu hem yaratma fiilinin kendisi hem de taalluku açısından tartışma konusu edilmiştir. Bu mesele, Ehl-i Sünnet kelâmının iki kolunu temsil eden Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından, ilk dönem ve son dönem eserlerinde çeşitli şekillerde tartışılmıştır.

³⁹¹ Pezdev'i, *Usûlü'd-din*, s. 79.

³⁹² Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 81.

³⁹³ Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2017), s. 10.

³⁹⁴ Nesefî, *Tebsira*, I/71.

³⁹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhul'l-Ekber*, s. 33-44.

Eş'arîlere göre mahlûkât, yaratma ile meydana geliyorsa bu durumda yaratma ile kudret aynı mânâyı ifade edecektir. Bu da Allah Teâlâ için iki kudretin var olması sonucunu doğurur. Ancak kudret sıfatı, bütün mümkünâtı kuşattığı için, yaratma ve icâttan müstağnîdir. Bu nedenle de yaratma sıfatının ispatı câiz olmaz.³⁹⁶ Tekvîn sıfatının kadîm bir sıfat olarak ispatı kudret sıfatının iptal edilmesini gerektirecektir. Oysa fiilin kudret olmaksızın düşünülmesi imkânsızdır.³⁹⁷ Fiil, ancak kâdir olandan meydana gelebilir. Bu durumda hem fiil hem de kudret sıfatları ezelîdir.³⁹⁸

Yaratmanın kudret sıfatına ziyâde herhangi bir mâna ifade etmediğine yönelik eleştiriye, kudretin varlığı gerekli kılmadığı şeklinde cevap verilecektir. Yani fiilin tahakkuk etmesi kudret sıfatı ile gerçekleşmemektedir. Kudret fâilin fiilinde ihtiyâr sahibi olmasını sağlar. Yaratma sıfatının ispatını faydasız görenlere cevap olarak, ma'dûm olan makdûrun icad ile varlığa çıktığı söylenir. Âlem yokluğu vaktinde makdûr olarak nitelendirilmektedir. Ancak söz konusu makdûr, icâd ile taalluk etmediği için mevcûd değildir. İcâd var olmadığı için varlık da söz konusu olmamaktadır.³⁹⁹

Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*'inde muhâlifler tarafından, ezelî bir tekvîn anlayışının neden mükevveni ezelî kılmadığı sorusunu sorar. Ardından ezelî bir sıfat olan tekvînin eşyâ ile ilişkisinin kudret, irâde ve ilim sıfatlarına benzer bir şekilde gerçekleştiğini söyler. Bu sıfatların her biri eşyâ ile vaktinde meydana gelmesi için taalluk etmektedir. Meseleye ilim sıfatı çerçevesinde baktığımızda, "sonradan olmaklık" (hudûs) sıfatın kendisi ile ilgili değildir, ilimde herhangi bir değişim söz konusu olmaksızın sonradan olma, ilmin taalluk ettiği eşyânın kendisinde meydana gelmektedir.⁴⁰⁰

Muhâlifler tekvîn sıfatının ezelî bir sıfat olarak kabul edilmesinin delille sâbit olan âlemin hudusu ile tenâkuz oluşturacağını dile getirirler.⁴⁰¹ Eş'arîler de tekvînin ezelî bir sıfat olarak kabul edilmesinin, âlemin kıdemi neticesini ortaya çıkaracağı endişesiyle bu sıfatın ispatı hususunda çekinceli davranmışlardır. Nitekim fiil ve mef'ûl birbirinden ayrılmayacağı için, biri olmadan diğerrinin tasavvur edilmesi, onlara göre mümkün

³⁹⁶ Nesefî, *Tebsira*, I/536.

³⁹⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 80-81.

³⁹⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 81.

³⁹⁹ Nesefî, *Tebsira*, I/537.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 111.

⁴⁰¹ Nesefî, *Tebsira*, I/492.

değildir. Bu sebeple tekvînin var olup mükevvenin olmaması, mükevvenin var olup tekvînin olmaması ile eşdeğer bir durum olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰²

Var olmak için başka bir şeyle taalluk etmesi gereken şey hâdistir. Varlığı kendi dışındaki bir şeyle taalluk etmeyen şey ise kadîm olarak nitelenir. Dolayısıyla âlemin varlığı da kendi dışındaki bir şeyle taalluk ettiği için hâdis olmaktadır. Tekvînin, âleme ezelde taalluk etmesi, âlemin ezelde vücûda çıkmasını gerektirmemektedir. Bilakis, var olan her şey, var olacağı vakitte O'nun ilmi ve irâdesine tâbi olarak tekvîn ile meydana gelmiştir. Var olacak her mevcut, vakti geldiğinde ezeli tekvîn ile var olmaktadır. Bu durum, Şaban ayında, Ramazan ayının başı için eşini boşayan kimsenin durumuna benzemektedir. Talâk gerçekleşse bile mef'ul açısından tahakkuku var olacağı vakitle irtibatlıdır.⁴⁰³

Mâtürîdîlere göre ise tekvîn sıfatının taalluku, mükevvenin ezelde varlığa çıkması için değil, mükevvenin var olacağı zamanda vücûd bulması için gerçekleşmektedir.⁴⁰⁴ İmâm Mâtürîdî, Allah Teâlâ hakkında herhangi bir sıfat mutlak anlamda zikredildiğinde, zâtın konu olan sıfatla ezelden beri ilişkilendirilmesi gerektiğini söyler. Sıfatla birlikte sıfatın taalluk ettiği mâlûm ve makdûr gibi nesneler zikredildiğinde ise, söz konusu nesneler vakitleriyle zikredilmelidir. Aksi halde taalluka konu olan nesnelerin de ezeli oldukları zannına kapılınabilir.⁴⁰⁵

Burada işaret edilen husus, taalluk eden sıfatla, taalluk edilen nesne arasındaki zamansal ilişkinin ayrı ayrı değerlendirilmesinin gerektiğidir. Sıfat, ezelden beri vardır. Ezelden beri taalluk etmektedir. Ancak taallukun kendi üzerinde meydana geldiği nesne, kendisinin meydana geleceği vakitle mukayyettir. Ezelde gerçekleşen taallukun neticesi, nesne açısından sonraki bir vakitte meydana gelmektedir. Buradaki ifadelerin Eş'arî taalluk ıstılâhında “tencîzî kadîm taalluka” denk geldiğini ifade edebiliriz. Zira Mâtürîdî'ye göre sonradan meydana gelen şey, taallukun kendisi değil, müteallak yani taallukun nesnesidir.

Muhâlifler ayrıca tekvîn ile mükevvenin ezelde birlikte var olmamasının âcizlik ifade ettiğini söylerler. Mükevvenin tekvînle birlikte ezelde bulunmaması değil, tâyin

⁴⁰² Nesefî, *Tebsira*, I/498.

⁴⁰³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 39.

⁴⁰⁴ Nesefî, *Tebsira*, I/494.

⁴⁰⁵ Matiridi, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 111.

edilen vakitte meydana gelmemesi hâlinde âcizlik söz konusu olacaktır. İlim ve irâde sıfatları için de benzer bir durum söz konusudur. Ezelde var olacağı bilinen şey, var olacağı vakitte meydana gelmezse, bu durumda cehâlet söz konusu olur. Ancak bir şey ezelde biliniyor diye mâlûmun da ezelde tahakkuk etmesi beklenmez. Benzer bir şekilde sem‘ ve basar sıfatları ezelîdir. Ancak “duyulanlar ve görülenler” sonradan meydana gelmiş şeylerdir.⁴⁰⁶

Bir fiili gerçekleştiren kişinin, fiilinin hâlihâzır aşamaması durumunda âcizlik meydana gelecektir. Ancak hâlihâzır aşp fiili vakti gelince ortaya çıkan kimse âciz değil, kâdir olarak nitelenir. Bu durum, kendisinde bir fiili var kılmakla birlikte o fiilin zıttını gerçekleştirebilmesinin mümkün olduğu kimsenin durumuna benzemektedir. Bu kişi fiil açısından daha kâmilidir. Kulun fiili âletler vasıtasıyla meydana geldiği için, fiilinin neticesi vaktini aşamamaktadır. Allah Teâlâ ise, zâtı ile fiilini meydana getirmektedir. Böylece O’nun fiili kulların fiilinden farklıdır. Bu konu üzerinde diğer bir delillendirme ise şudur: Kul tarafından “tevellüd” dediğimiz birbirini doğuran fiiller sâdır olmaktadır. Bu fiillerin sonucu, fiilin meydana gelmesinden sonra vûkû bulur. Meselâ ok atmak, cinâyet işlemek fiilleri böyledir. Kul, bu fiilleri ile kâtil ve câni gibi isimlendirmeleri asıl fiilin gerçekleşmesi ile almaktadır. Allah Teâlâ hakkında her ne kadar tevellüd yolu ile meydana gelen bir fiilden bahsetmesek de meseleyi kavramak ve anlaşılır kılmak adına benzer bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. İmâm Mâtürîdî, şâhidde fiil adına iki taraftan birinin meydana gelmesinin tahakkuku açısından bir engel teşkil etmediğini söyler. Bu durum gâib için de geçerlidir.⁴⁰⁷

Bu örneklendirmeler üzerinden de İmâm Mâtürîdî’nin taalluk bağlamında tekvîn sıfatının ezeldeki taallukunu “tencîzî kadîm taalluk” olarak ele aldığını ifade edebiliriz. Nitekim verdiği örnekler üzerinden tevellüd yolu ile gerçekleşen fiillerde, fiil vukû bulmaktadır. Ancak mefûl üzerindeki tesirin meydana gelmesi sonraki bir zamana ait olur. O halde tekvîn sıfatı için de taallukun ezelde gerçekleştiğini ancak taalluk ettiği nesnenin hangi vakitte var olacaksa o vakitte meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Allah Teâlâ’nın tek bir fiili olup bu fiili ile şeyleri var olacakları vakitleri için yaratmaktadır.⁴⁰⁸ Ebü’l Yüsr el-Pezdevî, icâdın var olup mevcûdun meydana gelmemesini

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 111.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 112.

⁴⁰⁸ Pezdevî, *Usûlü’l-d-din*, s. 80.

imkânsız gören muhâliflerine cevap verirken kendi mezhebinde de aynı kabulün geçerli olduğunu söyler. Mâtürîdîler de icâd ile mevcûdun var olması gerektiğini kabul eder. Ancak icâdın gerçekleştiği anda bulunmasının zarûreti noktasında muhâliflerinden ayrılmaktadırlar. Zira Mâtürîdîlere göre icâd ile var olması gereken mevcûd için icadın öncelenmesi gerekmektedir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla aynı anda bulunma zarûreti söz konusu olmayıp icâd meydana gelse de mevcûd sonraki bir zamanda tahakkuk edebilir.

Taalluk açısından ilâhî emir ve yasakları değerlendirdiğimizde, bizim dönemimizde nâzil olmamasına rağmen, onlarla muhâtap olduğumuzu kimse inkâr etmemektedir. Hz. Peygamber döneminde indirilen hükümlerle, kendi döneminde mükellef olduğunu kabul eden kimsenin, ezelde gerçekleşen bir tekvînle sonraki bir vakitte var olduğunu inkâr etmemesi beklenir.⁴¹⁰

İmâm Mâtürîdî, beşer idrâkinin tekvîn sıfatını tam mânası ile kavrayabilecek kapasitede olmadığını ifade eder. Beşer anlayışının kavrayabileceği en basit ifade ile tekvîn, Allah Teâlâ'nın "Ol" demesinden ibarettir. O'nun ezeli ilmi ile meydana geleceğini bildiği şey, "Ol!" emri ile varlık kazanmaktadır. Allah Teâlâ, eşyâ ne şekilde ve hangi vakitte var olacaksa onu o şekilde yaratandır. Ancak beşer idrâki, tekvîni tam mânasıyla kavrama noktasında âcizdir.⁴¹¹

Ebü'l Muîn en-Nesefî fiili, mümkün olanı imkândan tahakkuk etmesi anlamında vücûba dönüştürme olarak tanımlar. Bu durum, bütün fiiller için geçerlidir. Ancak fiilleri şâhid ve gâib açısından ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Zira şahid âlemdaki fiiller arazlardan ibarettir. Arazlar ikinci ânda var olmadıkları için, meydana geldikleri ân içerisinde tesir etmelidirler. Zira ma'dûm olan bir şeyin tesiri mümkün olmayacaktır. Örneğin, Zeyd tarafından meydana gelen darp fiili, Amr'a o ânda etki eder. Fiil meydana geldiği anda Zeyd, Amr'da meydana gelme imkânı olan elemi, vücûd bulma açısından vâcip hâle getirmektedir. Darp fiili gerçekleştiği ânda şâyet elem meydana gelmezse bu durumda hiçbir zaman elemin meydana gelemeyeceğini söylememiz gerekecektir. Zira darp ikinci ân için yok olacaktır. Bundan dolayı şâhidde mefûl olmaksızın fiilin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Ancak gâib açısından durum farklıdır. Tıpkı diğer sıfatlarda olduğu gibi ezeli olan fiil sıfatı da devamlıdır. Bu nedenle mefûl'ün var olacağı vakte

⁴⁰⁹ Pezdevî, *Usûlü 'd-din*, s. 80.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü 'l-Tevhîd*, s. 112.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Kitabü 'l-Tevhîd*, s. 113.

kadar sürer. Dolayısıyla bir mümkünün imkândan, vücûd bulması açısından, vücûba dönüşmesi devam eden bu fiille, o nesnenin meydana geleceği vakitte tahakkuk etmektedir.⁴¹² Bu durum, birinin attığı ok sebebiyle bir başkasının ölümüne neden olmasına benzetilir. O ok, isabet ettiği kişide getirdiği yara sebebiyle ölüme neden olmuştur. Her ne kadar okun atıldığı sırada, mahalde eseri tahakkuk etmemişse de yani öldürülmek istenen kişi, o ân için ölmüş olmasa bile öldürme fiilinin gerçekleştiği söylenir.⁴¹³

Şerhu'l-Akâid ve hâşiyelerinde de tekvîn-mükevven ilişkisi ile ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Teftâzânî, darp edilen nesne olmadan darb fiilinin gerçekleşmemesi gibi, mükevven olmadan da tekvînden söz edilemeyeceğini dile getiren Eş'arîler'in eleştirilerini aktarır. Buna göre tekvîn sıfatının kadîm bir sıfat olarak kabul edilmesi hâlinde mükevvenin de kadîm olması gerekecektir. Ancak tekvîn sıfatının işlevi Allah'ın âlemi bütün parçaları ile ezelde var kılması değildir. Tekvîn, âlemdaki herhangi bir nesnenin var olacağı vakit kaydı ile, ilmi ve irâdesine muvâfık olarak yaratılmasını ifade etmektedir. Böylece Teftâzânî, Eş'arîler'in yönelttiği bu eleştiriye cevap verir. Tekvînin ezeli ve ebedî bir sıfat olduğunu ancak mükevvenin tekvîn sıfatının taallukunun hudûsu sebebiyle hâdis olduğunu zikreder. Bu durumu ilim ve kudret gibi diğer sıfatlarla kıyaslar. Nasıl ki bu sıfatların kadîm olması, onların taalluk ettikleri nesnelerin kadîm olmasını gerektirmiyorsa tekvîn sıfatı için de aynı durum söz konusudur. Çünkü söz konusu taalluklar hâdistir.⁴¹⁴

Teftâzânî'nin tekvîn sıfatının taallukunu hâdis olarak değerlendirmesi hâşiyelerde eleştiri konusu olmuştur. Kestellî ve Hayâlî gibi muhaşşiler, taallukun hâdis olarak değerlendirilmesine yönelik itirazlarda bulunmuşlardır. Mükevvenin, taallukun hudûsu sebebiyle hâdis olduğu noktasına itiraz eden Kestellî, tekvînin ezelden beri sonradan meydana gelecek olan mükevven ile taalluk ettiğine dikkat çeker. Tekvînin taalluku icâd ve yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Allah'ın ezelden beri âlemin her cüzünün vücûd bulacağı vakit için mükevveni olduğunu zikreder ve ezelde meydana gelen şeyin tekvîn

⁴¹² Nesefî, *Tebsira*, I/532.

⁴¹³ Nesefî, *Tebsira*, I/533.

⁴¹⁴ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 329-330.

yani icadın kaynağı olduğunu söyler. Hayâlî de metindeki hâdis taalluk yerine ezeli taalluk ifadesinin kullanımını daha uygun bulmaktadır.⁴¹⁵

Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm* adlı eserinde tekvîn meselesinin ispatını öncelikle mezhep imâmlarının kavilleri ile ortaya koyar. Allah Teâlâ, her şeyin yaratıcısı olduğuna göre yaratma sıfatı, O'nun için ispat edilmelidir. Zâtın hâdis bir şeye mahal olmasını ifade edecek herhangi bir ifadeden çekindiklerinden dolayı yaratmanın kadîm, yaratılanın ise hâdis olduğunu vurgulamışlardır. Bunu zamanla yayılan yaraya benzetmektedirler.⁴¹⁶

Bu ifadelere göre, mezhep imâmları tarafından tekvîn sıfatının taallukunun “tencîzî kadîm” olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Zira, onların ifadelerinden anlaşılan, yaratmanın ezelde meydana gelmesidir.

Sadrüşşerîa, mezhep imâmlarının ifadelerini aktarmasının ardından şu soruyu sorar: “Allah Teâlâ'nın Zeyd'i muayyen bir günde yaratması nasıl kadîm olabilir? Yahut da Kadir Gecesi indirilen Kur'an'ın, indirilmesi nasıl kadîm olarak değerlendirilebilir?” Ardından fiilin değil, fiilin kaynağının kadîm olduğunu ifade eder. “Fiillerin kaynağını ifade eden fiil sıfatı kadîmdir, fiillerin kendisi ise hâdistir.” der.⁴¹⁷

Sadrüşşerîa'nın meseleyi iki yönlü ele aldığını söyleyebiliriz. Ona göre mezhep imâmlarının kastettiği mânada yaratmanın ezelde tahakkuk ettiğini kabul etmek, bazı problemlere yol açacaktır. Bu sebeple o, ezelde gerçekleşen yaratmanın etkisinin sonradan ortaya çıkmasını sorgular. Tencîzî taalluktan söz edilebilmesi için fiil ile tesir ettiği mef'ûlün de varlığı gerekecektir. Bundan dolayı ezeli olanın fiillerin kendisinin değil, kaynağı olan tekvîn olduğunu ifade etmiştir. Buna göre fiiller, tekvînin hâdis taalluklarından ibarettir.

2.4. Taalluk Tartışmalarının Yansımaları

Taalluk, temelde ezeli olan sıfatlar ile sonradan varlık kazanan âlem arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koyan bir kavram olarak değerlendirilebilir. Ezeli olan ile hâdis olanın ilişkisi, taalluk kavramı ile izâh edilebilir bir nitelik kazanmaktadır. Bu yönü ile ele aldığımız “sıfatların taalluku meselesi”, çeşitli tartışmalarda yansımaları bulunabilecek bir

⁴¹⁵ Ramazan Efendi ve diğer., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 330.

⁴¹⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, s. 206.

⁴¹⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-Ulûm*, s. 207.

konudur. Bu başlıkta sıfatların taalluku ile ilgili tartışmaların yansımalarının ortaya konulmasına çalışılacaktır.

İlk olarak, tesir sıfatı olduğu kabul edilen kudret ve irâde sıfatlarıyla ilgili tartışmaların yansımaları ele alınacaktır. Burada her ne kadar mesele kudret sıfatı adı altında değerlendirilecek olsa da temelde “yaratma” kavramının ortaya konulması hedeflenmektedir. Yaratma, ister Mâtürîdîler’in ifade ettiği gibi tekvîn sıfatı ile ilişkilendirilsin isterse Eş’arîlerde olduğu gibi kudretle ilişkilendirilsin nihâyetinde ezeli olan sıfatın taalluku ile meydana gelmektedir.

Kudret, ilk dönemden itibaren çeşitli tartışmalara konu olmuş bir sıfattır. Kudretin varlıklar üzerindeki nedensel etkisi ile ilgili farklı anlayışlar ortaya konulmuştur. Konu bir yönüyle ulûhiyet tanımıyla ilişkilendirilirken, diğer yönüyle insan kapasitesinin sınırları çerçevesinde ele alınmaktadır.⁴¹⁸

Meselenin ulûhiyet ile ilişkilendirilmesi, temelde tabiata fiil yetkisi veren düşünce akımlarına karşı kelâmcıların, âlemin Allah’ın sıfatlarıyla meydana gelmiş olduğunu vurgulamalarına yöneliktir. Kelâmcıların âlemi hâdis kabul etmeleri kadîm olması hâlinde bir yaratıcıya ihtiyaç olmaması sonucunu vereceğinden imkânsız görülmektedir.⁴¹⁹ Başka bir açıdan kudret sıfatının tüm mümkünleri kuşatması, Müslümanların tabiat anlayışının şekillenmesinde de etkili olmuştur.⁴²⁰ Varlıklar tabiatlarından dolayı var değillerdir, aksine onların hikmetli bir şekilde düzenlenmiş olmaları ilim, irâde ve hayat sahibi bir yaratıcıyı ispatlar niteliktedir.⁴²¹

Bu açıdan sıfatlarıyla âleme etki eden Tanrı anlayışı, yaratmayı tekliğe indiren ve Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldırıp Tanrı’yı âlem ile aynileştiren Panteist⁴²² anlayışın karşısında yer almaktadır. Ezeli sıfatların hâdis olan âlem ile ilişkisi kadîm-hâdis arasında özne-nesne ilişkisi kurması yönü ile nesne ve öznenin iç içe geçmesini önlemektedir. Âlemi yaratan, âlemden ayrı ve farklıdır. Ezeli olan yaratıcı, ezeli olan sıfatlarının taalluku ile âleme tesir etmektedir. Âlem ise, ezeli olan sıfatların tesiri ile sonradan varlık kazanmıştır.

⁴¹⁸ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 57.

⁴¹⁹ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesi: Kelâm*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), s. 85.

⁴²⁰ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 60.

⁴²¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, (İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiye Merkezü'l-Buhusü'l-İslâmiyye (İSAM), 2021), s. 55.

⁴²² Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-âlem münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i vücûd*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1990), s. 7.

Diğer yandan geçmişte tabiatçılar, günümüzde ise her şeyi doğanın bir parçası olarak gören natüralistler, doğaüstü bir varlığın âlemde etkili olduğunu reddetmektedir.⁴²³ Determinist anlayışa göre âlem belli başlı kurallarla işleyen bir sistem olarak kabul edilirken İslâm'a göre kâinatta işleyen yasalar; ilim, hikmet ve irâdesi ile düzenleyen bir yaratıcıya izâfe edilmektedir. İslâm anlayışı evrende süregelen yasaların varlığını kabul etmekle birlikte bu nizâmın Allah Teâlâ tarafından ortaya konulduğunu da kabul eder.⁴²⁴ Allah'ın mutlak kudretine aykırılık oluşturma ihtimâli sebebi ile tüm ikincil sebepler reddedilmiştir.⁴²⁵

Âlemin devamlı bir şekilde ilâhî sıfatların taalluku ile var kılınıyor olması Allah'ın hem evrenle hem de insanla canlı bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan pasif bir Tanrı tasavvuru, İslâm anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Allah'ın her an yeni bir işte olduğunu belirten âyetin⁴²⁶ işaret ettiği üzere Deist telakkinin aksine tabiata terk edilmiş bir düzen İslâm tarafından reddedilmektedir.⁴²⁷

Bilindiği üzere Deizm'e göre, Tanrı önce yaratıp sonra da işlemesi için âlemin içerisine belli kurallar yerleştirmiştir. Böylece Deistler Tanrı'nın evrene müdâhale etmediği mekanik bir evren fikrini benimsemişlerdir. Bu anlayışın temelindeyse “doğal din anlayışının” olduğunu söylemek mümkündür.⁴²⁸ Allah'ın sıfatlarıyla âleme etki ettiği anlayışı ise Deist telakkinin karşısında yer almaktadır.

Tesir sıfatları ile ilgili meselenin diğer bir yönü ise insan fiilleri ile alâkalıdır. Her türlü yaratmanın Allah'ın ezeli ilim, kudret ve irâdesine tevdi edilmesi, ilk dönemden itibaren kulların sorumluluk alanları ile ilgili belli başlı tartışmalara neden olmuştur. Kelâm tartışmasının yapıldığı ilk müstakil meselenin “irâde hürriyeti ve kader meselesi” olduğu bilinmektedir.⁴²⁹ Kudret sıfatının, insan fiilleri de dahil bütün mümkünleri kuşatması, bir yönüyle Allah'ın mutlak güç sahibi olduğunu ortaya koyarken; bir başka yönüyle insanın sorumluluk alanıyla ilgili çeşitli soruları gündeme taşımıştır. İlk

⁴²³ Kemâl Batak, *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefî Temelleri ve Teistik Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), s. 33.

⁴²⁴ İbrahim Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2017), s. 47.

⁴²⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), s. 56.

⁴²⁶ er-Rahmân 55/27.

⁴²⁷ Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), s. 20.

⁴²⁸ Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, s. 188.

⁴²⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 61.

dönemden itibaren ilim, irâde ve kudret sıfatlarının taalluk alanı, insan fiillerini etkilemeleri açısından farklı açıklamalara konu olmuştur.

Bu noktada kulun meydana gelen fiillerinde hiçbir etkisi olmadığını ifade eden Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) öncülüğünü ettiği Cebriyye, bütün yetkinin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ortaya koyarken,⁴³⁰ Allah'ın irâde ve kudretini sınırlamayıp tenzîhî bir anlayış ile hareket etse de, Allah'ın adaletini görmezden gelmiştir.⁴³¹ Kaderiyye ise, her şeyin insanın irâde ve kudreti ile meydana geldiğini iddia ederek tam aksi yönde bir duruş sergilemiştir.⁴³² Sonraki dönemlerde ise Kaderiyye'ye ait fikirleri Mu'tezile devralmıştır. Bu ekol kula kendi fiilini yaratma gücünü vermekle, sorumluluk noktasında tüm yetkiyi insana yüklerken; diğer bir yönden Allah'ın mutlak kudretini sınırlandırmıştır.⁴³³ Bu anlayış çerçevesinde insanın özgürlüğü ve Allah'ın adaleti açısından olumlu bir imaj çizse de kudretin taalluku açısından olumsuz bir neticeye yol açmaktadır. Zira Allah'tan zulüm isnâdını silmeye çalışırken onu âcizlikle vasıflandırmak gibi bir çelişkiye düşmüşlerdir.⁴³⁴ Ehl-i Sünnet ise, kulun fiillerinin yaratılmasıyla ilgili meseleyi **kesb teorisi** ile çözümlemiştir. Buna göre fiiller yaratılma açısından Allah'a izâfe edilirken kesb edilme açısından kula nispet edilmektedir.⁴³⁵

İnsan eylemleri açısından ilâhî ilmin her şeyi kuşatıcı olması da benzer nitelikte bazı soruları gündeme getirmiştir. Ezelde kulların hangi durumlarda hangi eylemlerde bulunacağını bilen bir zât, imtihan dünyasını neden var kılmıştır? İlâhî ilmin her şeyi kuşatması kul için eylem açısından başka bir ihtimâl bırakmamakta mıdır?⁴³⁶ gibi sorular, kulun her şeyi bilen zât karşısındaki konumunun sorgulanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Burada ilim sıfatının hakikatini ortaya koymamız, tüm bu soruların cevabı için yeterli görülmektedir. Zira ilim, bilinen nesnenin (ma'lûm) varlığa çıkmasını sağlayan bir sıfat değil, var olacak olanın (mevcûd) zât tarafından bilinir kılınmasını sağlayan bir sıfattır. Herhangi bir nesnenin var kılınması kudret sıfatının taalluku ile meydana

⁴³⁰ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", *DİA*, VII/205.

⁴³¹ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesi*, s. 109-110.

⁴³² İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV/64.

⁴³³ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açıklımı) (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), II/ 45.

⁴³⁴ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesi*, s. 110.

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 322.

⁴³⁶ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 24.

gelmektedir. İlim sıfatının ise makdûrun meydana gelmesinde herhangi bir tesiri söz konusu değildir.⁴³⁷

İnsan fiilleriyle de ilişkili olan ve kudret sıfatının taalluku çerçevesinde zikredilen bir diğer problem ise âlemde var olan kötülüklerin ilâhî kudret ile ilişkisidir. İnsan fiilleri çerçevesinde Allah Teâlâ'nın kudret sıfatının ön plana çıkarılmasının yanında insanın özgürlük ve sorumluluk sahibi olması, kader, hayır ve şer gibi konuların bu sıfat çerçevesinde tartışılmasına yol açmıştır. Mutlak kudretin bir yönü ile istediği zaman istediğini yapan bir Tanrı algısı oluşturması, insan unsuru olguların ve kötülüğün de Allah'ın kudreti ile ilişkilendirilmesi sorununu ortaya çıkarmıştır.⁴³⁸

Mu'tezile, Allah'ın kudretini “**aslah teorisi**” çerçevesinde âdâlet ve iyiliği önceleyerek sınırlandırırken ayrıca insana kendi fiilleri noktasında yetkinlik vermekle de kudretin taalluk alanını kısıtlamıştır. Eş'arî âlimler ise, Allah'ın kudretinin hiçbir şey ile sınırlandırılmayacağını ortaya koymuşlardır. Mâtürîdîlere gelince “hikmet anlayışı” çerçevesinde mutlak olan kudret, bazı ilkesel yönlerle bağlantılandırılmıştır.⁴³⁹ İmâm Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın mutlak kudret ve irâdesini kabul etmekle birlikte Allah'ın kudretinin ilim ve hikmetine yaraşır şekilde fiiller meydana getirmiş olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁰

Bu açıdan kötülük problemine yaklaşım Mu'tezile tarafından insan perspektifli bir şekilde ele alınırken, diğer mezhepler açısından ilâhî sıfatların kuşatıcılığı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Eş'arîler kudret sıfatının kuşatıcılığını vurgularken, Mâtürîdîlerde mesele hikmet ile bağdaştırılarak anlamsal bir çerçevede ele alınmıştır. Böylelikle Mu'tezile, ilâhî irâdenin kötü fiillere taallukunu kabul etmezken, Ehl-i Sünnet âlimleri, onun kötü fiillere taallukunda bir beis görmemişler ve bu fiillere ait ahlâkî vasıfların Allah'a atfedilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim insan irâdesi doğrultusunda ortaya çıkan kötü fiillerden ilâhî irâde sorumlu tutulamaz ve ilâhî irâdenin yaptığına ahlâkî anlamda “kötü” denilemez.⁴⁴¹

⁴³⁷ Mustafa Bozkurt, “Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”, *Hikmet Yurdu*, VII/13 (2014): 132.

⁴³⁸ Seyithan Can, Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/36 (30 Aralık 2019): s. 588.

⁴³⁹ Seyithan Can, “Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)”, s. 600.

⁴⁴⁰ İbrahim Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, s. 103.

⁴⁴¹ Murâd Memiş, “İlahî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2009): 249.

“Yaratma sıfatı” söz konusu olduğunda, ezeli olanın hâdis ile ilişkisinde meydana gelen “kadîm özne/hâdis nesne” ilişkisine yönelik problem, bir başka yönü ile kelâm sıfatı özelinde de ortaya çıkmaktadır. Allah’ın diğer sıfatlarının insana yansımaları dolaylı şekilde gerçekleşirken kelâm sıfatı söz konusu olduğunda, insanı muhâtap alması yönüyle tecellînin doğrudan meydana geldiği söylenebilir. Zira Allah’ın ilim, kudret ve irâde sıfatları ile varlık kazanan nesne ve olayların bizlerle ilişkisi dolaylıyken, ilâhî kelâm olan Kur’an ise bize doğrudan hitâp etmektedir.⁴⁴²

Tarihsel süreçte Allah’ın kelâm sıfatının kadîm ve hâdis olmasına yönelik çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu hususta Ehl-i Sünnet, Kur’ân-ı Kerîm’in biri yaratıklara bakan hâdis, diğeri Zât-ı İlâhî’ye yönelik kadîm iki farklı yönü bulunduğunu ortaya koymuştur. Kelâm sıfatı, “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lafzî” olmak üzere iki yönü olan bir sıfat şeklinde değerlendirilmiştir. Bu açıdan Kur’an’ın nefsi kelâma delâlet eden yönü kadîm; harfler ve seslerden müteşekkil olan ve insan ile ilişkili olan yönü ise hâdis olarak nitelendirilmektedir.⁴⁴³ Kelâmın hâdis bir sıfat olarak değerlendirilmesi ise şeriatın devamlılığını ortadan kaldıracığı için mümkün görülmemektedir.⁴⁴⁴ Bundan dolayı kelâm sıfatı, özü ve hakikati itibarıyla kadîm, insanlara ulaştırılması açısından hâdis olmak üzere çift yönlü bir şekilde değerlendirilmiştir.

Kelâm sıfatı, Allah’ın emreden ve yasaklayan bir varlık olduğunu ortaya koyması ile peygamberlerin getirdiği şeriatın ispatı açısından da önem arz etmektedir. Zira vahiy olgusu, Allah’ın mütekellim oluşu ile doğrudan irtibatlıdır.⁴⁴⁵ İmâm Gazzâlî’nin de ifade ettiği üzere Allah’ın mütekellim oluşunu nehyeden kişi, aynı zamanda risâlet tasavvurunu da reddeder. Çünkü Resûl’ün mânası; risâleti gönderenin tebliğ edicisi olunca risâleti gönderen için kelâmın nehyedilmesi, risâletin kendisine gönderilen Resûl’ün de nehyedilmesini gerektirecektir.⁴⁴⁶ Kelâm sıfatının ispatı, din ve şeriatın varlığının ispatı açısından önem arz ederken, şeriatın devamlılığı ise kelâmın ezeli oluşunun ispat edilmesiyle ortaya konulmaktadır.

Allah’ın kelâmı söz konusu olduğunda, bir mütekellimden bahsedildiği gibi diğer yönüyle hitap ve delâlete konu olan muhâtabın yanında medlûl de söz konusu

⁴⁴² Yusuf Şevki Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, (İstanbul: Kuramer, 2018), s. 317.

⁴⁴³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 77.

⁴⁴⁴ Nesefî, *Tebsira*, I/46.

⁴⁴⁵ Necdet Çağır, *İlahi Kelâmın Tabiatı: (sözden yazıya)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 24.

⁴⁴⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 182.

olmaktadır.⁴⁴⁷ Meselenin diğerk bir yönü ezeli kelâmın taallukları olan emir ve yasakların sonradan varlığa çıkan mükellef ile ne şekilde ilişkilendirileceğı ile alâkalıdır. Buna göre kadîm olan kelâm, sonradan meydana gelen kelâmdan farklı şekilde değerlendirilmelidir. Hâdis varlıklar söz konusu olduğunda, verilen emirle birlikte muhâtabın varlığı gerekli olmaktadır. Çünkü yaratılmış bir kelâm için devamlılık düşünülemez. Ancak ezeli olan kelâm, aynı zamanda ebedîdir de. Bundan dolayı kıyâmete kadar gelecek olan bütün mükelleflere taalluk etmektedir.⁴⁴⁸

Ezelî olan emir ve nehyin sonradan varlık kazanan, dolayısıyla hitâp sırasında ma'dûm olan bir muhâtap ile ilişkilendirilmesi bir problem olarak görölmektedir. Ancak söz konusu problem, emir ve nehyin ezeli olup sonradan varlığa çıkacak olan muhâtapın ezelde beklenmesi hâlinde meydana geleceğı ifade edilebilir. Şâyet ezelde bir şey emredilir ve bu şeyin ezelde ma'dûm olan bizler tarafından meydana getirilmesi beklenirse, bu durumda abes bir durum ortaya çıkmış olur. Ezelde var olan emrin vücûd bulacağımız vakitte bize taalluk etmesinde ise herhangi bir sakınca söz konusu değildir.⁴⁴⁹

Kudret, irâde ve ilim sıfatları çerçevesinde taalluk tartışmalarının yansımaları ele alındığında, âleme etki eden bir Tanrı anlayışının ortaya konulduğu görölmektedir. Bununla birlikte âleme yönelik ilâhî müdâhaleyi reddeden her türlü anlayış da ortadan kaldırılmaktadır. Bir başka yönüyle meselenin insan fiilerine de temas ettiğı ve kötülük probleminin de taalluk çerçevesinde işlendiğı görölmüştür.

Kelâm sıfatı söz konusu olduğunda ise, şeriatın ispatı ve devamlılığı bu sıfatın taalluku ile ilişkilidir. Bunun yanı sıra ezeli olan kelâmın, hâdis olan mükellefle ilişkisi de bir diğerk yönüyle bireysel olarak kulların ilâhî hitâba muhâtap oluşlarının ne şekilde gerçekleştiğı ile alâkalı olmaktadır.

⁴⁴⁷ Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, s. 277.

⁴⁴⁸ Neseî, *Tebsira*, I/479.

⁴⁴⁹ Ramazan Efendi ve diğerk., *el-Mecmûâtü's-seniyye*, s. 305-306.

SONUÇ

İlâhî sıfatlar, akâidin diğer kısımlarının ispatında esas vazifesi görmesi itibariyle önem arz etmektedir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren ilâhî sıfatlar çeşitli tartışmaların konusu olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte bu tartışmalarda özellikle insana ve âleme yönelik etkileşimleri ifade eden yönün ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Zira ilk tartışmalarda kader meselesinin yer alması ilâhî sıfatlardan ilim, irâde ve kudretin insan fiilleri üzerindeki etkisinin sorgulandığını ortaya koyar niteliktedir. İlk dönem fırkalarının ortaya çıkışında da ilâhî sıfatlara ilişkin yorumların etkili olduğu ifade edilebilir.

Allah, âlem ve insan kavramları bir arada düşünüldüğünde, aradaki ilişkinin ilâhî sıfatlar zemininde anlamlandırıldığı dikkat çeker. Zira Allah'ın âlem ve âlemden bir cüz olan insan ile alâkası, ilâhî sıfatlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. İnsanın Allah ile ilişkisini anlamlandırmasında kâinât onun için bir yönüyle kılavuz niteliği taşır. Kendisinden evvel âleme yönelen insan nazarı, onun içerisinde yaratıcısına ve sıfatlarına dair deliller bulmaktadır. Bu yönüyle âlem, insan için yaratıcısının tanınmasında bir vasıta olurken kadîm olan zâtın hâdis olan ile irtibatı ilâhî sıfatlara yönelik izah edilmesi gereken bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Kadîm-hâdis ilişkisinin ortaya konulmasında taalluk, zamansal problemin aşılmasında açıklayıcı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

“İlk Dönem Mâtürîdîlerinde İlâhî Sıfatların Taalluku Meselesi” başlıklı çalışmamızda taalluk kavramı ile ilişkilendirilen sübûtî sıfatların işlenmesi hedeflenmiştir. Sübûtî sıfatlar söz konusu olduğunda hayat sıfatı dışındaki ilim, kelâm, irâde, kudret, tekvîn, sem‘ ve basar sıfatlarının bir nesneyi gerekli kıldığı ifade edilebilir. Sıfatların zât ile ilişkisi ve nasıllığı üzerinden meydana gelen tartışmalar özneyi merkeze alırken, söz konusu sıfatların âlem ile ilişkisi, öznenin nesne ile kurduğu irtibatı yansıtmaktadır. Kadîm ve hâdis arasında meydana gelen bu ilişkinin zamansal bir problem ortaya çıkmadan izah edilmesi ise âlimler tarafından ortaya konulan taalluk kavramı ile açıklanmıştır. Bu yönüyle taalluk kavramının özneyi nesneden hudûs bağlamında ayırıştırması hasebiyle, tenzîh edici bir niteliği de barındırdığı ifade edilebilir.

Taalluk kavramı çerçevesinde sübûtî sıfatlar aklî hükümlerle ilişkisi bağlamında üç ayrı grupta değerlendirilmiştir. Buna göre bütün aklî hükümlere taalluk eden kelâm ve ilim; sadece mümkünlerle taalluk eden irâde, kudret ve tekvîn; sadece mevcûtlara taalluk

eden sem‘ ve basar sıfatlarıdır. Bununla birlikte her bir sıfat ile meydana gelen taallukun sıfatın mâhiyeti ile irtibatlı olarak farklılaştığı ortaya konulmuştur. İlim sıfatı ile meydana gelen taalluk, bir şeyin açığa çıkarılması ve ayrıştırılmasıyken; tekvîn sıfatının taalluku ise bir şeyin varlığa çıkarılmasını ifade eden tesiri meydana getirmektedir. Bu durum nesnelerle kurulan ilişkinin farklılığını belirleyici bir unsur olmasının yanında, nesne ile kurulan ilişkide öznenin konumundaki farklılığı da ortaya koymaktadır. Buna göre sıfatlar taalluk mânaları çerçevesinde bilkuvve etkiye karşılık geldiğini ifade edebileceğimiz “salûhî” ve bilfiil etkiyi ifade eden “tencîzî” taalluk olmak üzere iki ayrı şekilde değerlendirilmiştir. Taalluk kavramının zikredilen detayları ile müteahhir dönemde özellikle Eş‘arî metinlerinde yer bulduğu tespit edilmekle birlikte, konu ile ilgili olarak ilk dönem âlimlerine yönelik atıflar, kavramın özünün ilk dönem metinlerinde anlamsal boyutta yer bulduğuna dair işaretler barındırmaktadır.

İlk dönem metinlerinde tespit edebildiğimiz ölçüde sıfatların ispatına ve niteliğine yönelik izahların ön planda tutulduğu gözlemlenmiştir. Temelde inanç esaslarının ortaya konulmasının hedeflenmesinin yanında yeri geldiğinde hasmın söz konusu sıfata yönelik iddiaları çerçevesinde taalluk kavramına ilişkin ibarelerin yer aldığı da tespit edilmiştir. Bu açıdan taalluk kavramı müstakil bir şekilde ele alınmasa da kavramın anlamsal olarak tartışmalarda yer bulduğu ifade edilebilir. Özellikle Mu‘tezile mezhebinin sıfatlara yönelik taalluk alanını kısıtlayıcı ifadeleri bağlamında iddia edilenin aksine söz konusu sıfatın kuşatıcılığına dair vurguların arka planında taalluk mefhumunun yer aldığı söylenebilir. Aklî bir imkânsızlığı beraberinde getirmeksizin herhangi bir sıfatın taalluk alanın kısıtlanmasına yönelik ifadeler, ilâh açısından kemâli zedeleyen bir durum olarak değerlendirilmiştir.

Konumuz taalluk kavramı çerçevesinde sübûtî sıfatlara yönelik bir araştırmayı ifade etmesi hasebiyle taallukla ilişkilendirilen sıfatlar ayrı başlıklar altında müstakil olarak ele alınmıştır. Her sıfata yönelik tespitler farklı olmakla beraber, tartışmalarda ön plana çıkan sıfatların kelâm, irâde, kudret ve tekvîn sıfatları olduğu görülmektedir. Sıfatların taalluklarının ortaya konulmasının, birbirinden ayrıştırılmaları noktasında da işlevsel bir role sahip olduğu tespit edilmiştir. Nitekim, irâdenin ilim olarak değerlendirilemeyeceği iki sıfatın taalluklarının farklılığı ile izah edilmektedir.

Çalışma esnasında Mâtürîdî ve Eş‘arî mezhepleri arasında meydana gelen kudret-tekvîn tartışmalarının anlaşılmasında da taalluk kavramının önemli bir role sahip olduğu

gözlemlenmiştir. Meseleye yönelik esas tartışmanın kudret sıfatına yüklenen taalluk manasından neşet ettiği ifade edilebilir. Nitekim Mâtürîdî âlimlerin kudret sıfatının taallukunu bir şeyin varlığa çıkmaya elverişli hâle getirilmesi şeklinde değerlendirmeleri onların yaratma için ayrı bir sıfat ispat etmelerine yol açmıştır. Eş’arî âlimler ise kudret sıfatına sâlûhî ve tencîzî olarak iki ayrı taalluk yetkisi vermekle hem bilkuvve hem de bilfiil yaratmayı tek sıfat altında toplamışlardır.

Eş’arîlere göre fiilî sıfatlar hâdis olarak değerlendirilirken, Mâtürîdî âlimler fiilî sıfatları da diğer zâtî sıfatlar gibi kadîm olarak değerlendirmektedirler. Tekvîn sıfatının bütün fiilî sıfatları kuşatıcı olarak değerlendirilmesinde ilk dönem âlimlerinin ibareleri referans olarak gösterilmiştir. Nitekim tespit edilebildiği ölçüde fiilî sıfatların ezeli oluşu Ebû Hanîfe’nin ibarelerine dayandırılırken, ezeli olan bu sıfatların tekvîn sıfatı altında toplanması ise İmâm Mâtürîdî’ye ait görülmektedir.

İlk dönem metinlerindeki ibarelerden anlaşıldığı kadarıyla tekvîn sıfatının taalluku kadîm olarak kabul edilmiştir. Nitekim zikredilen bu hususta örneklerin de buna işaret ettiği söylenebilir. Bununla birlikte mezhebe ait ihtilâfların ele alındığı eserlerde tekvîn sıfatının Eş’arîlerde kudret sıfatının tencîzî hâdis taallukuna karşılık geldiği ortaya konulmuştur. *Şerhu’l-Akâid* hâşiyelerindeki bazı ibarelerle birlikte *Ta’dîlu’l-Ulûm* adlı eserde yer bulan ifadelerin ilk dönem âlimleri açısından tekvîn sıfatının taallukunun kadîm olarak değerlendirildiğine yönelik işaretler barındırdığı tespit edilmiştir. Meseleyi mezhep imamları bağlamında ele alan Sâdrüşşerîa, ibârelerin tekvîn sıfatının kıdemine delâlet ettiğini ifade etmiştir. Ancak bu kabulün çeşitli problemlere yol açacağını tespit etmiş olması, tekvîn sıfatının taallukunun hâdis olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatini ortaya koymasına sebep olmuştur.

Sıfatlarla ilgili tartışmaların merkezinde yer alan taalluk, güncel meselelerle de ilişkisi kurulabilecek nitelikte bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Âlemin yaratılmışlığı sıfatların taalluku çerçevesinde ele alınırken, varlığın ilâh tarafından sıfatlarının taallukları ile kuşatıldığı idrâk edilmektedir. Böylece ilâhî zât dışındaki herhangi bir varlığa atfedilen “**yaratma yetkisi**” reddedilmiştir. Geçmişte olduğu kadar günümüz düşünce akımlarında da yer bulan yaratmayı hâdis varlıklara atfetme anlayışı “taalluk kavramı” zemininde ele alınabilecek hüviyettir. Sıfatların taallukları, “âleme her an müdâhalede bulunan bir ilâh anlayışı” ortaya koymakla, pasif bir Tanrı anlayışını benimseyen Deizm inancının da karşısında yer almaktadır. Zirâ sıfatların taallukları, âlem

ile ilâh arasında canlı bir ilişkiyi gerekli kılar niteliktedir. Bir diğer açıdan taalluk kavramı, yaratan özne ve yaratılan nesne ayrımını belirginleştirmesi itibari ile yaratma ve yaratılmayı tekliğe indirgeyen Panteist anlayışa da karşı çıkmaktadır.

Kavramın güncel ile ilişkisi, insan kapasitesinin sınırları bağlamında ele alınabilecek niteliktedir. İnsan hürriyetine yönelik sorular kudret, ilim ve irâde sıfatlarının taallukları çerçevesinde yanıtlanabilirken geçmişten günümüze güncelliğini koruyan kötülük probleminin de bu çerçevede anlamlandırılmasının mümkün olduğu söylenebilir. Kelâm sıfatının taalluku çerçevesinde ise ilâhî kelâmın hâdis olan mükellefle irtibatı doğru bir zeminde anlamlandırılabilir. Tespit edebildiğimiz ölçüde taalluk tartışmalarının yansımalarını güncel düşünce akımları ile irtibatlandırmaya gayret ettik. Ancak araştırma alanımızın sınırlı olması, konunun detaylı araştırılmasını sonraki çalışmalara tevdi etmemize sebep olmuştur. Bu çalışmanın taalluk kavramı ile ilgili çalışmalar adına bir başlangıç olmasını ümit etmekteyiz.

KAYNAKLAR

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülhamîd, İrfan. "Cebriyye", *DİA*. VII, 205.
- Abdülhamîd, İrfân. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*. Ter. M. Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye", *DİA*. IX, 107.
- Aydın, Ali Arslan. *İslâm İnançları ve Felsefesi: Tevhîd ve Kelâm*. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1964.
- Aydın, Ömer. (Ed.), *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2019.
- Aydın, Salih. *İslâm Düşüncesi: Kelâm*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-İmâm el-Bacûrî alâ Cevhereti't-tevhîd - Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2002.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Ter. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûlû'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafîyye, 1986.
- Bâkılânî. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: Mektebetü's-Şarkîyye, 1957, I.
- Baktır, Mehmed. "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 1:2, 2003, s. 93-107
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Batak, Kemâl. *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefî Temelleri ve Teistik Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Beyâzizâde, Kemâleddin Ahmed b. Hasan b. Sinâneddîn el-Bosnevî. *İşarâtü'l-meram min ibarati'l-İmâm Ebî Hanîfeti'l-Numânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011.

- Bozkurt, Mustafa. “Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhi Bilgi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, VII/13 (2014): 128-140.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Can, Seyithan. “Allah’ın Kudreti’nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/36 (30 Aralık 2019), 583-608.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu’tezile*. Beyrut: Müessesetü’l-Arabiyyeti’d-Dirâsiyye, 1990.
- Coşkun, İbrahim. *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rifât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dârü’r Reyyan Li’t-Turas, t.y.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Me’âlî. *Lüma’u’l Edille fî Kavâidî Akâidi Ehli’s-Sünne ve’l Cemâa*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Beyrut: Âlemü’l Kütüb, 1965.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtü’l-edilleti fî usûli’l-îtikad*. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1985.
- Çağıl, Necdet. *İlahi Kelâmın Tabiatı: (Sözden Yazıya)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Çağrııcı, Mustafa “Cüz’î”, *DİA*. VIII, 150.
- Çelebi, İlyas “Sıfat”, *DİA*. XXXVII, 100.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemmâ” *DİA*. XXII, 548.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”. *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, cilt: III, sayı: 1, s. 103-116.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”, *DİA*. XXXI, 211.
- Çelebi, İlyas. “Usûl-i Hamse”, *DİA*. XLII, 211.
- Çelebi, İlyas. *İslâm’ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Demir, Osman. “Teselsül”, *DİA*. XL, 536-538.
- Demir, Osman. “Zât”, *DİA*. XLIV, 148-150.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed el-Adevî. *Şerhu’l-Harideti’l-behiyye fî ilmi’t-tevhîd*. Thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennûr, Dimaşk: Dârü’l-Beyruti, 2004.

- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu'd Devvânî ale'l Akâidi'l Adûdiyye*. Thk. Cemâl Mürşid Abbud, İstanbul: Dârü'l-Usûli'l İlmiyye, 2021.
- Duğaym, Semih. *Mevsûâtu mustalahâti ilmi'l-keîâmî'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.
- Düzgün, Şaban Ali. (Ed.), *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber*. Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016.
- Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979, VI.
- Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1990.
- Erdinç, Ziya. *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm mezhepleri: (çeviri-metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, 2019.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan. *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*. Thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, t.y.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2003, II.
- Fığlalı, Ethem Ruhi ve Yusuf Şevki Yavuz. "Cemel Vak'ası", *DİA*. VII, 320-322.
- Fûde, Said Abdüllatîf. *Hâşiye ala's Şerhi Suğrâ's Suğrâ li-İmâm es-Senûsî fi ilmi't-Tevhîd*. Dimaşk: Dârü'l Beyrûti, 2009.
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. *Şerhu Akîdeti İbn Hâcib*. https://archive.org/details/saranaarabi_yandex_20190113_1423/page/n39/mode/2up?view=theater (erişim 13.01.2019).
- Fûde, Saîd Abdüllatîf. *Şerhu'l Mukaddimâti's-Senûsiyye*. Thk. Nezâr Hemâdî, Lübnan: Mektebetü'l Meârif, 2009.
- Gardet, Louis. "Allah", *The Encyclopedia of İslâm*, Leiden: Brill, 1986, 1.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*. Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Gazzâlî. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Çev. Ömer Aydın, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkinine Yaklaşımı Haller Teorisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l Kelâm*. Elâzığ: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Hasen b. Abdilmuhsin, Ebû Azbe. *Netâicu efkâri's-sikât fimâ li's-sıfâti mine't-taallukâti fi mes'eleli taallukâti's sıfâti'l-Îlâhiyye*. Thk. Saîd Abdüllatîf Fûde, Ürdün: el-Asleyn, 2018.
- Hemedânî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Dârü'l-Ciyl, 1392/1972, II.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fi Garibi'l Kur'ân*. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa Bâz, t.y. II.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Ter. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, II.
- İbn Kemâl (Paşa). *Mesâilü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye*. Thk. Said Abdüllatîf Fûde, Ürdün: Dârü'l-feth, 2009.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1883, IX.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz. Melikşah Sezen, İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2022.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve maahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamîd Kürdî, Ürdün: Dârü'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2022.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2023.
- Karadeniz, Osman. "Kıyâm bi-Nefsihî", *DİA*. XXV/515.
- Kârî, Ali. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. Çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Kârî, Ali. *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l Ekber*. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1995.
- Kaş, Murat. *İslâm Düşüncesinde Zihnî Varlık Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023.

- Kazanç, Fethi Kerim. “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/7 (Mart 2007), 163.
- Kefevî, Ebü'l Bekâ. *el-Külliyât*. Thk. Muhammed el-Mısırî ve Adnan Derviş, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyân Yayınları, 1996.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Hârezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li- kavaîdi't-tevhîd*. Thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l Garb İslâmî, 1995.
- Mahallî, Celaleddin ve Celaleddin es-Suyutî. *Tefsiru'l Celaleyn*. Kahire: Mektebetü'l İman ve'n Nusra, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Ter. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002.
- Mâtürîdî, Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. *Kitabu't Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Memiş, Murâd. “İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2009), 231-260.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. Thk. Ali Ziyad Tarık Yılmaz, İstanbul: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiye-Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (İSAM), 2021.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebsiratü'l Edille fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ, Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't Tûrâs, 2011.
- Osman, Abdülkerîm. *Nazariyetü't-Teklîf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Öz, Mustafa. “Abbâd b. Süleymân es-Saymerî”, *DİA*. I, 12-13.
- Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vacib” *DİA*. XXII, 495-497.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.

- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd Din*. Thk. Hans Peter Lins, Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't Tûrâs, 2003.
- Ramazan Efendi, Kestelî ve Hayâlî, *el-Mecmûâtu's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. Dimeşk: Dârü Nuru's Sabâh, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Levâmi'u'l-beyyinât*. Kahire: el-Matbaatu's Şarkıyye, 1905.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzârât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar*. Çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fî'l Hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.
- Sadrüşşerîa. *Şerhu Ta'dili'l Ulûm*. Thk. Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Sâlimî, Ebu Şekûr. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen, Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Dersâadet, 1317.
- Semerkandî, Hakîm. *es-Sevâdü'l-A'zam Şerhu Selâmü'l-Ahkâm*. Şerh: İbrahim Hilmi bin Hüseyinî'l Vefâ, Ter. Ömer Atmaca, İstanbul: Yasin Yayıncılık, 1998.
- Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî. *es-Sahâifü'l-ilâhîyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Sicilmâsî, Ahmed b. Mübârek. *Risâletün fî taallukâtı sıfâtillâh*. Thk, Nezâr Hammâde, Tunus: Daru'l İmâm İbn Arafe, 2021.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Thk. Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Faûr, Beyrut: Daru'l Marife, 1993.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-İkdam fî İlmi'l Kelâm*. Kahire: Mektebetü's Sakâfe ed-Diniyye, 2009.
- Şeyhzâde, Abdürrahîm Ali. *Nazmü'l Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. Kahire: el-Matbaa el-Edebiyye, 1900.
- Taşçı, Kerem. *“Ebu'l-Muîn en-Neseftî'nin Tebsıratü'l-Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler.”* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*. Thk. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1998.

- Teftâzânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akāidi*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*. Ed. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Toğaloğlu, Bekir. “Allah’ın Varlığı: İsbat-ı Vâcip. Ankara: Diyanet Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir ve diğer. *İslâm’da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”, *DİA*. II, 487.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Allah’ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII /1 (2001), s. 63-87.
- Tûnîsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Fadl Kasım. *Tahrîrû'l-Metâlib Lemmâ Tedammenethu Akîdetü İbn Hâcib*. Thk. Nezar Hemâdî, Beyrut: Müessesetü'l Meârif, t.y.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”, *DİA*. XXIV, 64.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyet”, *DİA*. XLII/428-429.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn-i Küllâb”, *DİA*. XX, 157.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”, *DİA*. XXII, 108- 109.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Usûl-i Selâse”, *DİA*. XLII, 212.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: KURAMER Yayınları, Birinci basım, 2018.
- Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî’nin Akide Risâlesi ve Şerhi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1989.
- Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Ocak 2017), s.9-23.
- Yiğit, İsmail ve İlyas Üzüm. “Sıffin Savaşı”, *DİA*. XXXVII, 107-109.
- Yurdagür, Metin. “Mümâselet”, *DİA*. XXXI, 556-557.
- Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi, Ekoller- Şahıslar- Eserler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Yurdagür, Metin. “Devir”, *DİA*. IX/230-231.

Yurdagür, Metin. “Muhâlefetün li'l Havâdis”, *DİA*. XXX, 403-404.

Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Yurdagür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Yurdagür, Metin. *Kelâmda Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.

Yücedoğru, Tevfik. “Tekvîn”, *DİA*. XL, 389.

Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Zekeriyyâ, Yahyâ. *el-Büşrâ fî Takrîbi Şerhi Sugrâ's-Sugrâ li'l-İmâm Ebi Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî*. Ürdün: Dârü'r-Reyyâhîn, 2024.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Sümeyye		KURTULUŞ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça		İngilizce
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2012	2016	Sabit Büyükbayrak Lisesi
Lisans	2016	2021	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		20.08.2024	
İmza			
Adı Soyadı		Sümeyye KURTULUŞ	

