

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

İLÂHÎ ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELÂM SIFATI:
SEYFÜDDÎN ÂMÎDÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed DERİN

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL
2022

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

İLÂHÎ ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELÂM SIFATI:
SEYFÜDDİN ÂMİDÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed DERİN

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL
2022

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 020118YL01 numaralı Muhammed Derin'in hazırladığı “İlâhî Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında Kelâm Sıfatı: Seyfüddin Âmidî Örneği” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 10/08/2022 günü 11:00-12:30 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

Doç. Dr. Mehmet BULGEN
Marmara Üniversitesi

BEYAN

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 beyan ederim

Muhammed DERİN

03/08/2022

ÖZ

Bu çalışma, müteahhirîn dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Âmidî'nin kelâm sıfatı konusundaki konumunu ve kelâmullah tartışmalarına nasıl yön kazandırdığını incelemektedir. Mezheplerin Allah Teâlâ'nın sıfatlarından herhangi biri hakkındaki görüşleri, ilâhî zât-sıfat anlayışlarından ayrı değildir. Bu nedenle iki bölümden müteşekkil bu çalışmanın birinci bölümü, mezheplerin ilâhî zât-sıfatlar hakkındaki tutumları ve ispat yollarından oluşmaktadır. İkinci bölümde ise mezheplerin kelâm sıfatı özelindeki görüşleri ve delillendirme metotları ele alınmıştır. Ortaya atılan yorum farklılıkları, her iki bölümde de Âmidî'nin bakış açısından ele alınmıştır.

Bu bağlamda birinci bölümde sıfat tartışmalarının ortaya çıkış nedenleri ve Müslümanlar arasında ortaya çıkardığı ihtilafların sebepleri zikredilmiştir. Daha sonra İslâm filozoflarının varlık, bilgi ve nefis teorileri doğrultusunda zât-sıfat ilişkisini nasıl yorumladıkları incelenmiştir. Ardından Mu'tezile, Şîa, mücessime, müşebbihe ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleri ve delilleri ele alınmıştır. Son olarak Âmidî'nin Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatları hakkındaki görüşleri, kullandığı deliller ve kendinden önce bu konuda görüş belirten mezheplerin delillerine yönelik eleştirileri incelenmiştir. İkinci bölüm ise kelâmullah tartışmalarının çıkış nedenleri ve bu meselenin Kur'ân'ın yaratılmış olması, kelâmullahın işitilip işitilemeyeceği, kelâmın mâhiyeti gibi açılımları ile başlamaktadır. Daha sonra kelâm sıfatı hakkında mezheplerin görüşleri aktarılmıştır. Son olarak Âmidî'nin kelâm sıfatını tamamen reddedenler ve bu sıfatı hâdis kabul edenlerin delillerine yönelik cevapları aktarılmıştır. Âmidî nezdinde özellikle kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî ayrımının önemi dikkat çekmektedir. Zira o, özellikle kelâm sıfatını hâdis olduğunu ispatlamaya çalışan delilleri titizlikle ele almaktadır. Bu eleştirilerden sonra, Âmidî'nin ilâhî kelâmı ve bu kelâmın kadîm olduğunu ispat etmek için kullandığı özgün deliller ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seyfüddîn Âmidî, kelâm sıfatı, kelâmullah, sübûtî sıfatlar, zât-sıfat.

ABSTRACT

This study examines the position of Âmidî, one of the Ehl-i Sünnet theologians in the müteahhirîn period, on the attribute of kalam and how he shaped the discussions of kalamullah. The views of the sects about any of the attributes of Allah are not separate from their understanding of the divine essence and attributes. For this reason, the first part of this study, which be formed of two parts, consists of the attitudes of the sects about the divine essence and attributes (zât-sıfat) and the ways of proof. In the second part, the sects' views on the attribute of kalam and the methods of proof are discussed. The differences in interpretation are discussed from Âmidî's point of view in both chapters.

In this context, at the first part, the reasons for the emergence of the attribute debates and the reasons for the dissidences among Muslims are mentioned. Then, how Islamic philosophers interpreted the relationship between essence and attributes in line with their theories of existence, knowledge and nafs is examined. Then, the views and arguments of Mu'tazila, Shia, mucessime, musebbihe and Ehl-i Sünnet theologians about divine attributes are discussed. Finally, Âmidî's views on the essential (zâtî) attributes of Allah, the arguments he used, and his criticisms of the arguments of the sects that had opinions on this subject prior him are examined. The second part begins with the reasons for the emergence of the kalamullah debates, the creation of the Qur'an, whether kalamullah can be heard or not, and the nature of the kalam (word). Later, the views of the sects about the attribute of kalam are conveyed. Finally, Âmidî's answers to arguments of those who reject the attribute of kalam completely and accept this attribute as hâdis (temporal) are given. In the eyes of Âmidî, the importance of the distinction between kalam-i nafsî (interior speech) and kalam-i lafzî (literal speech) attract attention. Because he meticulously deals with the arguments that try to prove that the attribute of kalam is a hâdis. After these criticisms, the original arguments used by Âmidî to prove the divine speech and its eternity are taken into consideration.

Key Words: Seyfuddin Âmidî (Amidi), attribute of kalam, kalamullah, immutable attributes, essence and attribute.

ÖNSÖZ

İnsanoğlu, tarih boyunca kendisinin ve âlemin varlık sebebi olan yaratıcıyı tanımak istemiştir. Bu nedenle, başta Allah Teâlâ'nın içerisinde kendini tanıttığı vahiyler olmak üzere insan, kendinden ve tabiattan yola çıkarak Allah Teâlâ'nın belli sıfatlara sahip olduğu bilgisine aklı ile ulaşmıştır. İslâm âlimleri de Kurân-ı Kerîm'de yer alan Allah Teâlâ'nın yüce isimlerinden yola çıkarak O'na çeşitli vasıflar atfetmiştir. İslâm âlimlerinin çoğuna göre Allah Teâlâ'nın zâtının birtakım sıfatlar ile vasıflanması mümkün görülürken, bu sıfatların mâhiyeti konusunda bazı ayrılıklar yaşanmıştır. Bu ayrılıkların ilmî düzeyde tartışılıp, mezheplerin çözüme ulaşmaya çalışması amaçlanan hedef olması gerekir. Zira özellikle kelâm sıfatı konusunda İslâm tarihinde yaşanan bazı tatsız olaylar, Müslüman şuuruna ve İslâm dininin toplum anlayışına yakışmayan durumlardır.

İşte bu çalışmamızda biz, kelâmî bir mesele olan ilâhî zât-sıfat tartışmalarında ilmî zeminden ayrılmadan hakkaniyetli bir tavırla görüşlere yaklaşarak doğru bildiği yolu savunan bir âlimin görüşlerine ışık tutmaya çalıştık. Seyfüddîn Âmidî'nin bu tavır, Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat olarak isimlendirilen mutedil yolun en güzel örneklerinden biridir. Zira o, ayrıntılı bir şekilde ele aldığı kelâmullah meselesinde sadece muarızlarının değil, mensubu olduğu mezhebin eksik veya yanlış yönlerini dile getirmekten geri durmamıştır. Bu çalışma, kelâm ilminde tartışmalı meselelerden biri olan kelâm sıfatı konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin durduğu yerin daha isabetli olduğu düşüncemi güçlendirmiştir. Âmidî'nin kelâmullah konusunda Ehl-i Sünnet tavrının karşısında yer alan mevcut ve muhtemel itirazlara karşı verdiği cevapları son derece tatmin edici buldum. Aynı zamanda onun, meseleleri ele alırken gösterdiği ilmî üslûbun da örnek alınması gereken özelliklerden biri olduğu kanaatindeyim. Tezin bu alandaki boşluğu doldurmasını ve bundan sonra yapılacak çalışmalar için bir basamak olmasını temenni ederim.

Kelâm alanına yönelmemde büyük katkıları olan, lisans hayatım boyunca değerli yönlendirmeleriyle bu alanı bana sevdiren ve yaptığı katkılar ile tezimin tekâmül etmesini sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na şükranlarımı sunarım. Onca yoğunluğunun arasında tezimi baştan sona okuyarak ve çalışmanın hem içerik hem sistematik olarak daha olgun düzeye gelmesinde himmetlerini esirgemeyen kıymetli

hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye teşekkürü borç bilirim. Yine tez jürisinde bulunup önerileriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkı sağlayan sayın hocam Doç. Dr. Mehmet BULGEN'e de şükranlarımı arz ederim. Lisans ve yüksen lisansta çalışma imkânı bulduğum eşsiz bir mekân olan İSAM'ın oluşmasında katkısı olanlara, kitaplara ulaşma olanağı sağlayan tüm bağışçılara ve çalışanlara minnettarım. Bu yaşı gelmem de üzerimde büyük emekleri olan annem ve babama da teşekkür ederim. Ayrıca bana karşı gösterdiği destek ve sabırla her daim yanımda olan sevgili eşim Merve'ye teşekkürlerimi iletiyorum.

Muhammed DERİN

10/08/2022

İstanbul

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
1. Konu.....	2
2. Yöntem.....	3
3. Amaçlar.....	4
4. Kaynaklar.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM:	
ALLAH'IN ZÂTİ VE SIFATLARI MESELESİ.....	7
1. Zât-Sıfat Tartışmalarının Ortaya Çıkış Nedenleri	7
1.1. Dış Nedenler	8
1.2. İç Nedenler.....	10
2. İslâm Filozofları ve Mezheplerine Göre Zât-Sıfat İlişkisi.....	12
2.1. İslâm Filozoflarına Göre Zât-Sıfat İlişkisi.....	13
2.2. Mu‘tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi	16
2.2.1. Mana Teorisi	19
2.2.2. Ahvâl Teorisi.....	20

2.2.3. Zât-Sıfat Aynılığı	22
2.3. Şîa Düşüncesinde Zât-Sıfat İlişkisi	24
2.4. Tecsîm ve Teşbih Ehline Göre Zât-Sıfat İlişkisi.....	26
2.5. Ehl-i Sünnet Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi.....	27
2.5.1. Müttekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi.....	29
2.5.2. Müttehahirîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi	34
2.6. Seyfüddîn Âmidî’de Zât-Sıfat İlişkisi.....	36
2.6.1. Âmidî’nin Sıfatları İspat Yöntemi: Kemâl/Yetkinlik.....	38
2.6.2. Âmidî’nin Diğer İspat Yöntemlerine Dair Görüşleri	40
2.6.3. Âmidî’nin Nefsî Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri	45
2.6.3.1. Âmidî’nin Nefsî Sıfatları Reddedenlere Yönelik Eleştirileri.....	47
2.6.3.2. Âmidî’nin Nefsî Sıfatları Kabul Edenlere Yönelik Eleştirileri..	50
2.6.4. Âmidî’nin Ahvâl Teorisi Hakkındaki Görüşleri	55
2.6.4.1. Âmidî’ye Göre “Ahvâl”ın Tanımı ve Kısımları.....	55
2.6.4.2. Âmidî’nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirileri	57
2.6.4.3. Âmidî’nin Ahvâl Teorisine Karşı Kullandığı Deliller	60

İKİNCİ BÖLÜM:

KELÂMULLAH TARTIŞMALARI VE SEYFÜDDÎN ÂMİDÎ..... 62

1. <i>Halku’l-Kur’ân</i> ve Kelâmullah Tartışmalarının Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi	62
2. İslâm Filozofları ve Mezhepleri Nazarında Kelâmullah Tartışmaları	65
2.1. İslâm Filozoflarına Göre Kelâmullah	65
2.2. Mu‘tezile Mezhebine Göre Kelâmullah.....	67
2.3. Şîa Düşüncesinde Kelâmullah	68
2.4. Ehl-i Sünnet Kelâmında Kelâmullah	69
2.4.1. Müttekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Kelâmullah	69
2.4.2. Müttehahirîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Kelâmullah	73

3. Seyfuddîn Âmidî’de Kelâmullah	76
3.1. Âmidî’nin Kelâmullah Konusunda Kullandığı Deliller.....	78
3.2. Âmidî’nin Mu‘tezile’nin Delillerine Yönelik Eleştirileri	81
3.3. Âmidî’nin İslâm Filozoflarının Delillerine Yönelik Eleştirileri	100
3.4. Âmidî’nin Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Delillerine Yönelik Görüşleri.....	108
SONUÇ	111
KAYNAKLAR	117
ÖZGEÇMİŞ	122

KISALTMALAR

Bkz./bkz.	bakınız
ev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş./krş.	karşılaştırınız
m.ö.	milattan önce
ö.	ölüm
s.	sayfa
t.y.	basım tarihi yok
thk.	tahkik eden
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

Allah Teâlâ'yı tanıma noktasında ilâhî sıfatlar önemli bir yeri haizdir. Zâtı itibariyle yaratılmışlardan ayrılan Allah Teâlâ, kendisini biz kullarına yüce isimleri ile tanıtmaktadır. Bu noktada bizlerin, yaratana tanımak için öncelikle Kur'ân'a ve sünnete daha sonra akla müracaat etmemiz gerekmektedir. İlâhî sıfatlar Kur'ân ve sünnette zikredilen ilâhî isimlerden iktibas edilen kadîm ve bir olma özelliği taşıyan vasıflardır. Bu vasıflar, isimlendirme noktasında yaratılmışlarınkine benzese de mahiyet olarak onlardan farklı şeylerdir. Sözgelimi insanın ilmi ve iradesi sınırlı iken Allah Teâlâ sonsuz bir ilme ve iradeye sahiptir.

Buraya kadar zikredilenler, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ilâhî sıfatlar hakkında ortaya attığı görüşlerin ortak noktasıdır. Bazı İslâm mezhepleri ve bu mezhepler altında teşekkül etmiş olan fırkalar, sıfatlar hakkında Ehl-i Sünnet kelâmcılarından farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bunlardan bazıları Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle beraber bu sıfatların kadîm olmadığını, aksine Allah'ın birer fiili veya mahluku olduğunu savunmuş; bazıları sıfatları hâdis kabul etmekle beraber bu hâdisleri Allah'a nispet etmekten geri durmamış; bazıları da Allah'ın herhangi bir sıfata sahip olmadığını iddia etmiştir. Bu görüşlere sahip fırkalar, Ehl-i Sünnet uleması tarafından ta'tîl, tecsîm ve teşbîhe düşmekle itham edilmiş ve eleştirilmişlerdir. Söz konusu eleştirilerin özellikle müteahhirîn döneminde yoğunlaştığını görmekteyiz.

Kelâmullaha geldiğimizde ise bu sıfatın ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında itikadî ve kelâmî birtakım problemlere kapı araladığı muhakkaktır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ayrılıkların nedenlerine baktığımızda kelâm sıfatı hakkında ortaya atılan görüşlerin ilmî, sosyal ve siyasî zeminde pek çok anlaşmazlığa sebep olduğunu görebiliriz. Bu anlaşmazlıklar, daha sonra ağırlıklı olarak ilmî zemine taşınmış ve kelâmcılar arasında tartışılmaya başlanmıştır. Kelâm sıfatı hakkındaki tartışmalar, yalnız Allah Teâlâ'nın mütekellim olup olmadığı konusunda kalmamış; Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılıp yaratılmadığı, ilâhî kelâmın mahiyeti, kelâmullahın işitilip işitilemeyeceği, kelâmın mahiyeti gibi pek çok zeminde ele alınmıştır.

1. Konu

Tezimizin konusu katmanlı bir yapıya sahiptir. Zira bir mezhebin ilâhî sıfatlardan herhangi biri hakkındaki görüşlerini anlamak için öncelikle o mezhebin sıfatlar hakkındaki genel görüşlerine hâkim olmak gerekmektedir. Özellikle ilk dönemlerde ilâhî sıfatlar hakkında görüş ortaya atan gruplar, Allah Teâlâ'nın belli başlı vasıflara sahip olup olmadığını, eğer sahipse bu vasıfların özelliklerini küllî biçimde ele almışlardır. Yani sıfatlar hakkında ortaya atılan görüşler tüm sıfatları aynı anda ilgilendirmektedir. Özellikle Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra bu üslup yerini sıfatların teker teker delillendirilmesine bırakmaktadır. Öyle ki bunun en güzel örneklerini Seyfüddîn Âmidî'de (ö. 631/1233) görmekteyiz. Çünkü o, özellikle nefsi sıfatlar hakkındaki görüşlerini genel olarak zikrettikten sonra sıfatları ayrıntılı bir biçimde bir bir incelemektedir.

Bu bağlamda tezimizin birinci bölümü, İslâm filozofları ve kelâm mezheplerinin nefsi/zâtî sıfatlar hakkındaki görüşlerine ayrılmıştır. Âmidî, sıfatlar konusunda konuşan grupları, bu sıfatları kabul edenler ve reddedenler olmak üzere ikiye ayırmıştır. İslâm filozofları sıfatları reddedenler arasında önemli bir yere sahiptir. Yine Şîa mezhebinin bazı fırkaları da İslâm filozoflarının görüşleriyle benzer görüşler ortaya koyarak sıfatları ret yolunu tutmuştur. Sıfatları kabul edenler de kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi ilâhî sıfatların kadîm ve zâta zait birer özellik olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet, ikincisi ise sıfatların hâdis olduğunu kabul eden diğer gruplardır. Mu'tezile ikinci taksimin içinde önemli bir yere sahiptir. Bazı Mu'tezile âlimleri de alternatif bir görüş olarak "ahvâl teorisi"ni ortaya atmıştır. Bu teoriyle ilgili Ehl-i Sünnet âlimlerinden İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ve Âmidî'nin görüşleri de ayrıca zikredilmiştir. Bu görüşlerin yanında sıfatların hâdis olduğunu kabul etmekle beraber bu sıfatları ilâhî zâta atfeden ve Allah Teâlâ'yı cisimlere benzeten fırkalar da mevcuttur. Öte yandan İslâm filozofları da ilâhî sıfatların varlığını reddedenler arasında yer almaktadır. Tezimizin ilk bölümü, asıl bölüm olan "kelâm sıfatı" meselesine zemin hazırlaması açısından önemlidir.

Bu bağlamda tezimizin birinci bölümünde sırasıyla İslâm filozoflarının, Mu'tezile'nin, Şîa'nın, müşebbihe ve mücessime gruplarının ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarından özellikle Eş'arîlerin ilâhî zât-sıfat konusu hakkındaki görüşleri ve

delilleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Seyfuddîn Âmidî'nin zât-sıfat konusu hakkındaki görüşlerine, kendi kullandığı ispat yöntemine ve diğer delillendirme yollarına dair görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca onun ahvâl teorisi hakkındaki görüşleri ve bu teoriye karşı kullandığı deliller zikredilmiştir.

İkinci bölüm, İslâm filozofları ve mezheplerinin “kelâmullah” konusundaki görüşlerini haizdir. Öncelikle kelâm sıfatı tartışmalarının başlangıcı sayılan *halku'l-Kur'ân* meselesinin tarihî, siyasî ve ilmî arka planı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra ilk bölümdeki sıra takip edilerek önce İslâm filozoflarının daha sonra Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kelâmullah konusu hakkındaki görüşleri açıklanmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarından mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi ulemanın görüşleri arasındaki farklara ve delillendirme yöntemlerine ayrıca dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Seyfuddîn Âmidî'nin kelâmullah konusundaki görüşleri için ayrıca başlık açılarak öncelikle onun kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerine ve bu sıfatı ispat ederken kullandığı delillere yer verilmiştir. Ardından Âmidî'nin -başta Mu'tezile olmak üzere- kelâm sıfatının kadîm olduğunu reddeden, ancak hâdis olduğunu ispat eden delillere yönelik eleştirileri aktarılmıştır. Daha sonra İslâm filozoflarının Allah Teâlâ'nın zâtından her türlü sıfatı nefyeden delillerine karşı Âmidî'nin eleştirileri ele alınmıştır. Son olarak Âmidî'nin, Eş'ârîlerin kelâm sıfatının kıdemini ispat ederken kullandığı delillere yönelik eleştirileri ve görüşleri aktarılmıştır.

2. Yöntem

Yukarıda da bahsedildiği üzere öncelikle Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatları hakkında kelâm mezheplerinin görüşlerine yer verilecektir. Bu sayede ikinci bölümde ele alınan konuya zemin hazırlanmış olacaktır. Birinci bölümü oluşturan nefsî sıfatlar konusu, Âmidî'nin yöntemi takip edilerek sıfatlar hakkındaki farklı tutumlardan benzer olanları aynı başlıklar altında zikredilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Mezheplerin kendi içlerindeki görüşleri çoğu zaman paralellik arz ettiği için bu görüşler, genelde mezheplerin isimleri zikredilerek aktarılmıştır. Ancak bazı konularda herhangi bir mezhep içindeki bir şahıs farklı bir yorum belirttiğinde bu görüş ya da görüşler söz konusu şahsın ismi zikredilerek ortaya konulmuştur. Sıfatlar konusunda ortaya atılan görüşler içerisinde özellikle Mu'tezile mezhebine ait olanlar çeşitlilik arz etmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin zât-

sıfat konusundaki ortak görüşleri zikredildikten sonra bu konuda öne çıkan şahsî fikirler ayrıca zikredilmiştir.

İkinci bölümde yine Âmidî'nin yöntemine bağlı kalınarak kelâm sıfatı hakkında ortaya atılan görüşler, mezheplerin fikir birliği içinde olduğu konular üzerinden ele alınmıştır. Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr* ve daha sonra kaleme aldığı *Gâyetü'l-Merâm* isimli eserlerinde kelâm sıfatına dair ortaya atılan görüşleri ele alırken benzer bir sıralama izlemediğini görmekteyiz. Bu nedenle özellikle *Ebkârü'l-Efkâr*'daki sıralama takip edilerek; onun bu eserinde zikretmediği ancak *Gâyetü'l-Merâm*'da aktardığı görüşleri de birleştirerek bir başlıklandırmaya gidilmiştir.

Âmidî, müteahhirîn dönem kelâmcılarından olduğu için meseleleri ele alırken hem ilâhiyat hem de felsefe alanına dair kavramları birlikte kullanmaktadır. Bu nedenle bazı meselelerde metin kelâm eserlerini bazılarında ise felsefe eserlerini anımsatmaktadır. Ancak Âmidî, bu zorluğun farkında olmalı ki *el-Mübîn fî Şerhi Meâni Elfâzi'l-Hükemâi ve'l-Mütেকellimîn* adlı bir kelâm ve felsefe terimleri sözlüğü kaleme almıştır. Bu nedenle metindeki ifadelerin anlamlandırılmasında bu sözlük dikkate alınmıştır. Bazı kavramların doğrudan Türkçe karşılığı olmadığı için yer yer parantez içinde özgün halleri ile birlikte zikredilmiştir.

3. Amaçlar

Seyfüddîn Âmidî, sadece kelâm değil fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerle de tanınmış, çok yönlü müteahhirîn dönemi âlimlerinden biridir. Ancak özellikle kelâm alanındaki görüşleri üzerinde yapılan çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışma vesilesiyle Âmidî'nin özgün fikirlerinden birine olsun ışık tutulması ve müteahhirîn dönemi âliminin bir meseleyi nasıl ele aldığının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Kelânullah konusu kelâmî meseleler arasında üzerinde ayrıca mesai harcanması gereken konulardan biridir. Çünkü elimizde Kur'ân-ı Kerîm gibi bir yansıması olan başka bir ilâhî sıfat yoktur. Öyle ki bu yansıma, dinimizin iman esaslarından birini oluşturmaktadır. İlk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından ortaya atılan deliller, daha sonra gelenler tarafından yetersiz görülmüş ve yeni görüşlerle desteklenmeye çalışılmıştır. Cüveynî ile bir ivme kazanan bu çabalar, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile daha da ileriye taşınmıştır. Âmidî de kelâm sıfatının delillendirmesi hususunda gerek seleflerinin görüşlerini sağlamlaştırarak gerekse yeni deliller ortaya

koyarak bu çabalara destek olmuştur. Söz konusu çaba ve uğraşların bu çalışma vesilesiyle gün yüzüne çıkarılması ve bu sahada yapılan çalışmalara katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Diğer taraftan Âmidî'nin özellikle nefsi kelâmı ispat ederken kullandığı deliller dil felsefesi alanı ile irtibatlandırılabilir. Günümüz dil felsefesinin temel problemlerinden olan sentaks, semantik ve pragmatik konuları; Ehl-i Sünnet kelâmcılarının savunduğu nefsi kelâmın mahiyeti üzerinden bir çalışmaya konu olabilir. Aynı zamanda dilin doğası ve kullanımı, modern iletişim teorileri de nefsi kelâm ve lafzi kelâm ayrımında ortaya atılan görüşler ile mukayeseli bir şekilde çalışma konusu olabilir.

4. Kaynaklar

Tezin ilk bölümü, farklı mezheplerin ilâhi sıfatlar hakkındaki görüşlerine yer verildiği için ikinci bölüme nazaran kaynak açısından daha fazla çeşitliliğe sahiptir. Bu bölümde yer yer birincil kaynaklara başvurulmuş, bazen de birincil kaynaklardaki dağınık bilgileri toparlayan ve değerlendiren ikincil kaynaklara yer verilmiştir. Bu bağlamda birinci bölümde kullanılan temel kaynakları şu şekilde sıralayabiliriz: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, *el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* ve *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*'i; Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Fırak* ve *Usûli'd-Dîn*'i; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbü'l-İrşâd*'i; Tâcüddîn eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* ve *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*'i; Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'i; Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'i; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i; Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*'i; Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'si.

İkinci bölümde kelâm sıfatı ile ilgili konularda yukarıda zikredilen kaynakların çoğuna tekrar başvurulmuştur. Tezimizin ana konusunu oluşturduğu için Seyfüddîn el-Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn* ve *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm* adlı kelâm eserleri temel kaynaklar arasındadır. Âmidî'nin kelâmî görüşlerini ele alan birtakım eserlerden de istifade edilmiştir. Bunlardan Hasan eş-Şafîî tarafından kaleme alınan *el-Âmidî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye* isimli eserden faydalanılmıştır. Diğer taraftan Arapça kaynaklar arasında Âmidî'nin kelâmî görüşlerini sistematik bir şekilde sunmaya çalışan ve İhsan bint Abdülgaflâr Mirzâ tarafından *Seyfüddîn el-Âmidî ve Ârâuhü'l-İ'tikâdiyye fi'llâhi ve*

Sıfâtihî adıyla bir doktora tezi yazılmış ve iki cilt hâlinde basılmıştır. Türkçe kaynaklara geldiğimizde ise Âmidî hakkında kelâma, fıkha ve mantığa dair görüşlerini içeren pek çok kaynak bulunmaktadır. Tezimizle ilişkisi olduğu için burada sadece Âmidî'nin ilâhî zât-sıfat ilişkisini konu alan kaynaklar zikredilecektir. Bu bağlamda Abdurrahim Kızılşeker'in kaleme aldığı *Seyfuddîn Âmidî Mefkûresinde Allah'a İmân* adlı eser, şimdilik bu alanda yazılmış tek kitap olma özelliğini taşımaktadır. Diğer taraftan İbrahim Coşkun'un "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu" adlı makalesi ve Mehmet Ata Az'ın "Seyfeddin el-Âmidî'nin Tanrı Kanıtlamasının Değerlendirilmesi" bildirisi burada zikredilebilir. Ekrem Uğurlu da "Seyfuddin el-Âmidî'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi" adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

Kavramların anlamları için genellikle Âmidî'nin *el-Mübîn fî Şerhi Meâni Elfâzi 'l-Hükemâi* ve *'l-Mütekellimîn* adlı sözlüğünden istifade edilmiştir. Yine Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi tarafından kaleme alınan *Kelâm Terimleri Sözlüğü* yanında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi de terimlerin anlamlarını vermede faydalanılan kaynaklar arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM: ALLAH'IN ZÂTİ ve SIFATLARI MESELESİ

Evrenin bir yaratıcısı olduğunu kabul eden inanç gruplarının çoğunluğu, onun bir zât sahibi olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak bu yaratıcının nasıl vasıflandırıldığı konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki fikir ayrılıkları, insanların farklı din ve mezhepler etrafında toplanmasına neden olmuştur.

Bu ayrılıklar, erken dönemlerden itibaren İslâm dünyasında tezahür etmiştir. Hatta zât-sıfat meselesi, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ayrılıkların ilk nedenleri arasındadır. Müslümanlar, Allah Teâlâ'nın zâtının tek, ezeli, eşi ve benzeri olmadığı konusunda ittifak ederken O'na nispet edilebilecek herhangi bir sıfat veya sıfatların olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Allah Teâlâ'ya sıfat nispet edilebileceğini kabul edenler de bu sıfatların kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu konusunda ayrılık yaşamışlardır.

Kelâmullah konusu ele alınmadan önce zât ve sıfatlar meselesinin değerlendirilmesi, farklı görüşlerin dayanak noktalarını ortaya çıkarması açısından önemlidir. Çünkü görüş sahipleri, her bir sıfatı ele alırken kendi fikrî usulleri çerçevesinde bir inanç sistemi ortaya koymaktadır.

Zât-sıfat ilişkisi konusunda fikir ileri sürenlerin görüşlerine geçmeden önce meselenin ortaya çıkış nedenlerine değinilecektir. Ardından meselenin farklı boyutları değerlendirilerek söz konusu tartışmaların dayandığı zemin oluşturulmaya çalışılacaktır. En sonunda zât-sıfat meselesine dair farklı görüşlere yer verilecek ve Âmidî'nin bu konu hakkındaki düşünceleri aktarılacaktır.

1. Zât-Sıfat Tartışmalarının Ortaya Çıkış Nedenleri

Asr-ı Saâdet döneminde Müslümanlar; inanç, ibadet ve ahlâk alanlarındaki bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'den almaktaydılar. Bu dönemde herhangi bir fikhî ya da itikadî konu üzerinde derin düşünme faaliyeti söz konusu değildi. Dolayısıyla bu dönemdeki inanç meseleleri, daha çok akidevî boyutta kalmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden az bir zaman geçmişti ki Müslümanlar arasında ilk ayrılıklar neşet etmiştir. Bu ayrılıklar; ilk zamanlarda *usûlü'd-dîn* veya *akâid*, daha sonraları konu ve yöntem bakımından tekâmüle uğrayarak *kelâm ilmi* olarak adlandırılan bir alanın doğmasına neden olmuştur.

İslâm dünyasında ilk ayrılıkların ortaya çıkış nedenlerinin; Müslümanların kendi aralarındaki bir takım siyasi, dinî ve sosyal sebeplerden ötürü ortaya çıktığını savunanlar olduğu gibi bu meseleyi haricî birtakım etkenlere bağlayanlar da vardır. Özellikle ilahî sıfatların yorumlanması noktasında bu etkenlerin tahlil edilmesi önem arz etmektedir.

1.1. Dış Nedenler

Özelde zât-sıfat tartışmalarının genelde ise kelâm ilminin ortaya çıkmasına etki eden sebepler olarak dış etkenleri göz ardı etmemek gerekir. Zira kelâm ilmi, doğası gereği İslâm inanç esaslarını tespit ve tahkik etme görevini üstlenmektedir. İslâm dininin itikadî konularına din dışı bid'atlerin ve hurafelerin karışmasını önlemek kelâmın aslî vazifelerinden sayılmaktadır. Bu nedenle erken dönemlerden itibaren İslâm dışı inanç gruplarının fasit sayılan görüşlerini reddetmek adına pek çok çalışma yapılmıştır.

Bu bağlamda kelâm literatüründe diğer din mensuplarına karşı pek çok reddiye türünde eser kaleme alınmıştır. Özellikle Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvveti kabul etmeyen inanç sistemleri, mütekellimler tarafından eleştirilmiştir. Eleştirilen gruplar arasında Dehriyye, Seneviyye, Münecime, Berâhime ve Mecûsiler sayılabilir. Hristiyanlar ve Yahudilere karşı da “er-Red ale'l-yehûd” ve “er-Red ale'n-nasârâ” başlıklı müstakil risaleler kaleme alınmıştır. Yahudilere karşı Hz. Muhammed'in peygamberliği savunulurken; Hristiyanların ise teslis inancı, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve rab olduğu gibi görüşleri tenkit edilmiştir.¹

Yahudilerin, Tevrat'ı mahlûk olarak görmeleri ve Hristiyanların Hz. İsa'yı “kelime” olarak nitelemeleri ilahî zâtın mâhiyeti ve sıfatları hakkındaki tartışmalara ivme kazandırmıştır. Samuel Baker (ö. 1893), Duncan Black Macdonald (ö. 1943), Harry Austryn Wolfson (ö. 1974) ve Joseph Schacht (ö. 1969) gibi müsteşrikler zât-sıfat tartışmalarının İslâm'a, Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 749 [?]) vasıtasıyla Hristiyanlıktan girdiği görüşünü savunmuşlardır.² Ancak zât-sıfat tartışmalarının asıl kaynağının söz konusu inanç grupları olduğunu söylemek güçtür. “Çünkü Sünnî olsun olmasın hiçbir İslâm bilgini, semavî olanları da dahil olmak üzere, diğer dinlere karşı sempati duymamış, bilakis onları ret ve eleştiri konusu yapmıştır.”³ Denilebilir ki; İslâm âlimlerinin, farklı

¹ Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *DİA*, XXXIV, 519.

² İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 234-235.

³ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, s. 121.

dinler ve inanç gruplarıyla karşılaşması zât ve sıfat tartışmalarına bir derinlik kazandırmıştır.

İlahî zât ve onun sıfatları tartışmalarına hız kazandıran bir diğer gelişme de İslâm âlimlerinin Antik Yunan felsefesi ile tanışması olmuştur. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) aktardığına göre Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), mezhebinin temellerini atarken henüz sistematikleşmemiş bir görüş belirtmişti. Buna göre iki kadîm ve ezeli ilahın var olması imkânsızdır. Bu nedenle zât dışında herhangi bir mana ve kadîm bir sıfat kabul etmek, iki ilah olduğunu söylemek anlamına gelir. Vâsıl'ın takipçileri, felsefe kitaplarına vakıf olduktan sonra bu görüşü sistemleştirmiş ve bütün sıfatları reddetmişlerdir. Daha sonra Allah'ın âlim ve kâdir olduğuna hükmetmişlerdir. Bu iki sıfat, Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre kadîm zâtın iki itibârı, Ebû Hâşim'e (ö. 321/933) göre ise iki hâli olarak yorumlanmıştır.⁴

Özellikle hicrî III. yüzyılda hız kazanan tercüme faaliyetleri neticesinde Grek felsefesi metinleri Arapça'ya aktarılmıştır. Felsefenin İslâm kültürüne girmesi, İslâm filozofları olarak adlandırılan bir geleneğin başlatıcısı olmuştur. İlk İslâm filozofu sayılan Kindî (ö. 252/866 [?]) ile beraber dinî açıdan farklı bir metafizik sistemi oluşmaya başlamıştır. Kelâm âlimleri, aralarında Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi büyük filozofların da bulunduğu bu gruba karşı kendi görüşlerini savunma gayreti içine girmişlerdir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantık ve felsefeyi İslâmî ilimlere mezcetmesiyle kelâm ilmi hem fizik hem de metafizik anlayışta güç kazanmıştır. Müteahhirîn dönemi kelâmcıları, özellikle sıfatlar konusunda İslâm filozoflarını tenkit etmişlerdir.⁵

Buraya kadar zikrettiklerimizden anlaşıldığı üzere kelâm ilmindeki tartışmaların çıkış noktası olarak dış nedenleri temele almak, bize doğru bir sonuç vermeyecektir. Ancak bu hâdiselerin İslâm fikir dünyasına hiçbir katkısı veya etkisi olmadığını söylemek de yanlıştır. İnsanlar arasında bir etkileşim olduğu gibi toplumlar arasında da birbirini etkileyecek, olumsuz durumlarda savunmaya itecek ve yeni tartışmalara kapı aralayacak meseleler her zaman vâki olmuştur. En bariz örnekle sonradan Müslüman olan bir

⁴ Ebûl-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, I, 40-41.

⁵ Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012, s. 195-198; Ebû'l-Hasan Seyfeddîn Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004, I, 267-268.

kimsenin bile, isteyerek veya istemeyerek, eski inancına dair meseleleri dine aktarması mümkündür. Bu ve benzeri durumlar, dinin özellikle inanç boyutunda yanlış hükümlerin ortaya çıkmasına ya da tutarsız bir inanç sisteminin oluşmasına neden olabilir. İşte bu durumların önüne geçmek için mütekellimler, tarih boyunca kelâm meselelerine katkılar yapmış ve bunları aklî ve naklî olarak delillendirmeye çalışmışlardır.

1.2. İç Nedenler

Müslümanlar arasındaki ilk ayrılıkların nedeni, itikadî meselelere doğrudan bağlı değildi. Ancak bu tartışmalar, tabiîn devrinin başlangıcından itibaren akidevî olarak birtakım ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Peygamber Efendimiz'in vefatının üzerinden çok zaman geçmeden hilâfet konusunda sahabe arasında bazı ayrılıklar yaşanmaya başlamıştır. Bu mesele, sahabe arasında fikhî ve siyasî boyutta çözüme kavuşmuş olsa da daha sonraları itikadî bir boyut kazanarak Sünnîler ile Şiîler arasındaki tartışmaların temelini oluşturmuştur.⁶

Dört halife döneminde de Müslümanlar arasında çatışmalar zuhur etmiş ve bunun sonucunda ayrılıklar yaşanmıştır. Hulefâ-i Râşidîn'in üçüncüsü olan Osman b. Affân'ın (ö. 35/656) şehit edilmesinin ardından dördüncü halife Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661) ile Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) arasında sırasıyla Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı'ı vuku bulmuştur. Zikredilen olayların peşi sıra ortaya Tahkîm Olayı çıkmıştır. Bu olaylar sonucu zaten ikiye bölünmüş durumda olan Müslümanlar arasından bir de "hüküm ancak Allah'ındır"⁷ sloganıyla Hâricîler denilen bir fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırka Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ı tekfir etmiş ve büyük günah işleyen kimsenin de küfre düşeceğini söylemiştir.⁸ Ayrıca bu dönemde Hz. Ali taraftarları da bazı siyasî konularda söz söyleyip ilerde Şîa diye adlandırılacak olan mezhebin temelini atmıştır.

Müslümanlar arasındaki bu anlaşmazlıklar, büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) durumu, kader ve insanın iradesi gibi itikadî meselelerin gündeme gelmesine neden olmuştur. Zikredilen bu meseleler, zât-sıfat tartışmalarına da kapı aralamıştır.

⁶ Bkz. Abdylkader Durguti, "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), s. 168-173.

⁷ el-En'âm 6/57; Yusuf 12/40.

⁸ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, I, 167-168; Ebûl-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, I, 109.

Zât-sıfat tartışmalarının ortaya çıkma nedenlerinden biri de Kur'ân-ı Kerîm'i anlama noktasında her insanın farklı fitrata sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konunun pek çok açılımı olduğu söylenebilir. Bunlardan en önemlisi Kur'ân'da bulunan müteşâbih âyetlerdir. Bu âyetler, mezhep kurucusu diyebileceğimiz kişilerce farklı şekillerde anlaşılmış ve farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Konunun bir başka yönü ise insanların anlama kapasitelerinin ve psikolojik etkenlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Özellikle Kur'ân'daki haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususu, Müslümanların zât-sıfat meselesinde farklı taraflara dağılmasına neden olmuştur. Kimileri bu sıfatları olduğu gibi kabul edip hakikî anlamlarını zâta nispet ederken, kimileri de sıfatların varlığını kabul edip mahiyeti konusunda tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.

Zât-sıfat meselesinde herhangi bir konuda farklı görüşe sahip mezhep âlimleri, görüşlerini Kur'ân'dan farklı âyetleri zikrederek delillendirmeye çalışmışlardır. Sözelimi bazı Mu'tezilî âlimler, kelâm sıfatının Allah'ın bir fiili olduğunu delillendirmek için "Ne zaman Rabb'lerinden kendilerine yeni (muhtes) bir uyarı gelse..."⁹ âyetini zikrederken¹⁰; Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın kadîm bir kelâma sahip olduğu görüşünü delillendirmek adına "Biliniz ki yaratma da emir de ona aittir."¹¹ âyetini öne sürmüştür.¹² İşte bu anlayış farklılıkları, itikadî meselelerde gruplaşmalara ve kelâm mezheplerinin teşekkülüne neden olmuştur.

Tüm bu zikredilenlerin yanında, Müslümanların itikadî noktada ayrılımlarına neden olan ilahî kaderi de zikretmek gerekecektir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in mesajını bizzat Hz. Peygamber'den yaşayarak öğrenen ve dinin inceliklerini bilen sahabenin, kan dökülmesine varan fikir ayrılıklarını Allah Teâlâ'nın bir takdiri olarak görmek gerekmektedir.¹³

⁹ el-Enbiyâ 21/2.

¹⁰ Ebû'l-Hasan Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424, s. 93.

¹¹ el-A'râf 7/54.

¹² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 105.

¹³ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013, s. 387.

2. İslâm Filozofları ve Mezheplerine Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Problemin ortaya çıkış nedenlerinden kısaca bahsettikten sonra, zât-sıfat tartışmalarının tarihi gelişimine değinmek gerekmektedir. Bu durum, görüşlerini birbirinden farklı esaslar üzere inşa eden mezheplerin, son hallerini nasıl aldıklarını görmemize imkân tanıyacaktır.

İtikadî mezhepler sistematik olarak teşekkül etmeden önce Müslümanlar, inanca dair bazı konular hakkında ihtilafa düşmüştü. Bu konuları kısaca şöyle sıralamak mümkündür: büyük günah (mürtekib-i kebîre) işleyenin dünya ve ahiretteki durumu, kader, insan iradesi ve hürriyeti, Kur'ân'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân), iman mahiyeti ve iman-amel ilişkisi. Zikredilen problemlerin doğrudan veya dolaylı olarak Allah Teâlâ'nın sıfatları ile bir bağlantısı vardır. Bu nedenle ilâhî zâtta sıfat olup olmadığı, eğer varsa bu sıfatların mahiyeti, kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu gibi konular da yukarıda bahsedilen problemlerin peşi sıra gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a bazı nitelikler atfeden ve haberî sıfatlar olarak nitelendirilen vasıflar, hakkında tartışma çıkan ilk meselelerden biri olmuştur.

İslâm dünyasında kader konusunda ilk tartışmaları gündeme getiren isim Ma'bed el-Cühenî'dir (ö. 83/702 [?]). Sahabe neslinin sonlarına doğru ortaya çıkan Ma'bed, kader ve istitaât konularında söz söylemiştir.¹⁴ Daha sonra Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) onun bu fikrini alıp yaymaya başlamıştır. Onlara göre insan, kendi özgür iradesiyle seçimlerini yapar, kaderin bu noktada hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle iki isim, Kaderiyye dine anılan mezhebin kurucusu sayılırlar. Bunun yanında Gaylân ed-Dımaşkî, sıfatların zât-ı Bârî'nin aynı olduğu ve Kur'ân'ın yaratıldığı (halku'l-Kur'ân) fikirlerini ortaya atmıştır. Onun bu görüşleriyle Mu'tezile'nin tevhid, adl ve irade hürriyeti gibi görüşlerinin temelini oluşturduğu söylenebilir.¹⁵

İlâhî sıfatların zât ile ilişkisi tartışmalarının henüz yeni olgunlaşmaya başladığı dönemde iki uç görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Allah Teâlâ'nın sıfatlarını inkâr eden gruptur ki *muattıla* olarak isimlendirilmişlerdir. Diğeri ise Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılan şeylere benzetilmesine ve cisimleştirilmesine neden olacak görüşler ileri süren Müşebbihe ve Mücessime fırkalarıdır. Son iki gruptan bazıları Allah Teâlâ'nın zâtının

¹⁴ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, t.y., s. 17.

¹⁵ Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkî", *DİA*, XIII, 414.

sonradan yaratılanlara benzediğini, bazıları O'nun sıfatlarının mahlukların sıfatlarıyla aynı olduğunu, bazıları ise ilâhî fiillerin yaratılmışlarınkine benzediğini ileri sürmüştür.

2.1. İslâm Filozoflarına Göre Zât-Sıfat İlişkisi

İslâm filozofları, kelâmcılardan farklı olarak varlığı, vâcib ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmışlar ve Allah Teâlâ'nın zâtını, *vâcibü'l-vücûd* olarak isimlendirmişlerdir. Onlara göre vâcib olan varlık tektir, biriciktir. O'nda çokluğun olduğu düşünülemez. İslâm filozofları içerisinde birbirini takip eden üç şahsiyet, ortaya büyük bir yekûn oluşturacak şekilde düşünce sistemi koymuştur. Bunlar Ya'kûb b. İshak el-Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037).

Kindî, Mu'tezile'den farklı olarak Allah Teâlâ hakkında bir kısım zâtî, fiilî ve kemâl ifade eden sıfatları kabul etmektedir. Onun zât-sıfat ilişkisiyle alakalı üzerinde önemle durduğu konu, tevhid konusudur. Gerçek “bir”in ne olduğu konusundaki düşünceleri, Yunan felsefesinden de izler taşımaktadır. Buna göre “gerçek bir”de herhangi bir çokluk yoktur. Gerçek bir; madde, cins, tür, şahıs, fasıl gibi kategorilere ayrılamaz. O, salt birdir. Diğer taraftan gerçek bir ya da “ilk sebep”, varlığını sürdürmesi için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. O, ezelidir. O'nun ezelî olması, O'nun hakkında mutlak yokluğun düşünülemeyeceği ve varlığının bir öncesi olmadığı anlamına gelir. Kindî, bu görüşleriyle Allah Teâlâ'nın zorunlu, varlığı sebepsiz ve başkasına muhtaç olmayan özelliklerine dikkat çekmektedir.¹⁶

İslâm filozoflarından zât-sıfat konusunda nefiy yolunu tutanlar, Fârâbî ve İbn Sînâ olmuştur. Onlar, Yunan felsefesinden etkilenerek, İslâm düşüncesine farklı bir metafizik anlayışı getirmişlerdir. Varlığı vâcib ve mümkün, âlemi de ay altı ve ay üstü olarak ikiye ayırmışlardır. Tanrı ve âlem tasavvurlarını da bu asıl üzerine inşa etmişlerdir. Bunun bir uzantısı olarak zât-sıfat konusunda da birtakım görüşlere kâil olmuşlardır. Onlar, her ne kadar ilâhî sıfat görüşlerini, “Bir”den taşan varlık anlayışlarına dayandırsalar da Sünnî kelâmcılar tarafından ehl-i nüfât olarak adlandırılmışlar ve tenkit edilmişlerdir.

İslâm filozoflarından Fârâbî, ilk varlık olan Allah'ı, “ilk sebep” olarak nitelemektedir. İlk varlık, diğer tüm varlıkların sebebidir ve tüm eksikliklerden münezzehtir. O, varlığı kendisiyle, kendisinden ya da kendisi için bir sebep olmaksızın

¹⁶ Mahmut Kaya, “Kindî”, *DİA*, XXVI, 52.

vardır. Fârâbî'ye göre ilk sebep, varlığında herhangi bir ortaklığa sahip değildir. Eğer O'nun tür bakımından bir benzeri olsaydı, varlığı *tâm* olmazdı. Çünkü *tâm*, varlığında tür yönünden kendisine benzer hiçbir şey olmayan anlamına gelir. Yine O'nun bir zıddının olması da imkânsızdır. Zira zıt, bir şeyin karşısında olmayı ifade eder. Bununla beraber zıtlardan biri var olduğunda diğerinin yokluğu gerekir. İlk sebep hakkında böyle bir düşünceye sahip olmak mümkün değildir.¹⁷

İlk varlık, özü gereği maddede bulunmadığından ve herhangi bir yönden madde olmadığından dolayı bilfiil akıldır. Diğer taraftan O, akledilendir (ma'kûl). O'nun kendini akletmesi için haricî bir zâta ihtiyacı yoktur. O, kendi özünü yine kendisi akleder. Bu yönüyle de O, akledendir (âkil). Böylece ilk varlığın akıl, akledilen ve akleden olduğu ortaya çıkmış olur. Ancak Fârâbî'ye göre bunların hepsi birbirinden farklı gerçeklikleri ifade etmez. Aksine bunlar, bölünmeyen, tek bir zât ve cevherdir. Allah Teâlâ'nın âlim olmasının anlamı da budur. O, bilmek için başka bir zâta ihtiyaç duymadığı gibi bilinmek için de başka bir zâta ihtiyaç duymaz. Aksine bilmesi ve bilinmesi için kendi özü (cevher) O'na yeterlidir.¹⁸ İbn Sînâ da bu konuda Fârâbî ile aynı görüşe sahiptir. İslâm filozofları yaratmayı Allah Teâlâ'nın kendini akletmesi yahut bilmesinin bir sonucu olarak zorunlu sayarlar. Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre yaratmada ilim, kudret ve irâde sıfatlarının varlığı kabul edilirken; İslâm filozoflarında bu sıfatlara ihtiyaç yoktur.¹⁹

İslâm filozoflarına göre sonradan yaratılan şeylerin var olma sebebi Allah Teâlâ'nın kendini bilmesidir. Sonradan yaratılan bu şeyler, diğer sıfatların birer taalluku olduğu için bu sıfatlarla ilişkili vasıflar da Allah'ın kendini bilmesiyle doğrudan ilgili olmaktadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın hayy olması, O'na sonradan ilişkin bir sıfat değil; O'nun kendini olduğu gibi bilmesidir. Allah Teâlâ'nın mürîd olmasının anlamı, âlemin O'nun ilminden düzenli ve mükemmel bir şekilde sadır olmasıdır ki Allah'ın bu ilminden ortaya çıkan fiiller irade ile gerçekleşir. İslâm filozoflarına göre buradaki irade, kelâmcılardan farklı olarak, zorunlu bir şekilde tercih yapmaktadır. Allah Teâlâ'nın kâdir olması, O'ndan sadır olan ve âlemdaki mükemmelliği sağlayan fiilin O'nun iradesine

¹⁷ Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Kitabu Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986, s. 37-41.

¹⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 46-47.

¹⁹ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 212.

uygun olması demektir. Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olması da O'nun görülenleri ve işitilenleri bilmesi demektir.²⁰

İslâm filozofları, yaratmayı İlk Sebep'ten bir taşma süreci olarak açıklamaktadırlar. Bu süreç, *sudûr* olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ, Fârâbî'den aldığı bu nazariyeyi, geliştirip sistemli bir hale sokarak, metafizik düşüncesinin temeline yerleştirmiştir. Buna göre ay üstü âlemde on akıl bulunur. Bu akılların her biri, kendinden önceki aklın düşünme eylemi sonucunda ortaya çıkar. Bu şekilde faal akla kadar bir silsile oluşur.²¹ Faal akıl, oluş-bozuluş âlemine en yakın akıldır ve onunla irtibat halindedir. Bu son akıl âlem ile hem varlık hem de bilgi düzeyinde irtibat hâlinindedir. İslâm filozofları, özellikle nübüvvet ve vahiy görüşlerini faal akıl üzerinden açıklamaktadırlar. Bu konu ikinci bölümde ayrıca zikredilecektir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sudûr teorisini Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu gerçeğini ortadan kaldırdığı ve kıdem sıfatına hâlel getirdiği gerekçesiyle reddetmişlerdir. Nitekim kelâmcılara göre âlem hâdistir ve bir yaratıcının fiiliyle sonradan meydana gelmiştir. Yani Allah yaratıcı, âlem ise yaratılan konumundadır. Bu durum, yaratıcının, âlemi ihdâs etmesi noktasında bazı vasıflara sahip olmasını gerekli kılar. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlara sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sıfatların hepsi de ilâhî zâta zâid, kadîm sıfatlardır. Ancak sudûr teorisine göre Allah hakkında bu sıfatları kabul etmek mümkün değildir. Çünkü O'ndan sâdır olan şeyler zorunlu olarak meydana gelmektedir. Allah'ın bu noktada herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Bu nedenle O'nun herhangi bir sıfatla vasıflanması da mümkün gözükmemektedir. Zaten İslâm filozofları da ilâhî zâtın, sıfatlara sahip olduğunu reddetmektedirler.²²

Kelâmcılar ve İslâm filozofları arasındaki ayrılığın temeli ontolojik bir ayrıma dayandığı için tartışmalar genellikle varlık/mevcut konularında yoğunlaşmaktadır. Ancak yine de Allah Teâlâ'nın zâtı ve bu zâta ait sıfatların mahiyeti üzerinde de tartışmalar gerçekleşmiştir. Özellikle Mâtürîdî kelâmcıların kadîm sübutî sıfatlar arasında saydığı tekvin sıfatı, İslâm filozoflarında sudûr teorisi ile açıklanmaktadır. Sudûr teorisine göre

²⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilâl, Kâhire: Câmiatü'l-Ezher, 1980, s. 27-30.

²¹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 105.

²² Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., s. 134.

Allah Teâlâ'nın âlem ile doğrudan bir irtibatı kalmadığı için kudret, irâde, kelâm, sem', basar gibi sıfatlar işlevini yitirmektedir.

İslâm filozoflarının bu tutumu özellikle müteahhirîn dönemi kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Sözgelimi Gazzâlî, İslâm filozoflarının “sıfatları kabul etmek zorunlu varlıkta çoğalmayı gerektirir” endişelerinin yersiz ve mesnetsiz olduğunu dile getirmektedir. Diğer taraftan her ne kadar İslâm filozoflarına göre zorunlu varlığın zâtı, kâim olmak için sıfatlara muhtaç değilse de sıfatlar vasıflanana muhtaçtırlar. Gazzâlî, İslâm filozoflarının “başkasına muhtaç olan zorunlu varlık olmaktan çıkar” şeklindeki muhtemel itirazlarının da geçersiz olduğunu söyler. Zira İslâm filozoflarına göre zorunlu varlık “fâil illeti olmayan” demektir. Buna göre sıfatlar da bu tanımın içinde yer alabilir.²³

2.2. Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi

İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* adlı eserinde Mu'tezile mezhebinin ilâhî zât konusunda ittifak halinde olduğu hususları şöyle sıralamaktadır:

Mu'tezile şu hususlarda icmâ etmiştir: Allah Teâlâ birdir ve O'nun bir benzeri yoktur. O, işitendir ve görendir. O'nun bir silueti, cüssesi, sureti, eti, kanı ve şahsı yoktur. Allah, cevher ve araz değildir. Herhangi bir şekilde birleşme ve ayrışma O'nun hakkında söz konusu olamaz. Hareketli ve sâkin değildir. Parçalara da ayrılmaz. Allah'ın herhangi bir mekâna hulûl etmesi de câiz değildir. O, yaratılanların hâdisliğine delâlet eden sıfatlarla vasıflanmaz. Allah Teâlâ, hâdislerin evvelindedir, ezelidir ve mahlûklardan önce mevcuttur. O; âlim, hayy ve kâdir olarak ezelidir. O'nu hiçbir göz göremez ve idrâk edemez, hiçbir düşünce ihata edemez, hiçbir kulak duyamaz. O, tek başına kadîmdir ve O'ndan başka kadîm varlık ve O'nun dışında bir ilah yoktur. Mülkünde O'na ortak yoktur.²⁴

İmam Eş'arî'nin aktardıklarından anlaşıldığı üzere Mu'tezile mezhebi, Allah Teâlâ'yı tazim ve tenzih etme hususunda titiz davranmaktadır. Allah Teâlâ'nın zâtının biricik olduğu ve O'ndan başka kadîm varlık olmadığı görüşünü desteklemek için hiçbir sıfatı Allah'ın zâtına nispet etmemektedir. Bu nedenle Mu'tezile âlimlerinin kaygısı, Cehmiyye gibi fırkaların aksine, siyasî olmaktan ziyade “tevhid” ilkesini korumaya

²³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 172-173.

²⁴ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, I, 235.

yöneliktir. Tevhid ilkesi, bu mezhep için çok önemlidir. Öyle ki kelâm kitaplarında onu beş temel ilkelerinin (usûl-i hamse) ilki olarak zikretmektedirler.

Mu‘tezile mezhebinin ilâhî sıfatlar konusundaki ta‘tîl görüşünde Câd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) etkili olduğunu söylenebilir. Ancak Cehm b. Safvân’ın takipçileri olan Cehmiyye fırkası, sıfatları inkâr konusunda aşırıya gitmiştir.²⁵ Mu‘tezilî âlimler, Ehl-i Sünnet kelmacılarına nispetle kelâm sıfatının sadece kadîm sayılan nefsî kısmını reddetmektedirler. Ancak Ca’d b. Dirhem ilâhî sıfatları tamamen reddettiği için bu konuda uç bir noktada durmaktadır. Cehm b. Safvân da onun sıfatlar ve halku’l-Kur’ân konusundaki görüşlerini alıp savunmuştur.²⁶

Zât-sıfat meselesinin Mu‘tezile düşünce sistemi içindeki gelişimine mezhep kurucuları Vâsıl b. Atâ’dan başlamak yerinde olacaktır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere o, iki ilâhın var olmasına neden olacağından dolayı Allah’a herhangi bir sıfat atfetmeyi uygun görmemiştir. Çünkü Allah Teâlâ’nın zâtı dışında herhangi kadîm bir şey isbât etmek, kadîmlerin çoğalmasına neden olacaktır. Bu durum, Allah’ın en özel ve biricik vasfına yani kîdeme hâlel getirmektedir. Mezhebin ikinci kurucusu sayılan Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) de bu konuda Vâsıl’ın yolunu takip etmiştir.

Vâsıl’ın takipçileri, daha sonra onun bu konudaki yorumlarını geliştirerek ve değiştirerek farklı görüşlere varmışlardır. Bunlardan ilki Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf’tır. (ö. 235/849-50 [?]). Şehristânî, Ebû’l-Hüzeyl’in on konuda mezhebinden ayrı düştüğünü söylemiştir. Bunlardan bazıları, doğrudan ilâhî sıfatlarla alakalıdır. Ebû’l-Hüzeyl’e göre Allah Teâlâ; bir ilim ile âlim, bir kudret ile kâdir, bir hayat ile de hayydır ve Allah’ın ilmi, kudreti ve hayatı O’nun bizzât kendi zâtıdır. O, Allah’ın işitme (sem’), görme (basar), izzet, azamet, celâl ve diğer sıfatları hakkında da aynı şeyi söylemektedir.²⁷ O, bu görüşü filozoflardan almıştır. Çünkü filozoflara göre Allah’ın zâtı birdir ve herhangi bir kesret bulundurmaz. Sıfatlar, zâtın ardında Allah’ın zâtı ile kâim manalar değil, bilakis zâtın kendisidir. Allah Teâlâ, bir ilimle değil de zâtı ile âlimdir diyen biriyle, Allah Teâlâ zâtı olan ilimle âlimdir diyenin arasındaki fark; ilkinin sıfatı nefyetmesi, ikincisinin ise kendisi sıfat olan zâtı ya da kendisi zât olan sıfatı kabul etmesidir. Şehristânî, Ebû’l-

²⁵ Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler*, s. 240-241.

²⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 1986, V, 392.

²⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 245.

Hüzeyl'in zât hakkında bu yönden bir sıfat isbâtını, Hristiyanların teslis inancına ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ahvâl teorisine benzetmektedir.²⁸

Allah Teâlâ'nın bir mahalde bulunmayan iradeler ile mürîd olduğu görüşünü ilk kez ortaya atan kişi de Ebû'l-Hüzeyl olmuştur. Daha sonra gelenler, onun bu bâtil görüşünü benimsemişlerdir. Bir diğer iddiası da Allah Teâlâ'nın kelâmının bazısının bir mahalde bulunduğu, bazısının ise bir mahalde bulunmadığı şeklindedir. Ona göre Allah'ın bir şeye yönelik "ol!" (kün) emri bir mahalde bulunmaz. Ancak emir, nehiy, haber ve soru ifadeleri bir mahalde bulunur. Yani yaratma belirten emirler ile teklîfe yönelik ifadeler aynı değildir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın bir şeyi yaratmayı murâd etmesi, onu yaratması anlamına gelir. Bu yaratma bir mahalde bulunmayan söz ile olur ki bu söz "ol!" emridir.²⁹

Kümûn-zuhûr ve tafra teorileri gibi daha çok varlık anlayışı hakkında getirdiği orijinal yorumlarıyla ön plana çıkan Nazzâm (ö. 231/845), sıfatlar konusunda da birtakım görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Allah Teâlâ'nın irade sıfatı ile vasıflanması hakikî manada değildir. Eğer Allah Teâlâ kendi fiillerinde şer'î manada irade ile vasıflanırsa bu, O'nun fiillerini ilmi doğrultusunda yaratması anlamına gelir. Şayet kulların fiilleri üzerinden Allah'a irade sıfatı verilirse, bu da O'nun emreden ve yasaklayan olduğu anlamına gelir. Nazzâm hüsun ve kubuh meselesinde mezhebine aykırı düşmüştür. Ona göre Allah Teâlâ'nın kudretinin kötülük ve mâsiyetlere taalluk ettiğini söylemek doğru değildir. Allah, kullarının yararına olduğunu bildiği fiillere kâdirdir, içinde herhangi bir salah olmayan fiilleri gerçekleştirmeye muktedir değildir.³⁰ Ahirette ise Allah, cennet ehlinin nimetlerini zerre miktarı azaltmaya kâdir değildir. Çünkü bu nimetler, onların iyiliğinedir. Yine cehennem ehlinin azabını da zerre miktarı artırmaya veya azaltmaya kâdir değildir.³¹ Nazzâm'ın kulların yararına olacak işler (salah) konusunda Allah Teâlâ'nın zâtına zulüm atfetmemek adına takındığı bu aşırı tutum, onu ilâhî zâtı kısıtlama ve cebir altına alma fikrine itmiştir.

Nazzâm, Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatları hakkında şunları söylemektedir: "'Âlim' sözünün anlamı, Allah'ın zâtını isbât etmek ve cehâleti O'ndan nefyetmektir; 'kâdir'

²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 44.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 45-47.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 47-48.

³¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, s. 133.

sözünün anlamı, Allah'ın zâtını isbât etmek ve aczi O'ndan nefyetmektir. Zâta ait diğer sıfatlar hakkında da Nazzâm'ın görüşü bu şekildedir.”³²

Ebü'l-Hüzeyl ile Nazzâm'ın sıfatlar hakkındaki görüşlerinde bir benzerlik olduğu görülüyorsa da meselenin özüne inildiğinde bir farklılık olduğu göze çarpacaktır. Nitekim her ikisinin de kaygısı tevhid prensibine uygun hareket etmek olsa da Ebü'l-Hüzeyl, sıfatların varlığını tamamen nefyetmemekte, onların zâtın aynı olduğunu dile getirmektedir. Zât ile sıfatlar arasındaki bağlantıyı tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Onun görüşüne göre zâta zâid hakikî manada sıfatlar olduğu da söylenemez. Ancak Nazzâm, filozofların kâil olduğu gibi daha çok selb yolunu tutmaktadır. Zât ile sıfatların arasını ayırmak için ilâhî zâta eksiklik getirecek sıfatları (cehl, acz, ölüm vb.) dile getirip, onları zâttan ayırmaktadır.³³

2.2.1. Mana Teorisi

Mu‘tezile âlimlerinden bazıları zât-sıfat tartışmaları konusunu çözmek için birtakım alternatif teoriler ortaya atmıştır. Bu teorilerden biri, ilk kez Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) savunuculuğunu yaptığı “mana nazariyesi”dir.³⁴ O, bu görüşüyle zât-sıfat tartışmalarında konuya farklı bir açıdan yaklaşarak kendine has görüşler ortaya koymuştur. Muammer, aslında tabiat konusunda temellendirdiği mana nazariyesini ilâhî sıfatlar hakkında da kullanmaktadır. O, Allah Teâlâ'nın zâtına sıfat nispet etmekten uzaklaşmış, ancak ilâhî sıfatları O'nun zâtında bulunan manalarla açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre Allah, zâtındaki bir mana ile âlim, bir mana ile kâdirdir.³⁵ Muammer, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcilerinin savunduğu Allah Teâlâ'nın kadîm olduğu görüşünü reddetmektedir. Çünkü ona göre kıdem, zihinde zamansal bir algı oluşturmaktadır. Allah ise zamandan ve zamanla alakalı şeylerden yücedir. Muammer'e göre Allah Teâlâ'nın kendini bilmesi de muhaldır. Aksi takdirde bilen ile bilinenin tek bir kişi olması gerekirdi.³⁶

Muammer'in, ilâhî zâtı yaratılmışlara benzetmekten tenzih etmek adına ortaya attığı mana teorisinin zâtî sıfatları nefyedenlerden bir farkı olduğu söylenemez. Sonuç

³² Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 247.

³³ Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, s. 246-247.

³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 56.

³⁵ Öz, “Muammer b. Abbâd”, *DİA*, XXX, 324.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 59-60.

olarak sıfatları zâttan ayıran bir kelâmî sistem içerisinde ortaya çıkan bu görüş, kavramsal bir teori olmaktan öteye gidememiştir.

2.2.2. Ahvâl Teorisi

Mu‘tezile mezhebi içerisinde, sıfatları açıklamak adına ortaya atılan teorilerden biri de “ahvâl teorisi”dir. Ebû Hâşim el-Cübbâî, sıfatlar konusunda babası Ebû Ali el-Cübbâî’den farklı görüşler ortaya atmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî, Allah Teâlâ’nın zâtıyla âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah’ın âlim olması, bir ilim sıfatının hâlini ya da O’nun âlim olmasını sağlayan bir hâli gerektirmez. Ebû Hâşim’e göre Allah’ın zâtı gereği (li-zâtihi) âlim olmasının anlamı şudur: Allah Teâlâ, bir hâle sahiptir. Bu hâl, O’nun zâtının mevcut olmasının ötesinde malûm bir sıfattır. Bu sıfat, tek başına değil, zât ile birlikte bilinir. Böylece Ebû Hâşim ne malûm ne de meçhul birer sıfat olan hâllerin varlığını kabul etmiştir.³⁷

“Ahvâl Teorisi” olarak bilinen bu yeni görüş, ilk kez Ebû Hâşim tarafından ortaya atılmıştır. Ahvâl, *hâl* kelimesinin çoğuludur. Terim olarak, “ne varlık ne de yoklukla vasıflanamayan isbâtî sıfatlar” anlamına gelir.³⁸ Burada *isbâtî* kaydının düşülmesi, selbî nitelikleri dışarda bırakmak içindir. Yani hâller, bir şey hakkında, var olan nitelikleri bildiren vasıflardır. Ancak onlar, varlık-yokluk veya kıdem-hudûs gibi özelliklere sahip değildir.

Ebû Hâşim’e göre akıl, bir şeyi mutlak olarak bilmek ile o şeyi herhangi bir sıfat üzere bilmek arasında fark olduğunu zarurî olarak idrâk eder. Mesela bir zâtı bilen kimsenin, o zâtın âlim olduğunu bilmesi gerekmez. Diğer taraftan biz, varlıkların bazı meselelerde müşterek, bazı meselelerde de farklı olduklarını zorunlu olarak biliriz. Bunlar aklın inkâr edemeyeceği esaslardır. O halde bir şeyin bir yönden bilinip diğer yönlerden bilinemeyeceği açıktır. Aksi takdirde arazların, araz ile kâim olması gibi bir sonuç ortaya çıkardı. Öyleyse bizim bunlara hâller dememiz gerekmektedir. Allah’ın âlim olması, zâtının ötesindeki bir manadan kaynaklanmaktadır ki bu hâldir. O’nun kâdir ve hayy olarak vasıflanmasında da durum bu şekildedir.³⁹

³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 69.

³⁸ Ebû’l-Hasan Seyfeddîn el-Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meâni Elfâzi’l-Hükemâi ve’l-Mütekelimîn*, thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993, s. 121.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 69; Ayrıca bkz. Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 128-138.

İşte Ebû Hâşim, kendisinden önce zât-sıfat tartışmaları konusunda ortaya atılan fikirlerin ya kadîmlerin çoğalmasına neden olduğu ya da Kur'ân'a zıt düştüğü gerekçesiyle farklı bir görüş ortaya atmıştır. Onun ortaya attığı bu görüşü, sistematik olarak eleştirenler olduğu gibi aslında Allah'a sıfat ispat etmekten farkı kalmadığını ve kelime oyunu yaptığını söyleyenler de olmuştur. "Allah âlimdir" denildiğinde, aslında zâtın kendisi değil, zâtın belirli bir durum üzere olduğu kastedilmektedir. Dolayısıyla Allah'a ilim, irade, kudret, hayat gibi kadîm sıfatları izafe etme hatasına düşülmediği gibi O'nun Kur'ân'da çeşitli vasıflarının olduğunu bildiren âyetler de inkâr edilmemektedir. Çünkü bu hâllerin zâttan bağımsız varlıkları yoktur. Ancak zât ile birlikte anlam kazanmaktadırlar. Zât mevcûd olduğunda zorunlu olarak ona ilişen manalardan söz etmemiz gerekir. Fakat bu, manaların/hâllerin müstakil varlıkları olduğu anlamına da gelmez.⁴⁰ "Hâl öyle bir malûmdur ki; mevcûda sıfat olabilir ise de kendisi mevcûd olamaz: âlimiyyet ve kâdiriyyet gibi."⁴¹

Ebû Hâşim, bu teorisiyle ilâhî zât-sıfat ilişkisine yeni bir soluk getirmiştir. O, kadîm bir varlık olan Allah Teâlâ ile O'nun yarattığı diğer varlıklar arasında ontolojik düzeyde bir farklılık olması gerektiğini savunmuş, ancak bu farklılığın Allah Teâlâ'nın hiçbir vasfa sahip olmadığı gibi nassa aykırı bir görüşe götürmemesi gerektiği kaygısını da taşımıştır. Bu nedenle Ebû Hâşim, kadîm olan Allah ile hâdis varlıklar arasındaki ayrımı "zât sıfatı" üzerinden yapmıştır. Buna göre Allah Teâlâ, zâtı itibariyle hâdislerden ayrılır; kudret, ilim ve hayat gibi sıfatlar da bu zâtın birer hâlleridir. Zât sıfatı olarak isimlendirdiği şey ise bir hâl değildir.⁴²

Ahvâl nazariyesi, bazı Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca da taraftar bulmuştur. Ancak onlar, bu teoriyi alıp kendi mezheplerine tutarlı bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlardan ilki Ebû Bekr el-Bâkılânî'dir. O, ahvâl teorisini kabul etme ve reddetme arasında kalmış ve en sonunda bu teoriyi kabul noktasında karar kılmıştır. Bununla beraber o, sıfatları zât ile kâim manalar olarak görmüş, onların hâller olduğunu söylemiştir. Ebû Hâşim'in hâl olarak kabul ettiği şeyler, Bâkılânî'nin sıfat olarak

⁴⁰ Orhan Şenel Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), s. 208.

⁴¹ İsmail Hakkı İzmirli, "Ebû Bekir Bakılânî", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), s. 159.

⁴² Orhan Şenel Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 243-245.

isimlendirdiği niteliklerin aynısıdır.⁴³ Ehl-i Sünnet kelimcilerinden Cüveynî de ahvâl teorisini mezhebine uygun olarak şekillendirmeye çalışmıştır. Onun ahvâl teorisi hakkındaki görüşlerinden ayrıca bahsedilecektir.

2.2.3. Zât-Sıfat Aynılığı

Mu‘tezile mezhebine mensup, Basra ekolünün büyük temsilcilerinden Ebû Ali el-Cübbâî, sıfatlar konusunda mezhebinin çoğu görüşüne mutabıktır. Ancak o, tevhit prensibi gereği Allah Teâlâ’nın, zâtında ve kıdeminde bir olduğunu şiddetle savunmuştur. Cübbâî’ye göre “Allah’ın birliğinin üç manası vardır: parça ve kısımlara ayrılmaz, kadîm olma konusunda tektir, sıfatlarında bir benzeri yoktur.”⁴⁴ Ona göre Allah Teâlâ âlim, kâdir, hayy gibi sıfatlara zâtı sebebiyle (li-zâtihî) sahip olmaktadır. Allah Teâlâ’nın zâtının haricinde herhangi bir sıfatı yoktur. Aksi taktirde O’nu yaratılmışlardan ayıran biricik özelliği olan kıdemine hâlel gelirdi.⁴⁵

Cübbâî, sıfatların ilâhî zâtıdan ayrı birer varlıkları olmadığını savunmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ’ya âlim, kâdir gibi sıfatların verilmesi, yalnızca biz kulların O’nu vasıflandırmasından ibarettir. Bu bağlamda bizim “Allah âlimdir” sözümüz ayrı bir mefhuma değil, bizzat Allah Teâlâ’nın zâtına işaret etmektedir. Bu nedenle Cübbâî’ye göre zâtı itibariyle kadîm olan Allah’a vasıf atfetmemiz ile hâdis bir varlığı vasıflandırmamız mahiyet olarak birbirinden farklı şeyler olmaktadır. Hâdis bir varlığın sıfatı, o varlığın zâtından ayrı bir varlığı ortaya çıkarmaktadır. Ancak Allah Teâlâ’nın sıfatları, O’nun zâtından ayrı varlıkların ortaya çıkmasına neden olmamaktadır. Zira bu sıfatlar zâten ilâhî zâtın kendisinden başka bir şey değildir.⁴⁶

Mu‘tezile ricâlinden olan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), mezhebi içerisinde kendisine kadar gelen görüşleri, sistemli bir hale getirerek mezhebin teşekkülünde önemli bir yer edinmiştir. O, kelâmî konularda hem Cübbâî’den hem de Ebû Hâşim’den etkilenmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, zât-sıfat konusundaki görüşlerini daha çok “tevhid” başlığı altında ele almaktadır. “Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî diye ikiye ayıran Kâdî

⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 82.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Ali el-Cübbâî”, *DİA*, VIII, 100.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, s. 129-130.

⁴⁶ Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, s. 234-236.

Abdülcebbâr, zâtî sıfatları da sübûtî ve selbî olmak üzere gruplandırır. Sübûtî sıfatlar Allah'ın kâdir, âlim, hayy, mevcûd, semî', basîr ve müdrîk oluşudur. Selbî sıfatlar ise O'nun ganî olması, cisim ve araz statüsünde bulunmaması, bir olması ve görülmemesidir."⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet kelimcilerinden farklı olarak zâtî sıfatların, zâtın dışında bir gerçekliğinin olmadığını söylemektedir. Ona göre bu tür sıfatlar, zâtın bizzat kendisidir. Aksi takdirde kadîmlerin çoğalmasını kabul etmiş oluruz. Kâdî, Tevhid konusu altında bu sıfatları tek tek açıkladıktan sonra Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarla nasıl vasıflanacağına değinmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ hakkında istidlâl yapanın, ilk olarak kudret sıfatını bileceğini söylemektedir. Diğer sıfatlar ise bu sıfat üzerine tertip edilmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğunu gösteren deliller, O'nun herhangi bir vasıta olmaksızın kâdir olduğuna işaret eder. Ancak diğer sıfatlarda durum böyle değildir. Çünkü diğer sıfatları açıklama noktasında bir veya birden fazla vasıtaya ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁸

Allah Teâlâ'nın âlim sıfatına sahip olmasının vasıtası kudret sıfatıdır. Âlim sıfatının delili ise muhkem fiillerdir. Kâdî Abdülcebbâr, "Fiillerde muhkemlik nedir?" sorusuna şöyle cevap verir: fâilden vâkî olan fiillerdir ki, bu fiilleri diğer kâdirler yapamaz. Ona göre Allah Teâlâ'nın muhkem fiillere sahip olduğu açıktır. Bunun delili O'nun canlıları yaratması, gezegenleri idare etmesi, rüzgarları emri altına alması, yaz ve kış mevsimlerini takdir etmesidir. İşte bu muhkem fiiller Allah'ın âlim olduğuna delâlet etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, bu durumu açıklamak için *kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid* deliline başvurmaktadır. Buna göre -mesela- duyulur âlemde iki kâdirden söz etmek mümkündür. Bunlardan birisi kâtip diğeri ise ümmîdir. İlkinden sâdir olan fiiller hikmetli iken ikincisi hakkında böyle bir şey düşünülemez. Aralarındaki fark ise birinin âlim olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹

O, Allah Teâlâ hakkında çeşitli zâtî sıfatları isbât etse de bunların master halleri olan kudret, ilim ve hayatın varlığını kabul etmemektedir. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'a göre -mesela- eğer Allah Teâlâ hayat ile vasıflansaydı, O'nun bir cisim olması gerekirdi. Çünkü bizim hayat sıfatını idrâk etmemiz, ancak idrâk mahallini kullanmamız ile

⁴⁷ İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 106.

⁴⁸ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 151.

⁴⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 156-157.

mümkün olur. Kudret sıfatında da durum böyledir. Onun mahallini de fiilde veya fiilin sebebinde kullandığımızda varlığından söz edebiliriz. Bunu Allah hakkında düşünmek, O'nun arazlara mahal olan bir cisim olduğu sonucunu doğurur ki bu muhaldir. İlim sıfatında ise iki yol vardır. Bunlardan biri, eğer Allah ilim ile âlim olsaydı ya bu ilim bizim ilmimize ya da bizim ilmimiz Allah'ın ilmine benzerdi. Bu durumda ortaya iki kadîm veya iki hâdis çıkmış olurdu. Çünkü iki dengin (misleyn), kıdem ve hudûsta ayrılması imkânsızdır. İkinci yol ise şudur: Eğer Allah Teâlâ, ilim ile âlim olsaydı, bu ilmin ya tek olması ya sınırlı olması ya da sonsuz olması gerekirdi. Bu ilmin sonsuz olması imkânsızdır. Çünkü Allah dışında sonsuz bir varlık yoktur. İlmin sınırlı olması, bilinenlerin de sınırlı olmasını gerektireceğinden ikinci seçenek de mümkün değildir. Tek ilimle âlim olduğunu da söyleyemeyiz. Zira tek bir ilmin, birden çok malûma, tafsilî olarak taalluk etmesi imkânsızdır.⁵⁰

2.3. Şîa Düşüncesinde Zât-Sıfat İlişkisi

Şîa mezhebi, Âmidî'nin tasnifine göre üç ana fırkadan oluşmaktadır. Bunlar Gulât (Gâliyye), Zeydiyye ve İmâmiyye'dir.⁵¹ Şehristânî ise onları beş ana gruba ayırmaktadır: Keysânîyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gulât ve İsmâiliyye. Şîa'nın bu kolları; imamın nas ve tayin ile belirlendiği, imamların büyük ve küçük her türlü günahattan arınmış (masum) olduğu, takıyye hali dışında tevellî ve teberrînin amel ve inanç bakımından gerekli olduğu konularında icmâ etmişlerdir.⁵²

Şîa fırkalarının bu konular dışında ittifak halinde olduğu söylenemez. Menşei gereği hilâfet tartışmaları gibi siyasî bir nedenden ötürü ortaya çıktığı için diğer kelâmî meselelerde kendilerine has görüşler ortaya koymaktan uzak kalmışlardır. Dolayısıyla ilâhî sıfatlar konusunda her biri farklı görüşler ortaya atmıştır. Ancak büyük çoğunluğunun Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyip, sıfatları ta'tîl yoluna gittiği söylenebilir. Sıfatları sınıflandırma noktasında da Şîa içinde bir birlik olduğu söylenemez. Bazıları ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî, bazıları da sübûtî ve selbî şeklinde taksime tabi tutmaktadır.⁵³

⁵⁰ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 200-202.

⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, V, 52.

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 145.

⁵³ Ayrıca bkz. Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, s. 81-84.

Râfıza kolundan bir fırka, Allah Teâlâ'nın sıfatları kendi nefsinde yaratmadığı sürece semî', alîm ve basîr olamayacağını söylemiştir. Bir başka fırka da Allah'ın, ezelde kâdir, semî' ve basîr olarak nitelenemeyeceğini, ancak varlıkları yarattığında bu sıfatlarla vasıflanabileceğini iddia etmiştir. Çünkü varlıklar meydana gelmeden önce bir şey yoktu. Allah'ın olmayan bir şey üzerinde kâdir, olmayan bir şeyi de âlim olduğunu söylemek mümkün değildir. Hişâm b. Hakem ve takipçilerine göre Allah, varlıkları bir ilim ile bilmektedir. Bu ilim, Allah'ın bir sıfatıdır. Ancak ilim ne O'nun aynıdır ne O'ndan başka bir şeydir ne de O'nun bir parçasıdır. Allah Teâlâ, ezelde âlim olsaydı, bu ilmin taalluk ettiği mevcudât da ezeli olurdu.⁵⁴ Kudret ve hayat sıfatları hakkında söyledikleri, ilim sıfatından farklıdır. Hişâm'a göre bu iki sıfat hâdistir. Kelâm da Allah'ın bir sıfatıdır. Bu sıfat hakkında mahlûktur veya gayri mahlûktur demek câiz değildir.⁵⁵

Zeydiyye kolu, sıfatlar karşısında iki tutum benimsemiştir. Bunlardan ilkinde göre, Allah Teâlâ âlimdir, ilmi ne O'dur ne de O'ndan başkadır. Bu ilim şeydir. Allah Teâlâ bir kudret ile de kâdirdir. Kudreti ne O'dur ne de O'ndan başkadır. Bu kudret de şeydir. Diğer sıfatlar hakkında da aynı şeyi söylemektedirler. Diğer bir görüşe göre Allah Teâlâ; ilim, hayat, kudret, sem' ve basar olmaksızın âlim, kâdir, semî' ve basîrdir. Diğer zâtî sıfatlarda da durum bu şekildedir.⁵⁶

Şîa mezhebinin zât-sıfat konusundaki görüşleri, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından tenkit edilmiştir. Bu konu hakkında birbirinden farklı görüşler ortaya atan Şîa fırkaları, zât-sıfat konusunda aşırıya giderek bazen ilâhî zâta beşerî özellikler atfederek tecsîm ve teşbîhe düşmüş, bazen de beşerî zâta ilâhî vasıfları yükleyerek küfre varan söylemlerde bulunmuşlardır. Sözelimi bazıları, Allah Teâlâ'yı insan şekline benzetmişlerdir. Bazıları ise haberî sıfatları, imamlara nispet ederek onları ilâh derecesine yükseltmişlerdir.⁵⁷

Anlaşılan o ki Şîa fırkaları içerisinde Mu'tezile'den etkilenip sıfatları kabul etmeyenler olduğu gibi, İslâm filozoflarının yolunu tutup sıfat ve zât bütünlüğünü savunanlar da olmuştur. Zât-sıfat tartışmaları konusunda daha da ileri giderek Allah Teâlâ'yı cisimleştirenler ya da sonradan yaratılanlara benzeten Şîa grupları da mevcuttur.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 111-112.

⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 188.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 147.

⁵⁷ Bkz. Nezir Maviş, "Şîa-İmâmîyye'nin İlâhî İsim ve Sıfat Anlayışı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), s. 207-213.

2.4. Tecsîm ve Teşbih Ehline Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda pek itibar edilmese de tecsîm ve teşbih fikirlerine kaçanlar da olmuştur. Aslında bu düşüncenin, bulunduğu ortamdaki aşırı görüşlere bir tepki mahiyetinde ortaya çıktığı söylenebilir. Zira Mu'tezile mezhebi âlimleri, Allah'ın herhangi bir sıfatla vasıflanamayacağını söylemiş ve ilâhî sıfatları ret yoluna gitmişlerdir. Müslümanlar arasından bazıları, Kur'ân'da geçen haberî sıfatları zahirî manalarıyla yorumlamış ve Allah'a el, yüz (vech), göz (ayn), istivâ gibi yaratılmışların özelliklerini atfetmişlerdir. Bazı kimseler daha da ileri giderek Allah'ın insan şeklinde olduğunu dile getirmiştir.

Allah Teâlâ'ya cisim özellikleri atfedenler (mücessime) ve O'nu bir veya birden çok yönüyle yaratılmışlara benzetenler (müşebbihe) netice itibariyle ilâhî zâta yaratılmışlık alameti nispet etmişlerdir. Bu nedenle bu iki konuda söz söyleyenler, kelâm kitaplarında çoğunlukla birlikte zikredilirler. Şehristânî, teşbîhe düşenlerin, görüşlerini delillendirmek adına pek çok asılsız rivayet uydurduklarını ve bunların çoğunu da Yahudilerden aldıklarını aktarmaktadır. Mesela onlardan bazıları şöyle demiştir: “Allah Teâlâ, Nûh tufanına öyle üzölmüşü ki, ağlamaktan gözleri ağrımaya başladı. Melekler de O'nu ziyarete gittiler.”⁵⁸

Kaynaklara göre tecsîm fikrinin Şîa'da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. İlk fitnenin ve Şîilîğin ortaya çıkmasında etkili olan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'ye ilahlık atfetmiş ve dolaylı yoldan Mücessime'nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şîa içerisinde tecsîm anlayışının en büyük savunucusu Hişâm b. Hakem olmuştur.⁵⁹ Yukarıda da bahsedildiği üzere onlar, Allah Teâlâ'ya yer-yön tayin etmişler ve O'nun gelip gitme gibi eylemleri yerine getirdiğini söylemişlerdir.

Haşviyye fırkasından bazıları ve Kerrâmiyye'nin büyük bölümü de tecsîm ve teşbih fikrini benimsemiştir. Haşviyye, ihlâs sahibi kulların Allah'a dokunmasını, O'nunla tokalaşmasını ve sarılmasını; dünyada Allah'ı görmelerini ve O'nu ziyaret etmelerini mümkün görmüşlerdir. İlahlarının et ve kandan oluşan cisim olduğunu; el, ayak, baş, göz, dil ve kulak gibi uzuvlardan teşekköl ettiğini iddia etmişlerdir.⁶⁰

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, I, 96.

⁵⁹ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 450.

⁶⁰ Âmidî, *Ebkârü 'l-Efkâr*, V, 93.

Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve ona tabi olanların oluşturduğu Kerrâmiyye fırkası ise Allah Teâlâ'nın arşın en üstüne yerleşmiş olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın hareketli olması, bir yerden başka bir yere intikal etmesi ve nüzûlü mümkündür. Onlardan bazıları Allah'ın her yönden sınırlı olduğunu söylerken, bazıları da aşağı yönden sınırlı, diğer yönlerden ise sınırsız olduğunu dile getirmiştir. Yine Kerrâmiyye, hâdislerin Allah'ın zâtına hulûl ettiğini câiz görmüşlerdir.⁶¹

Teşbih fikrini savunanlar, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını hâdis kabul etmiştir. Zira onlara göre ilâhî sıfatlar, yaratılmışların sıfatlarına benzemektedir. “Buna göre Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hâdistir, kelâm sıfatı da zâtı dışında herhangi bir nesnede yarattığı harf ve seslerden ibarettir.”⁶²

Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları meselesinde aşırıya kaçıp, O'nu sonradan yaratılan varlıklara benzeten ya da zâtına cisim özelliği yükleyen bu fırkalar, Ehl-i Sünnet uleması tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Hem aklî hem de naklî deliller ile onların bu görüşlerinin yanlışlığı ortaya koyulmuştur. Zira Allah Teâlâ Kurân-ı Kerîm'de “O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”⁶³ buyurmaktadır. Allah Teâlâ, “O'na benzer hiçbir şey yoktur.” sözüyle teşbîh ve tecsîmi nefyetmiş; “O her şeyi işitir, her şeyi görür.” sözüyle de sıfatların varlığını ispat etmiştir.⁶⁴

Cüveynî (ö. 478/1085), *el-İrşâd*'da Kerrâmiyye'nin bu görüşlerini reddederken, önce cismin tanımını yapıp ardından şunları söylemektedir: “Şayet Allah Teâlâ'yı cisim olarak isimlendirip cisimlere ait nitelikleri O'na verirsiniz, karşınıza şu iki durum çıkar: ya cevherlerin hâdis olduğunu reddedersiniz -zira onlar doğası gereği birleşme, temas etme ve ayrılma gibi hudûs özelliklerine sahiptir- ya da Allah Teâlâ'nın varlığında hâdislere ait özelliklerin olduğuna hükmedersiniz. Ancak iki durumda da dinden çıkmış olursunuz.”⁶⁵

2.5. Ehl-i Sünnet Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi

⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, V, 94.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, 157.

⁶³ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁴ Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 31.

⁶⁵ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih ve Tefvîk Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009, s. 47.

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği yanında O'nun çeşitli sıfatlara sahip olduğu konusunda ittifak etmiştir. Erken dönem Selef uleması ile Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebine mensup âlimlerden müteşekkil olan bu grup, Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı ve kadîm sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'in, sıfatları tamamen reddedenler ile sıfatlar konusunda tecsîm ve teşbîhe düşenler olmak üzere iki uç fırkanın ortasında görüşler ileri sürdüğünü söylemek yerinde olur.

İlâhî sıfatlar konusunda söz söyleyen ve bunları birtakım kısımlara ayıranların başında İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gelmektedir. O, Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre zâtî sıfatların sayısı yedidir: hayat, sem', basar, ilim, kudret, irade ve kelâm. Allah Teâlâ'nın sıfatları ezeli ve ebedîdir. Sonradan yaratılanların sahip olduğu sıfatlara benzemezler. Mesela Allah Teâlâ mütেকellimdir. Ancak O, konuşmak için harf ve seslere ihtiyaç duymaz. Kur'ân-ı Kerîm ise Allah'ın bir kelâmıdır ve mahlûk değildir.⁶⁶

Ehl-i Sünnet anlayışında sıfatlara dair ilk görüşler, erken dönemlerden itibaren ortaya atılmıştır. Selef âlimleri olarak adlandırılan bu grup, sıfatlara yönelik iki tavır takınmıştır. Bunlardan ilki, özellikle haberî sıfatlar başta olmak üzere, sıfatlar konusunda tevakkuf edip herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Bu görüşü benimseyenler, sıfatların varlığını kabul etmekle beraber mâhiyetine dair bir kelâm edilemeyeceğini dile getirmişlerdir. Meselâ Selef ulemasından Mâlik b. Enes (ö. 179/795) bu konuda şöyle demiştir: "İstivâ malûmdur, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vâciptir, hakkında soru sormak ise bid'attır." Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve onlara tabi olanlar da bu görüşü benimsemişlerdir.⁶⁷

İkinci tavır ise bazı Selef âlimlerini sıfatları te'vil etme yoluna itmiştir. Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî (ö. 240/854 [?]), Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 4/10. yy. başları [?]) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) bu âlimler arasındadır. Zikredilen âlimler, selef akîdesini kelâmî deliller ve aklî burhanlarla destekleyerek sistemli görüşler ortaya koymuşlardır.⁶⁸ Özellikle İbn Küllâb, sıfatlar konusunda Eş'arî kelâmının kurucusu sayılmaktadır. Onun bilhassa bu konularda kelâmî üslup kullanması, döneminde

⁶⁶ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996, s. 83-87.

⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 79-80.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81.

Mu‘tezilî görüşlere karşı Selef ulemasının söylemlerini yetersiz bulmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İbn Küllâb, bazı kaynaklarda Ehl-i Hadis âlimleri arasında, bazı kaynaklarda da Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında anılmaktadır. Büyük ihtimalle bu durum Ehl-i Sünnet tabirinin kimilerince bir grubu temsil ettiğinden, kimilerince de şemsiye kavram olarak algıladığından dolayıdır.⁶⁹

İbn Küllâb ve onun takipçileri, Allah Teâlâ’nın ezelde hayy, âlim, mürîd, kâdir, semî‘, basîr ve mütekellim olduğunu kabul etmişlerdir. Yine onlara göre hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar ve kelâm Allah’ın sıfatlarıdır. Bu sıfatlar, Allah Teâlâ ile kâim olmakla beraber, O’nun ne aynı ne de gayridir. Kur’ân-ı Kerîm’in ise kelâmallah olduğunu ve yaratılmadığını (gayri mahlûk) dile getirmişlerdir.⁷⁰ Öyle görülüyor ki İbn Küllâb, daha sonraları “zâtî sıfatlar” olarak isimlendirilecek ilahî vasıflara -onları Allah Teâlâ’nın diğer sıfatlarından ayırarak ve mahiyetlerini tespit ederek- bir kimlik kazandırmıştır.

Zât-sıfat meselesi Ehl-i Sünnet kelâmında özellikle İmam Eş‘arî (ö. 324/935-36) ve İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ile beraber daha sistematik hale gelmiş ve son şeklini almıştır. Sıfatların çeşitli kısımlara ayrılması âlimler arasında farklılık arz etse de zât ile olan ilişkileri konusunda bir ayrılık söz konusu değildir. Ancak şunu da eklemek gerekir ki özellikle Gazzâlî sonrası Eş‘arî uleması, kendilerinden öncekileri, sıfatları delillendirme hususunda eleştirmiştir. Çünkü mütekaddimîn dönem Eş‘arî kelâmında kullanılan bazı vesâil, müteahhirîn döneminde makbul görülmemektedir. Bu noktalara ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

2.5.1. Mütekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi

Ehl-i Sünnet âlimleri, eserlerini telif ederken, konuları birbirinden farklı tasniflere tabi tutmuşlardır. Bu farklılığın pek çok nedeni olduğu söylenebilir. Ancak çoğu zaman ilâhî sıfatlar zikredilmeden önce Allah Teâlâ’nın varlığı ve birliği konusu ele alınmaktadır. Ardından sıfatların kısımları ve bunların delillerinin aktarıldığını görebiliriz. “Ehl-i Sünnet kelâm kitaplarında görülen yaygın tasnife göre sıfatlar tenzihi/selbî, sübûtî ve fiilî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.”⁷¹ Başka bir tasnife göre sıfatları zâtî, fiilî ve haberî

⁶⁹ Bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, s. 73-76.

⁷⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 350.

⁷¹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 125; Krş. İlyas Çelebi, *İslâm’ın İnanc Esasları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 85-90.

olarak sınıflandırmak mümkündür. Bunlar arasından zâtî olanlar; nefsî (vücûd), selbî ve sübutî olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır.⁷²

İmam Eş'arî, Allah Teâlâ'yı âlim, kâdir, hayy, mürîd, mütekellim, semî' ve basîr sıfatları ile vasıflandırmaktadır. Ona göre tüm bu vasıflar, Allah Teâlâ'da ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, sem' ve basar sıfatlarının bulunması anlamına gelmektedir. Eş'arî, bu sıfatların, hükümleri şâhit ve gâibde değişmeyen gerçek manalara tekabül ettiğini savunmaktadır.⁷³ Sıfatların bu grupta olanlarına zâtî sıfatlar denilmektedir. Eş'arî, söz konusu sıfatların ezeli olduklarını dile getirmektedir. Bunun için o, öncelikle hayat sıfatının ispatından yola çıkar. Ona göre evrendeki muhteşem düzen ve uyum, hikmetli fiillerin sonucudur. İnsanın yaratılışındaki ve vücudundaki mükemmellik ile gök cisimleri arasındaki ahenk, hikmetli fiillere birer örnektir. Hikmetli fiiller ise ancak onları yaratanın âlim olmasının bir sonucudur. Yaratma ise bir kudrete ihtiyaç duyduğundan Allah Teâlâ'nın kâdir olması zorunlu olarak kabul edilmelidir. Şâhitte de gördüğümüz üzere âlim ve kâdir olanların hayat sahibi (hayy) olmaları gereklidir. Yoksa ölü ve aciz insanlardan da benzeri fiillerin sâdir olması gerekirdi.⁷⁴

Eş'arî, Allah'ın hayy olduğunu ve bu sıfatın ezeli olduğunu söyledikten sonra ezelde hayat sahibi olanın âlim ve kâdir vasıflarını da taşıması gerektiği dile getirmektedir. Eğer bu sıfatlar ezeli olmasaydı, Allah Teâlâ ezelde bunların zıtları olan cehâlet, şüphe, acizlik gibi sıfatlar ile vasıflanması gerekirdi. Bu durumda Allah'ın hikmetli fiiller ortaya koyması imkânsız olurdu.⁷⁵ Eş'arî diğer zâtî sıfatların ispatını da bu şekilde yapmaktadır. O, özellikle Allah'ın zâtına ait sıfatlar hakkında konuşurken gâibin şâhide kıyas edilmesi ilkesine başvurmuştur. Ancak yine de ilâhî sıfatlar ile hâdislerin sıfatlarının arasını ayırmaktadır.

İmam Eş'arî'nin görüşlerini benimseyen kelâmcılar da zâtî sıfatlar konusunda onun gibi düşünmektedirler. Ancak aralarında bazı farklar olduğunu da söylemek gerekir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) bu konuda şunları söylemektedir:

⁷² Bkz. İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 104-105.

⁷³ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Makalâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005, s. 44.

⁷⁴ Ebû'l-Hasen Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamude Gurabe, London: Matbaatü Mısır, 1955, s. 24-25.

⁷⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 25-26.

Ashabımız Allah Teâlâ'nın kudret, ilim, hayat, irade, semî', basar ve kelâm sıfatlarının ezeli olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bekâ sıfatının da Allah'ın ezeli sıfatı olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Bâkılânî, Allah'ın zâtı gereği bâkî olduğunu söylemiştir. Kalânîsî ve İbn Küllâb da kıdemin, kadîm üzerine zâid bir mana olduğunu söylemişlerdir. Eş'arî ise Allah'ın kendinde (li-nefsihî) kadîm olduğunu savunmuştur.⁷⁶

Bâkılânî de, Eş'arî gibi ilâhî sıfatları ispat ederken gâibin şâhîde kıyas edilmesi yöntemine başvurmuştur. Buna göre nasıl ki bizden hayy, kâdir, âlim olanlar, kendilerinde bulunan hayat, kudret ve ilim ile bu vasıflara sahipse aynı şey Allah Teâlâ için de geçerlidir. Çünkü hayat, kudret ve ilim; hayy, kâdir ve âlim olmanın birer illetidir. Akıl, zorunlu olarak bu illetlerin var olduğuna hükmeder. Bu nedenle birinciler olmadan ikinciler hakkında konuşmak imkânsızdır. Diğer zâtî sıfatlarda da durum böyledir. Öyleyse Allah Teâlâ'nın hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâm sıfatlarına sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir.⁷⁷

Cüveynî'nin kitaplarında uluhiyet konuları aktarılırken öncekilerden farklı bir tasnif ile karşılaşmaktayız. O, *eş-Şâmil*'de "tevhid bâbı"ndan sonra ilâhî sıfatlara yer verirken, *el-İrşâd*'da önce Allah Teâlâ hakkında gerekli sıfatları, daha sonra mânevî sıfatları bilmenin delillerini zikretmektedir. Bununla beraber Cüveynî, sıfatların zât ile olan ilişkisini izah noktasında mezhebine bağlı kalmaktadır. O, öncelikle ilâhî zâtın kıdemin, hâdislere benzemediğini, cevher ve araz olmadığını delillendirdikten sonra sıfatların ispatı konusuna giriş yapmaktadır.

Cüveynî mânevî sıfatların delillendirmesini, Eş'arî gibi yapmaktadır. O, evrendeki hikmetli fiillere delâlet eden düzen ve ahenge vurgu yaptıktan sonra, bu fiillerin ancak âlim ve kâdir olan bir varlıktan ortaya çıkacağını söylemektedir. Buna göre sonradan meydana gelen her varlık bir kudretin, sonradan meydana gelen bu varlıkların hikmet üzere olması da bir ilmin varlığına delâlet etmektedir. Allah'ın bir ilim ile âlim, bir kudret ile de kâdir olduğu ortaya çıktığına göre, O'nun bir hayat ile de hayy olduğunu kabul etmemiz gerekir.⁷⁸

⁷⁶ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, s. 113.

⁷⁷ Ebû Bekr Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957, s. 197-198.

⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 63-64.

Cüveynî aynı zamanda Ebû Hâşim'in ahvâl teorisini de kendi mezhebine uyarlamıştır. O, ahvâl teorisini sıfatların zât ile olan ilişkisini açıklarken kullanmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği üzere öncelikle diğer Eş'arî kelâmcılar gibi Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu ve bu iki sıfata sahip olanın da hayat sahibi olduğunu ispat etmekle işe başlamaktadır. Cüveynî'ye göre Allah Teâlâ'nın sıfatları zâtî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî sıfatlar, vasıflanan ile kâim herhangi bir illet gerektirmeyen sıfatlardır. Mânevî sıfatlar ise vasıflanan ile kâim bir illete ihtiyaç duyar. Cüveynî bunları şu örneklerle açıklamaktadır: Boşlukta yer kaplayan cevherin varlığı, ona zâid bir illet olmaksızın cevherin bir sıfatıdır. İşte bu zâtî bir sıfattır. Ancak -mesela- âlimin âlim olması bir ilimle muallel olmasından kaynaklanmaktadır ki bu ilim, âlime zâid bir sıfattır. İllete ihtiyaç duyan bu sıfat da manevî bir sıfattır.⁷⁹

Cüveynî, daha sonra, ahvâl konusu hakkındaki görüşlerini, *Kitâbü'l-İrşâd*'da Allah Teâlâ hakkında câiz olan ve olmayan durumları aktardıktan sonra; *eş-Şâmil*'de ise sıfatlar konusundan sonra gelen "İlletler Bahsi" altında ele almaktadır. O, konuya *hâl* kavramının tanımını yaparak başlamaktadır. Ona göre "hâl, varlığın bir sıfatıdır, varlık ve yokluk ile vasıflanmaz."⁸⁰ Daha sonra hâlleri iki kısma ayırmaktadır: illetli (muallel) ve illetsiz (gayri muallel). Yani hâller, zâtta bulunma şekilleri bakımından iki türlüdür. Bunlardan ilki, hayat sahibinin hayy, kâdirin kâdir olması gibi zâtta kâim olan bir mana sebebiyle ortaya çıkan her hükümdür. İkincisi ise zâta zâid herhangi bir illet olmaksızın, zâtın sahip olduğu tüm varlıksal sıfatlardır. Cevherin boşlukta yer kaplaması (tehayyüz) buna örnek verilebilir. Çünkü yer kaplama, cevherin varlığına zâid bir durumdur ve nefyi düşünülemez. Bunun gibi bir varlığa ait olan ama tek başına var olamayan ve bir varlığın da illeti olmayan sıfatlar, bu gruba girer.⁸¹

O, bu görüşlerini delillendirirken, cevherin varlığını bilen bir kimsenin, onun varlığını bilmekle beraber boşlukta yer kapladığı konusunda bir bilgisinin olmayabileceğini dile getirmektedir. O kimse, bu son bilgiye sonradan ulaşırsa, kendisinde hem cevherin varlığına hem de onun boşlukta yer kapladığına dair iki bilgi bulunmuş olur. Bu iki durumun tek bir bilgide toplanması aklen imkânsızdır. Çünkü ona

⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 35.

⁸⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 78.

⁸¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 78-79; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969, s. 630.

göre ilkinin bilgisine sahip olmakla birlikte ikincisinin bilgisine sahip olmama durumu, ancak iki farklı bilginin varlığını kabul ettiğimizde mümkün olur.⁸² İki bilginin birbirinden farklı şeyler olduğu böylece anlaşılmış olur. Aksi takdirde ikinci bilginin nesnesi (malûm) ya ilk bilginin nesnesinin aynısı ya da ona zâid bir şey olurdu. İkinci bilginin nesnesiyle ilk bilginin nesnesinin aynı olması imkânsızdır. Çünkü akıl sahibi kimse, ikinci bilgi ile vasıflandığı esnada daha önce ihata ve idrâk etmediği bir şeye kesin olarak hükmeder. Cüveynî'ye göre sıfatlar konusunda ispat yolunu tutanlar, isimlendirme noktasında farklı kavramlar kullansa da sonuç olarak hâlleri kabul etmek zorunda kalırlar.⁸³

Cüveynî'nin ahvâl teorisi hakkındaki görüşleri, varlıkların epistemolojik düzeyde tekrar kategorilere ayrılmasına neden olmuştur. Ona göre bilginin nesneleri (malûmât); varlık, yokluk ve bir varlığın ne vücûd ne de adem ile vasıflanabilen sıfatıdır.⁸⁴

Cüveynî, ahvâl teorisini mezhebinin zât-sıfat anlayışı doğrultusunda ele alıp kullanmış ve bu teoriyi pek çok yönden delillendirmiştir. Konunun zorluğunun farkında olarak diğer görüşleri de göz önünde bulundurmuş ve kendince makûl gördüğü hâl kavramını, ilâhî zâtı tanıma noktasında eserlerine almıştır. Ancak onun son dönemlerinde ahvâl teorisini terk ettiği aktarılmaktadır.⁸⁵ Netice itibarıyla Cüveynî'nin Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde büyük bir yeri olduğu tartışmasızdır. O'nun tevhid anlayışını korumak adına bu teoriyi Ebû Hâşim ve selefi Bâkılânî'den iktibas ettiği doğrudur. Ancak kendisinin de aktardığı üzere Ebû Hâşim ile Bâkılânî, bazı noktalarda birbirlerinden ayrılmaktadır.⁸⁶ Cüveynî'nin de Eş'arî ricâliyle aynı derdi taşıdığı ve bu doğrultuda görüşler ortaya koyduğu açıktır.

Mâtürîdî âlimler, Eş'arîler'den farklı olarak, onların fiilî sıfat olarak değerlendirdikleri ilâhî vasıfları, zâtî sıfatlardan saymaktadırlar. Mâtürîdîler, Allah'ın yaratma, rızık verme, nebî gönderme gibi niteliklerini *tekvîn* sıfatı altında birleştirmişlerdir. Buna göre tekvîn, Allah'ın zâtına zâid, ezelî ve kadîm bir sıfatıdır.

⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 635.

⁸³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 79-80.

⁸⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 80.

⁸⁵ Bkz. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), s. 14.

⁸⁶ Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 642-645.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın zâtı gereği fâil olduğunu, aksi takdirde fâil olma özelliğini asla taşınamaması gerektiğini dile getirmektedir. Tekvîn de Allah'ın fiilleri ile alakalı olduğundan, Allah'ın ezelde bu sıfat ile mevsuf olması gerekir. Mâtürîdî, “tekvîn sıfatının ezeli olması, ortaya koyduğu şeylerin (mükevven) de ezeli olmasını gerektirir” şeklinde bir kaygıyı gereksiz görmektedir. Aksi takdirde diğer sıfatlarda da durum böyle olurdu. Yani Allah'ın ilim veya kudret sıfatının taalluk ettiği şeylerin de ezeli olması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Bunun gibi tekvîn sıfatının taalluklarının da ezeli olması gerekmez. Zira tekvîn, ezelde mükevvenlere ancak olacakları hâl üzere taalluk etmektedir. Bu durumda diğer zâtî sıfatlarda olduğu gibi tekvîn sıfatının taallukları için de “vakti gelince onları yaratandır” demek doğru olur.⁸⁷

Tekvîn sıfatının ezeli olduğuna dair diğer bir aklî delil de şu şekilde takrir edilmektedir: Şayet tekvîn sıfatının hâdis, yani sonradan yaratıldığını kabul edersek, ya Allah'ın yaratmasıyla (tekvîn) var olacaktı ya da yaratma olmadan var olacaktı. Birinci ihtimali göz önüne alırsak, bir başka tekvînin varlığını kabul etmemiz gerekir. Eğer bu ikinci tekvîn kadîmdir dersek, bu zaten Mâtürîdîlerin savunduğu görüştür. Eğer hâdistir dersek, o da bir başka tekvîne ihtiyaç duyacaktır ki bunun sonucunda teselsül meydana gelir. İkinci ihtimal ise aklen imkânsızdır. Çünkü bu ihtimale göre bir yaratıcının varlığına ihtiyaç kalmaz.⁸⁸

2.5.2. Müteahhirîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi

Zât-sıfat ilişkisi, Cüveynî sonrası Ehl-i Sünnet kelâmında birtakım farklı yöntemler ile ele alınmıştır. Aslında Sünnî kelâmda ilâhî zâtı vasıflayan özellikler, bu döneme kadar son hâlini almıştı. Ancak sıfatların zât dışında bir gerçekliği olduğunu bir şekilde reddeden fırkalar, kendi görüşlerini öncekilerden daha sağlam aklî deliller ile ispat etmeye çalışmışlardır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bu delillendirmede mantık ve felsefenin büyük bir etkisi olmuştur. Son dönem Mu‘tezilî âlimlerin felsefe ile daha çok ilgilenmeleri ve hâli hazırda İslâm filozoflarının kendi metafizik anlayışlarının bir yansıması olarak birtakım görüşler ortaya atmaları, sıfatları kabul edenleri farklı yollar aramaya itmiştir.

⁸⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdır, 2007, s. 110-111.

⁸⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 38.

Müteahhirîn dönemi Ehl-i Sünnet kelâmına dahil olan mantık ve felsefe, zât-sıfat ile ilgili konularda da etkili olmuştur. Gazzâlî sonrası Eş‘arî kelâmcılar, seleflerinin kullandığı; delilin geçersizliğinin medlûlünü geçersiz kılması, istikrâ ve kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid gibi yöntemleri yetersiz bulmuşlar ve eleştirmişlerdir.

Gazzâlî, zâta zâid olan sıfatların her birinin ayrı ayrı tahkik edilmesi gerektiğini söylemiş ve daha sonra tüm sıfatlar hakkındaki ortak hükümleri açıklamıştır. O, Allah Teâlâ’nın kudret, ilim, hayat, irade, sem‘, basar ve kelâm sıfatlarını bu bağlamda tek tek incelemiş ve delillendirmeye çalışmıştır. Gazzâlî’nin, selefinin yolunu takip ederek ilk önce kudret ve ilim sıfatlarını ispat etmesi, ardından hayat sıfatının bu ikisinin gereği olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. O, kudret sıfatını Eş‘arî’de olduğu gibi hikmetli fiiller üzerinden açıklamaktadır. Ardından bu konuda ortaya çıkabilecek şüpheleri zikredip, hepsini tek tek gidermeye çalışmıştır. İlim sıfatının ise mevcût, madûm, kadîm, hâdis her varlığa taalluk ettiğini dile getirmektedir. İrâde sıfatı da tüm hâdislere taalluk eder. Zira hâdislerin ortaya çıkması kudret sıfatı ile olur. Kudret sıfatı ile yaratılan her şey, bu sıfatın kendisine tahsis edilmesi için iradeye muhtaçtır. Gazzâlî, sem‘ ve basar sıfatları hakkında da bazı naklî ve aklî deliller ileri sürdükten sonra kelâm sıfatını ispat etmektedir.⁸⁹ Onun kelâm sıfatı hakkındaki görüşleri ayrıca zikredilecektir.

Gazzâlî sıfatları birer birer ele aldıktan sonra bunların ortak ve farklı özelliklerine dikkat çekmektedir. Bunun için o, dört adet hüküm ortaya koymuştur. Birincisi, zikredilen yedi sıfat, zâtın kendisi değil, ona zâid manalardır. Ancak bu sıfatlar için zâtın aynı denilemediği gibi onun gayrı da denilemez. Gazzâlî, bunu bir örnekle açıklamaktadır. Buna göre biz “Zeyd’in eli” dediğimizde bu el ne Zeyd’in zâtını ifade eder ne de ondan ayrı bir şey olur. Yani her parça, tamamından başka bir şey olmadığı gibi tamamın kendisi de değildir. İkinci hükme göre sıfatların tamamı, Allah’ın zâtı ile kâimdir. Üçüncü hüküm: Allah’ın zâtı ile kâim olan tüm sıfatlar kadîmdir. Dördüncü hüküm: Allah Teâlâ’nın ezeli olan bu yedi sıfatından türetilmiş isimler de (Râzık, Hâlık, Muîz vb.) ezeli ve ebedîdir.⁹⁰ Ayrıca Gazzâlî, Allah’ın isimlerinin hangi sıfatlara tekâbül ettiğini *el-Maksadü’l-Esnâ* isimli eserinde sırayla zikretmektedir.⁹¹

⁸⁹ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 147-194.

⁹⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 195-216.

⁹¹ Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâ’illâhi’l-Hüsna*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003, s. 157-159.

Gazzâlî, haberî sıfatları anlama noktasında ise avâma vazife olan yedi yol zikretmektedir. Bunlar, Selef ulemasının izlediği yollardır: takdîs, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve işin ehline teslim olmak.⁹²

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) geldiğimizde ise o, öncelikle Allah hakkında imkânsız olan (selbî) durumlardan bahsetmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın mâhiyeti, cüzlerden oluşmamıştır. Eğer öyle olsaydı Allah Teâlâ, var olmak için bu cüzlere ihtiyaç duyardı ve bu O'nun mümkün bir varlık olduğunu gösterirdi. Yine Allah Teâlâ, bir yerde bulunmakla (tehayyüz) ve bir şeye hulûl etmekle vasıflanamaz. Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ bir yönde bulunmaz ve hâdisler O'nun zâtında kâim olmaz. Aynı zamanda Allah Teâlâ'ya cevher ve araz da denilemez.⁹³

Râzî, sübûtî sıfatların tasnifi ve onları delillendirme konusunda mezhebine bağlı kalmaktadır. O, önce kudret ve ilim sıfatlarını ispat etmekte, ardından hayat sıfatını bu ikisinin bir şartı olarak ileri sürmektedir. Daha sonra sırasıyla irade, sem', basar ve kelâm sıfatlarını ve bu sıfatlar hakkında ileri sürülen muhtelif görüşleri zikredip kendi mezhebinin tuttuğu yolu delillendirmektedir. Ardından Mu'tezile, İslâm filozofları ve Kerrâmiyye ile Ehl-i Sünnet'in sıfatlar konusundaki ayrılık noktalarını zikretmektedir. Tekvîn sıfatı için de ayrı bir başlık açan Râzî, Hanefî düşünürleri bu konuda eleştirmektedir. Zira ona göre -mesela- tekvîn sıfatını, kudret sıfatından ayıran özelliğin ne olduğu açık değildir.⁹⁴

2.6. Seyfüddîn Âmidî'de Zât-Sıfat İlişkisi

Âmidî, müteahhirîn dönemi kelâm ekolünün bir takipçisidir. Gazzâlî ve Râzî'den sonra Eş'arî düşünce sistemi içerisinde kendine has üslubu ile görüşler ortaya koymuştur. Âmidî, konuları ele alırken muarızların görüşlerini ve delillerini olduğu gibi zikretmiş, daha sonra onların geçerli ve geçersiz olduğu noktaları delilleriyle ortaya koymuştur. Onun bu üslûbunu kendinden önceki Eş'arî kelimcılara yönelik de kullandığını görmekteyiz. Nitekim Âmidî, herhangi bir meselede mezhebinden birinin sağlam

⁹² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985, s. 53-54.

⁹³ Fahreddin Râzî, *Muhassalü Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y., 154-159; Krş. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, II, 7-56.

⁹⁴ Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 161-187.

görmediği görüşünü çekinmeden eleştirmekte ve eksikliklerini ortaya koymaktadır. Bu da onun konulara yaklaşırken adaletli ve hakkaniyetli bir tavır takındığının bir göstergesidir.

Âmidî, sıfatlar konusunda görüş belirtenlerin çeşitli hatalara düştüklerini belirtmektedir. Mu‘tezile ve İslâm filozoflarının sıfatları nefyetmesini, uygun bulmamaktadır. Kendi mezhebinin de Allah’ı tanıma noktasında indirgeyici bir anlayışa sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre Mu‘tezile, Allah Teâlâ’nın en özel ve ayırıcı vasfının *kıdem*; Eş‘arîler de O’nun en özel ve ayırıcı vasfının *kudret* olduğunu söylemişlerdir. Önceki bölümlerde kısaca aktardığımız üzere Eş‘arî kelâmcıların, zâtî sıfatlardan biri olan kudreti ilk sırada zikretmeleri ve onun üzerinde uzunca durmaları da bunun bir göstergesidir. Ancak bu durum, insanın bir şekilde cebir altında olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle Âmidî, Allah Teâlâ’nın özel bir sıfatını ispat ederek O’nu diğer varlıklardan ayırmaktan ziyade Allah’ın zâtıyla diğer varlıklardan ayrılması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır.⁹⁵

Âmidî’nin sıfatlar konusu hakkındaki görüşlerini serdetmeden önce onun hacimli bir kelâm eseri olan *el-Ebkâr*’daki konu tasnifine değinmekte fayda vardır. Zira onun konuları tasnif etme biçimi, müteahhirîn dönemi bir kelamcının zihin dünyası ve meselelere yaklaşma biçimi hakkında bize fikir verecektir. Burada onun sadece “malûm” konusu başlığı altındaki tasnifini vermekle yetineceğiz. Çünkü onun sıfatlar hakkındaki görüşleri bu başlık altında yer almaktadır. Öncelikle Âmidî, kitabın tasnifinde konuları kâide, bâb, kısım, sınıf (nev‘), mesele vb. kısımlara ayırmaktadır. Sıfat konusunu “malûm” bahsi altında ele aldığı “mevcûd” bâbında incelemektedir. Burada öncelikle vâcibü’l-vücûdun ispatını ele almakta ardından nefsî sıfatlar hakkında genel görüşlerini aktarmaktadır. Daha sonra nefsî sıfatlar hakkında görüş bildirenleri ve bu görüşler hakkındaki eleştirilerini sıralamaktadır. Konuların içeriğine bakıldığında eserinin büyük bir bölümünü, zâtın ne olduğu üzerine tesis ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, Allah Teâlâ’nın sıfatları, O’nun hakkında câiz olan ve olmayan durumları, Allah’tan tenzih edilmesi gereken hususları zikretmektedir.

⁹⁵ İbrahim Coşkun, “Seyfüddîn el-Âmidî’nin Allah Tasavvuru”, *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol vd., İstanbul: Ensar Yayınları, 2009, s. 6-7.

Âmidî, ilâhî sıfatları üç grup altında ele almaktadır: zâtî sıfatlar, fiilî sıfatlar ve selbî sıfatlar. (1) O, -mezhebine bağlı kalarak- zâtî sıfatların yedi tane olduğunu dile getirmiştir. Bunlar: kudret, irade, ilim, kelâm, sem‘, basar ve hayat sıfatlarıdır. Âmidî, bunları nefsî sıfatlar olarak isimlendirmektedir. Bazen onlara meânî sıfat, bazen de hakikî sıfat adını vermektedir. Ona göre bu kadîm manalar, zât üzerine zâiddir. (2) Fiilî sıfatlar Allah Teâlâ’nın hâricinde bulunan, O’nun fiillerine bağlı ve yarattıklarıyla alakalı şeylerdir. Hâlık, râzık vb. bu sıfatlar hâdistir. Âmidî bu sıfatlara “izâfî sıfatlar” adını da vermektedir. (3) Selbî sıfatlar ise önceki iki sıfat grubunun dışında kalan ve Allah Teâlâ’nın zâtında noksanlık olmadığını belirten niteliklerdir. Evvel, âhir vb.⁹⁶

Tezimizin sınırını aşacağından dolayı biz, Âmidî’nin yalnızca nefsî sıfatlar hakkındaki görüşlerine değinmekle yetineceğiz. Zira kelâm sıfatı, nefsî/zâtî sıfatlar başlığı altında ele alınan bir konudur. Onun kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini ele almadan önce, sıfatlar konusunda kullandığı delillendirme yöntemlerine ve nefsî sıfatlar hakkındaki görüşlerine değinmekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

2.6.1. Âmidî’nin Sıfatları İspat Yöntemi: Kemâl/Yetkinlik

Âmidî, mensubu olduğu mezhebin ve mezhebinin karşısında duran grupların görüşlerini aktarıp, eksi ve artı yönlerini ortaya koyduktan sonra kendisi bir yöntem daha önermektedir. Önerdiği bu yöntemin anlaşılması kolay olduğunu ve daha önce kimsede görmediğini de dile getirmektedir.

Âmidî’ye göre bu yöntem, nefsî sıfatların ve nefsî sıfat olarak belirlenebilecek niteliklerin, yani zâta zâid ve kadîm sıfat potansiyeline sahip özelliklerin, sıfatlanan zât göz ardı edilerek bizzat ele alınmaları şeklindedir. Buna göre zât-ı Bârî için ispat edilen bu sıfatlar, kendinde ve zâtında ya kemâl durumu bildirirler ya da bildirmezler. Allah Teâlâ’nın nefsî sıfatları olarak belirlenen bu niteliklerin kemâl bildirmemesi imkânsızdır. Zira şâhitte onlarla vasıflanan bir kimse, onlarla vasıflanmayandan daha eksik olurdu. Yahut bu sıfatların nefsü’l-emirde kemâl olduğu veya bu sıfatlar ile vasıflananın vasıflanmayana eşit olduğu söylenebilirdi. Şâhitte biz görüyoruz ki bu sıfatların yokluğu, kemâl bildirmekten uzaktır. Bu nedenle Âmidî’ye göre bu sıfatlar, kendilerinde ve zâtlarında kemâl özelliği taşımaktadırlar. O halde Allah Teâlâ’nın bu sıfatlar ile

⁹⁶ Hasan eş-Şafîî, *el-Âmidî ve Ârâuhü’l-Kelâmiyye*, Kahire: Dârü’s-Selâm, 1998, s. 210.

vasıflanmayacağını söylemek, O'nun bu sıfatlar ile vasıflanana mahluklarına nispetle eksik olmasını gerektirir. Yaratanın yaratılandan eksik olması imkânsızdır.⁹⁷ Âmidî, burada sıfat ve muttasıf ilişkisinde muttasıf olan özneyi göz ardı edip bizzat sıfatın kendisine odaklanmış ve söz konusu sıfatlar ile vasıflanmanın vasıflanmamaktan daha yetkin bir durumu ifade edeceğini dile getirmiştir. Ancak sonuç itibarıyla o da tenkit ettiği gâibi şâhîde kıyas etme yöntemine yaklaşmıştır. Zira bizim, vasıflanana göz ardı etmek bile, hakkında konuştuğumuz ve yetkinlik bildiren sıfat saydığımız nitelikler görünen dünyada müşahade ettiğimiz şeylerdir. Âmidî'nin yaptığı gibi bu niteliklerin yetkinlik ifade ettiğini gâib hakkında da söylediğimizde bir tür kıyas yapmış olmaktadır.

Âmidî, ayrıca bu delile gelebilecek şüpheleri şöyle sıralamaktadır:

Eğer şöyle denirse: “Bu sıfatlar bahsedilen şekilde kemâl sıfatlarıdır veya kemâl sıfatları değildir” demiyoruz. Bilakis bu sıfatlar şâhîde baktığımızda kemâl sıfatlarıdır, ancak gâibe nispetle kemâl sıfatları değildir. (1) Buna göre şâhitte bu sıfatlar ile vasıflanana kimsenin bu sıfatlar ile vasıflanmayana ya da daha azıyla vasıflanana eşit olması gerekmez. Yine yaratanın da yaratılandan daha eksik olması gerekmez. (2) Vâcibü'l-vücûd'un bu sıfatlarla vasıflanmasının zorunluluğu hakkında zikrettiğiniz şeylerin delâletini kabul ediyoruz. Ancak bu delillendirmede şâhitteki varlıkların kemâlatından olan koklama, tatma, dokunma gibi vasıflar göz ardı edilmektedir. Zira kemâl olma hususu, bu sıfatlar için de geçerli olmasına rağmen siz, bunları Allah hakkında kullanmıyorsunuz. (3) Sizin Allah Teâlâ için kabul ettiğiniz bu sıfatlar ya şâhitteki sıfatların cinsinden olmalıdır ya da onların cinsinden olmamalıdır. Birincisi imkânsızdır. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın sıfatları arazî ve mümkün olma hususunda şâhitteki varlıkların sıfatlarıyla ortak olmuş olur. Bu durum, Allah Teâlâ'nın arazılara mahal teşkil etmesine sebep olur ki bu imkânsızdır. İkincisi ise makul değildir. Makul olmayan hakkında, başkası için kemâl belirten ya da belirtmeyen ayrı bir sıfat olduğu hükmü verilemez.⁹⁸

(1) Âmidî, birinci şüpheye üçüncü hâlin imkânsızlığı ile cevap vermektedir. Ona göre bu sıfatlardan her biri -onlarla vasıflanandan sarfınazar ederek- ya kemâl durumu belirtir ya da belirtmez. Bu ikisi arasında orta yol yoktur. Bu sıfatların zorunlu olarak kemâl durumu belirttiği ise yukarıda açıklanmıştır.⁹⁹ O vakit Âmidî'ye göre söz konusu sıfatlarla vasıflanmamak, o sıfatın tamamen bulunmaması anlamına gelmektedir.

⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 276-277.

⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 277.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 278.

Herhangi bir sıfatın bulunmaması da o sıfatın zıddı ile vasıflanmayı gerektirir. Bu durum özellikle zâtî sıfatlar hakkında geçerlidir.

(2) İkinci şüpheyi gelince, Âmidî şâhit hakkında kemâl durumu belirttiği halde gâib hakkında noksanlık bildirecek sıfatların Allah Teâlâ için kullanılamayacağını söylemektedir. Ancak o, böyle bir durum olmadığında, yani gâib hakkında da -söz konusu yedi sıfattan başka- kemâl durumu bildirecek sıfatların kabul edilmesinde sakınca görmemektedir. Bu iddiayı ortaya atanları da söz konusu nefsî sıfatların gâib hakkında herhangi bir noksanlık bildirdiğine dair delil getirmeye davet etmektedir.¹⁰⁰ Yani Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunun üzerinden ittifak ettikleri zâtî sıfatlar dışında Allah Teâlâ'nın zâtına herhangi bir sıfat nispet eden kimse, bu sıfatın zâta zâit kadîm bir sıfat ve Allah Teâlâ hakkında kemâl bildiren bir vasıf olduğunu delillendirmek zorundadır.

(3) Âmidî, Allah Teâlâ hakkında kabul edilen sıfatların şâhittekinin cinsinden olduğunu savunmaktadır. Onun bu görüşü başka bir şüpheyi daha doğurmaktadır: “Allah Teâlâ'nın sıfatları arazî ve imkân dahilinde olma hususunda şâhitteki sıfatlarla bir ortaklığa sahip olur.” Bu şüpheden anlaşılan, şâhitteki sıfatların mümkün olmaları, zâtları gereği vâcib olmayıp araz oldukları ve bir mahalle ihtiyaç duydukları ise Âmidî nazarında bu imkânsız değildir. Ancak farklı bir anlam ortaya çıkıyorsa da o, bunu kabul etmediğini söylemektedir.¹⁰¹

Âmidî, nefsî sıfatlar hakkındaki ortaya atılan görüşlerden önemli gördüklerini ve kendi genel görüşlerini bu şekilde ortaya koymaktadır. Daha sonra her sıfatı tafsili bir şekilde tek tek ele almakta ve her sıfat hakkında ortaya atılan şüpheleri incelemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi o, ilmî konularda ortaya atılan meselelere akıl ve nakil dengesi içinde yaklaşmış ve kendi mezhebinden bile olsa zayıf gördüğü yöntem ve görüşleri eleştirmiştir.

2.6.2. Âmidî'nin Diğer İspat Yöntemlerine Dair Görüşleri

Âmidî'nin ilâhî sıfatları ele alırken toplu bir şekilde delillendirme yolunu yanlış bulduğunu söylemiştik. O, bu meseleler arasında bir fark olduğunu söyleyip, kesin hükümler vermekten ziyade her sıfatın kendine has bir içeriği olduğunu savunmuştur. Onun bu tutumunu kelâmî üslûbunda da görmekteyiz. Yani o, her konuda belli delillerin

¹⁰⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 278.

¹⁰¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 278.

kullanılabileceği görüşüne karşı çıkmaktadır. Buna göre Âmidî, bazı dinî meselelerde sadece naklî delilleri, bazılarında ise sadece aklî delilleri yeterli görürken; bazen de aklî ve naklî delillerin birlikte kullanılması gerektiğini söylemektedir. Âmidî'nin kendinden önce kullanılan deliller hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Akıl Yürütme (Nazar): Âmidî nazarın farklı tanımlarını zikrettikten sonra kendisi şu tanımlı tercih etmektedir: “Nazar, bilinmeyene ulaşmak için aklın, geçmiş bilgileri istenilen sonuca göre düzenlemesi ve tertip etmesidir.” Âmidî'ye göre nazarın en önemli şartı, aklın sağlıklı olmasıdır (selim akıl). Diğer taraftan o, Allah Teâlâ'nın varlığına götüren bir akıl yürütmenin herkese farz olduğu konusunda tüm Müslüman fırkaların icmâ ettiğini söylemektedir.¹⁰² Daha sonra o, nazarın kısımlarını, doğru nazarın bilgiye ulaştırdığını ve doğru bilginin nazardan nasıl elde edileceğini açıklamaktadır.¹⁰³

Âmidî, ilâhî sıfatları ve bu sıfatların kıdemini ispat ederken akıl yürütmeye pek çok kez başvurmuştur. Özellikle kendilerine karşı sem'î delil getirmenin abes olduğu muarızlara karşı aklî delil kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Sözelimi nübüvveti kabul etmeyen kimseye karşı kelâm sıfatını ispat ederken âyetlerden delil getirilemez. Bu nedenle Âmidî, kelâm sıfatını ispat etmek için sebr ve taksim deliline başvurur. Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına sahip olup olmadığı; sahipse bu sıfatın mahiyeti hakkındaki tüm ihtimalleri sıralayıp en sonunda kelâmulahı ispat etmektedir.¹⁰⁴

b. Sem'î Delil: Sem'î delillerin sayısı, fakihler ve kelâmcılara göre farklılık arz etmektedir. Fakihler nezdinde sem'î deliller kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl olmak üzere beş tanedir. Kelâmcılara göre ise sem'î deliller üç tanedir: kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı.¹⁰⁵

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Âmidî, naklî/sem'î delilin, bazı konularda tek başına yakîn ifade etmeyeceğini söylemektedir. Bu nedenle o, kendinden öncekilerden özellikle Allah'ın varlığını ve nübüvveti ispat konusunda sem'î delillere sarılanları tenkit etmektedir. Çünkü bu durum, bizi devre götürür. Âmidî, bu konularda sem'î delil getirmeyi şöyle tanımlamaktadır: “bir şeyin medlûlüne ulaşmak için kendisini delil olarak

¹⁰² eş-Şafî, *el-Âmidî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 110-111.

¹⁰³ Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 123-172.

¹⁰⁴ Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 381.

¹⁰⁵ eş-Şafî, *el-Âmidî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 122; Ayrıca bkz. Vezir Harman, “Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), s. 139-144.

getirerek yapılan akıl yürütme.” Allah’ın varlığını ispat etmek için Kur’ân âyetlerinden delil getirmek buna örnektir. Âmidî’ye göre sem’î deliller, tek başına, sadece ahiret durumları gibi sem’îyyât konularında ve namazın rükünleri gibi şer’î konularda delil olarak kullanılabilirler.¹⁰⁶ Allah Teâlâ’nın özellikle nefsî sıfatları konusunda sem’î delil kullanmak şüphe ve zan mesabesinde kalacak ve yakîn bir bilgi vermeyecektir.¹⁰⁷

Âmidî, Allah’ın varlığı ve sıfatları konusunda sem’î delillere tutunmanın her ne kadar zayıf olduğunu söylese de bu konularda sem’î delil getiren muarızlara karşı âyet, hadis, icmâ ve dilden deliller öne sürmekten de geri durmamaktadır. Sözgelimi hasım ilâhî kelâmın hâdis olduğunu delillendirmek adına “...Allah’ın emri mutlaka yerine gelecektir (mef’ûlâ)”¹⁰⁸ âyetini delil getirmektedir. Ancak Âmidî, burada zikredilen “emir” lafzının “fiil” manasında anlaşılabilceğini aktardıktan sonra bu görüşünü delillendirmek adına şu âyeti zikretmektedir: “Ve bizim buyruğumuz/emrimiz taktır...”¹⁰⁹ Âmidî’ye göre âyetle Allah’ın emrinden kasıt, O’nun yapması ve etmesi anlamındadır.¹¹⁰

c. Gâibin Şâhîde Kıyas Edilmesi (*Kıyâsü’l-Gâib ale’s-Şâhid*): Daha önce de zikrettiğimiz üzere Âmidî, özellikle mütekaddimîn dönemi Eş’arî kelâmcılarının kullandığı bu tür kıyası yakîn bilgiye ulaştırmadığı gerekçesiyle kelâmî konuları delillendirme noktasında kabul etmemektedir. Her ne kadar Allah Teâlâ hakkında, duyulur âlemdekilerde olduğu gibi sıfatlar tayin edilse de bunlar isim benzerliğinden ibarettir. Âmidî’nin bu konuda eleştirdiği nokta bu sıfatları delillendirme yöntemlerine yöneliktir.

Âmidî, bu noktada şâhitte bir şey ile illetlenen veya bir şart ile vasıflanan kimseye verilen hükmün gâib hakkında da verilebilmesini mümkün görmez. Çünkü biz şâhitteki hükümlere tecrübe ederek ulaşabiliyoruz. Ancak gâib hakkında böyle bir durum söz konusu değildir.¹¹¹ Diğer taraftan şâhit ve gâibin birbirine kıyas edilmesi, zâtların farklılığından dolayı da imkânsızdır. Zira Âmidî’ye göre Allah Teâlâ, zâtı ile yaratılmışlardan ayrılmaktadır. Zâtının bir gereği olan sıfatlarının da bu nedenle

¹⁰⁶ eş-Şafî, *el-Âmidî ve Ârâuhü’l-Kelâmiyye*, s. 121.

¹⁰⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 410.

¹⁰⁸ en-Nisâ, 4/47.

¹⁰⁹ el-Kamer, 54/50.

¹¹⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 363.

¹¹¹ eş-Şafî, *el-Âmidî ve Ârâuhü’l-Kelâmiyye*, s. 144.

hâdislerin sıfatlarından farklı olması elzemdir. Âmidî, sıfatların kıyas edilerek değil, her birinin tek tek ele alınarak ispatlanmasını önermektedir. Bu yöntemde de “kemâl yöntemi” adını vermektedir.¹¹²

d. İstikrâ (Tümevarım): “İstikrâ, mantıkta cüz’îden (tikel) küllîye (tümel), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihnî işlem demektir.”¹¹³ Âmidî, istikrâyı şöyle tanımlar: istikrâ, bir küllînin olumlu veya olumsuz şekilde başka bir küllîye nispet edilmesini sağlayan akıl yürütme biçimidir. Diğer bir tanımda ise o istikrâyı şöyle tarif eder: istikrâ, cüz’îleri tek tek ele alıp, bunlardan küllî bir hükme ulaşmaktır.¹¹⁴

Eş’arî âlimler, istikrâyı sıfatların delillendirilmesinde kullanmaktadır. Bu bağlamda onlar, önce sıfatların hükümlerini ispat etmiş, ardından bu hükümlerden sıfatların kendisine ulaşmaya çalışmışlardır. Eş’arî kelâmcılar bu delili şöyle takrir etmişlerdir:

“Hiç şüphesiz âlem, bir hikmet ve mükemmellik üzere yaratılmıştır. Diğer taraftan âlemin varlığı ile yokluğu imkân dahilindedir. Âlemin bu imkânlar arasından var olmasına tahsis edenin onu irade etmesi, ona gücünün yetmesi ve onu bilmesi gerekir. Şâhitte de biz bunun böyle olduğunu tümevarım (istikrâ) ile biliriz. Zira kâdir olmayan bir kimseden herhangi bir şeyin sâdır olması mümkün değildir. Kâdir olsa bile, âlim olmadığı takdirde makdûrun bir hikmet üzere olması düşünülemez. Bu kimsenin aynı zamanda mürîd olması gerekir ki bazı mümkün şeylerin belli bir durum ve vakte tahsis edilmesi gerçekleşebilsin. Çünkü mümkünlerin tahsis edilmesi ve edilmemesi birdir. Allah Teâlâ’nın kâdir, mürîd ve âlim olduğu sâbit olduğuna göre O’nun hayy olması da gerekir. Zira biz, şâhitte diri olmanın bu üç sıfatın şartı olduğunu bilmekteyiz. Hayat sahibi olanın aynı zamanda semî‘, basîr ve mütekellim olması da elzemdir. Allah Teâlâ hakkında bu sıfatların varlığını kabul etmezsek -şâhitte de olduğu üzere- O, bu sıfatların zıtları olan sağırlık, körlük ve dilsizlik ile vasıflanmış olur. Allah Teâlâ, zâtında noksanlığı gerektirecek şeylerden yücedir. Bu hükümler sâbit olduğuna göre, şüphe yok ki şâhitte bu hükümlerin birer sıfat ile muallel olmaları gerekir. Bu durumda ilim, âlimin âlim olmasının illeti; kudret de kâdirin kâdir olmasının illetidir. Diğer sıfatlarda da durum böyledir. İlet dediğimiz şey ise şâhitte de gâibde de değişmez.”¹¹⁵

¹¹² Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 276.

¹¹³ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İSAM Yayınları, 2015, s. 166.

¹¹⁴ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 87.

¹¹⁵ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 46.

Âmidî, sıfatlar hakkında bu şekil bir delillendirmenin zayıf olduğunu dile getirmektedir. Çünkü bu delilin sonucu da gâibi şâhide kıyas etmek gibidir. Âmidî, bu yöntemin zayıflığını gâib hakkında tam bir istikrâ yapılamadığı gerekçesine dayandırmaktadır. Zira istikrâ, tam (istikrâ-i tâm) ve eksik (istikrâ-i nâkıs) olmak üzere ikiye ayrılır. Tam istikrâda tüm cüz'ileri araştırmak gereklidir ki Âmidî'ye göre tam istikrâ yapmak zordur. Bu bizim “her hâdis ya cansızdır ya bitkidir ya da hayvandır” bilgisine tümevarım ile ulaşmamız gibidir. Tam istikrâ, doğruluk ve yakîn bildirir. Nâkıs istikrâda ise cüz'ilerden bazıları araştırılarak küllî (tümel) bir sonuca ulaşılır. Bu tür istikrâ ise bize zannî bilgi verir. Çünkü hakkında inceleme yaptıklarımız için verilen bir hüküm, hakkında inceleme yapılmayanlar için yanlış olabilir. Âmidî, burada timsah örneğini zikretmektedir. Buna göre biz, çoğu hayvana bakarak, onların bir şey çiğnerken alt çenelerini hareket ettirdikleri hükmüne varabiliriz. Ancak timsah da bir hayvandır ve bu sonuç onun hakkında yanlış bir bilgi verir. Zira timsah, bir şey çiğnerken üst çenesini hareket ettirmektedir.¹¹⁶

Âmidî'ye göre gâib hakkında yapılan istikrâ “istikrâ-i tâm” olsa bile şu iki durum ile karşılaşırız: Gâib ve şâhit hakikatte ya müşterek olurlar ya da birbirinden farklı şeyler olurlar. (1) Gâib ve şâhidin hakikatlerinin müşterek olduklarını kabul edersek, imkânsız bir şeyi dile getirmiş oluruz. Çünkü bu durumda onlardan her birinin zâtları hakkında sâbit olan şeyde ortak olmaları gerekirdi. O zaman Allah Teâlâ ve âlemin ya iki vâcib ya iki mümkün ya da birisi vâcib birisi mümkün olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır (2) Birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul ettiğimiz durumda ise birisi için verdiğimiz hüküm, diğeri için geçerli olmaz. Çünkü hakkında hüküm verdiğimiz şeyin vasfı, diğerininkinden farklı olabilir. Sözelimi insan türünün her birinden yola çıkarak “insan gülerdir” hükmünü verdiğimiz varsayalım. Bu hüküm, hakikatte insandan farklı olduğu için bir at hakkında geçerli değildir.¹¹⁷

Âmidî, öncelikle istikrânın tanımını ve kısımlarını açıkladıktan sonra gâib hakkında tam istikrâ yapmanın mümkün olmadığını dile getirmektedir. Yine de o, bunu farz etsek bile bizi, bu yöntemin zayıf olduğu sonucuna götüreceğini söylemektedir. Bu

¹¹⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46-47.

¹¹⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 47.

nedenle Âmidî'ye göre gâib hakkında yapılan istikrâ, ancak eksik bir tümevarım olacak ve bizi yakînî bilgiye değil zanna ulaştıracaktır.

e. Delilin Geçersiz Olması Medlûlünü de Geçersiz Kılar (În'ikâs-ı Edille):

În'ikâs-ı edille “bir meseleyi ispat eden delilin geçersiz olduğu ortaya konulduğunda, onun ispat ettiği meselenin de gerçek olmaktan çıkması, diğer bir ifade ile delilin butlânından medlûlün butlânının lâzım gelmesi”¹¹⁸ şeklinde tanımlanır.

În'ikâs-ı edilleyi savunan ilk kişinin Bâkılânî olduğu söylenmektedir. Bu konuda şüpheler olsa da söz konusu delil, ilk kez Gâzzâlî tarafından reddedilmiştir. Âmidî de in'ikâs-ı edillenin mantıkta ve kelâmî konularda zayıf bir yöntem olduğunu savunmuştur. Ona göre mesela sonradan yaratılanların hâdis olması, yaratanın varlığına delil olduğunda bu delilin yok olduğunu farz etmek, medlûlün de (yaratanın) yokluğunu gerektirmez. Belki de yaratanın var olmasını gösteren, bizim bildiğimiz veya bilmediğimiz, başka deliller olabilir. Bu hususta tek bir delile dayanıp da hüküm vermek güvenilir olmaz.¹¹⁹

2.6.3. Âmidî'nin Nefsî Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri

Âmidî, iki kelâm eserinde de nefsî sıfatları tek tek ele almadan önce bu sıfatlar hakkında konuşan kelâm mezheplerinin görüşlerine değinmekte ve bunları yer yer eleştirmekte, bazen de onların görüşlerini onaylamaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere o, mezhebinin görüşlerine körü körüne bağlı kalmamış ve hatalı yönlerini eleştirmekten geri durmamıştır. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet dışındaki kelâmî mezheplerin isabetli görüşlerine de vurgu yapmış ve haklı olduğu yönleri savunmuştur. “Âmidî, bir Eş'arî kelâmcısı olmasına rağmen, meseleleri incelerken toptancı bir yaklaşım sergileme yerine seçmeci bir tutum sergileyerek, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere pek çok kelâmî konuya izah getirmeye çalışmıştır.”¹²⁰

Âmidî, mezhebinin yolunu takip ederek Allah Teâlâ'nın bir kudret ile kâdir, bir irâde ile mürîd, bir ilim ile âlim, bir kelâm ile mütekellim, bir işitme ile semî', bir görme ile basîr ve bir hayat ile de hayy olduğunu kabul etmektedir. Ona göre zikredilen bu sıfatların hepsi vücûdî, ezelî ve vâcibü'l-vücûd olan zâta zâid sıfatlardır.¹²¹ Âmidî nefsî

¹¹⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 157.

¹¹⁹ eş-Şafîî, *el-Âmidî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 150.

¹²⁰ Abdurrahim Kızılsöker, *Seyfuddîn Âmidî Mefkûresinde Allah'a İmân*, İstanbul: Çıra Akademik Yayınları, 2021, s. 78.

¹²¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 265.

sıfatların kadîm olduğunu dile getirdikten sonra bunları teker teker ele almakta, zikredilen sıfatların kadîmliğine yönelik itirazlara cevaplar vermekte ve birtakım delillerle bu sıfatların kîdemini ispat etmeye çalışmaktadır. Âmidî, sıfatların delillendirmesini yaparken iki kelâm eserinde birbirinden farklı sıralama takip etmektedir. Buna göre *Ebkârü'l-Efkâr*'da kudret, irade, ilim, kelâm ve idrak (sem' ve basar); *Gâyetü'l-Merâm*'da ise irade, ilim, kudret, kelâm, idrakât (sem' ve basar) şeklinde sıfatları ele almaktadır.

Âmidî, irade sıfatını “mümkünlerden birini, diğerlerini dışarıda bırakacak şekilde tahsis etmeyi sağlayan bir mana”¹²² ve “hâdisin var olacağı zamanı tahsis eden nitelik”¹²³ olarak tanımlamaktadır. O, böylece iradenin ilim başta olmak üzere kudret, kelâm, hayat, sem' ve basar gibi diğer sıfatlardan farklı olan yönünü ortaya koymaktadır. Nitekim ilim sıfatının görevi bir şeyi tahsis etmek değil, olduğu hal üzere bilmek ve ihata etmektir. Âmidî, irade sıfatının arzu, temenni, azim, muhabbet ve rıza gibi kavramlardan da başka bir şey olduğunu dile getirmektedir.¹²⁴

Âmidî nezdinde ilim sıfatı tektir, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim, kadîm ve ezelî bir sıfattır. Aynı zamanda tüm hâdislere de taalluk etmektedir. Kadîm olan bu ilim gerek Allah Teâlâ'nın zâtına gerekse tüm hâdislere nispetle sınırsızdır.¹²⁵ Kudret sıfatı da tıpkı ilim ve irâde gibi kadîm ve ezelî olma özelliği taşıyan vücûdî sıfatlardan biridir. Kudret sıfatı, güç yetirilen her şeye taalluk etmektedir. Allah Teâlâ, kudret sıfatı ile yoktan var etme ve yaratmayı yerine getirmektedir. İrâde sıfatı, bir şeyin var olmasını ya da olmamasını tahsis etme görevi üstlenirken; kudret sıfatı bir şeyin yaratılmasında ya da yok edilmesinde etkindir.¹²⁶ Âmidî'nin idrakler olarak aktardığı son ilâhî sıfatlar ise sem' ve basardır. Bu iki sıfat da diğerleri gibi Allah Teâlâ'nın zâtına zâid kadîm vasıflardır. Kelâm sıfatı ikinci bölümde ayrıntılı olarak zikredilecektir. Bahsedildiği üzere Âmidî, nefsî sıfatların ispatını kemâl/yetkinlik yöntemine dayanarak yapmaktadır. Buna göre zikredilen tüm bu sıfatlar; bu sıfatlar ile vasıflanana bakılmaksızın yetkin olma durumunu bildirmektedir. Sözelimi, işitme ve görme sıfatları ile vasıflanmamak, bunların zıddı olan sağırılık ve körlük sıfatları ile vasıflanmayı gerektirir. Körlük ve sağırılık hali, işitme

¹²² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 301.

¹²³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 61.

¹²⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 301.

¹²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 322; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 74.

¹²⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 279; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 82-83.

ve görme haline nispetle bir noksanlık ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın -naslar da dikkate alınarak- işitme ve görme sıfatları ile vasıflanmaması, O'nun, yarattıklarına nispetle noksan olmasına neden olur. Bu nedenle Âmidî, bu sıfatların Allah Teâlâ hakkında kabul edilmesini zorunlu görür.¹²⁷

Âmidî, sıfatlar konusunda, onları kabul edenler (isbât ehli) ve reddedenler (nefiy ehli/nüfât) olmak üzere iki grup olduğunu dile getirmektedir. Sıfatları reddedenleri “muattıla” olarak da isimlendirmiştir. Âmidî, nefsi sıfatları ve bu sıfatların kadîm olduğunu reddedenlerin delillerine yönelik çeşitli eleştiriler getirdikten sonra nefsi sıfatları kabul eden Ehl-i Sünnet ulemasının bazı delillerinin de zayıf noktalarına dikkat çekmektedir.

2.6.3.1. Âmidî'nin Nefsi Sıfatları Reddedenlere Yönelik Eleştirileri

Âmidî, nefsi sıfatları reddeden mezheplerden üç tanesini muhatap alır: Mu'tezile, Şîa ve İslâm filozofları. Öncelikle onların zâta zâid ve ezeli sıfatların var olamayacağını nasıl delillendirdiklerini aktarmıştır. Sıfatları reddedenlere göre şayet Allah Teâlâ'nın sıfatları olduğunu kabul edersek bu sıfatlar:

(a) Ya zâtta var olmaları (zâtî) gerekir ki o halde vâcibü'l-vücûdun zâtı, ona sonradan eklenen sıfatlar ile ayakta kalmış (mütekevvin) olurdu. Bu durumda o, kendi kendine vâcibü'l-vücûd olamazdı. Diğer taraftan bu sıfatların ya hepsinin vâcib ya hepsinin mümkün ya da bazısının vâcib bazısının ise mümkün olması gerekirdi. (1) Tüm sıfatların vâcib olduğunu farz edersek, vâcibü'l-vücûd zâtında başkasına ortak olurdu ki bu imkânsızdır. Öte yandan bunlar, sıfat olabilmek için bir zâta ihtiyaç duymaktadırlar. Başkasına ihtiyaç duyan bir şeyin, zâtı gereği vâcib olması imkânsızdır. (2) İkinci ihtimal de mümkün değildir. Çünkü hepsinin mümkün olması durumunda sıfatların, kendisine dayandığı bir illet gerekir. Bu illet ya zât olmalı ya da zâtın dışında bir şey olmalıdır. Zât, zaten bu sıfatlar ile vasıflandığı ve onları kâbil durumda olduğu için illet olamaz. Kendisine dayanan illet, zât dışında bir şey olursa vâcibü'l-vücûd, kemâl olma hususunda başkasına muhtaç duruma düşerdi ki bu da imkânsızdır. (3) İlk iki ihtimalin imkânsız oluşu, üçüncü ihtimalin de imkânsız olduğunu göstermektedir.¹²⁸

¹²⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 402.

¹²⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 266; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 40-41.

(b) Yahut bu sıfatların, zâtın dışında (haricî) varlıklarının olması gerekir. Bu durumda haricî sıfatlar ya vâcibü'l-vücûdun zâtı ile kâim olacaklar ya da olmayacaklardır. (1) Eğer zât ile kâim olmazlarsa sıfat olarak isimlendirilemezler. (2) Şayet zât ile kâim iseler ya vâciptirler ya da mümkündürler. Vâciptirler dersek bu, yukarıda da zikredildiği üzere iki vâcibin ortak olmasını ya da farklı olmasını gerektirir ki bu ihtimal geçersizdir. Söz konusu haricî sıfatların mümkün olduğunu farz edersek Allah Teâlâ'nın zâtı mutlak olarak vâcip olmaktan çıkar. Zira vâcibü'l-vücûdun (ister soyut cüzlerle olsun ister somut cüzlerle olsun) çoğalma olmaksızın her yönden tek olması zorunludur. O'nun hakkında çoğalma ve artmayı gerektirecek şeyler kullanmak câiz değildir.¹²⁹

Âmidî, sıfatları reddedenlerin bu şüphelerinin asılsız olduğunu söylemektedir. Çünkü sıfatları nefyedenler, “zâtı gereği zorunlu olan varlık” lafzının medlûlünün ne olduğu konusunda bir bilgiye sahip değillerdir. Âmidî, özellikle filozofların bu konudaki şüphelerinin sonucunu, yani onların ne zâta ait ne de haricî sıfatlar olduğu sözünü, müsâdere ale'l-matlûb¹³⁰ olarak değerlendirmektedir. Ancak onların bu sözlerinden kastettikleri şey, Allah Teâlâ'nın zâtında haricî bir illet olmadığı ve zâtında başkasına ihtiyaç duymadığı ise bu kabul edilebilirdir. Çünkü bu, tüm hâdislerin kendisinde son bulmasına ve illet-malûl zincirinin kendisinde bitmesine delâlet etmektedir ki buna göre Allah Teâlâ haricî bir emre muhtaç değildir. Ancak Âmidî'ye göre (başkasına ihtiyaç duymasa bile) bu türden bir vâcibin zâtî sıfatlarla muttasıf olmasına bir engel yoktur. Bilakis zât ve sıfatların her biri zâtları gereği vaciptir ve kendi kendilerine kâimdir.¹³¹

Sıfatları reddedenler, varlığı mâhiyetten ayrı gördükleri için zâtî sıfatları kabul etmenin vâcipde bir çoğalmaya (Mu'tezile ise kadîmlerin çoğalmasına) neden olacağını söylemiştir. Âmidî bu konuda, Eş'arîlerin varlık ve mâhiyetin ayrı olmadıkları görüşüne katılmaktadır. Buna göre vücûd ve zât isimlerinin çok sayıda mâhiyet üzere ıtlak edilmesi, sadece lafızda ortaklık yoluyla mümkün olmaktadır. Kendisiyle ortaklığın gerçekleştiği şey ise ancak varlığın zorunluluğu (vücûbü'l-vücûd) iledir. Âmidî, bu tartışmanın sonuç

¹²⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 41.

¹³⁰ *Müsâdere ale'l-matlûb*: Sonuca (matlûb) ulaşmak için sonuçtaki lafızları eş anlamlıları ile değiştirerek yapılan kıyas türüdür. Örnek:

- Her insan beşerdir
- Her beşer gülerdir.
- Her insan gülerdir.

Zikredilen kıyasta sonuç, büyük önermenin (mukaddime-i kübrâ) aynısıdır. Âmidî, *el-Mübîn*, s. 90.

¹³¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 42.

olarak selb meselesine vardığını, selbin ise varlığın haricî bir illete ihtiyaç duymaması anlamına geldiğini söylemektedir.¹³²

Âmidî, Mu‘tezile ve Şîa mezheplerinden bazı kimselerin yukarıda zikredilen deliller dışında birtakım sözlere daha kâil olduklarını söylemektedir. Onlara göre şayet Allah’ın zâtına zâid vücûdî sıfatları olsaydı, bu sıfatların ya O’nun kendisi olması gerekirdi ya da O’ndan başka bir şey olması gerekirdi. Sıfatlar, Allah Teâlâ’nın kendisidir dediğimizde, zaten O’na zâid bir sıfat söz konusu olmaz ki sıfatları reddedenlerin savunduğu görüş budur. Eğer sıfatlar O’ndan ayrıdır dersek iki durum söz konusudur: bu sıfatlar ya kadîmdir ya da hâdistir. (1) Allah Teâlâ’nın en özel ve ayırıcı vasfı kıdem olduğu için sıfatlara kadîm denilemez. Aksi takdirde tek olan ilahta çoğalma kabul etmemiz gerekirdi. (2) Allah Teâlâ’dan başka bir şey olan bu sıfatların hâdis olduğunu söylemek de vâcibü’l-vücûdun hâdislere mahal teşkil etmesine neden olur ki bu da imkânsızdır. Bununla birlikte vücûdî sıfatlar, Allah Teâlâ ile kâim olursa var olmak için bir zâta ihtiyaç duyarlar. Bu durum, arazların özelliklerini vâcibü’l-vücûdun sıfatları için de kabul etmek sonucunu doğurur ki bu muhaldir. Sıfatları reddedenler, bu noktada teslis inancını ortaya attıklarından dolayı Hristiyanların kâfir olarak nitelendirildiklerini zikretmektedir. Buna göre tesliste zât, ilim ve hayat birer ilah mesabesindedir. Onlara göre, sıfatları kabul edenler de böyle bir hataya düşmüşlerdir.¹³³

Âmidî, sıfatları reddedenlerin “kıdem, Allah Teâlâ’nın en özel vasfıdır” sözlerinden kastedilenin “haricî varlıklardan hiçbiri, isimlendirmede bu sıfatın Allah’ın en özel vasfı olması hususunda ona ortak değildir” şeklinde anlaşılabileceğini kabul edilebilir bulmaktadır. Ancak bu durumun ilâhî sıfatların kıdem ile vasıflanmasına bir engel teşkil edeceğini de reddetmektedir. Diğer taraftan Âmidî, Mu‘tezile’den bazılarının madûmun ezelde bir şey ve zât olduğunu kabul ettiklerini öne sürmüştür. Madûmun ezelde şey olduğunu kabul edenlerin sıfatların asla kadîm olamayacakları görüşüyle çeliştiklerini dile getirmektedir.¹³⁴

Âmidî, sıfatları reddedenlerin “sıfatların hâdis olduğunu söylemek, Allah’ın hâdislere mahal teşkil etmesine; dolayısıyla sıfatların arazların özelliklerine sahip olmasına neden olur” şeklindeki şüphelerinin de yersiz olduğunu söylemektedir. Zira

¹³² Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 42.

¹³³ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 267; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 41-42.

¹³⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 268.

Âmidî'ye göre bu durum, arazın mutlak olarak bir mahalde kâim olması gerektiğini söylersek doğru olur. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Bilakis arazların özelliği, mahalline tabi olarak bir mekânda var olmalarıdır. Diğer taraftan arazlar bulundukları mahalde hudûs ve sürekli yenilenme (teceddüd) ile kâim olmaktadır. Bu özellikler, Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında düşünülemez.¹³⁵

Âmidî, Hristiyanların Kur'ân'da tekfir edilmesinin nedeninin Allah'a sıfat tayin etmelerinden değil, Allah'ın "Andolsun ki 'Allah üç unsurdan biridir' diyenler de kâfir olmuşlardır."¹³⁶ sözünde olduğu gibi üç ilah kabul etmelerinden kaynaklandığını söylemektedir.¹³⁷ Buna göre Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatları kadîm kabul etmesi ile Hristiyanların savunduğu üç uknûm arasında büyük bir fark vardır. Zira Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zâtî sıfatların kadîm olduğunu kabul etmektedir; ancak Hristiyanlardan farklı olarak bu sıfatların ilah olduğunu dile getiren bir görüş asla var olmamıştır.

2.6.3.2. Âmidî'nin Nefsî Sıfatları Kabul Edenlere Yönelik Eleştirileri

Âmidî, sıfatları kabul edenler başlığı altında çoğunlukla Eş'arî kelâmcıların görüşlerine yer vermektedir. Bu bağlamda o, Eş'arîlerin nefsî sıfatları ispat etme noktasında meşhur bir delile tutunduklarını, ancak bu delilin zayıf bir yol olduğunu dile getirmektedir. Bu delili daha önce zikrettiğimiz için burada kısaca bahsedip daha sonra Âmidî'nin delil hakkındaki eleştirilerini aktaracağız.

Âmidî, Eş'arîlerin sıfatları ispat etmeden önce onların hükümlerini ispat etmekle işe başladıklarını, ardından sıfatların ispatına ulaştıklarını söylemektedir. Buna göre Eş'arîler, âlemdeki hikmet ve mükemmel düzenden yola çıkıp önce Allah'ın kâdir, mürîd ve âlim olduğuna; bu üç sıfatın şartı olması bakımından da hayy olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Bunu yaparken de gâibi şâhide kıyas etmektedirler. Bu sıfatları kabul etmeyenleri de Allah'ı bunların zıtları ile vasıflandırmakla itham etmektedirler. Daha sonra ispat edilen bu hükümlerin duyulur âlemde (şâhit) belli sıfatlar ile muallel olduklarını söylemektedirler. Bu bağlamda ilim, şâhitte âlimin âlim olmasının illeti; kudret de kâdirin kâdir olmasının illetidir. Diğer sıfatlar hakkında da böyle düşünülür. İllet, şâhit hakkında da gâib hakkında da birdir, değişmez. Eş'arîler, bu delili daha da ileri

¹³⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 268-269.

¹³⁶ el-Mâide 5/73.

¹³⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 269.

taşıyıp “tanım” konusunda da aynısını söylemektedirler. Buna göre âlimin şâhitteki tanımı, kendisiyle ilmin kâim olduğu kimsedir. Kâdirin tanımı da kendisiyle kudretin kâim olduğu kimsedir. Onlara göre tanım da illet gibi şâhit ve gâibde değişmez.¹³⁸

Âmidî, Eş‘arîlerin bu delilini hem gâibi şâhide kıyas ettikleri hem de gâib hakkında bir istikrâ ile bu sonuca vardıkları gerekçesiyle zayıf görmektedir. Onun bu iki delil hakkındaki görüşlerini yukarıda zikretmiştik. Buna göre Eş‘arîlerin ileri sürdükleri bu delil, hükümlerin ispatından itibaren zayıftır. Diğer taraftan Âmidî, şâhitte bulunan kudret ve irade sıfatları ile gâibte bulunan kudret ve irade sıfatları arasında bir ayrım olduğunu dile getirmektedir. Ona göre şâhitteki kudret sıfatının -gâibdekinin hilâfına- bir yaratmasının olduğu düşünülemez. Yine şâhitteki irade sıfatı bir tahsise sahip değildir. Diğer sıfatlar da bu ikisi gibidir.¹³⁹

Âmidî, bu delile umum-husus yönünden yaklaşarak da zayıflığını ortaya koymaktadır. Ona göre gâib hakkında hükmî/muallal sıfatlardan yola çıkarak nefsi sıfatlara ulaşma çabası, hükmî sıfatların nefsi sıfatlardan daha maruf/bilinen olduğu anlamına gelir. Nefsi sıfatlar ise hükmî sıfatlara kıyasla daha az bilinen yahut gizli durumdadır. Daha gizli olanın, daha açık seçik olanın içinde olması mümkün değildir.¹⁴⁰

Eş‘arîlerin “hayat sahibi olan şayet bu sıfatlarla (âlim, kâdir, mürîd vb.) muttasıf olmasaydı, bu sıfatların zıtları ile muttasıf olması gerekirdi” sözü de Âmidî nezdinde muteber değildir. O, bu konuda “iki karşıt (mütakâbilân)” türlerini zikrederek, bu sıfatlar ile vasıflanmamanın, onların zıtlarını gerektirip gerektirmeyeceği durumlarını incelemektedir. Âmidî “iki karşıt”ı şöyle tanımlamaktadır: bir şeyde tek cihetten toplanması imkânsız olan iki şeydir.¹⁴¹ Bu bazen lafızda bazen de manada olabilir. Eğer manada ise ya varlık (vücûd) ve yokluk (adem) arasında ya da iki varlık arasındadır. Çünkü sırf yokluklar arasında herhangi bir karşıtlık yoktur.¹⁴²

Karşıtlık/Tekâbü'l Türleri:

1) Bunlardan ilki “olumluluk (îcab) ve olumsuzluk (selb) karşıtlığı”dır. Bu tür karşıtlık basit ve birleşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit olanda yanlış veya doğru söz

¹³⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 269-270; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46.

¹³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 270.

¹⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 271.

¹⁴¹ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 115.

¹⁴² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 51.

konusu değilken; “Zeyd hayvandır, Zeyd hayvan değildir” örneğinde olduğu gibi birleşik olanda doğru ve yanlış bildiren önermeler ortaya çıkar.¹⁴³

2) İkinci tür karşıtlıkta iki mefhum ya birbirine bağlıdır ya da değildir. (a) Eğer birbirine bağlıysa o ikisi arasında “görelilik (izâfet) karşıtlığı” vardır. Yani biri düşünülmeyen diğeri de düşünülemez. Baba ve evlat ilişkisi buna örnek verilebilir. Zira baba var olmadan evladın var olması düşünülemez. Bunun özelliği ise zihinde iki mefhumun birbiri ile zorunlu olarak bir irtibat halinde olmasıdır. (b) Eğer iki mefhum birbirine bağlı değilse; bu durumda ya birinin varlığı diğerinin varlığına engel teşkil eder ya da birinin varlığı diğerinin de var olmasını engellemez. (b.1) Birinin varlığı diğerinin varlığını engelliyorsa buna “zıtlık (tezat) karşıtlığı” denir. Bu iki mefhumun aynı anda bir şeyde bulunması yanlıştır. Bunlar, ancak biri diğerinin varlığını ortadan kaldıracak şekilde tasavvur edilebilir. Siyahlık ve beyazlık, varlık ve yokluk, evlilik ve bekârlık gibi. Bu tür karşıtlıkta bazen iki karşıt arasında bulunan başka mefhumlar düşünülebilir: siyahlık ve beyazlık arasında sarılık ve kırmızılık olması gibi. (b.2) Birbirine bağlı olmayan karşıtlıklardan birinin varlığı diğerinin varlığına bir engel teşkil etmiyorsa buna da “yoksun olma (adem) ve sahip olma (meleke) karşıtlığı” denir. Sahip olma karşıtlığı özel manasıyla bir şeyde bulunabilen vücûdî bir manadır. Bu ya cins hakkında (insanın görmesi) ya bir tür hakkında (Zeyd’in yazma melekesi) ya da bir şeyin kişiliği hakkında (adamin sakalı) olabilir. Yoksun olma karşıtlığı ise sahip olunması gereken bir özelliğin bulunmaması anlamına gelir. Bu durum, imkân dahilinde olup henüz bulunmama şeklinde olabilir: babalık mefhumunun henüz buluş çağına ulaşmamış erkek çocukta potansiyel olarak bulunması ya da insanın küçük yaşta henüz yazma melekesine sahip olmaması gibi. Yoksun olma, bir özelliğe doğuştan sahip olmamak ya da o özelliği sonradan kaybetmek şeklinde olabilir: görmeye nispetle kör olmak gibi. Bu son karşıtlığın özelliği, sahip olunan melekenin aksine değil yokluğuna dönmesidir. Bu nedenle bu tür karşıtlık, herhangi bir meleke potansiyeline sahip olanlar hakkında geçerlidir.¹⁴⁴

Âmidî, karşıtlık türlerini açıkladıktan sonra Eş‘arîlerin “Allah söz konusu sıfatlar ile muttasıf olmasaydı, onların zıtları ile muttasıf olurdu” sözlerini bu karşıtlık türlerinin süzgecinden geçirmektedir. Ona göre eğer buradaki karşıtlıktan kastedilen “olumluluk ve

¹⁴³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 272; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 51; Ali Durusoy, *DİA*, “Tekabül”, XL, 334.

¹⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 272-273; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 51.

olumsuzluk karşıtlığı” ise Allah Teâlâ’nın ancak semî‘, basîr, mütekellim olduğu veya olmadığı söylenebilir. Allah’ın işitme ve görme gibi niteliklere sahip olmadığını söyleyenler, O’nun bunların olumsuzları olan sağırılık ve körlük niteliklerine sahip olduklarını iddia etmiş olurlar. Bu durumda hasmın delil getirmesi gereklidir.¹⁴⁵

Eğer buradaki karşıtlıktan kastedilen “görelilik karşıtlığı” ise bu tür karşıtlık; görme ve körlük, işitme ve sağırılık gibi sıfatlar hakkında kullanılamaz. Çünkü bu karşıtlıkta birinin sübûtu için diğerini reddetmek gerekmez. Aksine birisi yoksa diğeri hakkında da konuşmak mümkün değildir.¹⁴⁶

Eğer buradaki karşıtlıktan kastedilen “zıtlık karşıtlığı” ise bunun ancak vâcibü’l-vücûdun zıtları kendinde birlikte bulundurmasıyla mümkün olması gerekirdi ki bu kabul edilemez. Zira vâcibü’l-vücûd, bu zıtların hepsine birlikte kâbil olsaydı, birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirirdi. İki zıddın aynı anda bulunması ancak yoklukta (adem) mümkündür. Bu nedenle şunu söylemek doğru olur: Allah Teâlâ, siyah da değildir beyaz da değildir.¹⁴⁷

Eğer buradaki karşıtlıktan kastedilen “yoksun olma ve sahip olma karşıtlığı” ise bu durumda -eğer ikisine de kâbil bir mahâl yoksa- sahip olunan şeyin nefyi, ona sahip olmamayı, yani onun yokluğunu ifade eden sıfatı gerektirmez. Bu durum aksi için de geçerlidir. Bu nedenle bizim “taş kör değildir, gören de değildir” sözümüz doğrudur. Zira taş denilen nesneye ne görme ne de görmeme nitelikleri yüklenemez. Ancak Allah Teâlâ hakkında bu tür karşıtlık söz konusu değildir. Bu nedenle “Allah Teâlâ, görme ve körlük niteliklerine kâbildir” demek müsâdere ale’l-matlûb olur.¹⁴⁸

Buna göre görme, işitme ve kelâmın nefyine götüreceğinden dolayı, Allah Teâlâ hakkında körlük, sağırılık ve dilsizliğin gerekliliğinden kaçınılmıştır. Âmidî, Eş‘arîlerin bu görüşlerini “iki karşıt” türlerine göre kıyaslayarak açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca İbn Teymiyye (ö. 728/1327), onun bu konudaki görüşlerini ele almış ve yer yer eleştirmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 273; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 52.

¹⁴⁶ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 273; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 52.

¹⁴⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 273; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 52.

¹⁴⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 273; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 52.

¹⁴⁹ Bkz. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der’ü Te’ârûzi’l-Akli ve’n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, IV, 35-38.

Mu‘tezile, Eş‘arîlerin kullandığı gâibi şâhîde ilhak etme (kıyaslama) delilini kabul etmemektedir. Onlar, bu konuda zorunlu (vâcip) ve mümkün (câiz) illetlenme hususunda farklılaştıklarını öne sürmüşlerdir. Buna göre âlimiyyet, kâdiriyyet ve mürîdiyyet gibi hükümler Allah hakkında zorunlu şeylerdir. Zorunlu şeyler, şâhitte olduğu gibi, bir şey ile illetlenmeye ihtiyaç duymazlar. Sözelimi eğer cevher için bir yerde bulunma ve arazları kabul etme zorunlu olsaydı bir illete ihtiyaç duymazdı. Bir illete ihtiyaç duyan şey ise kendinde mümkün şeylerdendir. Bu, tıpkı şâhitte âlimin âlim olması ve mevcûdun hâdis olması gibidir.¹⁵⁰

Âmidî, Eş‘arîlerden bazılarının Mu‘tezile’nin bu itirazına cevaben şöyle dediğini aktarmaktadır:

Sizin “zorunlu (vâcip) mualllel değildir, mümkün (câiz) mualllel olandır” sözünüzün iki tarafı da hükümsüzdür. Mümkünün mualllel olduğu konusundaki geçersizliğin nedeni şudur: Hâdisin var olması mümkündür, ancak mualllel değildir. Zorunlu olanın mualllel olmadığı konusundaki geçersizliğin nedeni ise şudur: Şâhitte âlimin âlim olmasının nedeni onda -zorunlu olarak- sabit olan bir ilim sıfatının bulunmasıdır.¹⁵¹

Âmidî, bu cevabı iki yönden asılsız bulmaktadır: (1) “Hâdisin var olması mümkündür, mualllel değildir” sözü ona göre ancak hasım şöyle söylese yerine ulaşır: “Her mümkün, bir sıfatla muallleldir.” Ancak durum böyle değildir. Zira hasım “sadece mümkün olan muallleldir” demektedir. Bu durumda illetlenme durumunun sadece mümkünler için geçerli olduğu sözünden her mümkünün mualllel olduğu sonucu çıkarılamaz. (2) Âmidî, “şâhitte âlimin âlim olması, onun mualllel olmasını gerektirir” görüşünü de yanlış bulmaktadır. Bu bağlamda o, vâcibi iki kısma ayırmaktadır: Birincisi kendinden dolayı vâcip olan, diğeri ise başkasına bağlı olarak vâcip olan. Ona göre burada kastedilen ilki (vâcip bi-nefsihî) ise onun mualllel olması hükümsüzdür. Zira kendinde vâcip olan, var olmak için başkasına muhtaç değildir. Eğer vâcipten kasıt ikincisi ise zorunluluğu başkasından kaynaklı olan şey kendinde mümkün (câiz bi-nefsihî) olacağından illetlenmesine bir engel yoktur.¹⁵²

¹⁵⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 273-274.

¹⁵¹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 274.

¹⁵² Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 274.

2.6.4. Âmidî'nin Ahvâl Teorisi Hakkındaki Görüşleri

Âmidî, iki kelâm eserinde de ahvâl teorisi için ayrı başlıklar açmıştır. *Ebkârü'l-Efkâr*'da “ne varlık ne de yokluk bildiren şeyler” bâbı altında meseleyi incelemektedir. O, varlık ve yokluk ile vasıflanamayan şeyleri iki fasılda ele almıştır. Bunlardan birincisi ahvâl görüşüdür. Âmidî burada ahvâli reddedenlerin ve kabul edenlerin delillerini zikretmektedir. İkincisi ise Cüveynî'de olduğu gibi illetler, illetlenenler ve bunların hükümleri hakkındadır. *Gâyetü'l-Merâm*'da ise ilâhî sıfatları kabul edenler ve nefyedenleri zikrettiği bölümden sonra ve nefsî sıfatların ispatından önce ahvâl teorisine yer vermektedir.

2.6.4.1. Âmidî'ye Göre “Ahvâl”ın Tanımı ve Kısımları

Âmidî meseleye teorisinin sınırlarını çizmekle başlamaktadır. Bu nedenle öncelikle hâlin tanımının (had ve resm) imkânını incelemiş, ardından hâlin kısımlarını zikretmiştir. Öyle görülüyor ki hâlin tanımını yapmak, en az ilâhî zâtın sıfatlarla nasıl vasıflandığını açıklamak kadar zor bir meseledir. Zira Âmidî, hâllerin tarifini yaparken birden fazla tanım zikretmektedir. Bunlardan birisine göre hâl, bir varlığın isbâtı sıfatlarını bildiren, varlık ve yokluk ile de vasıflanamayan niteliklerdir.¹⁵³ Muz‘tezile’den Ebû Hâşim ile Eş‘arîler’den Bâkillânî ve Cüveynî’nin yaptıkları tanım da bu şekildedir.

Tanımda “isbâtî sıfat” kaydının konulması, selbî sıfatları dışarıda bırakmak; “varlık (mevcûd)” kaydının konulması ise -Mu‘tezile’ye göre- yokluk hallerinde cevhere “cevher”, araza da “araz” hâllerini yüklemekten kaçınmak içindir. “Varlık ve yokluk ile vasıflanamazlar” sözü de vücûdî sıfatlar olmadıklarını belirtmek adınadır.¹⁵⁴

Cüveynî, hâl tarifini yaparken *had* ve *resim*¹⁵⁵’i değil, ahvâlin kısımları ve mertebelerini kullanmaktadır. Öyle görülüyor ki Âmidî, Cüveynî’nin hâl kavramını açıklamasında birtakım eksiklikler görmektedir. Zira had ve resim, hâllerin tüm yönlerini ve kısımlarını kapsayıcı olmalıdır. Bu ikisi, tanımlanandan ne daha genel ne de daha dar bir manada olmamalıdır. Tanımlanana eşit düzeyde bulunmalıdır. Aksi takdirde hâlin hâl

¹⁵³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 408; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 30; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121.

¹⁵⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 408-409.

¹⁵⁵ Had; bir şeyi, mâhiyetinde bulunan unsurlar (zâtiyyât) yoluyla kendi dışındaki her şeyden ayırt edecek şekilde tarif etmek demektir. Eğer genel ve özel tüm zâtîler kullanılarak yapılmış ise *hadd-i tâm* olur. “İnsan, düşünen canlıdır.” tanımında olduğu gibi. Şayet tanım, bu şekilde olmazsa *hadd-i nâkıs* olur. “İnsan düşünen cevherdir” demek gibi. Resim ise bir şeyi, mâhiyetinde bulunmayan unsurlar vasıtasıyla kendi dışındaki şeylerden ayırt eden tariftir. Bkz. Âmidî, *el-Mübîn*, s. 74.

ile tanımı ortaya çıkmış olur. Çünkü had, ancak tek bir manada hâllerin hepsine ortaklık ediyorsa onları kapsamına alabilir. Âmidî, had ve resmin açıklamasını yaptıktan sonra, hâlin en mümkün tanımını ortaya koymaktadır. Buna göre hâl, kendileriyle, zâtlar arasındaki birleşmenin (ittifâk) ve ayrışmanın (iftirâk) gerçekleştiği vasıflardır.¹⁵⁶

Daha sonra Âmidî hâllerin illetli (muallel) ve illetsiz (gayri muallel) olmak üzere ikiye ayrıldığını dile getirmektedir. İletli hâl, zâtta bir mana sebebiyle bulunan hükümlerdir. Buna göre âlimin âlim olmasının sebebi ilmin onda kâim olması, kâdirin kâdir olmasının sebebi de kudretin onda kâim olmasıdır. Ebû Hâşim ve ona tabi olanlar, illetli hâllerin gerekliliğini hayat şartına bağlamışlardır. Onlara göre var olanlar, ancak bu şekilde bulundukları mahalde illetli hâlleri gerektirirler. Âmidî, bu görüşe itiraz etmektedir. Zira siyah ve beyaz gibi araz niteliği taşıyan bazı sıfatlar, hayat şartını taşımazlar. Ebû Hâşim, bu tür sıfatların üzerinde istidlâl gerekmeyecek, gözle görülür ve açık nitelikler olduğunu söylese de Âmidî onun bu görüşüne itiraz etmektedir.¹⁵⁷

Diğer taraftan hasım, hareketin tabiî ve iradî olarak ikiye ayrıldığını kabul etmektedir. Bununla beraber hayat, tabiî hareketin bir şartı değilken; iradî hareketin gerçekleşmesi için şarttır. Kuşkusuz nasıl ki tabiî hareketi bir mahalle nispet etmek o mahalli hareketli (müteharrik) olmakla nitelendiriyorsa; aynı durum iradî hareket için de geçerlidir. Buna rağmen onlar, iradî hareketi, bulunduğu mahalli müteharrik kılan bir illet olarak görüyorken; tabiî hareket hakkında böyle bir durumun söz konusu olmadığını dile getirmektedirler. Onların iki hareket hakkındaki bu iddiaları tahakkümden başka bir şey değildir. Âmidî'nin tercih ettiği görüş, Eş'arîlerden bazılarının da söylediği gibi, ikisi arasında hiçbir fark olmadığıdır.¹⁵⁸

İletli olmayan hâle gelince; Âmidî, bunu zâta zâid herhangi bir sıfat ile illetlenmeyen nitelikler olarak tanımlamaktadır. Vücûdun zâta zâid olması, cevherin boşlukta yer kaplaması ve hareketli olması, renklilik vb. buna örnek teşkil etmektedir. Ahvâli kabul edenler, bunların ne varlık ne de yoklukla vasıflanmadığı konusunda ittifak etmiştir. Ancak hâllerin bilinmesinin, irade edilmesinin, zikredilmesinin ve onlardan haber verilmesinin imkânı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 408; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 30.

¹⁵⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 409; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 31.

¹⁵⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 31-32.

¹⁵⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 410.

Ebû Hâşim ve ona tabi olanlar, hâllerin malûm olmadığını söylemişlerdir. Zira ilim, ancak gelecekte kendi zât olan şeylere taalluk eder. Zâtların var olmadan önce yoklukta sâbit oldukları gerçektir. Hâller ise sürekli yenilenen şeylerdir. Varlık ve yokluk ile vasıflanamazlar. Hâller hakkında meçhul de denilemez. Zira cehalet de ilim türünden bir şeydir. Onlara göre bilinen, güç yetirilen, hakkında haber verilen şeyler hâller değil, zâtlardır. Cüveynî'ye göre ise ilim, hâllere taalluk eder. Biz onları bilebiliriz. Ancak bunun manası, hâllerin ikinci bilinenler konumunda olmasıdır. Yani ilim, önce zâtların bilgisine, ardından da hâllere taalluk etmektedir. Zâtların bilgisi olmadan hâllerin bilgisi mümkün değildir. Hâllerin güç yetirilen, zikredilen ve hakkında haber verilen olmasının anlamı da bu şekildedir.¹⁶⁰

Âmidî, ahvâl teorisini mensubu olduğu mezhebe uygun olacak şekilde ve kendi görüşleri doğrultusunda bu şekilde yorumlamaktadır. Özellikle Mu'tezilî Ebû Hâşim ile Sünnî kelâmîda bu nazariyeyi savunan Bâkılânî ve Cüveynî'nin aralarındaki farklara değinmektedir. Zira Bâkılânî ve Cüveynî her ne kadar bu teoriyi, Mu'tezile'den almış olsalar da Ehl-i Sünnet kelâmındaki zât-sıfat anlayışına yakın bir şekilde yorumlamışlardır. Âmidî, söz konusu meseleleri zikrettikten sonra ahvâl teorisini kabul edenlerin ve reddedenlerin delillerini incelemeye tabi tutmaktadır.

2.6.4.2. Âmidî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirileri

Âmidî hâl kavramını savunanların çeşitli delillere tutunduğunu dile getirmektedir. Bu konunun illet ve malûl ile yakından alakası vardır. Zira hâlleri kabul edenler, illeti zâtındaki bu niteliklere ulaşmada bir araç olarak kullanmaktadır. Ahvâl teorisini savunanların bazı delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) İlim, âlimin bilen (âlim) olmasının illetidir. Söz konusu ilmin malûlü ya ilmin kâim olduğu zât ya zâtın âlim olarak isimlendirilmesi ya da hâl olması gerekmektedir. İlk ihtimal imkansızdır. Çünkü zât, ilim ile muallel değildir. İkinci ihtimalin imkânsızlığı ise birkaç yönden kaynaklanmaktadır. Birinci yön: isimlendirme, ıstılahî ve dilsel bir kullanımdan ibarettir. Kullanıldığı yere göre değişir, farklılaşır ve ortadan kalkabilir. Aklî illetlerin var olduğu farz edildiğinde, malûllerinin yokluğu veya değişmesi düşünülemez. İkinci yön: isimlendirme (tesmiye) sözler bütünüdür. Sözler ise birer zâttırlar. Yukarıda

¹⁶⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 410-411; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 32.

da zikredildiği üzere zâtlar muallel olamazlar. Üçüncü yön: malûlün şartı, illetin bulunduğu mahalde kâim olmasıdır. İsimlendirme ise kendinde ilmin kâim olduğu kimseden başka bir yerde bulunabilir. Bahsi geçen ilmin malûlünün ilk iki ihtimal olamayacağı ortaya çıktığına göre geriye tek bir ihtimal kalmaktadır: ilmin malûlü ancak hâl olabilir.¹⁶¹

Âmidî, bu delilin zayıf olduğunu dile getirir. Çünkü illetlenmeyi kabul etmek ve ilmi, âlimin âlim olmasının illeti saymak, hâller görüşünün bir fer'ini ifade eder. Ahvâli kabul etmeyenler nezdinde âlimin âlim olması ne bir illet ne bir malûl ne de bir mana iledir. Filhakika âlimin âlim olması bir ilim sebebiyledir. Onların zikrettiği bu yolla sıfatların ortadan kalkması, diğer tüm yolların ortadan kalkmasını gerektirmez. Belki de bir başka yolla sıfatların isbâtına ulaşılabilir. Âmidî nezdinde onların ortaya koyduğu bu sebr ve taksim yöntemi, dikkatli bir incelemenin ürünü olmadığından yakînî bilgi ifade etmez.¹⁶²

2) Ahvâli kabul edenlerin ortaya koyduğu bir diğer delil, -yukarıda da zikredildiği üzere- boşlukta yer kaplayan (mütehayyiz) cevherin, mütehayyiz olmasının varlığı üzerine zâid bir mana olmasıdır. Neticede bu mana, onun bir hâli olmaktadır. Bu delil, hâlleri kabul edenler nezdinde meşhur olmuştur. Fakat Âmidî, bu delilin de zayıf olduğu söylemektedir. Zira cevherin boşlukta yer kaplaması (tehayyüz), onun varlığı üzerine zâid bir sıfattır. Bu sıfat, varlığın ne olduğunu bildiren (sübûtî) bir niteliktir. Bu nedenle onun hâl bildiren bir sıfat olması kabul edilemez. Varlık bildiren sıfat, cevherin bizzat kendindedir ve onun için gerekli bir durumdur. Hâller ise varlık bildirmediğinden dolayı, bu delil geçersizdir.¹⁶³

3) İki muhtelifin birbirinden ayrışması ya varlık olmaları bakımından ya da kendilerine zâid bir hâl sebebiyle gerçekleşir. İlk ihtimal imkansızdır: çünkü var olanlar, varlık (vücûd) sıfatında müşterektir. Dolayısıyla iki muhtelifi birbirinden ayıran şeyin ancak hâl olması gerekir. Âmidî, bu delilin iki yönden yanlış olduğunu dile getirmektedir. Birincisi, ahvâli kabul etmeyenler nezdinde vücûd, zâta zâid bir sıfat değildir. Bilakis zâtın aynıdır. Dolayısıyla zâtların farklılaşmasının nedeni, yine zâtlarından kaynaklanmaktadır. Buna göre hakikatin sübûtu, hakikatin kendisinden başka bir şeyle

¹⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 413.

¹⁶² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 414.

¹⁶³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 414.

gerçekleşmemektedir. İkincisi, vücûdun, zât üzerinde zâid olduğu ve tüm zâtlar arasında ortaklık bildirdiğini kabul edelim. Bu durumda birbirinden farklı şeylerdeki ayrışmanın, vücûdda ve onlara zâid olan hâl sıfatlarında gerçekleşmeyip, zâtlarında gerçekleşmesi mümkündür. Âmidî'ye göre bu varsayımdan herhangi bir sonuca ulaşılamaz.¹⁶⁴

4) Âmidî'ye göre hâlleri kabul edenlerin bir diğer görüşü daha vardır ki bunun bir delâlet bir de ilzâm olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Ahvâle kâil olanlar, delâlet yönünden şöyle demişlerdir: siyah ve beyaz gibi farklı zâtlar, bir mefhum üzerinde ittifak etmişlerdir ki o, renkliliktir. Başka mefhumlarda da ihtilâf etmişlerdir ki bunlar siyahlık ve beyazlıktır. Bu noktada kendisiyle ittifakın meydana geldiği mefhum ile kendisiyle ihtilâfin meydana geldiğini mefhumun birbirinden farklı şeyler olduğu açıktır. Aksi takdirde bunların hepsi tek bir şey olurdu. İşte bu, ayrışmayı sağlayan hâllerin delilidir.¹⁶⁵

Âmidî, bu delili geçersiz görür. Çünkü onların “siyah ve beyaz, renklilik mefhumunda ortaktır” sözlerinden kastedilen ya isimlendirmede ortaklıktır (yani siyah ve beyazın “renk” kavramına itlak edilmesidir) ya da renklilik müsemâmında bir ortaklıktır. Birinci ihtimal, hâlleri kabul edenlerin temel görüşlerine de aykırı olduğu için imkânsızdır. Zira onlara göre isimler veya isimlendirmeler, zâtların sıfatları olamazlar. İkinci ihtimale gelince: renkliliğin müsemâmı, küllî ve cüzî (müşehhas) olmak üzere ikiye ayrılır. Küllî olan birden fazla şey arasında kullanılmaya uygun müşterek manadır; cüzî ise bunun aksine birden fazla şey arasında kullanılmaya uygun değildir.¹⁶⁶ Renklilik gibi küllî olan manalar, ancak zihinlerde mevcuttur; müşahade âleminde tahakkuk etmezler. Cüzî olanlar ise “şu renk” derken işaret ettiğimiz gibi belirli bir rengi ifade eder. Eğer renklilik mefhumun müsemâmı, cüzî olandır dersek karşımıza iki seçenek çıkar: Ya renkli olma konusunda siyah için kabul ettiğimiz aynısını beyaz için de kabul ederiz. Yahut her biri için tahsis edilen renklilik hâli, diğerinden farklı olur. Hâlleri kabul edenlerin de savunduğu ilk ihtimal yanlıştır. Çünkü siyahın renkli olma hâlinin aynısını beyaz için de kabul etmek; birleşik bir şeyin, aynı anda çok sayıda olmasını ya da çok sayıda olan bir şeyin, aynı anda birleşik halde bulunmasını gerektirir ki iki hüküm de muhaldir. İkinci ihtimaldeki mefhum ise bir hâl ya da siyahın zâtı üzerine zâid bir sıfat değildir. Aksine bu, siyahın zâtının hakikatine dahildir. Bu nedenle kim siyahı düşünmek

¹⁶⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 415.

¹⁶⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 32.

¹⁶⁶ Krş. Âmidî, *el-Mübîn*, s. 72.

isterse, öncelikle renklilik mefhumunu akletmesi gerekir. Bu mefhum, siyahın zâtını tamamlayan kurucu unsurdur. Renklilik düşünülmeden siyahın düşünülmesi mümkün değildir.¹⁶⁷

2.6.4.3. Âmidî'nin Ahvâl Teorisine Karşı Kullandığı Deliller

Âmidî bu delilleri iki başlık altında toplamaktadır:

1) Hâller ya mevcûd olmak ya da mevcûd olmamak zorundadır. Çünkü nefîy ve ispat arasında başka bir yol yoktur. Eğer mevcûd olduklarını söylersek, onlar hâl olmaktan çıkarlar. Çünkü hâlleri kabul edenlere göre onlar, varlık ile nitelenemezler. Diğer taraftan hâllerin mevcûd olduğunu kabul ettiğimizde, onların sürekli yenilenen cevher veya araz türünden şeyler olduğunu söylememiz gerekir. Bu ise imkânsız bir duruma kapı aralar. Zira varlığı mümkün olan cevher ve arazlar, hâl değildirler. Hâllerin mevcûd olmadığını söylemek, onların yokluk ile vasıflanması sonucunu doğurur. Yokluğun ise var olmamaktan başka bir anlamı yoktur. Şu durumda hâllerin yokluk ile vasıflandığını söylemek iki yönden imkânsız olur. Birincisi, hâllerin yokluk ile nitelenemeyeceğini söyleyenler, onların varlığını kabul edenlerdir. Aksi takdirde söyledikleriyle çelişmiş olurlar. İkincisi, hâllerin madûm olması, menfî bir durumu bildirmektedir. Bu durumda hâllerin bir şeyde var olan özelliğe işaret etmesi imkânsız olur. Ahvâli kabul edenler ise hâllerin varlık bildiren sıfatlar olduğunu savunmaktadırlar.¹⁶⁸

2) Zâtlar arasındaki benzeşme ve ayrışma, ancak hâller vasıtasıyla gerçekleşir. Bu durumda hâllerin; (i) ya her yönden kendilerinde bir benzeşmeye (ii) ya her yönden kendilerinde bir ayrışmaya (iii) ya bir yönden benzeşmeye bir yönden ayrışmaya (iv) ya her yönden benzeşme ve ayrışmaya (v) ya da hiçbir yönden ne benzeşme ne de ayrışmaya sahip olmaları gerekir. Son iki ihtimalin muhal olduğu açıktır. İlk iki durum ise zıtları birbirini imkânsız kılacağından dolayı geçersizdir. Çünkü hâllerin her yönden kendilerinde bir benzerliğe sahip olması, zâtlar arasında bir ihtilâf gerçekleştiğinde asılsız kalacaktır. Hâllerin her yönden ayrılığa sahip olduğunu söylemek de bu nedenden ötürü geçersizdir. Hâllerin bir yönden benzediklerini, bir yönden de ayrıştıklarını söylediğimizde iki durum ortaya çıkar: bu birleşme ve ayrışmalar ya hâllerin kendi zâtlarından ya da zâtlarına zâid bir sıfattan dolayı olacaktır. İlk ihtimal mümkün değildir.

¹⁶⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 32-33; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 416-417.

¹⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, III, 412.

Hâlin hâl ile ispatını gerektireceğinden ikinci ihtimal de kabul edilemez. Çünkü ilk hâl hakkında kabul ettiğimiz durum, ona zâid ikinci hâl için de geçerli olur. Bu durum, teselsüle yol açacağından muhaldir.¹⁶⁹

Âmidî, hâlleri kabul edenlerin delillerini ve bu delillerdeki bazı açmazları zikretmiş, ardından bunları titiz bir tahlile tabi tutmuştur. Ardından ahvâl teorisini reddetmek adına çeşitli deliller öne sürmüştür. Sonuçta ilahî zât ve sıfatlar konusunu açıklamada, hâllerin yetersiz kaldığını dile getirmiştir.¹⁷⁰ Ona göre ancak küllî ve hükmî mefhumların kabulü noktasında, hâl görüşüne yakın bir ifade olarak şu söylenebilir: “zihinlerde mevcuttur, aynlarda ma‘dûmdur”.¹⁷¹

¹⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü 'l-Efkâr*, III, 412-413.

¹⁷⁰ Âmidî, *Gâyetü 'l-Merâm*, s. 38.

¹⁷¹ Âmidî, *Ebkârü 'l-Efkâr*, III, 417.

İKİNCİ BÖLÜM: KELÂMULLAH TARTIŞMALARI ve SEYFÜDDİN ÂMİDÎ

Kelâm, sözlükte “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta hem bir ilmî disiplini hem de Allah Teâlâ’ya atfedilen sübûtî sıfatlardan birini ifade etmektedir. Allah Teâlâ’ya ait sübûtî bir sıfat olarak kelâm, “O’nun konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı”¹⁷² olarak tanımlanmaktadır.

Önceki bölümde bahsedildiği üzere Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflardan biri de kelâmullah meselesi olmuştur. Ancak ilk dönemlerde bu konuda ortaya atılan görüşler henüz olgunlaşmış değildi. Tartışmalar daha çok Kur’ân-ı Kerîm’in Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı şeklinde ortaya çıkmıştı. Şunu da belirtmek gerekir ki kelâmullah meselesinin sistematik bir şekilde mezhepler tarafından tartışılır hale gelmesi çok gecikmemişti. Daha önce de zikrettiğimiz üzere Allah Teâlâ’nın kadîm bir kelâm sıfatı olduğunu ilk reddedenler Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olmuştur. Mu‘tezile, Cehmiyye’nin bazı görüşlerini benimsemiş ve sıfatlar konusunda ret yolunu tutmuştur. Daha sonra gelen Sünnî kelâmcılar ise Allah Teâlâ’nın zâtına zâid, kadîm ve ezelî sıfatlarının varlığını kabul etmişler ve sıfatları reddedenleri tenkit etmişlerdir. Aslında halku’l-Kur’ân sorunu, müstakil bir tartışma olmaktan ziyade sıfatların ilâhî zât ile ilişkisi konusundaki farklı anlayışlardan neşet etmiş bir meseledir. Yani sıfatları reddedenler, halku’l-Kur’ân meselesini gündeme getirip savunan kişilerdir.

1. *Halku’l-Kur’ân* ve Kelâmullah Tartışmalarının Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

İlâhî sıfatlar tartışmasının bir uzantısı olan kelâmullah, daha sonraları “halku’l-Kur’ân” adı altında ilmî zeminden siyasî bir zemine kaymış ve “Mihne” adı verilen olaylar vuku bulmuştur. Mu‘tezile, bu dönemde siyasî olarak arkasına halifeyi alma şansını elde etmiş ve görüşlerini rahatça dile getirmiştir.

Abbasi halifesi Me’mûn (813-833), Mu‘tezile’nin sıfatları ta’tîl görüşünün bir uzantısı olan Kur’ân-ı Kerîm’in yaratılmış olduğu (halku’l-Kur’ân) söylemini siyasî bir konu haline getirmiştir. İçinde Ahmed b. Hanbel gibi dönemin büyük âlimlerinin de bulunduğu bazı kimseler, Mu‘tezile’nin bu görüşüne karşı çıkmışlardır. Bu nedenle çeşitli

¹⁷² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

işkencelere maruz kalmışlar hatta aralarında öldürülenler olmuştur. Me'mûn'un böyle bir politika izlemesinde dönemin sosyal şartlarının büyük bir etkisi vardır. Halife, devletin birliğini sağlamak adına, toplumdaki ayrışmaların önüne geçmek ve yönetimi elde etmek için mevâlinin desteğini almak istemiştir. Bu nedenle kendinden önceki halifelerden farklı politikalar izleyerek, İslâm dünyasında geri dönüşü olmayacak bazı hatalara düşmüştür.¹⁷³

Halku'l-Kur'ân meselesinin devletin siyasî politikası haline geldiği ve Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenlerin işkencelere uğradığı bu döneme *Mihne* adı verilmiştir. Bu dönemde halkın güvendiği ve ilim sahibi muteber âlimler dahi bu konuda söz söylemeyip tevakkuf ettikleri için dışlanmışlardır. İlmî tartışma ortamı, yerini birbirine düşmanlık besleyen ulema sınıfına bırakmıştır. Mihne olayları, sadece akaid değil, diğer ilimleri de etkilemiştir. Mesela, aslında güvenilir ve muteber olan hadis râvileri cerh ve ta'dîl kitaplarında eleştirilere tabi tutulmuş ve Kur'an'ın mahluk olmadığını söylemek bir râvi için adalet yönünden zayıflık göstergesi kabul edilmiştir.¹⁷⁴

Cehmiyye, Kur'an'ın bir "şey" olduğunu ve şeylerin ise Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını, yani O'nun mahluku olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerîm'den de çeşitli âyetleri delil olarak zikretmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, onların bu görüşlerine karşı çıkmış ve Kur'an-ı Kerîm'de zikredilen "Biz, bir şeyi murat ettiğimizde..."¹⁷⁵ ve "Bir şeyi istediğinde..."¹⁷⁶ âyetlerinde geçen "şey" lafzının Allah'ın kelâmı değil, O'nun kelâmı ile meydana gelen şey olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan ona göre Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olmasının anlamı, O'nun kendini, ilmini ya da kelâmını yarattığı manasına gelmemektedir. Nitekim Allah Teâlâ, Kur'an'da kelâmını mahluk ya da şey olarak değil, kelâm olarak isimlendirmektedir.¹⁷⁷

Dönemin bir diğer âlimi İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe, Kur'an'ın lafız, yazı ve okuma biçimlerinin mahlûk olduğunu; ancak manasının mahlûk olmadığını dile getirmektedir. Onun bu görüşü, daha sonra İbn Küllâb ve Eş'arî'nin yapacağı kelâm-ı

¹⁷³ Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 37/1 (2019), s. 362-363.

¹⁷⁴ Abdülfettâh Ebû Gudde, "Halk-ı Kur'an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), s. 311.

¹⁷⁵ en-Nahl 16/40.

¹⁷⁶ Yâsîn 36/82.

¹⁷⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri Selâme Şâhîn, Riyad: Dârü's-Sebât, 2003, s. 115-117.

nefsî ve kelâm-ı lafzî ayırımına öncülük etmiştir.¹⁷⁸ Ali el-Kârî, bu konuda Ebû Hanîfe'den naklen şunları söylemektedir:

Kur'ân, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz ve dillerde okunandır. Kelâmullah kavramı, Allah Teâlâ'ya izafe edilen kadîm bir mana olan kelâm-ı nefsî ile sure ve âyetlerden teşekkül eden ve hâdis olan kelâm-ı lafzî arasında ortak bir lafızdır. Kur'ân, Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuz etmemiz, yazmamız ve okumamız mahlûk olup Kur'ân'ın kendisi, yani Allah Teâlâ'nın nefsî kelâmı mahlûk değildir.¹⁷⁹

Halku'l-Kur'an meselesi, Mihne olaylarından sonra âlimler arasında ilmî bir mesele olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda mezhepler, zât-sıfat ilişkisi anlayışları çerçevesinde bu konuyu da ele almışlardır. Bu nedenle biz, bu problemin siyâsî ayağına kısaca değinmekle yetinip, ilerleyen bölümlerde meselenin kelâmî bir problem olarak nasıl ele alındığını aktarmaya çalışacağız.

Kelâm sıfatının ve bununla bağlantılı olarak halku'l-Kur'ân tartışmasının ortaya çıkmasına sebep olan çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: (1) İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil* isimli eserinde bu problemin Yahudi kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ın mahlûk olduğunu söyleyen Lebîd b. A'sâm'ın yeğeni Tâlût, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair bir eser kaleme almış ve bu görüş Müslümanlar arasında yayılmıştır. Tâlût'tan sonra Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bîşr b. Gıyâs bu görüşe tutunmuştur. (2) Halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkışını Hristiyanlık etkisine bağlayanlar da olmuştur. Emevîler döneminde sarayda kâtip unvanına sahip olan Hristiyan Yuhannâ ed-Dımaşkî, Kur'ân'da Hz. İsâ'nın *kelimetullah* olarak nitelendirildiğini ve Kur'ân'ın da bu bağlamda mahlûk olmadığını söylemiştir. (3) Meselenin bir diğer etkeni de Grek felsefesinin Arapça'ya tercüme edilmesi olarak görülmektedir. Buna göre *logos* kavramının Arapça'ya *kelâm* olarak çevrilmesi sonucu kelâm sıfatının ezeli olduğu konusu ve halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıkmıştır. (4) Son olarak halku'l-Kur'ân meselesinin ilâhî sıfatlar ile bağlantılı

¹⁷⁸ Fatih Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'ân", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), s. 21.

¹⁷⁹ Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009, s. 70-71.

olarak ortaya çıktığı savunulabilir. İslâm âlimleri arasında cereyan eden, ilâhî sıfatların ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu tartışmaları problemin kaynağı olarak görülmektedir.¹⁸⁰

2. İslâm Filozofları ve Mezhepleri Nazarında Kelâmullah Tartışmaları

Kelâm sıfatı, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından Allah Teâlâ'nın zâtî/sübûtî sıfatları arasında değerlendirilmektedir. Bu nedenle önceki bölümde geçen zât-sıfat tartışmaları ve mezheplerin görüş farklılıkları bu konuda da geçerlidir. Ancak kelâm sıfatının diğer sıfatlardan farklı olarak çeşitli açılımları mevcuttur. Bunlardan ilki elimizde somut olarak bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olup olmadığı meselesidir. Bir diğer açılımı ise kelâm denilen mefhumun nefsi/mana ve lafzî olmak üzere iki boyuta sahip olmasıdır. Kelâmullahın insanlar tarafından işitilip işitilemeyeceği imkânı da âlimler arasında tartışılan meseleler arasında yerini bulmaktadır. Kelâmcılar arasında cereyan eden tartışmalar kelâm sıfatının söz konusu açılımları üzerinden cereyan ederken; İslâm filozofları ile kelâmcılar arasındaki tartışmaların temelinde daha çok metafizik anlayıştan kaynaklı farklılıklar yatmaktadır.

2.1. İslâm Filozoflarına Göre Kelâmullah

İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında ontolojik bir ayrım söz konusudur. İslâm filozofları, âlemin yaratılmasını İlk Varlık'tan bir taşma (sudûr) ile açıklarken; kelâmcılar bunu Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarına dayandırmaktadır. İlk bölümde İslâm filozoflarının sudûr anlayışından kısaca bahsedilmişti. Buna göre Tanrı'dan taşan akıllardan sonuncusu olan faal akıl, âlem ile irtibatı sağlama noktasında önemli bir yere sahiptir. Öyle ki faal akıl, ay altı âlemdeki oluş bozuluşu idare etmesinin yanında bu âlemdeki akıllarla irtibat kurarak bilgi akışı da sağlamaktadır.

İslâm filozoflarında ilâhî zât, kelâm diye müstakil bir sığata sahip değildir. Bu nedenle İslâm filozofları, kelâmcılarda kelâmullah olarak karşılık bulan kavramı daha çok nübüvvet ve vahiy teorileri içerisinde ele almaktadırlar. Nübüvvet ve vahiy düşünceleri yine onların bilgi teorileriyle yakından ilgilidir. Zira insan, sahip olduğu akıl ile nesneleri şu dört mertebeden biri ile idrak etmektedir: heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefâd (kazanılmış) akıl. Fârâbî, heyûlânî akıl ile meleke halindeki akıllı bir kabul etmektedir. İbn Sina ise heyûlânî akıllı ayırarak, bilgi edinme karşısında

¹⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 371.

akılların hiyerarşik olarak dört tane olduğunu dile getirmektedir. Bu hiyerarşiye göre heyûlânî akıl, eşyayı bilmeye hazır bilkuvv ve halinde nefiste bulunur. Meleke halindeki akıl, akıl yürütmenin yapılabilmesi için temel düşünme ilkelerine tekabül etmektedir. Fiil halindeki akıl ise deney, gözlem ve düşünme faaliyetleri sonucu elde edilen bilgilerden yeni bilgilere ulaşmayı sağlamaktadır. Aklın bu son düzeyi aracılığıyla faal akıl ile irtibat kurulmaktadır. Müstefâd akıl, insanın sahip olduğu heyûlânî aklın artık bilfiil hale geldiği ve en mükemmel formuna ulaştığı mertebedir. Müstefâd akıl, faal akıl ile tam ittisal halindedir.¹⁸¹

İslâm filozofları, Allah Teâlâ'nın peygamberlere kelâmını ulaştırmasını bu nazariyeleri ile açıklamaktadır. Buna göre peygamberler, hiçbir çaba harcamadan aklın yetkin haline sahiptir ve faal akılla ittisale hazır durumdadırlar. Allah Teâlâ, faal akıl vasıtasıyla vahyini peygamberlere ulaştırır. Allah Teâlâ'dan taşan vahiy, faal akla; faal akıldan taşan vahiy de peygamberlerde bulunan fiil halindeki akla ve tahayyül gücüne gelir. Burada müstefâd akıl, faal akıl ile fiil halindeki akıl arasında aracı konumundadır.¹⁸² İslâm filozofları nezdinde faal akıl, vahiy meleği görevini üstlenmektedir.

İslâm filozoflarına göre Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasının; kelâma delâlet eden ibareleri tekrar etme ya da nefiste bulunan konuşma ile bir ilgisi yoktur. Bilakis mütekellim olmak, “ilimlerin/bilgilerin Allah Teâlâ'dan faal akıl ya da yakın melek denilen nakşedici kalem vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kalp levhasına akması” anlamına gelmektedir. Buna göre kelâm, Hz. Peygamber'de hâsıl olan bilgilerden ibarettir. Söz konusu bilgide birden fazla olma ya da kesret durumu söz konusu değildir. Hz. Peygamber'e faal akıl ya da melek vasıtasıyla gelen bu bilgi, tahayyül gücü tarafından harfler ve birtakım suretler şeklinde tasavvur edilir.¹⁸³ İbn Sînâ bu konuda “Ve bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayıncaya kadar olup biter.”¹⁸⁴ âyetini zikretmektedir.

İslâm filozofları ve kelâmcılar arasındaki temel fark, iki grubun varlık anlayışlarının aynı olmamasına dayanmaktadır. İslâm filozofları, Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasını metafizik ve nefis teorileri çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu nedenle İslâm filozofları, kelâmın zorunlu -kelâmcıların tabiriyle kadîm- bir sıfat

¹⁸¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, 240-241; Alper, *İbn Sînâ*, s. 74-75.

¹⁸² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 120.

¹⁸³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 30-31.

¹⁸⁴ el-Kamer, 54/50.

olmasını (vâcib olan tek varlığın Allah Teâlâ olduğunu kabul ettiklerinden dolayı) reddetmektedirler. Diğer taraftan yaratmayı İlk Varlık'tan bir taşma olarak açıkladıklarından ve bunun uzantısı olarak İlk Varlık'ın âlem ile irtibatını faal akıl ile gerçekleştirdiğini savunduklarından dolayı müstakil bir kelâm sıfatını ispat etmemektedirler.

2.2. Mu'tezile Mezhebine Göre Kelâmullah

Kelâmullah meselesi, diğer kelâmî problemlerde olduğu gibi ilk başlarda sistemli bir şekilde ele alınmış değildi. Daha sonra Mu'tezile, zâta ait herhangi bir sıfat olmadığı görüşüyle ortaya çıkmış ve Allah Teâlâ'nın da müstakil bir kelâm sıfatına sahip olamayacağını ileri sürmüştür. Ancak onlar, daha önce de zikredildiği üzere, bu konuda bazı fikir ayrılıklarına da düşmüşlerdir. Mesela Mu'tezile'den bazıları Allah'a “mütakellim” denilemeyeceğini savunmuştur. Bazıları da “Allah'ın ezelde kelâm ile vasıflanmasının manası, O'nun kelâma muktedir olmasıdır” iddiasında bulunmuşlardır. Kelâmullah konusunda en uç görüşlerden birisi; Allah'ın kimseyle konuşmadığı ve kelâmı yaratmadığı, kelâmullahın cisimlerin fiili olduğu şeklindedir. Çoğu Mu'tezile kelâmcısı, kelâmın Allah Teâlâ'nın bir fiili olduğu görüşündedir. Buna göre Allah Teâlâ, kelâmını insanların idrâk edebilmesi için herhangi bir şeyde ses, yazı ve lafız olarak yaratmıştır.¹⁸⁵

Mu'tezile mezhebinden Nazzâm ve ona tabi olanlar, kelâmullahın cisim olduğunu, bu cismin insanlar tarafından okunduğunu, okunan şeyin ise hareket olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre hareket bir arazdır ve kadîm olamaz. Kelâmullahın okunması da (kıraat) bir araz olduğu için kadîm olması mümkün değildir. Nazzâm'a göre Allah'ın kelâmının aynı anda birden fazla mekânda bulunması imkansızdır. Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ı araz saymakla beraber aynı anda birden fazla mekânda bulunmasını mümkün görerek Nazzâm'dan ayrılır. Ona göre kelâmın bir kısmı “Ol!” emrinde olduğu gibi bir mahalde; bir kısmı da emir, nehiy, haber gibi mahalsiz olarak bulunmaktadır. Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim kelâmın bir mahalde yaratıldığını savunmuşlardır. Bu mahalli de kelâmullahı okuyanın okuması, yazanın da yazması şeklinde yorumlamışlardır.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 200.

¹⁸⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 267-268; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 354.

Kâdî Abdülcebbar, kelâm sıfatını “adalet” başlığı altında ele almaktadır. Çünkü ona göre kelâm, insana verilmiş en büyük nimetlerden biridir. Allah Teâlâ, kelâm ile insanlara helal haram gibi şeriatın hükümlerini bildirmektedir. Kâdî’ye göre Kur’ân, Allah Teâlâ’nın yaratılmış ve hâdis bir kelâmıdır. Allah’ın kelâmı, O’nun fiillerinden biridir. Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim’in aksine kelâmın anlamlı olmasını zorunlu görmez. Aksi takdirde el, kol hareketleri ile bir şeyler anlatmanın da kelâm olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Ona göre Allah Teâlâ, Kur’ân’ı Hz. Peygamber’in nübüvvetine delil olarak indirmiştir.¹⁸⁷

Âmidî, Mu‘tezile’nin kelâmın hudûsunu ispat etmek adına kullandığı delilleri birtakım eleştirilere tabi tutmaktadır. Mu‘tezile’nin ve kelâmın hâdis olduğunu iddia edenlerin delilleri, Âmidî’nin onlara yönelik eleştirileri ele alınırken zikredilecektir.

2.3. Şîa Düşüncesinde Kelâmullah

Şîa mezhebine mensup fırkalar, kelâm sıfatı konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüştür. Önceki bölümde de bahsedildiği üzere onlardan bazıları, Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini benimsemiş; bazıları, İslâm filozofları ile ittifak etmiş; bazıları da Allah Teâlâ’yı sonradan yaratılanlara benzetme hatasına düşmüştür.

İmâmiyye, Havâric ve Haşeviyye fırkaları, kelâmullahın harf ve seslerden oluştuğu konusunda hemfikirdir. Ancak bazı noktalarda birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Sözelimi Haşeviyye mezhebinden bazıları ilâhî kelâmın beşer kelâmı cinsine benzediğini ve Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olduğunu iddia etmiştir. Aynı mezhebe mensup bazı kişiler de kelâmullahın beşer cinsinden olmadığını; biri kadîm biri de hâdis olmak üzere ikişer harf ve sestten müteşekkik olduğunu söylemiştir. Kerrâmiyye mezhebi ilâhî kelâma iki açıdan yaklaşmaktadır: Birincisine göre kelâm, konuşma eylemine kâdir olmak anlamına gelir. Bu anlamıyla kelâm zât ile kâim ve kadîm bir sıfattır. İkinci yaklaşıma göre kelâm, sözler ve ibareler yerine kullanılabilir. Bu anlamıyla da o hâdistir. İmâmiyye içerisinde sudur eden Vâkıfiyye (Vâkıfe) fırkası kelâmullahın yok iken sonradan var edildiği hususunda icmâ etmiştir. Ancak onlardan bazıları bu kelâma “mahlûk” değil, “hâdis” isminin ıtlak edilebileceğini savunmuştur.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 527-529.

¹⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 355; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 87.

2.4. Ehl-i Sünnet Kelâmında Kelâmullah

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kelâmullahın ezeli, kadîm, bir ve Allah Teâlâ'nın zâtına zâit bir sıfat olduğu konusunda hemfikirdir. Buna göre Allah Teâlâ ezeli bir kelâm ile mütekellimdir.¹⁸⁹ Kelâm sıfatının, Ehl-i Sünnet nezdinde sistematik bir düşünce içinde ele alınması İbn Küllâb ile birlikte başlamıştır. İbn Küllâb, kelâmın ilim ve kudret gibi ezeli ve Allah Teâlâ'nın nefsi sıfatlarından biri olduğunu söylemiştir.¹⁹⁰ Ona göre ezeli kelâm; emir, nehiy, haber, istihbâr gibi şeylerle vasıflanamaz. Bu kelâm birdir. Kelâmullahın emir, nehiy, haber ve istihbar olarak isimlendirilmesi ancak muhataplarının var olması ve bu muhatapların söz konusu kavramlara muhatap olma şartlarını taşımaları halinde mümkün olur.¹⁹¹

İbn Küllâb'ın kelâm sıfatı konusunda en önemli görüşü kelâmı, nefsi ve lafzi olarak ikiye ayırması olmuştur. Bu görüşle beraber kelâmullah meselesi özelinde mutedil bir yol ortaya çıkmıştır. Bu mutedil yolun daha çok Hanefî-Mâtürîdî ekolü elinde geliştiğini söylemek yerinde olacaktır. Zira İmam Eş'arî, kelâm sıfatı konusunda daha çok hocası olan Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ederek böyle bir ayrıma gitmemiştir. Eş'arîye mezhebinde bu ayrım, Bâkılânî'den itibaren gündeme gelmiştir.¹⁹²

2.4.1. Mütেকaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Kelâmullah

İmam Eş'arî, kelâm sıfatının bir olduğunu kabul etmekle beraber, kendisini takip edenlerden ve İbn Küllâb'dan farklı olarak bu kelâmın ezelde emir, nehiy, haber ve istihbar niteliklerini de taşımasının mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre kelâmullah birdir, ancak ona delâlet eden ibareler ve ifadeler farklıdır.¹⁹³

Eş'arî'ye göre Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ezeldir. O bunu delillendirmek adına Kur'ân'dan şu âyeti zikreder: “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”¹⁹⁴ Buna göre Kur'ân, Allah'ın bir sözüdür ve bu âyetin muhataplarından sayılamaz. Aksi takdirde bu “ol” emri, var olmak için ikinci bir emre daha ihtiyaç duyardı. İkinci emri kabul etmek, üçüncü emrin zorunluluğunu gerektirirdi

¹⁸⁹ “Mütেকellim” lafzının Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile açısından anlamı için bkz.: Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 68-80.

¹⁹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 201.

¹⁹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 108.

¹⁹² Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 137.

¹⁹³ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 65-66.

¹⁹⁴ en-Nahl 16/40.

ki bu teselsüle neden olur. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın ezelde kelâm sıfatı ile muttasıf olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁹⁵ Eş'arî'nin getirdiği bir diğer delil ise şu âyettir: "Bilesiniz ki, halk (yaratma) da emir de yalnız O'na aittir."¹⁹⁶ Buradaki *halk* lafzı genel bir anlamı ifade ettiği için yaratmanın içine yaratılanların hepsi girmektedir. Eş'arî buradaki yaratma ve emir lafızlarının bir delil bulunmadığı için hakikî manasıyla anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Âyette emrin yaratma ile birlikte zikredilmesi, Allah Teâlâ'nın bir kelâmı olan emrin yaratılmadığına işaret etmektedir. Şayet emir de yaratılmış olsaydı, tüm yaratılanları kendinde toplayan yaratma (*halk*) lafzının yanında ayrıca zikredilmezdi.¹⁹⁷

Eş'arî, kelâmullahın ezeli olduğunu delillendirmek adına getirdiği naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de bu görüşünü desteklemektedir. Bu bağlamda o, şu şekilde bir delil daha getirmektedir: Eğer Allah Teâlâ, ezelde kelâm sıfatı ile vasıflanmasaydı, bunun zıddı olan ve birtakım noksanlıklar ifade eden nitelikler ile vasıflanmış olurdu. Allah Teâlâ'nın kelâmın zıddı ile vasıflanması, O'nun bu eksiklik belirten niteliklere ezeli olarak sahip olması anlamına gelirdi. Bu durumda Allah Teâlâ'nın hiçbir zaman mütekellim olması söz konusu olmazdı. Çünkü kadîm olanın yok olması ya da sonradan meydana gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan Allah Teâlâ'nın herhangi bir şekilde söyleyen, emreden ya da yasaklayan olması da imkânsız olurdu ki bu hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile açısından geçersizdir. Eş'arî, bu delilinin sağlamasını yapmak adına gâibi şâhîde kıyas etmektedir. Nasıl ki şâhitte hayat sahibi bir varlık, ilim sıfatına sahip olmadığı zaman onun zıddıyla vasıflanırsa, kelâm sıfatına sahip olmadığı da zıddıyla vasıflanmaktadır. Bu durum gâib hakkında da geçerlidir.¹⁹⁸

Erken dönem Eş'arî takipçilerinin çoğunun, kelâmullah konusunda kullandığı aklî delillerden biri de sebr ve taksim yöntemine dayanmaktadır. İmam Eş'arî bu delili şu şekilde takrir etmektedir:

Eğer Allah Teâlâ, ezelde mütekellim olarak vasıflanmasaydı, O'nun kelâmı ya kadîm ya da hâdis olurdu. Kelâmullahın hâdis olması durumunda Allah Teâlâ bu kelâmı (1) ya kendi zâtında (2) ya kendi zâtı

¹⁹⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 33-34; Ebû'l-Hasen Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn, Dîmeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990, s. 73.

¹⁹⁶ el-A'râf 7/54.

¹⁹⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 72.

¹⁹⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 36.

ile kâim bir şekilde (3) ya da bir başkasında yaratması gerekirdi. Allah Teâlâ'nın, kelâmı kendi zâtında yaratması imkânsızdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı, hâdislere mahal teşkil etmez. Allah'ın, kelâmı kendi zâtıyla kâim bir varlık olarak yaratması da mümkün değildir. Zira kelâm, bir sıfat olduğu için kendi kendine kâim olamaz. Allah'ın, kelâmını bir başkasında yaratıp onunla mütekellim olarak vasıflanması da kabul edilemez. Sonuç olarak kelâmın hâdis olduğu sonucuna götüren bütün ihtimallerin geçersizliği ortaya çıkmakta; geriye kelâm sıfatının kadîmliği ve Allah'ın ezeli bir şekilde mütekellim olduğu ihtimali kalmaktadır.¹⁹⁹

Eş'arîler, ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi kelâmın şartı olarak da hayat sıfatını öne sürmektedirler. Ancak Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), onlardan ayrılarak kelâm sıfatını, ilim sıfatı ile ilişkilendirmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, âlimdir ve bir şeyi bilen, bildiği şey hakkında haber vermemesi imkânsızdır. Bu nedenle haber ve ilim birbirini gerektiren şeylerdir. Birinin varlığı düşünülmeden diğeri tasavvur edilemez. Bir kimsede, bilinen hakkında bir haber yoksa, onu başkasına haber vermesi mümkün değildir. Allah Teâlâ'nın mükellef kıldığı, bir şeyleri tanımladığı, haber verdiği, uyardığı ve insanlara bir şeyler öğrettiği bilinen bir husustur. Bu durum O'nun bir kelâmı olduğunu göstermektedir.²⁰⁰

Cüveynî'ye geldiğimizde ise o, önce kelâm sıfatı hakkında hasımların görüşlerini ve delillerini, daha sonra Eş'arîlerin görüşlerini zikrettikten sonra kelâmı şu şekilde tanımlamaktadır: “Kelâm, ibarelerin ve üzerinde ortaklaşa anlaşılan işaretlerin delâlet ettiği, nefiste kâim sözdür.”²⁰¹ Cüveynî, daha sonra kelâm-ı nefsinin mâhiyeti hakkında bilgi vermektedir. Ona göre kelâm-ı nefsi, kendisine bazen ibarelerin bazen de üzerinde anlaşılan işaretlerin delâlet ettiği, kalpte sürekli dönüp dolaşan bir fikirdir.²⁰²

Cüveynî'nin, ahvâl teorisini mezhebi doğrultusunda yorumladığını ve zât-sıfat tartışmalarında kullandığını aktarmıştık. Bu bağlamda kelâm sıfatı, Cüveynî'nin ahvâl nazariyesinde illetli (muallel) bir hâl olarak ilâhî zâtın bir vasfı olmaktadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ, zâtında bulunan ve mütekellim olmasını sağlayan bir mana sebebiyle bu sıfata sahiptir.

¹⁹⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 43-44.

²⁰⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 257.

²⁰¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 96.

²⁰² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 97.

Cüveynî, kelâm-ı nefsinin tanımı ve mâhiyeti hakkında görüşünü belirttikten sonra nefiste kâim olan kelâmın varlığını ispat etmeye çalışır. Bu bağlamda o, birkaç örnek ile konuyu açıklamaya çalışmaktadır: Akıl sahibi biri, kölesine bir emir ile emrettiğinde; nefsinde kölesinin bu emre itaat etmesi gerektiğini zorunlu olarak bulur. Bu kimse, nefsinde bulunan bu zorunlu durumu birtakım kelimeler, işaretler veya yazı diye isimlendirilen şekiller ile ifade edebilir. Cüveynî, bu görüşüne şu şekilde bir itiraz gelebileceğini dile getirir: “Sizin emir ile kastettiğiniz şey, emredenin, emrinin emredilen kimse tarafından yerine getirilmesini istemesidir.” O, bu itirazı asılsız görmektedir. Çünkü her ne kadar emredenin kullandığı lafız ve ibarelerde emredilenin emre uyması isteniyorsa da emreden kişi, muhatabının emri yerine getirmesini arzu etmeyebilir.²⁰³

Cüveynî, daha sonra Mu‘tezile’nin kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerine yer vermekte ve bu görüşleri eleştirmektedir. İlk olarak Mu‘tezile’nin kelâmı şu şekilde tanımladığını aktarmaktadır: “Kelâm, sahih amaçlara delâlet eden düzenli harfler ve kesik kesik seslerden oluşmaktadır.” Cüveynî’ye göre bu tanım eksiktir. Zira dilde bazen tek bir harf bile bir anlam ifade edebilir. Diğer taraftan kelâmın sahih amaçlara delâlet etmesi, yani anlamlı bir cümle oluşturması da her zaman mümkün değildir. Bu bağlamda bazen “konuştu, ancak bir manası yok” denilir.²⁰⁴

Mu‘tezile, kelâmı Allah Teâlâ’nın bir fiili olarak görmektedir. Çünkü onlara göre fâilin fâil olmasının anlamı, fiilin fâilde vuku bulmasıdır. Bu nedenle onlar, kelâmın mütekellim ile kâim olmasını şart olarak görmemişlerdir. Cüveynî, onların bu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre mütekellim, kelâm fiilini işleyen olsaydı; biz onu mütekellim olarak değil, ancak kelâm fiilini işleyen kişi olarak bilirdik. Ancak gerçekte durum böyle değildir. Zira biz konuşan birini gördüğümüzde, hatırimıza onun kelâm fiilini işlediğini ya da bu fiile zorlandığını getirmeksizin, onun mütekellim olduğunu biliriz. Cüveynî, bu görüşlerini aktardıktan sonra Allah Teâlâ’nın mutlak kudret sahibi ve tek yaratıcı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bizim konuşmamız da dahil tüm fiillerimizi yaratan Allah Teâlâ olmakla beraber O, yarattığı bu kelâm ile mütekellim olmaz.²⁰⁵

²⁰³ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 97; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 186; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 94.

²⁰⁴ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 95.

²⁰⁵ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 100-102.

Kelâmullahın kadîm olduğunu ve kelâm-ı nefsiyi kabul eden Ehl-i Sünnet’e yönelik itirazların biri de “ma’dûma emir” konusudur. Buna göre Allah’ın ezelde kelâm sıfatı ile muttasıf olması, kendisine emredilen ve nehyedilen muhatapların varlığını gerektirir. Halbuki ezelde söz konusu emir ve nehye muhatap herhangi birinin olmadığı aşîkardır. Eş’arîler ise ma’dûmun ezelde emre muhatap olmasının mümkün olduğunu söylerler. Cüveynî, bu konuda ma’dûmun gelecek bir zamanda var olacağını takdir ederek ezelde bu emre veya nehye muhatap olduğunu söylemektedir. Yani emredilen ve nehyedilen, muhatap olacağı zamana nispetle bu vasıflara haizdir. Ona göre ma’dûmun, varlığa geldiği anda bu emir ve nehye muhatap olma durumu tahakkuk etmiş olur.²⁰⁶

Eş’arîler, kelâmullah konusundaki görüşlerini derinleştirmek adına kıraat (okuma) ile makrû’ (okunan) arasını ayırmaktadır. Buna göre kıraat, okuyanın sesleri ve nağmelerinden oluşmaktadır. Kıraat vasıtasıyla ortaya çıkan makrû’ ise kendisine ibarelerin delâlet ettiği kadîm kelâmdır. Diğer taraftan okunan şey, okuyana hulûl etmez ve onda kâim olarak bulunmaz. Eş’arîler bu görüşüyle okumayı kelâm-ı lafzî, okumanın delâlet ettiği asıl manayı yani okunanı ise kelâm-ı nefsi mesabesinde kullanmaktadırlar.²⁰⁷

Özelde kelâmullah genelde ise ilâhî sıfatlar konusu, Cüveynî’ye kadar Eş’arî âlimler tarafından çeşitli yöntemler ile ispatlanmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan Mâtürîdî mezhebine mensup âlimler de kelâm sıfatını ele almışlar ve ispat yöntemlerini ortaya koymuşlardır. Ancak daha önce de zikrettiğimiz gibi bu meselelerin kemâle ermesi ve daha sağlam aklî deliller ile ispat edilmesi Gazzâlî ile birlikte başlamıştır. Bu bağlamda Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve Seyfüddîn el-Âmidî gibi kelâmcılar, kelâm sıfatı konusundaki Ehl-i Sünnet görüşünü zirveye taşımıştır.

2.4.2. Müteahhirîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmında Kelâmullah

İmam Gazzâlî, *el-İktisad*’da kelâmullahı incelemeye kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi ayrımını yapmakla başlamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ’nın bir kelâmı olduğunu reddedenlerin inat ettiği husus sadece harf ve seslerden müteşekkil olanı kelâm olarak kabul etmeleridir. Ancak asıl kelâm, nefiste bulunan kelâmdır. Gazzâlî bahsettiği bu nefsi

²⁰⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 108-109.

²⁰⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 117.

kelâmı “emir” kavramı üzerinden delillendirmektedir.²⁰⁸ Ardından kelâmullah konusunda gündeme gelebilecek birtakım şüpheleri sıralayıp bunlara cevap vermektedir.

Bu şüphelerden ilki “Kur’ân-ı Kerîm’in harf ve seslerden müteşekkil olduğu ve böyle olan bir şeyin nasıl kadîm olacağı” şeklindedir. Zira bu itirazı öne sürenlere göre Kur’ân-ı Kerîm, kelâmullah olarak isimlendirilmektedir. Gazzâlî burada öncelikle kıraat, makrû’ ve Kur’ân lafızları arasındaki ayrımı açıklamaktadır. Buna göre kıraat, okuyanın önceden terk ettiği okuma fiiline yeniden başlamasından ibarettir. Makrû’ (okunan) ise Allah Teâlâ’nın zâtında kâim ve kadîm olan kelâmıdır. Gazzâlî’ye göre Kur’ân kelimesi ise müşterek lafızdır. Bu bağlamda Kur’ân lafzından kasıt makrû’ ise bu kadîm olan kelâmıdır; kastedilen kıraat ise bu da okuyanın hâdis fiilidir.²⁰⁹ Yani Kur’ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ’nın kelâmını işaret etmesi bakımından kadîm; mushafta yazılan harfleri ve okuyanın ağzından çıkan sesleri işaret etmesi bakımından hâdistir.

Bir diğer şüphe ise kelâmullahın işitilip işitilemeyeceği ve Hz. Mûsâ’nın işittiği kelâmın mâhiyeti hakkındadır. Gazzâlî’ye göre Hz. Mûsâ, Allah’ın kadîm kelâmını işitmiştir. Ancak onun işittiği şey harf ve seslerden meydana gelen kelâm değildir. Gazzâlî işitme duyusunun idrâkin bir çeşidi olduğunu ve Hz. Mûsâ’nın da söz konusu kadîm kelâmı idrâk ettiğini dile getirmektedir. Bu konuyu şekerin tadını alan kimseye “o tadı nasıl idrâk ettin?” şeklindeki soruya benzeterek cevaplamaktadır. Buna göre ya o soruyu soran kimseye doğrudan şeker verilir ve idrak etmesi sağlanır ya da o kimseye (şeker bulunmuyor veya o kimsede tadı algılayacak duyu organı noksan ise) “şekerin tadı balın tadını idrâk etmene benzer” şeklinde cevap verilir.²¹⁰ Diğer taraftan bizlerin işittiği sesler, okuyanın ağzından çıkan hâdis lafızlar olduğu için kadîm kelâm değildir. Ancak bu seslerin delâlet ettiği mânâlar kadîm kelâmıdır.

Fahreddin Râzî’nin kelâm sıfatı hakkındaki görüşleri pek çok eserinde bulunmakla beraber *Halku’l-Kur’ân beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-Sünne* adıyla da müstakil bir risale kaleme almıştır. O, bu eserinde kelâmullah meselesi hakkındaki görüşlerini özellikle Mu‘tezile eleştirisi üzerinden ortaya koymaktadır.

Râzî, İslâm ümmetinin Allah Teâlâ’ya kelâm lafzını ıtlak etme noktasında ittifak ettiğini ancak bu sıfatın mânâsının ne olduğu konusunda ihtilâfa düştüğünü dile

²⁰⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 183-186.

²⁰⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 190.

²¹⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 188.

getirmektedir.²¹¹ Ona göre bu konudaki tartışma aklî bir mesele değil tamamen dil ile ilgili bir konudur. Bu bağlamda Mu‘tezile, Allah’ın “mütekellim” olmasını, O’nun harf ve sesleri yaratan olmasına bağlarken; Ehl-i Sünnet nefiste bulunan kelâm ile konuya açıklık getirmektedir. Râzî daha sonra iki tarafın delillerini ortaya koyup incelemeye tabi tutmaktadır. Bu delillerden ilki Eş‘arî kelâmcıların kullandığı meşhur delildir: “Allah Teâlâ hayydir. Hayy olanın kelâm ile vasıflanması gerekir. Aksi taktirde onun zıddı ile vasıflanması icap ederdi ki bu durum Allah Teâlâ hakkında muhaldır.” Mu‘tezile buna tasavvurun tasdikten önce geldiğini söyleyerek itiraz eder. Onlara göre kelâmın mâhiyetini düşününce akla ilk gelen şey harf ve seslerdir. Ehl-i Sünnet’in ileri sürdüğü ve Râzî’nin zayıf bulduğu diğer iki delil de şu şekildedir: “Allah Teâlâ itaat edilmesi gereken bir hükümdardır. Bu nedenle emir ve nehiy ancak O’na aittir.” “Müslümanlar Allah’ın mütekellim olduğu konusunda icmâ etmiştir.” Râzî, Müslümanların mütekellim lafzı üzerinde icmâ ettiklerini kabul etmektedir. Ancak bu lafzın hangi mânâyâ tekabül ettiği konusunda bir icmânın bulunmadığını dolayısıyla bu delilin zayıf olduğunu aktarmaktadır.²¹²

Fahreddin Râzî mezhebinin temel görüşünü benimseyerek kelâmullahın kadîm olduğunu kabul etmektedir. Bu konuda Mu‘tezile ve Kerrâmiyye ile ihtilaf ettiklerini de belirtir. Ancak o, mensup olduğu mezhebin çoğunluğundan ayrılarak kadîm kelâmın emir, nehiy, haber ve istihbar gibi kısımlarını kabul etmez. Ona göre kelâmın hakikati tektir o da haberdur. Bahsi geçen emir, nehiy ve istihbar gibi kısımların hepsi de buna döner. Sözelimi emir ve nehiy, bir işi yapma ya da terk etme fiillerine bağlı olarak bir sevabı veya cezayı haber verme anlamına gelir.²¹³

Râzî *Halku’l-Kur’ân* risalesinde de kelâmın hakikatini açıklamaya çalışır. Buna göre bir kimsenin nefsinde emir bildiren bir lafzı dile getirmeden önce söz konusu emre dair bir istek ve zorunluluk bulunur. Nefiste bulunan bu istek fiilin yerine getirilmesine yöneliktir. İşte bu isteğin mahiyeti, emre taalluk eden lafızdan başka bir şeydir. Râzî’ye göre nefiste bulunan bu istek, zamana ve mekâna göre değişmez. Ancak bu mânâyâ delalet eden lafızlar değişiklik gösterebilir. Diğer taraftan dildeki kelimeler, üzerinde

²¹¹ Fahreddin Râzî, *Halku’l-Kur’ân beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-Sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü’l-Cil, 1992, s. 58; Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fî Usûli’d-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986, I, 247.

²¹² Râzî, *Muhassal*, s. 172-174.

²¹³ Râzî, *Muhassal*, s. 184-185.

insanların anlaştığı ıstılahî birtakım lafızlardan ibarettir. Ancak kalpte bulunan ve bir istek bildiren mânâlar zâtî ve hakikîdir.²¹⁴ Râzî kelâmın hakikatini bu şekilde ifade ettikten sonra söz konusu isteğin (talep) ve haberin mâhiyetini ele alır. Bu konuda iradenin istek ile olan ilişkisini, zihnî haber ve zihnî hüküm kavramlarını ele alarak nihaî kertede söz konusu isteğin iradenin kendisi olmadığı sonucuna ulaşır.²¹⁵

Görüldüğü üzere Gazzâlî ve Râzî, kelâmullah konusunda kendinden önce ortaya atılan görüşleri dikkatle incelemiş, öne sürülen delilleri değerlendirmiş ve şüphelere cevap vererek Allah Teâlâ'nın kadîm bir kelâma sahip olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Kelâmullah meselesi, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı, ilâhî kelâmın işitilip işitilemeyeceği, kadîmliği ve tek bir kadîm kelâm olduğu gibi uzantılara sahip olduğu için kullanılan deliller de çeşitlilik arz etmektedir. Bu nedenle -Âmidî'de de olduğu gibi- İmam Gazzâlî ve Fahreddin Râzî aklî ve naklî delillerin yanında dilden ve şiiirden de deliller getirerek meseleye açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Söz konusu âlimler mensubu oldukları mezhebin delillerine körü körüne bağlı kalmamışlar, yeri geldiğinde bu delilleri eleştirmekten geri durmamışlardır.

3. Seyfüddîn Âmidî'de Kelâmullah

Âmidî, zât-sıfat ilişkisi bağlamında kelâmî olarak mezhebiyle aynı görüştedir. Ancak bazı noktalarda o, mezhebine katkı sağlayacak birtakım görüşler de ileri sürmekten geri durmamıştır. Kelâm sıfatı özelinde kendinden öncekilerin anlayışını sürdürmüştür. Âmidî'nin sıfat taksimine göre kelâm sıfatı nefsi/hakikî/zâtî sıfatlardan biridir.²¹⁶ Kelâm sıfatını, diğer zâtî sıfatlardan ayrılan bir özelliği vardır. Bu özelliği hasebiyle kelâm sıfatı, pek çok tartışmaya da kapı aralamaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kelâmullahı delillendirirken kullandığı bu özellik, kelâmın taalluk ettiği şeylere göre farklı kısımlara ayrılması şeklinde ifade edilebilir. Bu kısımlar emir, nehiy, haber, haber alma ve nida olarak sıralanmaktadır.²¹⁷ Kelâm sıfatının bu kısımları Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Sözelimi İbn Küllâb, kadîm kelâmın tek olduğunu ve emir, nehiy, haber gibi kısımlarının ancak taallukları ortaya

²¹⁴ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 52.

²¹⁵ Bkz. Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 53-55.

²¹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 265; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 40.

²¹⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 87.

çıkınca söz konusu olacağını²¹⁸; İmam Eş‘arî kelâm ile birlikte emir, nehiy, haber gibi kısımların da kadîm sayılabileceğini²¹⁹; Fahreddîn Râzî kelâmın hakikatının emir, nehiy gibi kısımların hepsini içine alan haber olduğunu²²⁰ savunmuştur.

Âmidî; kelâmı emir, nehiy, haber, haber alma, va‘d ve vaîd şeklinde kısımlara ayırır. Ona göre bunları iki grupta toplamak mümkündür: talep ve haber. Bu kısımlardan va‘d ve vaîd haberin içerisinde yer almaktadır. Haber, ödül vermeye taalluk ettiğinde va‘d, ceza vermeye taalluk ettiğinde vaîd olarak isimlendirilir. Emir ve nehiy ise talep bildirir. Bunlardan bir fiili yerine getirmeye taalluk edene emir, bir fiili terk etmeye taalluk edene de nehiy adı verilir. Haber alma ise gerçekte Allah Teâlâ hakkında tasavvur edilemez. Bu nedenle ona karar verme (takrîr) denir ki bu haber vermenin (ihbâr) bir türüdür. Âmidî, şu âyeti buna delil getirir: “Ben sizin rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle!’ dediler...”²²¹ Zikredilen kısımların iki grupta toplanması mümkün olduğu gibi tek bir hakikatte birleşmeleri de mümkündür. Bu tek hakikat nefiste kâim olan kelâmdır.²²² Âmidî bu taksimi ile nefsî kelâmı da ispat etmiş olmaktadır. Zira kendisine taalluk edilenler çok sayıda olsa bile nefisteki taalluk eden tektir ve herhangi bir çokluğa sahip değildir.

Âmidî, nefiste bir mana olarak bulunan, zaman ve mekânın değişmesiyle değişmeyen bu kelâmın, yani nefsî kelâmın, üzerinde ısrarla durmaktadır. Zira Allah Teâlâ’nın kadîm bir kelâmının olduğunu ispat ederken nefsî kelâmın ispat edilmesi büyük bir öneme sahiptir. Âmidî, kendinden öncekiler gibi kelâmın lafzî ve nefsî olmak üzere ikiye ayrıldığını kabul etmektedir. Nefsî kelâma hem yaratılmışlar hem de Allah Teâlâ sahiptir. Ancak yaratılmışların nefsinde bulunan kelâm hâdis iken, Allah Teâlâ’nın zâtına ait olan nefsî kelâm kadîmdir.

Seyfüddîn Âmidî, kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini bu konu hakkında öne sürülen delilleri irdelerken de ortaya koymaktadır. Önceki bölümde bahsedildiği üzere o, sıfatları ispat ederken bütüncül bir yaklaşım yerine sıfatların her birini tek tek ele alarak tafsilî bir yöntem benimsemiştir. Bu yöneme göre Âmidî, sıfatların her birinin kendinde yetkinlik/kemâl bildirdiği önermesinden yola çıkarak onları ispatlamaktadır. O, kelâm

²¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 108.

²¹⁹ İbn Fûrek, *Makalâtü’ş-Şeyh*, s. 65-66.

²²⁰ Râzî, *Muhassal*, s. 184-185.

²²¹ el-A‘râf, 172.

²²² Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 110-111.

sıfatı hakkında konuşanları sırasıyla “kelâm sıfatını kabul edenler (isbât ehli)” ve “kelâm sıfatını reddedenler (nefîy ehli ya da nüfât)” şeklinde ikiye ayırdıktan sonra kelâm sıfatını ispat edenleri de “hak ehli” ve “kelâm sıfatı konusunda yanılığa düşenler (ehl-i hevâ)” diye taksim etmektedir.

Âmidî, zikredilen fırkaların kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini ortaya koymakta, zayıf görüşleri eleştirmekte, haklı gördüğü fikirleri desteklemekte ve birtakım yeni delillerle de meseleye açıklık getirmeye çalışmaktadır. Kelâm sıfatının varlığının delilleri, nefsî kelâmın ispatı, kelâm sıfatının kısımları gibi meseleler Âmidî’nin ele aldığı konulardan bazılarıdır. Şimdi öncelikle Âmidî’nin kelâm sıfatını ispatlarken kullandığı deliller zikredilecektir. Ardından Âmidî’ye göre kelâm sıfatı hakkında hataya düşenlerin görüşleri ve bu görüşlere karşı cevapları aktarılacaktır. Daha sonra “hak ehli” olarak isimlendirdiği Eş‘arîler’in bu konuyla ilgili delillerini ve Âmidî’nin bu deliller karşısındaki tutumunun ne olduğunu görmeye çalışacağız.

3.1. Âmidî’nin Kelâmulhâk Konusunda Kullandığı Deliller

Seyfüddîn Âmidî, kelâm sıfatının mahiyeti konusunda mensup olduğu mezhebiyle fikir birliği içindedir. Ancak o, özellikle kelâmulhâkın kadîm olduğunun delillendirilmesi noktasında Eş‘arî kelâmcılar tarafından öne sürülen delilleri zayıf görmektedir. Bu nedenle bu delillerden bazılarının tamamen işlevsiz olduğunu dile getirmekte, bazılarını da sağlamlaştırma yoluna gitmektedir. Ayrıca Âmidî, kelâm sıfatının kadîm olduğunu ispatlamak adına yeni deliller de ortaya koymaktadır. Bu delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Âmidî’nin kelâm sıfatını delillendirirken kullandığı ilk yöntem kemâl/yetkinlik yöntemidir. O, bu yöntemi kelâm sıfatı konusunda öne sürülen delilleri eleştirirken kullanmaktadır. Zira bu yöntemin amacı her sıfatı ayrı ayrı, ilgili tartışmalar bağlamında ele alarak ispat etmeye dayanmaktadır. Buna göre kelâm sıfatına sahip olmak, olmamaktan daha kâmil bir durumu ifade eder. Diğer bir tabirle mütekellim olmak, mütekellim olmamaya nazaran yetkinlik bildirir. Allah Teâlâ, kulları için yetkinlik bildiren kelâmı yarattığına göre yaratanın da bu yetkinliğe öncelikle sahip olması gerekir. Aksi halde Allah Teâlâ’nın kâmil bir varlık olduğu düşünülemezdi. Bu nedenle Allah

Teâlâ kelâm sıfatına sahiptir.²²³ Gazzâlî’de de gördüğümüz bu delil, bir yönüyle gâibin şahide kıyas edilmesi yöntemini andırmaktadır. Müteahhirîn dönemi kelimcilerinden olan Gazzâlî ve Âmidî, kendinden öncekilerin kullandığı bu delili, yakîn bilgi vermediği gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Ancak kendileri de bu delile yakın bir akıl yürütme kullanarak aynı hataya yaklaşmışlardır. Zira sıfatlar için kullanılan bu delil, öncelikle görünen dünyadaki varlıklar hakkında takrir edilmekte ardından görünmeyen hakkında aynı hüküm verilmektedir.

b. Âmidî’ye göre itaat ve kulluğun manası ancak kelâm ile tahakkuk edebilir. Zira kendisinde emir ve nehiy bulunmayan birinin itaat edilen ve hükmeden olarak vasıflanması mümkün değildir. Yani Allah Teâlâ’ya itaatin zorunluluğu, O’nun emri ve nehyi dolayısıyla bir kelâmı olduğu anlamına gelir.²²⁴

c. İlâhî kelâm ile tebliğin ve risâletin manası gerçekleşmektedir. Zira resulün anlamı, ancak Allah Teâlâ’nın kelâmını tebliğ ettiğinde ortaya çıkar. Resul, bizlere tebliğ ettiği kelâmı Allah Teâlâ’dan almış olmasaydı ona resul değil, ancak tebliğ eden denilebilirdi. Bu durum tıpkı bizden birinin Resûlullah’ın Allah’tan aldığı vahyi başkasına aktardığımızda tebliğ eden durumunda olmamız gibi olurdu. O vakit Hz. Peygamber “Ben emrettiğim ve yasakladığım hususlarda âlemlerin Rabb’i olan Allah’ın elçisiyim” sözünde yalancı duruma düşerdi. Sonuç olarak kim Allah Teâlâ’nın mütekellim olduğunu reddederse zorunlu olarak peygamberi de reddetmiş olur. Âmidî bu delilin sadece peygamberliği kabul edenler için geçerli olacağını dile getirmektedir.²²⁵

d. Âmidî’nin öne sürdüğü bir delil de sebr ve taksim yöntemine dayanmaktadır. O, bu delili şu şekilde takrir etmektedir: Allah Teâlâ’nın bir kelâm ile mütekellim olduğu malumdur. Bu kelâm (1) ya Allah’ın zâtı ile kâimdir (2) ya da O’nun zâtı ile kâim değildir. Allah’ın zâtı ile kâim olması durumunda bu kelâm (1.a.) ya kadîmdir (1.b.) ya da hâdistir. Allah’ın zâtı ile kâim olmadığı durumda ise bu kelâm (2.a.) ya bir mahalde kâimdir (2.b.) ya da mahalsiz olarak kâimdir.²²⁶

Kelâmın bir mahalde kâim olması mümkün değildir. Aksi halde kelâmın ya o mahallin genel bir niteliğinden ya özel bir niteliğinden ya da mahallin bizzat kendisi ile

²²³ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 89; Krş. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 182-183.

²²⁴ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 89; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 384.

²²⁵ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 89-90; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 383-384; Krş. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 182.

²²⁶ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 381.

adlandırıldığı isimden türemiş olması gerekirdi. Kendisinde ilmin kâim olduğu kimseye “âlim” denilmesi genel bir nitelikten; kendisinde fıkıh ilminin kâim olduğu kimseye “fakih” denilmesi de özel bir nitelikten türetilmiş sığata örnektir. Kendisinde siyahlığın kâim olduğu mahalle “siyah” denilmesi de mahallin bizzat kendisi ile adlandırıldığı isimden türetilmiş sığata örnektir. Âmidî bunların hiçbirinin kelâm sıfatı hakkında geçerli olmadığını söylemektedir.²²⁷

Kelâmın mahalsiz olarak kâim olması da mümkün değildir. Bu durumda kelâm ya Nazzâm’ın iddia ettiğı gibi latîf bir cisim ya da araz durumunda olurdu. Latîf bir cisim olması makul değildir. Arazların da kendi başlarına kâim olamayacağı bilinen bir husustur. O halde kelâm sıfatının mahalsiz olarak kâim olacağı ihtimali de imkân dahilinde değildir. Bu ihtimallerin geçersiz olması kelâmın Allah’ın zâtı dışında kâim olacağı ihtimalini de geçersiz kılmaktadır.²²⁸

Geriye kelâmın Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim olduğu ihtimali kalmaktadır. Bu ihtimale göre kelâm ya kadîmdir ya da hâdistir. Hâdis olduğunu söylemek imkânsızdır. Aksi takdirde Allah Teâlâ, hâdislere mahal teşkil etmiş olurdu. O halde kelâm sıfatı, Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim ve kadîm bir sıfattır.²²⁹

Âmidî’nin kelâmullah konusunda kullandığı delillerini zikrettikten sonra onun diğer mezheplere yönelik eleştirilerini de zikretmek yerinde olacaktır. Zira Âmidî, kelâmullah anlayışını diğer mezheplere yönelik eleştirileri üzerinden oluşturmaktadır. Kelâm sıfatı hakkında Ehl-i Sünnet’in karşısında duranlar kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır: kelâm sıfatını kabul edenler ve kelâm sıfatını reddedenler. Bunlardan ilki kelâm sıfatını kabul etmekle birlikte onun hâdis olduğunu söylemiştir. Âmidî; Mu‘tezile başta olmak üzere İmâmiyye, Havâric ve Haşviyye’nin bazı kollarını kelâm sıfatını kabul edip onun mahiyeti konusunda hata edenlerden saymaktadır.²³⁰ Kelâm sıfatını reddedenler olarak ise İslâm filozoflarını muhatap almaktadır.²³¹ Onlar tüm sıfatlarda olduğu gibi varlığı zorunlu (vâcibü’l-vücûd) olan Allah’a herhangi bir sıfat atfetmenin imkânsız olduğunu savunmaktadırlar.

²²⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 381.

²²⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 381.

²²⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 382.

²³⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 354-355; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 87.

²³¹ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 90.

3.2. Âmidî'nin Mu'tezile'nin Delillerine Yönelik Eleştirileri

Âmidî, Mu'tezile'nin ve kelâmın hâdis olduğunu kabul eden fırkaların aklî, sem'î, lügavî ve icmâ yönüyle ilgili delillerini zikredip artı ve eksi yönlerini ele almaktadır. Kelâm âlimlerinin çoğunluğu delili, aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmıştır. İcmâ delili, bu ayırmada naklî deliller arasında yer almaktadır.²³² Bu nedenle icmâ delilleri naklî delil başlığı altında zikredilecektir. Şimdi söz konusu deliller sırayla zikredilip Âmidî'nin bunlara yönelik cevapları aktarılacaktır.²³³

a. Aklî Deliller

a.1. Mu'tezile mezhebi kelâm sıfatının hâdis olduğunu kabul etmekle birlikte onun mahiyeti konusunda bazı ayrılıklar yaşamıştır. Ebû Ali el-Cübbâî, kelâmın yan yana dizilmiş düzenli harfler ve parça parça seslerin birleşimi olduğunu söylemekle birlikte harflerin parça parça seslerden farklı şeyler olduğunu iddia etmiştir. Diğer taraftan Allah Teâlâ'nın kelâmını, onu her okuyanın okumasında her yazanın da yazmasında yarattığını ortaya atmıştır.²³⁴ Yani Cübbâî'ye göre Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân, onu okuyanın okuması esnasında kesintili sesler olarak; onu mushaflara aktaranın yazması sırasında düzenli harfler olarak Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır. Bu harfler ve sesler de birbirinin aynı değildir. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm kelâmullahtır ve bu yönüyle bakıldığında da hâdistir. Hâdis olan bir şeyin ilâhî zâta ıtlak edilmesi de caiz olmaz.

Âmidî, Cübbâî'nin bu görüşünü eksik bulmaktadır. O, Kur'ân'ın harf ve seslerin oluşturduğu ibarelerden mürekkep ve hâdis bir mucize olduğunu kabul etmektedir. Ancak söz konusu ibarelere delâlet eden şeyin kadîm olduğunu söylemektedir ki bu da nefiste bulunan kelâmdır. Ardından "Kur'ân" lafzının dildeki kullanımını açıklayarak meseleyi çözmeye çalışır. Buna göre "Kur'ân" müşterek lafızdır. Yani hem okuma (kıraat) hem de okunan (makrû') kavramlarının yerine kullanılabilir. Eğer okuma lafzı için kullanılırsa harfler, sesler, delâletler ve ibareler kastedilir.²³⁵ Âmidî bu konuda Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) şu şiirini delil getirir:

²³² Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *DİA*, IX, 137.

²³³ Kelâmullahın hâdis olduğunu savunanların diğer delilleri için bkz.: İlyas Çelebi, "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018, 300-305.

²³⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 354; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 103; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 309.

²³⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 104.

Secdenin alameti ağarmış saçlarla sabahı ettiler
Zira geceyi tesbih ve okumakla (kur'ân) geçirdiler²³⁶

Şiirde zikredilen “kur'an” ifadesinin manası okumaktır. Âmidî'ye göre bu, tıpkı Arapların “kelâm” lafzını bazen manaya bazen de ibarelere hamletmesine benzemektedir. Bu nedenle onlar, ifade anlamlı olduğunda “doğru ve güzel söz (kelâm)” derler. Şayet ifade düzgün olmazsa söz, hatalı ve zayıf kalır. Diğer taraftan söz, doğru bir şekilde ifade edilse bile mana bozuk olduğunda bir anlam ifade etmez.²³⁷ Âmidî burada sözün delâlet ettiği manaya işaret etmektedir. Yani ağızdan çıkan seslerin bir anlam ifade etmesi, nefiste kâim olan bir kelâmın varlığına delildir. Tek başına harf ve seslerin kelâm olarak isimlendirilmesi yanlıştır.

Cübbâî, aynı zamanda kelânullahın mushafta yazma olmaksızın, onu okuyan ve ezberleyen kimsede de okuma (kıraat) ve ezberleme (hıfz) olmaksızın bulunduğunu dile getirmektedir. Âmidî'ye göre bu görüş makul değildir. Çünkü öncelikle kelâmın varlığı için özel bir yapının bulunması şarttır. Bu yapı, kendisinde konuşmanın hasıl olduğu, harflerin çıkış yerleridir. Bu nedenle kâğıtta yazılı olanın tek başına kelâm olması mümkün değildir. Diğer taraftan Cübbâî bu görüşüyle -nefsî kelâmı reddettiği halde- kelânullahı ezberleyen nefsinde kâim bir kelâm olduğunu kabul etmektedir.²³⁸

a.2. Mu'tezile'nin kelâm sıfatı hakkındaki temel delili, Allah'ın kelâmın fâili olduğu şeklindedir. Ancak bu sayede Allah Teâlâ, kelâm sıfatı ile vasıflanabilir. Diğer taraftan bu sıfat ilâhî zât ile kâim ezeli bir özelliğe sahip değildir. Bilakis Allah Teâlâ, kelâmın fâili olmak bakımından mütekellim olur ki bu durumda kelâm, hâdis fiilî sıfatlardan biri olarak görülür.

Âmidî'ye göre Mu'tezile, “mütekellim/konuşan” lafzının anlamı konusunda hataya düşmüştür. Ona göre mütekellim, anlamlı bir söz ile konuşan kimsedir. Bu nedenle konuşan bir kimse gördüğümüzde “o konuşandır (mütekellim)” deriz. Aksi taktirde konuşmayı bir şeyde veya kimsede zorla meydana getiren kişiye mütekellim dememiz icap ederdi. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmın harf ve sesler olduğunu kabul etmektedir. Buna göre Allah'ın kelâmın fâili olmasından ziyade sesin fâili olması daha önceliklidir.

²³⁶ ضحوا بأشعث عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا و قرآنا

²³⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 104.

²³⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 366.

Zira ses, kelâmdan yani konuşmadan daha geneldir ve konuşmayı da kapsamına alır. Bu durumda “Allah Teâlâ konuşandır (mütekellim)” iddiası yerine “Allah Teâlâ ses çıkarandır (مَصَوِّت)” demek daha doğru olurdu. Âmidî bu eleştirisini daha da ilerleterek Allah Teâlâ’nın hareketin fâili olması hasebiyle “hareketli (müteharrik) olarak vasıflanması gerektiğini ileri sürer. Bu durum O’nun fâili olduğu tüm varlıklar için bir vasıf almasını gerektirirdi ki Allah hakkında böyle bir şey düşünmek imkânsızdır.²³⁹

Âmidî, yukarıda aktarılan delilin yanında birtakım deliller daha getirerek “Allah Teâlâ’nın mütekellim olmasının manası, O’nun kelâmın fâili olmasıdır” şeklindeki görüşü çürütmektedir. Bu delilleri şöyle özetleyebiliriz: (1) Bizden biri anlamlı bir söz söylediğinde hiç şüphesiz bu onun kelâmı olur. Bu nedenle o kimseye “konuştu” deriz ve o kimse “konuşan (mütekellim) olur. Burada kelâmın o kimseye nispet edilmesi kelâmın fâili olması hasebiyle değildir. (2) Neccâriyye fırkası gibi Mu‘tezile’den bazıları, Allah Teâlâ’nın kulların fiillerini yarattığını iddia etmektedir. Buna benzer şekilde şayet Allah Teâlâ, kelâmın fâili olduğu için mütekellim olarak vasıflansaydı, bizim kelâmımız ile de mütekellim olması gerekirdi. Bu durumda kullara mütekellim demek imkânsız olurdu. Âmidî bunun zorlama bir görüş olacağını söyler. (3) Eğer mütekellim kelâmın fâili olsaydı; mürîd irâdenin, kâdir kudretin, âlim de ilmin fâili sayılması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir.²⁴⁰

Peki hâdis bir sıfat fâiline ve mahalline nasıl nispet edilir? Âmidî, böyle bir sıfatın fâile nispet edilmesini onu sonradan meydana getirmesi; mahalle nispetini ise sıfatın o mahalde bulunması şeklinde açıklanacağını dile getirmektedir. Şüphesiz bu iki durum birbirinden farklı manalardır. Sözgelimi kendisinde hareketin gerçekleştiği şey için (zihne onun hareketin fâili olup olmadığı gelmeden) “bu hareket edendir” deriz. Söz konusu hareket sıfatı o şeyde kâim olduğundan, onun bu sıfatın fâili olmadığına da kesin olarak hükmederiz.²⁴¹

a.3. Allah Teâlâ, belirli bir mahalde rızık yarattığında “Râzık” vasfı mahalle değil Allah Teâlâ’ya rücû etmektedir. Yine Allah, bir mahalde yazma fiilini yarattığında “yazan

²³⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 378-379; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 98.

²⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 378-379.

²⁴¹ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 98.

(kâtip)”; hayatı yarattığında ise “hayy” olarak vasıflanmaktadır. Bunun gibi bizim, bir mahalde kelâmı yarattığı için Allah’a “mütekellim” dememiz gerekir.²⁴²

Âmidî bu delilin çeşitli yönlerden problem taşıdığını söyler: İlk olarak buradaki hüküm, rızkın tümü hakkında değil onun en özel vasfı hakkında mahalle dönmektedir ki bu da rızkın faydalı ve lezzetli oluşudur. Ancak kelâm sıfatında böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü ister bütünü isterse bir parçasıyla olsun kelâmın hükmü, mahalle rücu etmez. Âmidî, bu görüşüyle Mu‘tezile’nin “Allah kelâmın fâilidir, bu nedenle mütekellim olarak vasıflanır” iddiasını da asılsız kılmaktadır. İkinci problem Mu‘tezile’nin Allah Teâlâ’ya “yazan/kâtip” vasfını ıtlak etmesinde yatmaktadır. Zira yazma fiili, elin ve kullanılan aletlerin hareketi sonucu ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ hakkında böyle bir şey düşünmek abestir.²⁴³

a.4. Mu‘tezile bir diğer delilini şu şekilde takrir eder:

Kelâm, birbiri ardına gelen ve sürekli yenilenen düzenli harflerden ve parça parça seslerden oluşmaktadır. Bu harfler ve sesler kelimeyi meydana getirir. Kelimelerin birleşmesiyle de kelâm ortaya çıkar. Söz konusu kelimelerin meydana geldiği yer dildir. Kelimelerden anlaşılan mana ise kalp ve ruhtur. Kim algısında herhangi bir mana olmadan bu harfleri ve sesleri meydana getirirse o ahmak ve mecnundur.²⁴⁴

Âmidî’ye göre dilde ortaya çıkan kelimelerin kelâm olarak isimlendirilmesi mecâzîdir. Allah Teâlâ’nın düzenli harfler ve parça parça seslerden oluşan bir kelâm ile mütekellim olduğunu söylediğimizde ise iki durum ortaya çıkmaktadır: Ya bu kelâmın Allah indinde bir medlûl olması gerekirdi ya da herhangi bir medlûl olmazdı. İkinci ihtimali savunmak mümkün ve makul değildir. İlk ihtimale gelince; Allah Teâlâ’nın zâtında bu kelâma delâlet eden şeyin ilim, kudret ve irade gibi sıfatlardan farklı bir şey olması gerekir. İşte bu da nefiste bulunan kelâmdır.²⁴⁵ Âmidî, görünen dünyada lafzî kelâm olarak zuhur eden kelâmullahın ilim, kudret ve irade gibi diğer sıfatların taallukları olduğunu iptal ederek müstakil bir kadîm sıfatın ispatını yapmaktadır. Bu nedenle lafızların delâlet ettiği ve nefiste bulunan manalar üzerinde durmaktadır.

a.5. Mu‘tezile, Allah’ın, zâtıyla kâim bir sıfat ile mütekellim olduğu kabul edildiğinde söz konusu kelâmın açılımları olan emir, nehiy, haber, haber verme (istihbâr)

²⁴² Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 382.

²⁴³ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 382-383.

²⁴⁴ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 99.

²⁴⁵ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 99.

gibi durumların Allah’a nispetinin imkânsız olacağını savunmaktadır. Zira kelâmın taalluk ettiği bu kısımlar hâdistir; hâdis olanın Allah’a nispeti ise imkânsızdır. Aksi taktirde Allah Teâlâ’nın zâtı hâdislere mahal teşkil etmiş olur. Zikredilen kısımlara taalluk eden kelâmın kadîm olduğunu kabul etmemiz ise iki kadîm varlığın ortaya çıkmasına neden olacaktır ki bu da muhaldir. Mu‘tezile, bu görüşünü delillendirmek adına kelânullahı kadîm saymanın Allah’ı şu sözlerinde yalancı duruma düşüreceğini iddia eder: “Biz, Nûh’u kavmine gönderdik.”²⁴⁶; “Musa kavmine şöyle dedi...”²⁴⁷; “Meryem oğlu İsa, havarilerine dedi ki...”²⁴⁸ Kelânullahın kadîm olduğunu söylemek bizi; haberin kadîm, hakkında haber verilenin ise hâdis olduğu sonucuna götürür. Bu durumda henüz kendisine emredilen, kendisinden nehyedilen ve kendisi hakkında haber verilen kimse yok iken emrin, nehyin ve haber vermenin var olması gibi bir sonuçla karşılaşırız ki Mu‘tezile, tüm bu ihtimallerin imkânsız olduğunu söyler.²⁴⁹

Mu‘tezile’nin bu delilinde iki açılım mevcuttur. Bunlardan ilki kelâm lafzının emir, nehiy, haber, istihbâr gibi kısımlara ayrılıp da nasıl tek bir mana olarak anlaşılabilirliği meselesidir. Diğerisi ise Mu‘tezile’nin zikrettiği âyetlerdeki lafızların dilden kaynaklanan zamansal bir problem ortaya çıkarmasıdır. Öte yandan yok olana (ma‘dûm) emir verme meselesi de bu konuyla yakından ilgilidir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kadîm bir sıfat olarak kabul ettikleri kelânullahın tek ve basit olduğu konusunda ısrar etmektedirler. Daha önce de zikredildiği üzere özellikle Râzî; kelâmın emir, nehiy, haber, istihbar, nida gibi kısımlarının gerektiği taktirde “haber” kavramında toplanabileceğini savunmuştur.²⁵⁰ Yine İbn Küllâb “kelâm, tek bir hükümdür; yalnızca muhatabın varlığında ve hitabın şartları karşılandığında emir, nehiy, haber ve haber verme olarak vasıflanır” görüşünü benimsemiştir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî de kelânullahın emir, nehiy ve diğerleri ile vasıflanabileceğini; bu kısımların nefiste bulunan kelâmın tek bir mana olmasına engel olmayacağını dile getirmiştir. Âmidî’ye göre bu konuda ortaya çıkan ihtilaf, bilinenlere taalluk eden ifadelerin kullanılış biçimlerindeki farklılıklara dayanmaktadır. Şayet bilinen şey yapmayı emrediyorsa emir; terki emrediyorsa nehiy olarak isimlendirilir. Eğer bu bilgi, yok iken var olan ya da var

²⁴⁶ Nûh, 71/1.

²⁴⁷ el-Bakara, 2/54.

²⁴⁸ es-Saff, 61/14.

²⁴⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 387; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 92.

²⁵⁰ Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 184-185.

iken yok olan bir hâl ile ilgiliyse buna da haber denilir. Âmidî, her ne kadar kelâmın ifade ediliş biçimleri farklılaşsa da nefsi kelâmın tek olduğunu savunur.²⁵¹

Lafzi kelâmın insan algısında ortaya çıkardığı zamansal problemlere gelince; Âmidî, sözgelimi Hz. Nûh'un peygamber olarak gönderilmesi gibi bir haberin Allah Teâlâ'nı zâtında mana olarak kâim olmasını mümkün görmektedir. Buna göre Hz. Nûh, peygamber olarak gönderilmeden önce "biz onu göndereceğiz" şeklinde olan tabir, Hz. Nûh gönderildikten sonra "Biz Nûh'u gönderdik"²⁵² sözüyle ifade edilmiştir. Burada tabir edilen şey, yani Hz. Nûh'un gönderilmesi, tabir etmek için kullanılan ifadeler farklılaşsa bile nefiste tek bir mana olarak bulunur. İfadelerin farklılaşması, durumların ve zamanın değişmesinden kaynaklanmaktadır.²⁵³ Bu nedenle kelânullahın kadim olduğunu kabul etmek, Allah Teâlâ'nın sözlerinde bir yalana sebebiyet vermez. Âmidî, belagat kurallarına dikkat çekerek Arapların gelecek zamanı anlatmak için geçmiş zaman kiplerini kullandığını dile getirmektedir. Anlaşılan o ki dil kuralları da nefsi kelâmın varlığını kabul etmeye müsaade etmektedir.

a.6. Mu'tezile'nin yukarıdaki iddiasına benzer bir görüş de şu şekilde takrir edilmektedir: Kelâmın emir, nehiy, haber gibi çeşitli kısımlara ayrıldığı yönündeki görüş zayıftır. Çünkü zikredilen kısımlar göz ardı edilir, varlıkları kabul edilmezse kelâmın varlığının herhangi bir şeye taalluk ettiği söylenemez. O halde bu kısımlar, özellikleri birbirinden farklı ve hepsi kendine has birer sıfat olarak düşünülebilir. Bu durumda birbirinden farklı bu özellikler ve sıfatlar ya kelâmın hakikatine dahil olacaktır ya da onun dışında kalacaktır. (1) Kelâmın kısımları olarak addettiğiniz bu sıfatların kelâma dahil olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksi halde tek bir hakikat, birbirinden farklı ve birbiriyle bağdaşmayan zâtlara sahip olur. Ancak emrin niteliğinin nehyin niteliği ile aynı olması imkânsızdır. Bu durum diğer kısımlar için de geçerlidir. (2) Eğer bu kısımların kelâmın dışında olduğunu söylersek, bu durumda kelâm sıfatına zâid birtakım sıfatlar olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Diğer taraftan bu zâid sıfatların (emir, nehiy, haber vb.) tek bir hakikatte bulunduğunu ve bu hakikatte bir çoğalma olmayacağını söylemek

²⁵¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 100-101.

²⁵² Nûh, 71/1.

²⁵³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 391; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 101.

mümkün değildir. O halde nefiste kâim ve birtakım kısımlara ayrılan tek bir kelâmın varlığını kabul etmek imkânsız hale gelmektedir.²⁵⁴

Âmidî'ye göre kelâmın kısımlarının çoğalması ve bunların emir, nehiy gibi farklı isimler alması; nefiste olanın çoğalmasını ya da zâtındaki sıfatların ve zâtın farklılaşmasını gerektirmez. Aksine nefis dikkate alındığında kelâm tektir. Yalnız bu kelâmın muhtelif izâfetleri ve çok sayıda taallukları olduğu söylenebilir. Bu durum taalluk eden şeyin zâtında zâid bir sıfatın varlığını veya çoğalmayı gerektirmez. Kelâmın tek, kısımlarının çok sayıda olması tıpkı filozofların “ilk ilke” (el-mebdeü'l-evvel) anlayışına benzer.²⁵⁵ İlke/mebde, İslâm filozoflarına göre sebep veya illet terimleriyle aynı anlama gelmektedir. Varlıkların ilkeleri, onların var olmasını sağlayan fizikî veya metafizik sebeplerdir. Özellikle İbn Sînâ, sudûr anlayışının bir sonucu olarak Allah Teâlâ'yı ifade ederken “ilk ilke” kavramını kullanır.²⁵⁶ Buna göre selb etme veya izâfet gibi nedenlerden dolayı, isimlerinde çoğalma olsa da vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın bir olduğuna hükmedilir. Âmidî, burada İbn Küllâb'ın görüşünü aktararak meseleyi çözmeye çalışır. İbn Küllâb'a göre kelâmın emir ve nehiy gibi kısımları, ancak onların taalluk ettiği şeylerin tahakkuk etmesi ile var olur. Kelâm diye nitelendirilen şey ise bu kısımlardan başka bir şeydir.²⁵⁷

Âmidî, kelâmın tek bir hakikat olduğu ve bunun çok sayıda kısımlara ayrılmasının mümkün olduğu görüşünü bir örnekle açıklamaya çalışır: Buna göre güneş, çeşitli renklere sahip camlara aksettiğinde yere doğru birbirinden farklı renkte ışıklar süzülür. Yerde gördüğümüz farklı renkteki ışıkların sebebi camların farklı renklerde olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak güneş ışığı tek renktir. Bu durumda taalluk eden tektir, ancak kendisine taalluk edilenlerin farklı olmasından dolayı birbirinden farklı sonuçlar elde edilir. Güneş kendinde tek bir hakikate sahip olmasına rağmen camlardan süzülen ışıklara “kararmış, sararmış” gibi isimler verilir. Âmidî kelâm sıfatının durumunun da buna benzediğini söylemektedir. İfade etme şekillerinin değişmesi nefiste kâim olanın çoğalmasına değil, taalluk edilen şeylerin ve izafetlerin çoğalmasına neden olur ki bu muhal bir durum değildir.²⁵⁸

²⁵⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 107-108.

²⁵⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 108.

²⁵⁶ İlhan Kutluer, “Mebde”, *DİA*, XXVIII, 211.

²⁵⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 108.

²⁵⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 110.

a.7. Âmidî, bu noktada şöyle bir itirazın gelebileceğini dile getirir: Kur’ân-ı Kerîm’de geçmiş olaylar hakkında haber verilmektedir. Bu olaylar ve haberler birbirinden farklı şeylerdir. Sözelimi bir peygamberin başından geçen olay ile bir başkasının aynı değildir. Buna benzer şekilde kulların mükellef kılınmasını sağlayan emir ve nehiyler de birbirinden farklıdır. O zaman Hz. Âdem ve Hz. İbrahim hakkında bildirilen haber nasıl Hz. İsa ve Hz. Mûsâ hakkındaki haberle aynı olur? Yahut hac emrinin namaz emriyle aynı olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Ya da nehyin emir ve haberle veya nehiy olarak isimlendirilen şeyin emir ve haber olarak isimlendirilen şeyle aynı olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Zira emir talep ve zorunluluk bildirirken, haberin böyle bir anlamı yoktur. Haberin kapsamına giren şeyler de emrin ve nehyin kapsamına girmez. Öyleyse bunlar, özellikleri birbirinden ayrı ve zâtları farklı birer türdür. Kelâm ise bunlar için bir cins isimdir.²⁵⁹

Âmidî, bu itiraza karşı kelâmın nefiste kâim tek bir kaziye olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu kelâma delâlet eden ifadelerin ve tabirlerin farklılaşmasının nedeni taalluk edilenlerin ve izafetlerin farklı olmasıdır. Modern dönem iletişim kuramları, birbirinden farklı iletişim öğeleri olduğundan bahsetmektedir. Ancak iletişim temelde gönderen/kaynak, ileti/mesaj ve alıcı/hedef şeklinde üç öğeden oluşmaktadır.²⁶⁰ Yukarıda zikredilen kavramlar, kelâm sıfatının taalluk ettiği ve aracı durumundaki kısımlardır. Emir, nehiy, haber gibi kısımlar ileti veya kanal durumundadır. Diğer taraftan kelâmın kendisine iletildiği alıcılar vardır ki kelâmcılar bunları “taalluk edilen (müteallak)” olarak isimlendirir. İşte Âmidî nezdinde taalluk edilenler olmazsa söz konusu ifadeler ve tabirler hakkında konuşmak mümkün olmaz. Yani hakkında kelâm indirilenler, kendilerine emrin ve nehyin geldiği şeyler ile bir şey hakkında haberdar edilenler bulunmadığı zaman emir, nehiy, haber gibi kısımlar da var olamaz. Ancak yine de bu durum, kelâmın anlamını ortadan kaldırmayı ve onun gerçekte var olmadığını gerektirmez.²⁶¹

a.8. Ma’dûma emir: Mu’tezile mezhebi Allah Teâlâ’nın ma’dûma emretmesini imkânsız görür. Onlara göre emrin gerçekleşmesi için emredilenin var olması gerekir.

²⁵⁹ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 109.

²⁶⁰ Bkz. Nühhet Güz, “İletişim Süreci ve Temel Öğeler”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 7 (1998), s. 126-129.

²⁶¹ Bkz. Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 110.

Emredilen hâdistir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın kelâmı olan emir de hâdistir. Emredilen var olmadan Allah Teâlâ'da emrin varlığını kabul etmek makul değildir.

Âmidî, Mu'tezile'nin bu şüphesini tıpkı haberde olduğu gibi asılsız bulmaktadır. O bu görüşün mesnetsiz olduğunu Hz. Mûsâ'ya yönelik "...artık pabuçlarını çıkar..."²⁶² emri üzerinden delillendirmektedir. Buna göre ilâhî zâtta, Hz. Mûsâ Tûr Dağı'nda iken pabuçlarını çıkarması talebi bulunabilir. Zira bu olayın gerçekleşmesinin takdir edilmesi bunu gerektirir. Bu durumda Hz. Mûsâ'dan pabuçlarını çıkarma talebi, "biz emredeceğiz" cümlesinin varlığından önce gelir. Vakti ve yeri geldiğinde bu talep "pabuçlarını çıkar" emri ile ifade edilir. Yani halihazırda haberimizin olduğu "çıkart" emri bir talebe işaret etmektedir. Âmidî'ye göre bu talep, kadîm ve ezeli olarak gereklidir. Bu nedenle mesela bizden birinin nefsinde henüz mevcut olmayan bir kimsenin herhangi bir fiili yerine getirmesi gerekliliği olduğunu ve bu gerekliliğin, onu yerine getirmesi gereken kişi var olana kadar devam ettiğini varsayalım. Bu kimse bir şekilde yerine getirilmesi gereken fiili öğrendiğinde talep edenin bu emrine uyulması gerekir. Bunun gibi talep, Allah'ın ma'dûma bir emridir. Emredilen lafzının anlam kazanması ancak hitabın ona taalluk etmesi ve onun var olmasıyla gerçekleşir. Âmidî, bu konuda ortaya çıkan problemin de insanın zaman mefhumuyla ilgili sorunundan kaynaklandığını dile getirmektedir.²⁶³

Âmidî, bu konuda "ashabımızdan biri şöyle dedi" diyerek Gazzâlî'nin bu konudaki görüşünü aktarmaktadır. Gazzâlî, yukarıda Âmidî'den naklettiğimiz görüşü *el-İktisâd* adlı eserinde aynen zikretmektedir.²⁶⁴ Diğer taraftan ona göre emrin var olmasından dolayı kendisine emredilenin varlığı gerekmez. Gazzâlî bunu kudret sıfatının taallukuna benzeterek açıklamaya çalışır. Buna göre güç yetirilen eşya (makdûr) var olmadan önce de güç yetirenin (kâdir) ve kudretin varlığı sabittir. Bu durumda emrin var olmasından dolayı kendisine emredilenin var olması gerekseydi, kudretin var olmasından dolayı da makdûrun varlığı gerekirdi. Sonuç olarak emrin ve kudretin kıdemi müsellemler olduğundan kendisine emredilenin ve makdûrun kadîm olması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir.²⁶⁵

²⁶² Tâhâ, 20/12.

²⁶³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 392; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 101-102.

²⁶⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 214.

²⁶⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 102; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 215-216.

Âmidî, Gazzâlî'nin bu görüşünün incelenmesi gerektiğini dile getirir. Zira hasma göre emir ve nehiy, kendisine emredilen ve nehyedilene nispetle birer yükümlülüğü (teklîf) ifade eder. Yükümlülük ise kendisiyle yükümlü olunan şeyin varlığını gerektirir. Çünkü yükümlü olmanın şartının gerçekleşmesi emredilen ve nehyedilen şeyin bilinmesine ve anlaşılmasına bağlıdır. Yani anlama, yükümlü (mükellef) olmanın bir şartıdır. Bu nedenle kendisinde anlama kabiliyeti olmayan kimse mükellef sayılmaz. Cansız varlıklar, hayvanlar, çocuklar ve aklî melekesini kullanamayanlarda mükellef olma şartının bulunmaması buna örnek olarak verilebilir. Anlama olmaksızın emrin, kendisiyle emredilene (ses, harf vb.) taalluk etmesi kendisine emredilene (me'mûr) de taalluk etmesini gerektirmez. Yani emir, anlama olmadan harf ve ses gibi varlıklara taalluk edebilir, ancak emrin, kendisine emredilene taalluk etmesi için anlama şartının bulunması gerekir ki teklîf vaki olsun.²⁶⁶

Âmidî, Eş'arîlerden bazılarının da “emir olmaksızın kendisine emredilenin var olması mümkün ise kendisine emredilen var olmadan da emrin bulunması mümkündür” şeklindeki zayıf bir görüşe tutunduklarını aktarmaktadır. Âmidî, bu görüşün ancak emir olmaksızın kendisine emredilenin varlığı kanıtlandığında doğru olacağını dile getirir. Zira hasım, bu görüşe karşı çıkıp her “kendisine emredilenin (me'mûr)”, kendisine taalluk eden bir emre sahip olması gerektiğini söyleyebilir. Bu durum tıpkı alışveriş ve nikahta sonuçların ve hükümlerin tahkik etmesi için akdin belirlenmesi gibidir. Emir olmadan kendisine emredilenin var olabileceği iddiasında ise bu şart yerine gelmemektedir. Çünkü kendisine emredilenin varlığı, zorunlu olarak ona taalluk eden bir emrin varlığını gerektirir. Ancak söz konusu emrin varlığı, bu emrin taalluk ettiği bir me'mûrun varlığını zorunlu kılmaz.²⁶⁷

a.9. Kelâmın hâdisliğini savunanların öne sürdüğü bir diğer delil de şu şekildedir: Kur'ân-ı Kerîm, peygamberin bir mucizesi ve onun doğru sözlü olduğunu gösteren bir delildir. Peygamberlerin mucizelerinin, olağanüstü fiillerden olması gerekir ki kendisine meydan okuyanlara karşı çıkabilsinler. Mucize, eğer kadîm ve ezelî olsaydı yaratılmışlardan bazılarını ilgilendiren olaylar olmazdı. Çünkü kadîm olan bir şey yaratılmışlardan bazılarını özel olup bazılarını da ilgilendirmeyen bir özelliğe sahip

²⁶⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 392-393; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 102.

²⁶⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 102-103.

değildir.²⁶⁸ Yani mucizeler, bir meydan okuma olarak peygamberlerden delil isteyenlere karşı sonradan yaratılan olaylardır. Bu özelliği nedeniyle hâdistirler. Allah Teâlâ'nın kelâmı olan Kur'ân'ın da bir mucize olduğu konusunda icmâ vardır. O halde kelâmullah kadîm değil, hâdistir.

Âmidî, bu konudaki tartışmaların nedenini, Kur'ân'ın ne olduğunun anlaşılmamasına bağlamaktadır. Bu bağlamda o, Kur'ân'ı şöyle tanımlar: “Kur'ân, nefiste kâim manadır.” Muarız ise Kur'ân'ın Allah tarafından meydana getirilen harf ve sesler olduğunu iddia etmektedir.²⁶⁹ Âmidî, bu konuda nefsi kelâma işaret ederek meseleyi çözmeye çalışır. Öte yandan ona göre Kur'ân'ın peygambere indirilmiş olması da kelâmullahın bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi anlamına gelmez. Bunun manası şudur: “Cebrâil, yedi kat semanın üzerindeki sidretü'l-müntehâda iken Allah Teâlâ'nın kelâmını idrâk etmiştir. Sonra buradan anladığını peygamberlere indirmiştir.”²⁷⁰ Âmidî, hakikî kelâmın Cebrâil vasıtası ile Resûlullah'ın dilinde bir mucize olarak yaratılmasının kelâmullahın kıdemine halel getirmeyeceğini bu şekilde ispat etmeye çalışmıştır. Öyle anlaşıyor ki nefsi kelâm anlayışı, kelâmullah tartışmalarında ortaya çıkan şüphelerin çözülmesinde mihenk taşı görevi görmektedir.

b. Sem'î (Naklî) Deliller

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kelâmullahın kadîm olduğunu delillendirmek adına çeşitli sem'î deliller ileri sürmektedir. Bunları ayrıca ilerleyen bölümlerde zikredeceğiz. Ancak bu delillerden biri, kelâm sıfatını hâdis kabul eden fırkalar tarafından eleştirilmektedir. Söz konusu fırkalar, bu eleştiri üzerinden kendi sem'î delillerini zikretmektedir. Ayrıca bu eleştiriden bağımsız olarak çeşitli sem'î delillere de yer vermektedirler.

b.1. Ehl-i Sünnet âlimleri kelâmın kıdemini ispat etmek için “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”²⁷¹ âyetini delil olarak getirirler. Buna göre tüm yaratılmışların kaynağı Allah Teâlâ'nın “ol!” emridir. Bu nedenle Allah'ın emrinin kadîm olması gerekir. Aksi halde bu emrin yaratılması için ikinci bir emir gerekirdi. Bu ikinci emir de meydana gelmek için üçüncü bir emre muhtaç olurdu ki bu teselsüle neden olur.²⁷²

²⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 359; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 92-93.

²⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 368; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 103.

²⁷⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 106; Krş. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 120.

²⁷¹ en-Nahl, 16/40.

²⁷² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 356.

Âmidî, hasmın bu delile çeşitli yönlerden eleştiri getirebileceğine dikkat çeker. Mesela şöyle denilebilir: “Bu âyette murat edilen, sözlü emrin ve kendisiyle yaratmanın irade edildiği hitabın gerçekleşmesi değildir. Âyet mevcut bir hâle işaret etmektedir. Bu hâl de yaratılmışların halihazırda söz konusu emre kendi istek ve iradeleri ile boyun eğmiş olmalarıdır. Bu nedenle “ol!” emri hakikî bir söze değil; mevcut bir hâle işaret etmektedir.” Hasım bu görüşünü delillendirmek adına şu ayeti zikreder: “Dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, ‘İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!’ buyurdu. ‘İsteyerek geldik’ dediler.”²⁷³ Âyetteki “ona ve arza buyurdu” ifadesi, hasma göre, Allah Teâlâ’nın iradesinin semaya ve arza nüfuz etmesi anlamına gelir. Zira cansız varlıklara hitap etmek makul bir şey değildir. Diğer taraftan “‘isteyerek geldik’ dediler” sözü de aynı şekilde sema ve arzın Allah Teâlâ’nın iradesine uygun şekilde var olması demektir. Yoksa sema ve arzdan hakikî bir söz sadır olması düşünülemez.²⁷⁴

Âmidî, hasmın bu şüphelerini asılsız bulur ve tek tek cevaplandırır. Öncelikle Allah Teâlâ’nın “semaya ve arza buyurdu” sözü istek ve iradenin yaratılmışlara nüfuz etmesi anlamına gelmez. Bu, zâhirin hilafıdır. Yine bunun gibi “ol!” emrinin bir kelâma değil de hâle işaret ettiğini söylemek de imkânsızdır. İki konuda da delil getirmek iddia edenlere gerekir ki bildiğimiz kadarıyla bu hususta bir delil yoktur.²⁷⁵

b.2. Hasmın zikrettiği bu delilin üç yönü vardır: (1) Eğer “ol!” lafzını hakikî emre hamledersek Allah Teâlâ, ma’dûma emretmiş olur ki bu muhaldir. (2) Bir diğer cihetten bu söz, muhataba var olması için bir emir olur. Ancak muhatap kendisini var etmeye muktedir değildir. (3) Son olarak, şayet emir ile var olma gerçekleşseydi kudrete ihtiyaç kalmazdı. Yahut bu emrin kendisi kudret olurdu ki bu da muhaldir.

Âmidî, söz konusu emrin yok olana (ma’dûm) yönelik gelmediğini tekrar vurgular. Daha önce de açıklandığı gibi bu emir, hâdise yaratıldığı anda taalluk eder. “Ol!” emrine muhatap olanın kendini var etmeye muktedir olmadığı düşüncesi de yanlıştır. Zira Âmidî, bu düşüncenin, Allah’ın bir kimseyi güç yetiremeyeceği şeyle mükellef kılması (teklîf-i mâ lâ yutâk) ile alakalı olduğunu söylemektedir. Eğer söz konusu âyetteki emir, yükümlülük (teklîf) bildirseydi bu iddia doğru olurdu. Ancak âyette

²⁷³ Fussilet, 41/11.

²⁷⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 356; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 91-92.

²⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 360.

geçen “ol!” emri yaratma (tekvîn) bildirmektedir. Âmidî, “emir ile varlık vücuda geliyorsa kudret sıfatına ihtiyaç kalmaz” şeklindeki şüpheyi de asılsız görür. Eğer söz ile yaratma gerçekleşseydi bu doğru olurdu. Ancak ayette buna delâlet eden bir durum söz konusu değildir.²⁷⁶

b.3. Âyetteki “ol!” lafzının hakikî emir olduğunu kabul etsek bile onun hâdis olduğunu söylememize engel olan nedir? Teselsül, ancak âyet tüm hâdisleri kuşatırsa gerçekleşir. Ancak durum öyle değildir. Zira âyetteki “şey” lafzı olumlu ve nekre şeklinde gelmiştir. Nitekim biz “bir adam gördüm (رَأَيْتُ رَجُلًا)” dediğimizde bu, tüm adamları kapsamaz, herhangi bir adama işaret eder. Ancak lafız olumsuz ve nekre olduğunda durum böyle değildir. Sözelimi “hiçbir adam görmedim” dediğimizde bu, tüm adamları kapsamaktadır.²⁷⁷

Âmidî muarızın bu iddiasını iki yönden cevaplamaktadır: (1) Bu âyetle kastedilen şudur: her şey yaratılmaya başlandığı anda irade edilmektedir. Müslümanlar, âyetdeki muradın bu şekilde olduğu konusunda icmâ etmiştir. Söz konusu âyetin nâzil olmasının bir diğer maksadı da Allah Teâlâ’nın övülmeye layık ve yüce olduğunu yaratılmışlara haber vermesidir. Bu durumda âyetle nekre hâlde bulunan “şey” lafzından yola çıkarak tek bir şeyin kastedildiğini söylersek, Allah Teâlâ’nın şanıyla övünmesi gibi bir durum hasıl olmaz. (2) “Şey” lafzının nekre olması, tüm hâdisleri birlikte kuşatmasa da genel bir geçerliliğe sahiptir. Yani nekre olan bu lafız, cinslerden her birine yayılması yönüyle onları kapsamına almaya elverişlidir.²⁷⁸ O vakit sonradan yaratılanlar, yaratıldığı anda “ol!” emrine muhatap olmakta ve “şey” lafzının kapsamına girmektedir. Âmidî, meseleye bu şekilde bir çözüm bulmaya çalışarak “ol!” emrini ve dolayısıyla kelâmullahı hâdis saymanın teselsüle neden olacağı delilini güçlendirmektedir.

b.4. Emrin ve dolayısıyla kelâmın hâdis olduğunu savunanlar, zikredilen sem‘î delilleri güçlendirmek adına dilden de birtakım deliller getirmiştir. (1) Allah Teâlâ’nın “murat ettiğimizde (إِذَا أَرَدْنَا)” sözündeki “إِذَا” edatı, zaman zarfıdır ve gelecek anlamı taşır. Bu nedenle biri “Zeyd geldiğinde ona ikramda bulunacağım” dediğinde bu cümlesiyle ileride gerçekleşecek bir durumu kastetmiş olur. Burada emir, gelecek zaman ile ilgilidir.

²⁷⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 360.

²⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 357.

²⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 360.

(2) Âyetteki “أَنَّ” edatı da muzâri fiile eklendiğinde gelecek zaman anlamı verir. (3) Diğer taraftan âyette “كُنْ” emrinden sonra “فَيَكُونُ” kelimesi geçmektedir. Buradaki “فَ” bağlacı takip bildirir ve iki durum arasında birbirini takip eden bir mühlet olduğuna işaret eder. Zikredilen bu üç durum da emrin hâdis olduğuna delâlet etmektedir.²⁷⁹ Muarız bu iddialar ile söz konusu âyetteki lafızların zaman bildirdiğini ispat etmeye çalışır. Bu durumda zaman bildiren ya da zaman içre olan şeyler hâdis olduğundan kelâmullah da hâdis olmaktadır.

Âmidî, yukarıda zikredilen lügavî delillere de cevap vermeye çalışır. (1) Öncelikle o, “إِذَا” edatının zaman zarfı olduğu ve gelecek bildirdiği iddiasını iki yönden eleştirir: Birincisi gelecek zaman kâinatın irade edilmesi ile ilgili bir konudur. Yani irade, belli bir zaman ve mekânda yaratılmışlara taalluk eder. Bu meseleyi söze atfetmek doğru değildir. İkinci olarak; gelecek zaman, söz ile ilgili olsa da sözün taalluku emir ile ilgilidir. Âmidî burada kelâmın taallukları olan emir, nehiy, haber gibi kısımları anımsatmaktadır. (2) “أَنَّ” edatının muzâri fiile eklendiğinde gelecek anlamı vereceği iddiasının da iki yönden cevabı vardır: Âmidî, bu iddiayı ilk olarak dil kuralları çerçevesinde eleştirmektedir. Buna göre nahivde önde gelenler şöyle demiştir: “Muzâri fiil, önüne “أَنَّ” edatı aldığında mastar anlamı verir.” Nitekim birisi “kalkmak istiyorum (أريد أن أقوم)” dediğinde “kalkmayı istiyorum (أريد القيام)” demiş gibi olur. Bu durumda mastar fiil, şimdiki veya gelecek zamana hasredilemez. Âmidî şu âyeti buna delil olarak getirir: “Onlardan, sırf, azîz ve hamîd olan Allah'a iman etmelerinden dolayı intikam aldılar.”²⁸⁰ Âmidî burada zikredilen imanın gelecekte vaki olacak bir durum olmadığını söylemektedir. Âyette bahsedilen “ashâbü'l-uhdûd, İslâmiyet'ten önceki bir devirde müminleri dinlerinden döndürmek için ateş dolu hendeklerde yakarak işkence eden kimseleri ifade etmektedir.”²⁸¹ Onların işkence etmeleri gerçekleşecek bir duruma değil, iman edenlerde zaten mevcut olan bir duruma bağlıdır. Âmidî, söz konusu iddiaya karşı ikinci eleştirisini sözün taalluku

²⁷⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 357.

²⁸⁰ el-Burûc, 85/8. Âyet şu şekildedir: “وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ”

²⁸¹ Muhammed Eroğlu, “Ashâbü'l-Uhdûd”, *DİA*, III, 471.

üzerinden yapmaktadır. Buna göre “أَنْ” edatı muzâri fiile gelecek anlamı katsa bile bu, sözün kendisine değil; taalluk ettiği şeye ait olur. (3) Âmidî, “فَ” bağlacının kullanımı nedeniyle sözün hâdis olacağı şüphesini de tıpkı yukarıda olduğu gibi sözün taalluklarına bağlamaktadır. Hâsılı, yaratmanın bu şekilde ifade edilmesi sözün hâdis olmasını değil, sözün taalluk ettiği şeylerin hâdis olmasını gerektirir.²⁸²

b.5. Kelâmın kıdemini reddedenler, “ol!” lafzının mana cihetinden de kelâmın hudûsuna delâlet ettiğini savunmaktadır. Onlara göre Allah Teâlâ emrini “ol!” sözüyle açıklamıştır. Bu emir birbiri ardına gelen düzenli harflerden oluşmaktadır. Bu durumda “ol!” emrinin kadîm olduğunu söylemek imkânsızdır.²⁸³

Âmidî, bu şüpheyi eleştirirken de aynı tavrını korumaktadır. Ona göre harfler ve sesler kelâmullah olmadığı gibi emrin kendisi de değildir. Bilakis onlar, söz konusu emrin ibarelerinden ibarettir. Yani âyetin tamamı “ol!” emrinin medlûlü durumundadır. Delâlet eden şeyin hâdis olmasından medlûlün de hâdis olacağı sonucu çıkarılamaz.²⁸⁴

b.6. Kelâmullahın hâdis olduğunu iddia edenlerin ortaya attığı sem‘î delillerden bazıları da şu şekildedir: “Ne zaman rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir ihtar (zikr) gelse...”²⁸⁵ âyetindeki “zikr” lafzı Kur’ân-ı Kerîm’dir. “Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”²⁸⁶ âyeti zikrin Kur’ân olduğunun delilidir ve ilk âyette Kur’ân’dan “muhtes” olarak bahsedilmektedir. Öte yandan “Allah, sözlerin en güzelini indirdi...”²⁸⁷; “...onu Arapça Kur’ân kıldık.”²⁸⁸; “...Allah’ın emri mutlaka yerine gelecektir (mef‘ûlâ)”²⁸⁹ âyetlerindeki “kılmak, yapmak, indirmek” fiilleri de kelâmın hâdisliğine delildir. Yine onlar Peygamber Efendimiz’in şu sözlerini de buna delil olarak zikretmektedirler: “Hiçbir şey yokken Allah Teâlâ vardı sonra zikri yarattı.”;

²⁸² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 361.

²⁸³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 358.

²⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 361-362.

²⁸⁵ el-Enbiyâ, 21/2.

²⁸⁶ el-Hicr, 15/9.

²⁸⁷ ez-Zümer, 39/23.

²⁸⁸ ez-Zuhruf, 43/3.

²⁸⁹ en-Nisâ, 4/47; el-Ahzâb, 33/37; Râzî, “mef‘ûlâ” lafzının yaratılmış ve yapılmış anlamlarına geldiğini söyleyenin Cübbâi olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, X, 127.

“Allah Teâlâ, Âyetü'l-Kürsî'den daha büyük bir âyet indirmedir.”; “Ey Kur'ân-ı Azîm'in Rabbi, ey Tâhâ ve Yâsîn'in Rabbi!”²⁹⁰

Âmidî'ye göre “Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir.” âyetinden kelâmullahın hâdis olacağı sonucu çıkmaz. Âyet, Allah Teâlâ'dan bir uyarı (zikr) geldiğinde onların oyun ve eğlencede yani gaflet içinde olduklarını gösterir. Bu Allah'tan gelen her zikrin hâdis olduğu anlamına gelmez ve Kur'ân'ın hudûsunu gerektirmez. Nitekim müfessirlerin çoğuna göre âyetle kastedilen şey, gaflet içinde olanların Resûlullah'ın diliyle uyarılması ve onlara öğüt verilmesidir.²⁹¹ Âmidî, burada hakikî kelâma delâlet eden ve bir uyarıcı tarafından ortaya çıkan “zikr” kavramının bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. O vakit hâdis olan şey kelâmullah değil, oyun ve eğlencede olanlara yönelik uyarının kendisidir.²⁹²

Âmidî, kelâmullahın hâdis olduğunu ispatlamaya yönelik öne sürülen diğer âyetlere de şöyle cevap vermektedir:

“...Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir (mef'ûlâ)” âyetinde kastedilen “Allah onu ödül veya ceza olarak yapacak” şeklindedir. Buradaki “emir” lafzı “fiil” anlamında kullanılabilir. Allah Teâlâ'nın şu sözleri buna delildir: “Ve bizim buyruğumuz tektir...”²⁹³ burada emir “yapmamız” anlamındandır. Yine “Firavunun emri...”²⁹⁴ âyetindeki emir de “onun fiili” demektir. Allah'ın “Onu Arapça Kur'ân kıldık...” sözündeki “kılmak” fiili “isimlendirmek”; “Kur'ân'ı parçalara ayıranlar...”²⁹⁵ ifadesi “onu yalanlamak”; “Rahmân'ın kulları olan melekleri dışı saydılar.”²⁹⁶ âyetindeki ifade de “dış olarak isimlendirdiler” manasındadır.²⁹⁷

Âmidî, muarızların zikrettiği âyetleri te'vil edip aslında hiçbirinin kelâmullahın kıdemine hâlel düşürmediğini ispat etmeye çalışmıştır. Son olarak o, Eş'arîler içerisinde meşhur olan “Biliniz ki yaratma da emir de O'na aittir.”²⁹⁸ âyetini delil olarak getirir. Buna göre âyetle yaratma (halk) ve emir ifadeleri ayrı ayrı zikredilmiştir. Şayet emir

²⁹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Süyûtî, *Tahrîcü Ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Yûsuf Abdurrahman Mar'âşî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1986, s. 125 (No. 16).

²⁹¹ Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 140-141.

²⁹² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 362; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 104.

²⁹³ el-Kamer, 54/50.

²⁹⁴ Hûd, 11/97.

²⁹⁵ el-Hicr, 15/91.

²⁹⁶ ez-Zuhruf, 43/19.

²⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 363; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 105.

²⁹⁸ el-A'râf, 7/54.

yaratılmış (mahlûk) olsaydı, âyetin manası “yaratma da yaratma da O’na aittir.” şeklinde olurdu.²⁹⁹ Eş’arîler’e göre âyette yaratma fiili ve emir birlikte zikredildiğinden dolayı mahiyet olarak farklıdır. Eğer emir, yani ilâhî kelâm yaratılmış olsaydı yaratma fiilinden ayrı olarak zikredilmezdi. Bu konu, Allah’ın “ol!” emri tartışmasına da kapı aralamıştır. Söz konusu mesele zikredildiğinden ötürü burada tekrar ele alınmayacaktır.

b.7. İcmâ yönünden delillendirmeye geldiğimizde ise kelâmın hâdis olduğunu kabul edenler, ümmetin şu konuda icmâ ettiğini delil olarak getirmişlerdir: Kur’ân-ı Kerîm; harf ve seslerden oluşmakla birlikte âyet ve surelerin toplamından ibarettir. Onun “Kur’ân” olarak isimlendirilmesinin nedeni de budur. Zira Araplar, “قرأ” fiilini toplamak anlamında da kullanırlar. Bundan dolayı onlar “deve, sütünü memesinde topladı (قرأت)” derler. Allah Teâlâ’nın şu sözü de buna delildir: “Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir.”³⁰⁰ Bununla birlikte Kur’ân; dillerimizde okunan, sadırlarımızda mahfuz, mushaflarda yazılı, ellerimizle dokunabildiğimiz, kulaklarımızla işittiğimiz ve gözlerimizle gördüğümüz bir şeydir. Bu özellikleri hasebiyle Allah’ın kelâmı olan Kur’ân hâdistir. Bundan dolayı Kur’ân’a karşı saygı göstermemiz gerekir. Nitekim ona abdestsiz dokunmak ve yaklaşmak, cünüp iken onu okumak câiz görülmemiştir. Kur’ân’ın işitilen ve dokunulan bir şey olduğu, harf ve seslerden oluştuğu âyet ve hadislerde de belirtilmiştir. Allah Teâlâ’nın “Eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah’ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al...”³⁰¹ ve “Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.”³⁰² şeklindeki âyetleri buna delildir. Yine Peygamber Efendimiz’in “Kur’ân ile düşman topraklarına yolculuk yapmayınız. Zira Kur’ân onların eline geçebilir.”³⁰³ sözü de kelâmullahın hâdisliğine işaret etmektedir.³⁰⁴

Âmidî, bu konuda da lafzî kelâm ve nefsî kelâm ayırımına işaret ederek meseleyi çözmeye çalışmaktadır. Zira muarızın kabul etmediği ve anlamaya yanaşmadığı nefsî kelâm kavramı birtakım şüphelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Âmidî’ye göre ümmet, Kur’ân’ın indirilmiş, dillerde okunan ve sadırlarda korunan olduğu hususunda

²⁹⁹ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 105.

³⁰⁰ el-Kıyâmet, 75/17.

³⁰¹ et-Tevbe, 9/6.

³⁰² el-Vâkıa, 56/79.

³⁰³ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu’l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991, “İmâre”, s. 1491 (No. 94).

³⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 359; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 93.

icmâ etmiştir. Ancak ümmetin üzerinde icmâ ettiği şeyler, kadîm manaya delâlet eden ibarelerden başka bir şey değildir. Bu bağlamda “dillerde okunan” sözü “sonradan yaratılmış ve dillerde kâim olan okuma” anlamına gelmektedir. Yoksa okumanın hâdis olmasından ve dillerimizde bulunmasından, okunan şeyin de hâdis olacağı sonucu çıkarılamaz. Nitekim bir kimse, diliyle Allah’ı zikrettiğinde bu zikir, onunla kâim ve hâdistir. Ancak aynı zamanda bu zikir Allah’tan başka bir şeydir. Bu durumda zikir hâdistir; ancak Allah Teâlâ kadîmdir. Allah’ı sonradan dilimizde yaratılan bir zikirle zikretmemiz, Allah’ın da sonradan yaratılmış olmasını gerektirmez. Zikir ve zikredilen (mezkûr) hakkındaki bu söz, okuma ve okunan hakkında da geçerlidir. Âmidî, bu görüşü daha da genelleştirerek zikir ve mezkûr hakkındaki durumun ezber (hıfz) ve ezberlenen (mahfuz); yazma (kitâbet) ve yazılan (mektûb) hakkında da söylenebileceğini aktarır.³⁰⁵

Âmidî, kadîm olan kelâmın yazılan, ezberlenen, işitilen ve tilavet edilen bir şey olabileceğini inkâr etmez. Ancak yazılmış, ezberlenmiş, işitilmiş ve tilavet edilmiş olmanın manası, onun mushaflarda, sadırlarda, kulaklarda ya da dillerde bulunduğu anlamına gelmez. Bilakis zikredilen şeyler, asıl kelâma delâlet etmeleri hasebiyle kelâm olarak isimlendirilirler. Bu tıpkı tellalın padişahın yazdığı fermanı okumasına benzer. Seslenme işini başkası yapsa bile “ferman padişahındır” denilir. Halka asıl seslenen kişi aslında padişaktır.³⁰⁶

Âmidî, Mu‘tezile başta olmak üzere genelde sıfatlar özelde ise kelâm sıfatı konusunda muattılının³⁰⁷ Haşviyye’ye tepki olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Zira Haşviyye, kelâmın harf ve seslerden oluştuğunu ve bu harf ve seslerin de ilâhî zâtın bir sıfatı olduğunu iddia etmiştir. Âmidî, onların ta’dîl fikrine teşebbüs etmediklerini, te’vile de güç yetiremediklerini ve bu nedenle tecsîme düştüklerini dile getirmiştir. Bu iki gruptan biri Allah’ı cisimleştirmekten korkup sıfatların iptali görüşüne tutunmuş, diğeri de sıfatların iptalinden korkup Allah’ı cisimleştirme hatasına düşmüştür.³⁰⁸ Âmidî, bu iki fırkanın durumunu şu âyetle açıklar: “...Yahudiler, ‘Hristiyanlar hiçbir gerçeğe dayanmıyor’ dediler; Hristiyanlar da ‘Yahudiler hiçbir gerçeğe dayanmıyor’ dediler...”³⁰⁹

³⁰⁵ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 364.

³⁰⁶ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 106.

³⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, XXX, 329-330.

³⁰⁸ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 106.

³⁰⁹ el-Bakara, 2/113.

b.8. Önceki delilin bir uzantısı olarak muarızlar, kelâmullahın kadîm olması durumunda Hz. Mûsâ'nın onu işitemeyeceğini iddia etmiş; bu nedenle de kelâmın hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir. Âmidî, bu noktada işitme duyusunu -Gazzâlî gibi- idrâk etme olarak açıklamaktadır. Hatta o, kitaplarında sem' ve basar sıfatlarını "idrakât" başlığı altında birlikte ele almaktadır.³¹⁰ Âmidî idrâkin; kulak ile işitme, itaat ve boyun eğme, anlama ve kavrama gibi manalara gelebileceğini dile getirir. Nitekim Araplar günlük dilde "falânı işittim (anladım)" terkiibini sıkça kullanmaktadır. Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işitmesini "Allah Teâlâ'nın nefsinde kâim olan kadîm kelâmının anlamını onda yaratması" şeklinde anlamak mümkündür. Hz. Mûsâ bu sayede vasıtalı veya vasıtasız olarak kelâmullahı bilmiş olur ki bu tür bir işitme harf ve sestten oluşmaz.³¹¹

Âmidî'nin işitme ve görme sıfatlarını "idrâk" kavramı altında ele alması dikkat çekicidir. İdrâk olmaksızın birtakım sesler duyma ya da görüntüler edinmenin bir anlamı olmaz. Bu bağlamda kendisinin de belirttiği gibi Araplar idrâk etme ve anlama manasında "سمعت فلانا" tabirini kullanırlar. Diğer taraftan İngilizce'de *i see*; Fransızca'da ise *je vois* terkipleri "anlıyorum/anladım" manasında kullanılır ki *see* ve *voir* kelimeleri aynı zamanda "görmek" anlamına gelir.

Kelâm sıfatını kabul etmekle beraber onun kadîm değil, hâdis olduğunu savunanların görüşlerini ve Âmidî'nin bu görüşlere karşı nasıl cevaplar verdiğini aktarmaya çalıştık. Anlaşılan o ki Âmidî, kelâm sıfatı konusunda selefinin yaptığı gibi lafzî kelâm ve nefsî kelâm ayrımını makul çerçevede kullanmaktadır. Ayrıca kelâmın hâdis olduğu konusunda ortaya atılmış delillerin yanında ortaya çıkabilecek farazî şüpheleri de zikrederek bunları zâil etmektedir. Kendinden önce mezhebi içerisinden bu şüphelere yönelik verilen cevapları bazen sağlamlaştırıp, bazen de kendince daha iyi gördüğü delilleri öne sürüp görüşlerini aktarmaktadır. Şimdiye kadar zikredilen hususlar kelâmı kabul edip onun kıdemine ikna olmayanlara yönelik verilen cevaplardan oluşmaktaydı. Diğer bölümde Allah Teâlâ'nın hâdis ya da kadîm herhangi bir kelâm sıfatına sahip olmadığını iddia edenlerin görüşleri ele alınacaktır. Önceden de belirtildiği üzere Âmidî, bu konuda İslâm filozoflarını muhatap olarak almakta ve iddialarını cevaplamaya çalışmaktadır.

³¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 401; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 114-115; Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 188.

³¹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 364; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 105; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 120.

3.3. Âmidî'nin İslâm Filozoflarının Delillerine Yönelik Eleştirileri

İslâm filozofları ve Şîa'nın bazı fırkaları, Allah Teâlâ'ya sıfat isnat etmekten kaçınmışlardır. Onlar Allah Teâlâ'yı “vâcibü'l-vücûd” olarak gördüklerinden dolayı Allah'tan başka zorunlu bir varlık kabul etmemişlerdir. “İlâhî sıfatlar konusunda tenzihî bir tutum benimseyen İslâm filozofları, Allah'ın varlığı ile mahiyetinin bir olduğu düşüncesinden hareketle O'nun sıfatlarını zâtının aynı kabul etmiş ve sıfatların zihnen de olsa zâtından ayrılmasını imkânsız görmüştür.”³¹² Âmidî, İslâm filozoflarının birtakım delillerle kelâm sıfatı özelinde ortaya attıkları görüşlerini eleştiriye tabi tutmuştur.

a. İster hâdis ister kadîm olsun Allah'a bir kelâm sıfatı atfedildiği zaman iki durum söz konusudur: Bu kelâm ya beşer kelâmı cinsinden olur ya da beşer kelâmı cinsinden olmaz. Burada öncelikle, İslâm filozoflarının kelâmullahı reddetme noktasında zikrettiği ihtimalleri özet şekilde görmekte fayda vardır. Buna göre varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ, bir kelâm sıfatına sahip olsaydı şu ihtimaller ortaya çıkardı:

1. Beşer kelâmı cinsinden olurdu.

1.1. Dilin konuşması cinsinden olurdu.

1.1.1. Harf ve seslerden oluşurdu.

1.1.2. Harf ve seslerden oluşmazdı.

1.1.3. Harf olmaksızın yalnız seslerden oluşurdu.

1.1.4. Ses olmaksızın yalnız harflerden oluşurdu.

1.2. Nefiste bulunması gerekirdi.

1.2.1. Kudret ve irade olurdu.

1.2.2. Hayvanî nefiste bulunan temyîz ve tasavvur gücü olurdu.

1.2.3. İç duyular olurdu.

1.2.3.1. Tahayyül gücü olurdu.

1.2.3.2. Vehim gücü olurdu.

2. Beşer kelâm cinsinden olmazdı.

(1.) Kelâmullahın beşer kelâmı cinsinden olması imkânsızdır. Aksi takdirde varlığının mümkün olması ve arazlara ait özellikler taşıması bakımından beşer kelâmıyla ortak olurdu. Bu durumda Allah Teâlâ'nın arazlara mahal teşkil ettiğini kabul etmemiz gerekir ki bu muhaldir. Diğer taraftan söz konusu kelâmın beşer cinsinden olduğunu

³¹² Çelebi, “Sıfat”, s. 102.

varsaydığımızda bu ya dilin konuşması cinsinden olması gerekir ya da nefiste bulunması gerekir.

(1.1.) Dilin cinsinden olması hâlinde dört tane durum ortaya çıkar: Bu kelâm ya harf ve seslerden oluşur ya harf ve seslerden oluşmaz ya da harf olmadan yalnız seslerden veya ses olmadan yalnız harflerden oluşur. Kelâm sıfatını reddedenler bu ihtimallerin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: (1.1.1.) Kelâmullahın harf ve seslerden oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü harfler parça parça seslerden ibarettir ve ses de ağzın hareketleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimali kabul etmek Allah Teâlâ'ya beden atfetmek demektir. (1.1.2.) Kelâmın harf ve seslerden oluşmadığını söylemek de imkân dahilinde değildir. Zira kelâm, dilin cinsinden başka bir anlama gelmez. Dilin konuşması demek olan kelâm, istenilen gayeyi açıklamaya yarayan parça parça seslerden ibarettir. İkinci ihtimalin imkânsızlığı, üçüncü ve dördüncü ihtimalleri de ortadan kaldırır. Çünkü kelâmın harfler olmadan yalnız seslerden ya da sesler olmadan yalnızca harflerden oluştuğunu söylemek makul değildir. (1.1.4.) Zaten harfin kendisi ses kesitlerinden oluşmaktadır. (1.1.3.) Diğer taraftan harf olmadan herhangi bir ses kelâm kabul edilseydi bu ses ile rüzgârın esmesi, gök gürültüsü ve davul sesi birbirinden ayırt edilemezdi. Zikredilen bu ihtimallerin geçersizliği, “kelâmullah, dilin konuşması cinsindendir” görüşünü de geçersiz kılar.³¹³ İslâm filozoflarının bu delillendirmesi bir yönüyle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kelâmullah anlayışına katkıda bulunmaktadır. Zira burada reddedilen kelâm tanımı, Ehl-i Sünnet âlimlerinin mecazî kelâm olarak adlandırdığı lafzî kelâmdır. İslâm filozofları, kelâmullahın beşer kelâmı cinsinden olduğu takdirde iki ihtimal zikretmişti. Bunlardan ikincisi Ehl-i Sünnet'in savunduğu nefsî kelâm anlayışı ile örtüşmektedir. Ancak İslâm filozofları, kelâmın bu türünü de reddetmektedir.

(1.2.) İslâm filozofları, nefiste bulunanı kelâm olarak kabul etmezler. Zira nefiste olan, kelâm olarak isimlendirilse bile bundan anlaşılan şey ya kudret ve irade ya hayvanî nefiste bulunan ayırt etme (temyîz) gücü ya da iç duyulardan (havâss-ı bâtine) başka bir şey olmazdı. Son iki ihtimali açıklamak için burada kısa bir parantez açmak gerekmektedir. İslâm filozofları -özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037)- nefis konusu üzerinde çokça durmuş ve bu konuda bazı özgün görüşler ortaya atmıştır. Kelâmın hayvanî nefiste bulunan temyîz gücü ve iç duyular ile açıklanabileceği ihtimallerini anlamak adına İslâm

³¹³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 90.

filozoflarının ortaya koyduğu nefis teorilerini zikretmek yerinde olacaktır. Buna göre İslâm filozofları, Aristocu anlayışın bir takipçisi olarak nefsi; nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere temelde üçe ayırır. İnsanî nefis; beslenme, büyüme ve üremenin sağlandığı nebatî nefis ile idrâk ve hareketin kaynağı olan hayvanî nefse de sahiptir. Hayvanî nefiste bulunan idrâk; görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş dış duyu ile bunlara bağlı olarak yine beş adet iç duyudan oluşmaktadır.³¹⁴ Burada konumuzla alakalı olan iç duyular şunlardır: “Ortak duyu (el-hissü’l-müşterek), tasavvur gücü (el-kuvvetü’l-musavvıra), tahayyül gücü (el-kuvvetü’l-mütehayyile/mütefekfire), vehim gücü (el-kuvvetü’l-vehmiyye) ve hatırlama gücü (el-kuvvetü’z-zâkire/el-hâfıza).”³¹⁵

Ortak duyu gücü, beynin ilk boşluğunun ön kısmında bulunur. Nesnelere dair suretlerin beş dış duyu vasıtasıyla kendisine iletildiği ve bunların idrâk edildiği yerdir. Tasavvur gücü, beynin ilk boşluğunun arka kısmında yer alır ve ortak duyu gücünden gelen suretleri kendisinde toplar. Tahayyül gücü, beynin orta boşluğunun ön kısmında bulunur. Görevi, tasavvur gücünde toplanan suretleri birleştirmek ve ayrıştırmaktır. Vehim gücü ise beynin orta boşluğunun arka kısmında yer alır. Vehim gücünün görevi dış duyu güçleri ile idrâk edilen suretlerde bulunan, ancak dış duyuların algılayamadığı birtakım anlamları idrâk etmektir. Son olarak hatırlama gücü, beynin son boşluğunda bulunur ve vehim gücü ile idrâk edilen anlamları saklar.³¹⁶

İslâm filozofları, hayvanî nefiste bulunan ve iç duyulardan olan tahayyül gücü ve vehim gücünün Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından kelâm sıfatı şeklinde yanlış anlaşıldığını iddia etmiştir. (1.2.3.1.) Onlara göre tahayyül gücü ile mesela atın şekli, eşeğin şekli gibi tasavvur edilebilir.³¹⁷ Yine bu güç, hatırlama gücünden aldığını vehmî anlamları birbirinden ayırarak ve birleştirerek birtakım suretler oluşturabilir. Mesela “altın” ve “dağ” suretlerinden yola çıkarak “altın dağ” imgesine ulaşabilir.³¹⁸ (1.2.3.2.) Vehim gücüne örnek olarak da bir koyunun dış duyuları ile kurdun yırtıcı olduğunu algılayıp “kurt” türünün “tehlikeli” olduğunu idrâk etmesi verilebilir. Bu bağlamda İslâm filozofları şunu iddia ederler: Haricî nesnelerin suretleri öncelikle dış duyular vasıtasıyla algılanır. Daha sonra bu suretler ortak duyuya ulaşır ve sırasıyla tasavvur, tahayyül,

³¹⁴ Alper, *İbn Sînâ*, s. 86-89.

³¹⁵ Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 10; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 109.

³¹⁶ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, s. 109; Ayrıca bkz. Alper, *İbn Sînâ*, s. 89-90.

³¹⁷ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 91.

³¹⁸ Alper, *İbn Sînâ*, s. 90.

vehim ve hatırlama güçlerinde işlenirler. Zikredilen iç duyu güçlerinden bazıları (tasavvur, tahayyül ve vehim), cisim hakkında bir izlenim edinmek için onun halihazırda varlığına ihtiyaç duymazsa ortaya koydukları imge söz konusu cisim ile alakası olmayan bir şey olabilir. Bu durumda tasavvur, tahayyül ve vehim güçlerinin idrâkleri; birtakım şekillerin izlenimlerinden ve bölünebilen cüz'îlerin suretlerinden ibaret olur. Bölünmeyi kabul eden şeylerin izlenimleri de ancak bölünmeyi kabul eden şeylerde bulunur. Allah Teâlâ'nın bölünebilen bir şey olması ise imkânsızdır. Öyleyse “kelâmullah, beşer kelâmı cinsinden değildir” sözü makul değildir.³¹⁹

Âmidî tarafından İslâm filozoflarının dilinden aktarılan bu akıl yürütme şeklinden anlaşılıyor ki onlar, kelâm zannedilen şeyin aslında nefiste bulunan iç duyular olduğunu ve bu iç duyuların da ancak cüz'îler ile ilgili olabileceğini iddia etmektedirler. Onlar insan nefisini bu şekilde açıklamaktadırlar. Bu sayede insan dış dünya ile ilişki kurabilir ve çıkarımlarda bulunabilir. Ancak Allah Teâlâ hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. İslâm filozoflarının zikrettiği ihtimallerden ilki olan “kelâm, dilin cinsinden olurdu” sözünü kelâmın hâdisliğini savunan fırkalar da iddia etmişlerdi. Bu ihtimallere yönelik Âmidî'nin görüşleri daha önce aktarıldığı için burada sözü uzatmaya hacet yoktur. Şimdi İslâm filozoflarının “kelâm, nefiste bulunması gerekirdi” iddiasını ele alalım.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, İslâm filozoflarının ortaya attığı iç duyu güçlerini kabul etmemektedirler. Kelâmcılar nezdinde bilginin kaynağı üçtür: haber-i sâdık, beş duyu organı ve akıl. Nefiste bulunduğu iddia edilen ortak duyu, vehim, tasavvur gibi güçlerin hepsi kelâmcılara göre akla râcidir. Bu nedenle onlara göre akıl, bilgileri dış duyular vasıtasıyla doğrudan algılamakta ve değerlendirmektedir.³²⁰ Âmidî, kelâmın nefiste bulunan iç duyular olduğu iddiasını yine nefiste kâim olan kelâm ile açıklamaktadır. O, bu açıklamasını desteklemek adına bir örnek verir: Bir efendi, kölesine “bana yemek hazırla” veya “bana su getir” dediğinde murat ettiği şey nefsinde bulunur. Kelâmın diğer kısımları da (haber, emir, nehiy vb.) tıpkı bunun gibidir. İbareler, nefiste bulunan bu manalara delâlet eder ve söz konusu manalar kelâm olarak isimlendirilir. Âmidî, şu âyeti

³¹⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 91.

³²⁰ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, thk. Ali Kemâl, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014, s. 32.

buna delil olarak zikreder: “kendi içlerinden şöyle diyorlar...”³²¹ Ardından nefiste bulunan kelâmı delillendirmek adına şu şiiri aktarır:³²²

Asıl söz kalptedir, bunu bil!

Zira kalbe kılavuz kılınmıştır dil.³²³

b. Âmidî, İslâm filozoflarının kelâmın (1.2.1.) irade ve kudret olacağı iddiasıyla birlikte nefsî kelâmın ispatına yönelik ortaya atılan birtakım görüşleri birlikte cevaplandırmaktadır.

b.1. O, öncelikle nefiste bulunan mananın irade ile açıklanabileceğine de itiraz eder. Eğer emir şeklinde gelen kelâmın irade olduğunu söylersek bu ya emre uyulmasını istemek ya emir kipini meydana getirmek ya da iradeyi emre delil kılmak için olur. Âmidî’ye göre bu kelâmı irade ile açıklamaya yönelik bir delil yoktur. Zira bir kimse, muhatabının itaat etmesini istemediği halde ona bir şeyi yapmasını emredebilir. Nitekim Allah Teâlâ, Ebû Cehil’in iman etmeyeceğini bilmekte ve irade etmektedir. Ancak yine de onu emri ile mükellef kılmıştır.³²⁴ Yine kölesini dövdüğü için sultanın huzurunda cezalandırılacak olan efendinin cezadan kurtulmak için kölesinin kendi emrine karşı geldiğini, söylediğini farz edelim. Bu durumda sultan, efendiden bunu kanıtlamasını ister. Efendi de kölesine dönüp “kalk ve şunu yap” diye emreder. Zikredilen lafızlar, bir emri yerine getirmeye yönelik talep gibi gözükse de aslında efendi içinden, kölesinin bu emri yerine getirmemesini istemektedir. Çünkü cezadan kurtulması ancak kölesinin bu emre karşı gelmesine bağlıdır. Örf ve genel kabule göre efendi emreden durumundadır, ancak bu emir nefisteki iradenin zıddıdır. Köle ise emre uyduğunda itaatkâr, uymadığında asi olarak isimlendirilir.³²⁵

Âmidî, iradenin emir yerine kullanılamayacağını delillendirmek adına Hz. İbrâhim ve oğlu Hz. İsmâil arasında cereyan eden kıssayı aktarmaktadır. Ona göre Hz. İbrâhim’e oğlunu kurban etmesi yönünde bir emir verilmiştir. Ancak ilâhî irade Hz. İsmâil’in gerçekten kurban edilmesi yönünde değildir. Âmidî, bu delile şu şekilde bir

³²¹ el-Mücâdele, 58/8.

³²² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94.

³²³ Bkz. Nûreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 76.

³²⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 394; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94.

³²⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 395; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 186.

itiraz gelebileceğini söyler: “Hz. İbrâhim’in kurban hâdisesi, ona bir emir gelmesi sebebiyle değil uykuda gördüğü rüya neticesinde gerçekleşmiştir. Bu emrin taalluk etmesi ise kurban etmeye azmetme fiili ile yerine gelmiştir. Yahut bıçağın Hz. İsmâil’in boynuna dayanması ve acıyı hissetmesi veya kurban etme gerçekleşirken yaraların da iyileşmesi emrin yerine geldiğini göstermektedir. Şayet olay, vahyin bu şekli ile gerçekleşmemiş olsaydı, peygamberin bu cesareti göstermesi haram bir fiil üzerine olurdu ki bu muhaldir.” Âmidî, bu görüşü kabul etmez. Ona göre emrin azmetme, bıçağın boyuna dayanması ve acının hissedilmesi gibi kurban etme fiilinden başka bir anlama hamledilmesi bâtıldır. Zira bu durumu gerektirecek bir delil yoktur.³²⁶

b.2. Âmidî’ye göre kelâmın kudret olabileceği ihtimali de mümkün değildir. Zira kudret tüm mümkünlere nispetle “meydana getirme” manasına gelmektedir. Kelâmın kısımlarından olan emir ve nehiy ise tüm mümkünlere taalluk etmez. Sözelimi dinen uyulması gereken kurallar mümkündür, ancak ilâhî nehiy onlara taalluk etmez; yine dinen yasaklanan şeyler de mümkündür, ancak ilâhî emir onlara taalluk etmez. Öyleyse kudret; bu yönüyle emirden daha genel bir anlam taşımaktadır. Öte yandan Allah’ın kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılmasını (teklîf-i mâ lâ yutâk) kabul edenler nezdinde de emir, kudretten daha genel bir anlam taşır. Bu da emrin mümkün olana da olmayana da taalluk ettiğini gösterir.³²⁷ Emrin veya nehyin teklîf-i mâ lâ yutâk’ı kabul edenler nezdinde onun mümkün olmayanlara da taalluk edeceği ihtimali, kelâmı kudretten ayırmaktadır. Zira Âmidî’nin aktardığı gibi kudret yalnızca mümkünlere taalluk etmektedir.

Bu iddianın bir uzantısı olarak Âmidî, kelâmın konuşmaya güç yetirme olacağı şeklindeki görüşü de kabul etmemektedir. Çünkü her insan, mesela “yap” veya “yapma” dediğinde bu sözlerini zorunlu ve hissî olarak nefsinde bulur. Kelâmın diğer kısımları için de durum böyledir. Yani insan bir şey hakkında haber verdiğinde ya da birisini çağırdığında sözlerine taalluk eden nefsî manaların nefsinde kâim olduğunu bilir. Bu nedenle kelâmın bu kısımları, konuşmaya güç yetirme hâlinde başka bir şeydir ki buna da nefsî kelâm denilir.³²⁸

³²⁶ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 95; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 395.

³²⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 396; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 96.

³²⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 396.

b.3. Emrin ilim ya da ilmin bir çeşidi olduğunu söylemek de Âmidî nazarında makbul değildir. Çünkü ilim, emirden daha genel bir hakikate sahiptir. Öyle ki ilim, emrin taalluk ettiği şeylerin yanında dinî açıdan uyulması ve terk edilmesi gereken davranışları da kapsamaktadır. Bu durumda daha özel olanın daha genel olana rücu etmesi imkânsızdır. Yani emir, ilmin kendisi değil; ona zâid bir manadır.³²⁹

b.4. Bazıları da kelâmın herhangi bir dilde onu konuşanlar tarafından belirlenmiş birtakım ibareler olduğunu iddia etmiştir. Buna göre kelâm, nefsin bir konuşması olarak Arapça, Farsça, Türkçe gibi farklı dillerde ortaya çıkmaktadır. Âmidî, bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre eğer zikredilen şeyler kelâm olsaydı, söz konusu ibarelerin yokluğu durumunda herhangi bir kelâmdan söz edilemezdi. Mesela bir insana bilmediği bir dildeki ibareleri anlatmak mümkün olmazdı. Çünkü o kişi, söz konusu dili konuşanlar tarafından belirlenmiş ibareleri hatırla getiremezdi. Yahut dilsiz bir kimsenin kelâma sahip olduğu söylenemezdi.³³⁰ Ancak biz biliyoruz ki bilinen bunun hilafıdır. Mesela sağır ve dilsizlerin kendi aralarında veya diğer insanlarla anlaştıkları bilinen bir şeydir. Hatta bu durum eski Mısır ve Hititlilere kadar dayanmaktadır. Tarihin ilk dönemlerinde sağır ve dilsizler toplumdan dışlansa da onlara yönelik iletişim dili ve iyileştirme yöntemleri bilinmektedir. 18. Yüzyıla gelindiğinde özellikle Avrupa’da sağır ve dilsizlerin eğitimi ve onlarla iletişim noktasında büyük gelişmeler yaşanmıştır. Kaynaklarda işaret dili için bilinen en eski tanımı Platon (m.ö. 427-347), Sokrates’in (ö. m.ö. 399) ağzından şöyle aktarır:³³¹

Sesimiz, dilimiz olmayıp da birbirimize nesneleri anlatmak isteseydik, gerçekliği şimdi dilsizlerin yaptıkları gibi ellerimizle, başımızla, oramızla buramızla göstermeye kalkışmayacak mıydık? Diyelim ki, yükseği ve hafifi anlamak isteseydik nesnenin doğasına öykünerek elimizi göğe doğru kaldıracaktık, aşağıyı ve ağırlı anlatmak için de elimizi yere doğru indirecektik. Koşan bir atı, ya da başka bir hayvanı anlatmak için de biliyorsun, bedenimizi ve davranışlarımızı onlarınkine benzeyebildiğince benzetecektik. Beden böylece, göstermek istediğinin biçimine girmeye çalışarak bir gösterme aracı olurdu diye düşünüyorum.³³²

³²⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 396; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 96.

³³⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 397; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 97.

³³¹ Hüsnü Erten ve Nursal Arıcı, “İşaret Dilinin Tarihi Serüveni ve Türk İşaret Dili”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2022), s. 5-6.

³³² Platon, *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 239.

İşaret dilinin insanlık tarihinde ortaya çıkışı bize gösteriyor ki insanın bir şeyleri anlatması ve anlaması için bir alete ihtiyacı vardır. Bu anlamlar, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ispat ettikleri nefsi kelâmdan başka bir şey olamaz. Yani insan, -diğer canlılardan ayrı olarak- içinde dönüp dolaşan birtakım fikirlere ve düşüncelere sahiptir. Buna ister içsel konuşma diyelim ister nefsi kelâm diyelim inkâr edilemez bir şekilde orada durmaktadır. İnsan, nefsinde kâim olan bu anlamları, muhatabına bir şekilde ulaştırmanın yolunu bulabilir. Allah Teâlâ, bizleri nâtik yani düşünerek konuşan bir canlı olarak yaratmış ve içimizdeki bu anlamları diğer insanlara kolay ulaştırabilmemiz için bizlere konuşma yetisi vermiştir. Bu durumda konuşma yetisi ve bu yeti ile ortaya çıkan harf ve ses gibi araçlar, aslında hakikî muradımız olan nefiste kâim manaların birer tezahürüdür. Bu nedenle, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptığı gibi, kelâmın bu yönünü ifade eden manaları Allah Teâlâ'ya atfetmekte bir sakınca yoktur. Bu manalar kadîmdir ve Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâimdir.

Âmidî'ye göre nefiste kâim olan kelâmı anlatmak adına tasavvur ettiğimiz harfler ve sesler hakikî kelâm değildir. Bilakis onlar, ülkelere göre ve zamanın değişmesiyle farklılaşan ıstılahî ibarelerdir. Bu nedenle kullananlar arasında fikir birliği olduğu sürece vurarak veya üfleyerek çıkan seslerle bir anlaşma sağlanabilir. Söz konusu ibareler veya takdir edilen şeylerin delâlet ettiği manalar ise hakikîdir. Ülkelerin, zamanın ve kullanılan ibarelerin değişmesiyle bu manalarda bir farklılaşma olmaz.³³³

Sonuç olarak Âmidî, İslâm filozoflarının nefis teorilerinin bir yansıması olarak kelâm sıfatını Allah Teâlâ'ya nispet etmelerini asılsız görmektedir. Zaten Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre iç duyuların nesnel gerçekliklerine dair delil yoktur. Âmidî, her ne kadar iç duyuları *el-Ebkâr*'da "ilmin hakikati ve kısımları" başlığı altında ele alsada bunların kelâm diye müstakil bir sıfatın varlığını iptal etmeyeceğini söylemektedir. Diğer taraftan kelâmın irade, kudret veya ilim ile açıklanması da mümkün değildir. Çünkü bu sıfatların taalluk ettiği şeyler ve taalluk ediş biçimleri farklı olduğundan dolayı kelâm sıfatından farklı hakikatlere sahiptir. Âmidî'nin görüşleri arasında dikkat çeken husus, onun ısrarla üzerinde durduğu ve hakikî kelâmı ifade eden nefsi manalardır. Gerçekten de biz, günlük yaşantımızda nefsimizde sürekli var olduğunu bildiğimiz ve hissettiğimiz manalara âşinâ durumdayız. Bu manaları muhatabımıza aktarmak istediğimizde bunu

³³³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 97.

çoğunlukla dil ile yaparız. Ancak dili kullanmanın mümkün olmadığı durumlarda da insanoğlu bir şekilde bu manaları aktarmanın yolunu bulabilir. İşte bu durum nefsi kelâmın varlığına delildir.

3.4. Âmidî'nin Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Delillerine Yönelik Görüşleri

Âmidî, “ehl-i hak” olarak isimlendirdiği Ehl-i Sünnet kelamcılarının daha çok mensubu olduğu Eş‘arîlerin görüşlerini muhatap almakta ve bunları eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Ona göre kullanılan bazı deliller, kelâm sıfatının ispatı ve onun kadîm olduğunu kanıtlama noktasında zan düzeyinde kalmaktadır. Bu nedenle Âmidî, selefleri tarafından kelâmın kadîmliğini delillendirmek için kullanılan bazı delilleri kabul etmemekte; bazılarını ise aklî ve sem‘î delillerle desteklemektedir. Bu delilleri ve Âmidî'nin görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür³³⁴:

a. Kelâm sıfatının kıdemini kabul edenlerin tutunduğu delillerden biri de şu şekildedir: Sarih akıl, yaratılmışların teklîf altında oldukları için emir ve nehiy arasında gidip geldiklerini mümkün görür. Kendisiyle mükellef olmanın gerçekleştiği emir ve nehiy arasında gidip gelme durumu ise ya kadîmdir ya da hâdistir. Kadîmdir dersek bu zaten bizim istediğimiz sonuçtur. Eğer hâdistir dersek, her hâdis sıfatın bir kadîm sığata dayanması gerektiği sonucuna ulaşırız. Ancak bu durum bizi teselsüle götürür. O halde teklîfin bir emir ve nehye dayanması gerekir ki bu Allah Teâlâ'nı kadîm kelâm sıfatıdır.³³⁵

Âmidî, bu görüşü zayıf bulmaktadır. Zira hasım, yaratılmışların emir ve nehiy arasında gidip geldiklerini kabul etse bile bu emir ve nehyin hâdis olarak kâim olabileceğini iddia edebilir. Diğer taraftan yaratılmışların teklîf altında olma ve emir ile nehiy arasında gidip gelme durumları yaratıcı veya diğer yaratılanlar tarafından da gerçekleşebilir. İlkini kabul etmek bizi “müsâdere ale'l matlûb”a götürür. İkincisini düşünmek de bir fayda vermez ve maksada ulaştırmaz.³³⁶

b. Eş‘arîler'den Ebû İshak İsferyânî (ö. 418/1027) ilâhî kelâmı ispat etmek adına şöyle bir delil öne sürmüştür: Allah Teâlâ'nın âlim olduğu açıktır. Bir şeyi bilen o şey hakkında haber vermemesi imkânsızdır. Çünkü haber ve ilim birbirini gerektiren

³³⁴ Kelâmullahın kadîm olduğunu savunanların diğer delilleri için bkz.: Çelebi, “İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi”, 305-310.

³³⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 369; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 88; Krş. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 181-182.

³³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 369; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 88.

şeylerdir. Biri olmadan diğerrinin varlığı tasavvur edilemez. Bu nedenle Allah Teâlâ, kadîm bir kelâm sıfatına sahiptir.³³⁷

Âmidî'ye göre bu delil de zayıftır. Çünkü bir şey hakkında haber vermek zorunlu olarak onu bilmeyi gerektirse de bir şeyi bilmek zorunlu olarak onun hakkında haber vermeyi gerektirmez. Aksi halde her bilinen şeyin haber verilmesi gerekseydi bu durum, ilk haberden başlar sonsuza kadar sürerdi. Âmidî'ye göre bu iddiayı yaratılanlar için söylersek bir noktaya kadar kabul edilebilir. Ancak gâib hakkında buna dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.³³⁸

c. Âmidî, İsferyînî'nin kelâmın kıdemine dair bir delil daha öne sürdüğünü aktarır. Buna göre Müslümanlar, bizim içinde bulunduğumuz şu zamanda Allah Teâlâ'nın emirleri ile emredilen, nehiyleri ile de nehyedilen olduğumuz hususunda icmâ etmiştir. Bu durumda emir ve nehiyler ya kadîmdir ya da hâdistir. Hâdis olmaları imkânsızdır. Çünkü Allah Teâlâ, nefsindeki bu emir ve nehiyleri bizim içinde bulunduğumuz şu vakitte yaratmış değildir. Biz de bu emir ve nehiylerin tebliğ edildiği Asr-ı Saâdet'te yaşıyor değiliz. O zaman geriye tek bir ihtimal kalmaktadır, o da bu emir ve nehiylerin kadîm olmasıdır. Nitekim Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları dışında kadîm bir varlık yoktur.³³⁹

İsferyînî burada emir ve nehiylerin tebliğ edildiği andan günümüze kadar bizleri mükellef kılma hâlini kelâmın kıdemine bağlamaktadır. Âmidî bu görüşü reddeder. Çünkü şu an bizi mükellef kılan emir ve nehiyler, vahiy zamanı gelen hâdis emirlerle aynıdır ve bunların hâdis olduğunu söylemek de mümkündür. Vahyin günümüzde gelmiyor oluşu bizim mükellef kılınmadığımız anlamına gelmez. Zira hâdis olan bu emir ve nehiyler, Peygamberimiz'den itibaren âlimler vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durum tıpkı bir efendinin kölesine ertesi gün bir şey yapmasını emretmesine benzer. Ertesi gün efendinin emri halihazırda bulunmasa bile kölenin bu emre uyması bakidir. Yine bir babanın, çocuklarına ölümünden sonra sadaka vermelerini vasiyet etmesi de buna örnektir. Baba öldükten sonra emri halihazırda var olmasa bile çocuklar emredilen sayılır.³⁴⁰

³³⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 370; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 88; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 256-257.

³³⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 370; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 88-89.

³³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 377.

³⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 377.

d. Kelâm sıfatının kıdemine dair bir diğer delil de İmam Eş‘arî tarafından ortaya atılmıştır. Âmidî, onun bu delilini “meşhur delil” olarak zikreder. Söz konusu delili ilk bölümde ayrıntılı bir şekilde zikrettiğimiz için burada kısaca özetlemekle yetineceğiz. Buna göre Allah Teâlâ’nın hayy olduğu malumdur. Hayy olanın kelâm ile muttasıf olması gerekir. Aksi halde kelâmın zıddı olan gaflet ve dilsizlik gibi sıfatlarla vasıflanırdı. Allah Teâlâ, zikredilen bu eksikliklerden uzaktır.³⁴¹

Âmidî’nin bu delili zayıf olarak nitelendirdiğini daha önce zikretmiştik. Ona göre bu delil, görünen âlemdeki bir hükümle görünmeyen hakkında yorum yapmak anlamına gelir. Gâib hakkında bu şekil bir ishtikrâ yapmak yakîn bilgi sağlamaz. Diğer taraftan Âmidî, Allah Teâlâ’nın hayy sıfatına sahip olduğu için kelâm ile muttasıf olacağı şeklindeki çıkarımı da kabul etmemektedir. Ona göre her hayat sahibi varlık, kelâm sıfatı ile vasıflanmayabilir. Sözgelimi hayvanlar hayat sahibi olduğu halde kelâm sıfatına sahip değildirler. Bununla beraber hasım, kelâma sahip olmayanın zorunlu olarak kelâmın zıtlarıyla vasıflanacağı iddiasını da kabul etmeyebilir. Nefsî kelâmı kabul eden Ehl-i Sünnet nazarında da bu itiraz takdire şayandır. Çünkü bir kimse kelâmın zıddı olan dilsizlik ile muttasıf olsa bile onda bir kelâm olduğu inkâr edilemez. Âmidî, bu muhtemel itiraza dilsizliğin mutlak zıt olmadığını söyleyerek karşılık verir. Çünkü dilsizlikte kelâmın dilden çıkmasına mâni olan birtakım engeller mevcuttur. Ancak kelâmın mutlak zıtlığı, onun nefiste dahi bulunmasına engel olur.³⁴²

e. Âmidî’nin eleştirdiği konulardan biri de Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislerin ve ümmetin sözlerinin kelâmın kıdeminin delillendirmek için zikredilmesidir. Bu yöntem, kelâmın kıdemi konusunda zan ve tahmin derecesinde kalmaktadır. Öte yandan bu şekil bir delillendirme, ancak kelâmın bir fer‘ini ispat etmeyi sağlayabilir. Zira ümmetin sözünün dayanağı resulün sözüdür. Resulün manası ise onu gönderenin (mürsil) kelâmını ileten demektir. Eğer peygamber gönderenin bir kelâmı olmasaydı, emri ve nehyi dili ile bize aktaran kişi resul olmazdı. Âmidî, bu çeşit bir delillendirmenin nübüvveti inkâr eden indinde de bir anlamı olmayacağını dile getirmektedir.³⁴³

³⁴¹ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 370; Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 89; Eş‘arî, *el-Lüma’*, s. 36-37.

³⁴² Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, I, 370-374.

³⁴³ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 89; Krş. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 182.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiye yönelik Müslümanlar arasında gerçekleşen tartışmalarda müteahhirîn dönem Ehl-i Sünnet kelâmcısı olarak Seyfüddîn Âmidî'nin yerini görmüş olduk. Allah Teâlâ'yı tanıma noktasında önemli bir yeri haiz olan sıfatlar meselesi, İslâmiyet'in erken dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında pek çok sahada tartışmalara ve anlaşmazlıklara kapı aralamıştır. İlmî zeminde bu konuda ortaya atılan görüşler, mezheplerin birbirinden ayrılmasındaki temel sebeplerden biri olmuştur. Özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasındaki fikir ayrılıkları, ilâhî sıfatların mahiyeti hususunda pek çok görüşün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan ilâhî sıfatlar konusunda aşırı tenzihçi görüşlerin karşısında bir de Allah Teâlâ'yı cisimleştiren ya da sonradan yaratılanlara benzeten mücessime ve müşebbihe fırkaları ortaya çıkmıştır. İslâm filozoflarına geldiğimizde ise onların varlık ve bilgi anlayışları kelâmcılardan farklı olduğu için ilâhî sıfatlar karşısındaki tutumları, onları ret yönünde olmuştur.

İslâm filozofları, Allah-âlem ilişkisinde sudûr anlayışını benimsedikleri için Allah Teâlâ'ya -kelâmcılarda olduğu gibi- kadîm veya zorunlu sıfatlar atfetmekten geri durmuşlardır. Onlar, kelâmcıların kabul ettiği zâtî sıfatların hepsini, âlemin Allah Teâlâ'dan taşması görüşüne dayandırmaktadırlar. Zira ilim, irade, kudret, kelâm gibi Allah Teâlâ'ya ait sıfatların taallukları sonradan yaratılanlardır. İslâm filozofları nazarında sonradan yaratılanlar mümkün varlık kategorisindedir ve hepsine de varlıklarını veren, İlk Sebep'ten taştan akılların sonuncusu olan Faal Akıl'dır. Bu nedenle kendisine taalluk edilenler, İslâm filozoflarına göre ilâhî sıfatlara muhtaç değildirler. Allah Teâlâ'ya bir sıfat atfedilecekse bu ancak ilim sıfatı olabilir. Çünkü O'nun kendini bilmesinden dolayı yaratma vaki olmuştur.

Kelâmcılar arasındaki tartışmalar ise daha çok sıfatların mahiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın müstakil sıfatları olduğu konusunda hemfikirdir. Nitekim Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de en güzel isimlere sahip olduğunu biz kullarına bildirmektedir. Bu nedenle İslâm mezhepleri arasında Allah Teâlâ'nın sıfatlara sahip olmadığını iddia eden fırkaların sayısı azdır. Ancak Allah Teâlâ'nın sahip olduğu bu sıfatların, O'nun zâtı ile olan ilişkisi konusu, mezhepler arasındaki anlaşmazlıkların temel sebebidir. İlâhî sıfatlar karşısında İslâm mezheplerinin tutumunu üçe ayırmak

mümkündür: İlâhî sıfatları reddedenler, ilâhî sıfatları kabul etmekle beraber onların hâdis olduğunu savunanlar, ilâhî sıfatların kadîm olduğunu savunanlar. Burada ilâhî sıfatlardan maksat, O'nun sübûtî sıfatlarıdır. Âmidî, ilâhî sıfatları reddedenlerin başında İslâm filozoflarını zikretmektedir. Onların yanında Şîa mezhebinden bazı fırkalar da İslâm filozoflarının yolunu takip etmektedir.

İlâhî sıfatları hâdis kabul edenlerin başında Mu'tezile mezhebi yer almaktadır. Onların karşısında Âmidî'nin de mensubu olduğu Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Eş'ariler bulunmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda daha çok Mu'tezile mezhebini muhatap almaktadır. Bu durumda ilmî tartışmaların yanı sıra siyasî arka planın da etkili olduğu söylenebilir. Bu nedenle özellikle Fahreddîn er-Râzî ve Seyfüddîn Âmidî, genelde zât-sıfat tartışmalarında özelden ise kelâm sıfatı konusunda Mu'tezile mezhebine yönelik eleştiriler getirmiştir. Mu'tezile ve Mu'tezile'yi takip eden bazı Şîa fırkaları Allah Teâlâ'nın irade, sem', basar, kelâm gibi sıfatlara sahip olduğunu kabul etmekle beraber bu sıfatların hâdis olduğunu savunmaktadır. Mu'tezile'nin bu görüşü savunmaktaki amacı, tevhit prensibini korumaya gösterdikleri titizlikten kaynaklanmaktadır. Onlara göre Allah Teâlâ haricinde kadîm varlık olduğunu kabul etmek, O'nun biricik ve ayırt edici sıfatı olan kıdeme hâlel getirir ve kadîm varlıkların çoğalmasına neden olur. Halbuki kadîm olan varlık, yalnızca tek olan Allah'tır.

Mu'tezile kelâmcıları, ilâhî sıfatların hâdis olduğunu ispat etmek adına çeşitli teoriler ortaya atmıştır. Muammer b. Abbâd "mana teorisi"ni, Ebû Hâşim el-Cübbâi "ahvâl teorisi"ni ortaya atarken; Ebû Ali el-Cübbâi ise zât-sıfat aynîliğini savunmuştur. Ahvâl teorisi ve zât-sıfat aynîliği görüşü, Mu'tezile kelâmcıları arasında ilâhî sıfatları açıklama noktasında muteber kabul edilmiştir. Özellikle ahvâl nazariyesi Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında da taraftar bulmuş; Eş'arî kelâmcılardan Bâkılânî ve Cüveynî tarafından zât-sıfat ilişkisini açıklamada kullanılmıştır. Tabi ki onların bu teoriyi kullanmaları, Mu'tezile'de olduğu gibi sıfatların hâdis olduğunu değil, Ehl-i Sünnet kelâmına uygun olarak kadîm olduğunu ispatlama amacı gütmektedir. Âmidî, ahvâl teorisinin birtakım açmazları olduğunu dile getirmiştir. Bu nedenle öncelikle ahvâlî savunanların delillerinin zayıf yönlerini dile getirmiş, ardından çeşitli deliller getirerek ahvâl teorisini çürütmeyi amaçlamıştır.

Müşebbihe ve mücessime fırkaları, Allah Teâlâ'nın zâtını cisimleştirme ya da sonradan yaratılanlara benzetme hatasına düşmüşlerdir. Zaten İslâm tarihi boyunca bu fikirlere sapanların sayısı çok olmamıştır. Tecsîm ve teşbih ehli daha çok haberî sıfatları bildiren âyetleri, zahirî manalarıyla yorumlamıştır. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın dokunan eli, gören gözü, bakan yüzü, konuşan ağzı olduğu gibi yaratının şanına yakışmayacak görüşler öne sürmüştür.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise Allah Teâlâ'nın ezeli olarak hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm gibi sıfatlara sahip olduğunu kabul etmektedirler. Eğer böyle olmasaydı, Allah Teâlâ, Kur'ân'da kendini birtakım isimler ile vasıflandırmazdı. Diğer taraftan özellikle Eş'arî kelâmcılar nezdinde âlemin var olması ve âlemdeki düzen, onu meydana getiren bir varlığa ve bu varlığın da çeşitli sıfatlara sahip olmasına zorunlu olarak işaret etmektedir. Âlemi meydana getiren varlığın, Allah Teâlâ olduğu müsellemler olduğuna göre O'nun mükemmel bir düzen içindeki bu âlemi yaratmak için ilim, kudret ve iradeye sahip olması gerekir. Bu üç sıfata sahip olanın hayat sahibi de olması gerekir. Bu delil, Eş'arîlerin sıfatları ispat ederken kullandığı en meşhur delildir. Buna göre önce âlemden yola çıkarak Allah Teâlâ'nın ilim, kudret ve irade sıfatlarına; bu üç sıfattan hayat sıfatına, hayat sıfatından da diğer sıfatların ispatına ulaşılır. Zira hayat sahibi olanın sem', basar ve kelâm sıfatlarına sahip olması gerekir. Eş'arîlerin kullandığı bu delilde gâib şâide kıyas edilmektedir. Bu nedenle Âmidî tarafından eleştirilmektedir.

Zât-sıfat tartışmalarında önemli bir yeri olan kelâmullah meselesi de Müslümanlar arasındaki ihtilafların ilk nedenlerinden biridir. İslâm filozofları ve mezhepleri, zât-sıfat konusundaki görüşlerine mutabık olarak kelâm sıfatı ve bu sıfatın açıklamaları olan halku'l-Kur'ân, ilâhî kelâmın mahiyeti, işitilip işitilemeyeceği gibi konularda yorumlar yapmıştır.

İslâm filozofları, kelâmullah konusundaki görüşlerini daha çok nübüvvet ve vahiy nazariyeleri altında ele almaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki onların kelâmullah konusundaki görüşlerini anlamak için varlık, bilgi ve nefis teorilerini de göz ardı etmemek gerekmektedir. İslâm filozofları, vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ'ya kelâm sıfatı diye müstakil bir sıfat atfetmezler. Ancak onlar, Allah Teâlâ'nın kelâmının bir yansıması ve vahiy ürünü olan Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulünü açıklarken insan aklının en yüksek mertebesinde bulunan ile semadaki akılların en alçak mertebesinde bulunanın irtibat halinde olmasını gerekli görür. Yani beşerî müstefâd akıl, semavî faal akıl ile ittisal

haline girerek ondan ilâhî bilgileri alır. İşte İslâm filozofları nezdinde Allah Teâlâ'nın konuşan olmasının manası bu şekilde açıklanmaktadır.

İslâm filozoflarına göre kelâmcıların iddia ettiği nefî kelâm, aslında iç duyuların dış duyulardan aldığı suretleri işleme faaliyetinden ibarettir. Buna göre iç duyularda bulunan vehim ve tahayyül gücü, dış duyulardan edindiği suretlerin bilgisini farklı şekillerde tasavvur ederek yeni bilgilere ulaşabilir. Yahut iç duyulardan hatırlama gücü sakladığı bilgileri yeri ve zamanı geldiğinde hatıra getirir. Onlara göre kelâmcıların iddia ettiği nefî kelâm ancak bu şekilde açıklanabilir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, İslâm filozoflarının bu görüşünü kabul etmez. Zira kelâm ilmine göre bilgi edinme kaynakları nass, akıl ve beş duyardan ibarettir. İslâm filozoflarının dile getirdiği bu ayrımların hepsi de aslında akıl dediğimiz şeyin kendisidir.

Muz'tezile mezhebi, kelâm sıfatını hâdis kabul etmektedir. Onlara göre kelâm, ses ve harflerden oluşmaktadır. Ses ve harflerden oluşan bir şeyin kadîm olması ya da kadîm olanın zâtında bulunması imkânsızdır. Bazı Mu'tezilî âlimler de kelâmın Allah Teâlâ'nın yarattığı bir fiil olduğunu iddia etmiştir. Buna göre Allah Teâlâ kelâmını konuşanın konuşması, yazanın da yazması sırasında yaratmaktadır. Mu'tezile, bu görüşlerinin bir sonucu olarak Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olduğunu söylemektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kelâmulah konusunda mutedil bir yol takip etmeye çalışmışlardır. Buna göre onlar, kelâmı lafzî ve nefî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Lafzî kelâm, ses ve harflerden oluşan kelâmdır. Nefî kelâm ise lafzî kelâmı oluşturan ses, harf, şekil gibi ibarelerin delâlet ettiği asıl manadır. Yani Ehl-i Sünnet kelâmcıları nezdinde lafzî kelâm mecâzî iken, asıl olan kelâm nefiste kâim olandır. Bu ayırım hem şâhit hem de gâib hakkında geçerlidir. Ancak şâhitte olanların sahip olduğu nefî kelâm hâdistir. Allah Teâlâ'nın zâtında kâim olan nefî kelâm ise kadîmdir. Diğer taraftan kelâm; haber, emir, nehiy gibi birtakım kısımlara ayrılmaktadır. Kelâmın bu kısımlara ayrılması onun nefiste tek bir mana olduğunu değiştirmez.

Müteahhirîn dönem Ehl-i Sünnet âlimleri, kelâmın mahiyeti konusunda kendinden öncekilerle hemfikirdirler. Ancak mütekaddimîn dönem kelâmcılarının kullandığı delillerden bazılarını birtakım eleştirilere tabi tutmaktadırlar. Âmidî, özellikle gâibin şâhide kıyas edilmesi, gâib hakkında sem'î delillerin kullanılması ve istikrâ gibi yöntemlerin yakîn bilgi vermeyeceğini dile getirmektedir. Bu bağlamda o, sıfatların ispat edilmesi konusunda kendisinden önce bazı kelâmcıların kullandığı kemâl/yetkinlik

yöntemini önermektedir. Bu yönleme göre -vasıflanan (mevsûf) göz ardı edilerek- hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar ve kelâm sıfatları ile vasıflanmak; bu sıfatlar ile vasıflanmamaya nispetle daha yetkin bir durumu ifade etmektedir. Biz bu sonuca duyulur âlemden edindiğimiz tecrübelerimiz sonucu ulaşmaktayız. Gâibe geldiğimizde ise sonradan yaratılan varlıklar, kemâl/yetkinlik bildiren bu sıfatlarla vasıflanırken onları yaratan Allah Teâlâ’nın bu sıfatlar ile vasıflanmaması -yarattıklarına nispetle- O’nda bir noksanlığa sebebiyet verir. Allah Teâlâ’nın kullarından daha noksan olması ise muhaldir. Bu nedenle -mesela- insan kelâm sıfatıyla vasıflanırken, Allah Teâlâ’da bu sıfatın olmadığını düşünmek O’nun zâtında noksanlığa neden olur.

Âmidî, bu yöntemle hem Allah Teâlâ’nın sıfatlarını ispat etmekte hem de bu sıfatların kadîm olduğunu delillendirmektedir. Zira Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatıyla, insanların kelâm sıfatının aynı olduğu düşünülemez. Âmidî, kendinden önceki Eş‘arî kelâmcılarının kelâm ayrımını kabul etmektedir. Nefsî kelâmın delillendirilmesi noktasında özellikle Mu‘tezile mezhebinin ve kelâmın hâdis olduğunu savunan kişilerin itirazları üzerinde durmaktadır. O, bu itirazları cevaplandırırken hem aklî hem de sem‘î delilleri bir arada kullanmaktadır. Bu noktada onun muhatabının seviyesine göre delillendirme yaptığına dikkat çekmemiz gerekir. Zira o, aklî deliller ile ilâhî kelâmı reddedenlere karşı aklî delilleri, sem‘î deliller ile itiraz edenlere karşı da sem‘î delilleri kullanmaktadır.

Âmidî, Eş‘arî kelâmcılarının kelâm sıfatını reddeden veya hâdis olduğunu savunanlara karşı kullandığı delilleri de incelemeye tabi tutmaktadır. Bu deliller içerisinde zayıf gördüklerini ya tamamen reddetmekte ya da sağlamlaştırma yoluna gitmektedir. Onun bu tutumu, ilmî üslup olarak farklı görüşlere hakkaniyetle yaklaştığını göstermektedir.

Sonuç olarak müteahhirîn dönemi Ehl-i Sünnet kelâmcısı olan Âmidî, zât-sıfat konusunda bütünsel ve körü körüne bağlı bir tutum sergilemek yerine meselelere tahlilî bir bakış açısı ile yaklaşmaktadır. Nitekim o, önce mezheplerin nefsî sıfatlar hakkında genel görüşleri hakkında bilgi vermekte ve kullandıkları delilleri zikrettikten sonra bu görüş ve delilleri tek tek incelemekte, artı ve eksi yönlerini ortaya koyduktan sonra hak olarak gördüğü görüşü ortaya koymaktadır. Daha sonra nefsî sıfatlar için müstakil başlıklar açıp bu sıfatlar hakkında ortaya atılan görüşleri ve delilleri aynı şekilde tahlil etmektedir. Onun bu tutumunu kelâm sıfatı konusunda da görmekteyiz. Farklı görüşteki

mezheplerin görüşlerini ve delillerini ortaya koyup bunlara karşı cevaplar vermekte, hatta bazen farazî itirazları da zikredip bu itirazlara karşı da delillerini ortaya koymaktadır. Son olarak ilâhî zâtın sahip olduğu kelâm sıfatının delillendirilmesi için kullandığı üç adet delil ortaya atmakta, öncekilerin kullandığı bir delilin de öncüllerini sağlamlaştırıp takrir etmektedir. Âmidî'nin ortaya koyduğu görüşleri aktarmaya çalıştığımız bu tez, disiplinler arası çalışmalar için de bir basamak olabilir. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kelâmın mahiyetini ele alırken ortaya koyduğu deliller, günümüzde dil felsefesi ve dilbilimi gibi alanlar ile mukayeseli olarak ele alınabilir. Özellikle Âmidî, bu alanda zengin görüşler ortaya atarak kelâm sıfatı meselesinin derinleşmesine büyük katkı sağlamıştır.



KAYNAKLAR

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*. thk. Sabri Selâme Şâhîn. Riyad: Dârü's-Sebât, 2003.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 37/1 (2019), 353-382.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber*. thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddîn. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlü'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- , Ebû'l-Hasan Seyfeddîn. *el-Mübîn fî Şerhi Meâni Elfâzi'l-Hükemâi ve'l-Mütakellimîn*. thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- , Ebû'l-Hasan Seyfeddîn. *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, t.y.
- , Abdülkâhir. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *DİA*. II/238-242, ts.
- Coşkun, İbrahim. "Seyfüddîn el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru". *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Erkol vd. 151-167. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- , İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Çelebi, İlyas. "İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 275-320. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- , İlyas. *İslâm'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2015.
- , İlyas. "Kâdî Abdülcebbâr". *DİA*. XXIV/105-109, ts.
- , İlyas. "Sıfat". *DİA*. XXXVII/100-106, ts.
- Durguti, Abdylkader. "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 149-176.
- Durusoy, Ali. "Tekabül". *DİA*. XL/334-335, ts.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. "Halk-ı Kur'an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri". çev. Mücteba Uğur. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 307-321.
- Eroğlu, Muhammed. "Ashâbü'l-Uhdûd". *DİA*. III/471, ts.
- Erten, Hüsnü - Arıcı, Nursal. "İşaret Dilinin Tarihi Serüveni ve Türk İşaret Dili". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2022), 1-14.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.
- , Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. thk. Hamude Gurabe. London: Matbaatü Mısır, 1955.
- , Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitabu Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.

- , Ebû Hâmid. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- , Ebû Hâmid. *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*. thk. Muhammed Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- , Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Güz, Nûkhet. “İletişim Süreci ve Temel Öğeler”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 7 (1998), 121-142.
- Harman, Vezir. “Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 129-146.
- Hökelekli, Hayati. “Duyu”. *DİA*. X/8-12, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Makalâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve*. thk. İbrahim Hilâl. Kâhire: Câmiatü'l-Ezher, 1980.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü Te'ârûzi'l-Akli ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- , Takıyyüddin. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Ebû Bekir Bakıllânî”. *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 137-172.
- Kaya, Mahmut. “Kindî”. *DİA*. XXVI/41-58, ts.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kızılsöker, Abdurrahim. *Seyfuddîn Âmidî Mefkûresinde Allah'a İmân*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şenel. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- , Orhan Şenel. “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.
- Kutluer, İlhan. “Mebde”. *DİA*. XXVIII/210-211, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2007.
- Maviş, Nezir. “Şîâ-İmâmîyye’nin İlâhî İsim ve Sıfat Anlayışı”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 196-217.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu’l-Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991.
- Öge, Sinan. *İlâhî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öz, Mustafa. “Muammer b. Abbâd”. *DİA*. XXX/323-325, ts.
- Platon. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erbaîn fî Usûli’d-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986.
- , Fahreddin. *el-Metâlibü’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.
- , Fahreddin. *Halku’l-Kur’ân beyne’l-Mu’tezile ve Ehli’s-Sünne*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1992.
- , Fahreddin. *Mefâtîhu’l-Gayb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- , Fahreddin. *Muhassalü Efkâri’l-Mütekaddimîn ve’l-Müte’ahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hükemâi ve’l-Mütekellimîn*. thk. Taha Abdurraûf Sa’d. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, t.y.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- , Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Muattıla”. *DİA*. XXX/329-330, ts.
- , Mustafa. “Reddiye”. *DİA*. XXXIV/516-521, ts.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn. *Tahrîcü Ehâdisi Şerhi’l-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*. thk. Yûsuf Abdurrahman Mar’aşlî. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1986.
- Şafiî, Hasan eş-. *el-Âmidî ve Ârâuhü’l-Kelâmiyye*. Kahire: Dârü’s-Selâm, 1998.

- Şehristânî, Ebûl-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- , Ebûl-Feth Tâcüddîn. *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefti*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Tok, Fatih. “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciilik ve Halku'l-Kur'ân”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 245-267.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.
- Üzüm, İlyas. “Mücessime”. *DİA*. XXXI/449-450, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”. *DİA*. IX/136-138, ts.
- , Yusuf Şevki. “Ebû Ali el-Cübbâî”. *DİA*. VIII/99-102, ts.
- , Yusuf Şevki. “Halku'l-Kur'ân”. *DİA*. XV/371-375, ts.
- , Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *DİA*. XXXII/156-158, ts.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Muhammed		DERİN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok İyi		İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2009	2013	Afyon Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2013	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Lisans (Yandal)	2015	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe
Yüksek Lisans	2018	2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / Kelam (Tezli)
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1. MEB	2020	-	Gaziantep Şahinbey İlçe MEM
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	TÜBİTAK		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	4006-TÜBİTAK Bilim Fuarları Destekleme Programı		
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		10/08/2022	
İmza			
Adı Soyadı		Muhammed DERİN	

