T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SADRÜŞŞERÎA'YA GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI (TA'DİLÜ'L-ULÛM BAĞLAMINDA)

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mevlıya Salımehmed SYULEYMAN

BURSA – 2023

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SADRÜŞŞERÎA'YA GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI (TA'DİLÜ'L-ULÛM BAĞLAMINDA)

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mevlıya Salımehmed SYULEYMAN
ORCID: 0000-0002-1830-8471

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK

BURSA – 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Kelam Bilim Dalı'nda 702023056 numaralı Mevlıya Salımehmed SYULEYMAN'ın hazırladığı **Sadrüşşerîa'ya Göre Allah'ın Sıfatları (Ta'dîlü'l-ulûm Bağlamında)** başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, ……/……/2023 günü …… - …….…….. saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

…./…./ 2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Sadrüşşerîa'ya Göre Allah'ın Sıfatları (Ta'dilü'l-Ulum Bağlamında) başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı: Mevliya Salimehmed Syuleyman

Öğrenci No: 702023056

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelam

Tezin Türü: Yüksek Lisans

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/07/2023

Tez Başlığı / Konusu **"SADRÜŞŞERÎA'YA GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI (TA'DİLÜ'L-ULÛM BAĞLAMINDA)"**
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 sayfalık kısmına ilişkin, 14/07/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:
1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

14.07.2023

Adı Soyadı : Mevliya Salimehmed Syuleyman
Öğrenci No : 702023056
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı : Kelam
Tezin Türü : **Yüksek Lisans**

Danışman
14.07.2023
Dr. Muhammet KOÇAK

ÖZET

Yazar adı soyadı	**Mevliya Salimehmed Syuleyman**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Temel İslam Bilimleri**
Bilim dalı	**Kelam**
Tezin niteliği	**Yüksek Lisans Tezi**
Sayfa sayısı	**X + 95**
Mezuniyet tarihi	**../../2023**
Tez danışmanı	**Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK**

SADRÜŞŞERÎA'YA GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI (TA'DÎLÜ'L-ULÛM BAĞLAMINDA)

Sadrüşşerîa XIV. asırda Buhara'da yaşamış, Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup çok yönlü bir âlimdir. Kelâm, fıkıh, mantık ve astronomi gibi alanlarda zamanının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Sadrüşşerîa, naklî ve aklî ilimlerde önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızda Sadrüşşerîa'nın Allah'ın sıfatları meselesindeki görüşleri Ta'dîlü'l-ulûm eseri bağlamında araştırılmıştır.

Giriş kısmında tezin konusu, amacı, önemi ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde ilk olarak Sadrüşşerîa'nın mezhebi, hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci olarak sıfatullah probleminin niçin ve nasıl başladığına dair tarihî arka planı araştırılmıştır. Bu bölümde ayrıca Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime, Selefiyye ve Ehl-i Sünnet'in sıfatullah hakkındaki metotları tahlil edilmiştir.

İkinci bölümde ise Allah'ın sıfatları hakkında Sadrüşşerîa'nın zat-sıfat, isim-müsemma ilişkisi açıklanmış ve sıfat tasnifi sunulmuştur. Onun sıfatları selbî ve hakikî olarak taksim ettiği görülmüştür. Bu taksim tarafımızca da takip edilerek Allah'ın sıfatları konusu selbî ve hakikî sıfatlar şeklinde iki temel kategoride değerlendirilmiştir.

Sadrüşşerîa bu konuda kendisinden önceki geleneği tüm yönleriyle taklit etmek yerine zamanın İslam felsefesi anlayışını dikkate alarak Ehl-i Sünnet düşüncesine paralel bir bakış açısı sergilemiştir.

Anahtar kelimeler: ***Sadrüşşerîa, İlahi Sıfatlar, Selbî Sıfatlar, Zâtî Sıfatlar, Fiilî Sıfatlar, Ta'dîlü'l-ulûm***

ABSTRACT

Name & surname	**Mevliya Salimehmed Syuleyman**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Basic Islamic Science**
Subfield	**Kalam**
Degree awarded	**Master**
Page number	**X + 95**
Date of degree awarded	**../../2023**
Supervisor	**Asst. Prof. Muhammet KOÇAK**
Degree awarded	**Master**

ATTRIBUTES OF ALLAH ACCORDING TO SADR AL-SHARĪ'A (IN THE CONTEXT OF TA'DĪL AL-'ULŪM)

Sadr al-Sharī'a al-Asghar was a great Hanafī-Māturīdī scholar, who lived in the 14th century in Bukhara. He is one of the most important personalities of his time in fields such as Kalam, Fiqh, logic and astronomy, who has an important place in transmitted (naqlī) and rational (aqlī) sciences. This study, which investigated his approach to the issue of divinity attributes of Allah, will be examined especially on the basis of his work of Ta'dil al-Ulûm.

In the introduction part of the study, we focused on the subject of the thesis, purpose, importance and method. In the first chapter initially, information about Sadr al-Sharī'a's school, life and works were presented. Secondly the historical background related with why and how to start the problem of attributes of Allah has been investigated. Additionally, the opinions and method of Mu'tazila, Mushabbiha and Mujassima, Salafiyya and Ahl al-Sunnah about attributes of Allah have been analysed. As for in the second part, Sadr al-Sharī'a's relationship between Allah's entity and His attributes, essence (zat) - attribute, the relationship between name – named (musamma) were explained and his classification of attributes were scrutinized. It has been seen that he divided the attributes as salbī and haqiqī. This division has been followed by us and the subject of Allah's attributes has been evaluated in two basic categories as salbī and haqiqī.

Instead of imitating the theological tradition before him in all aspects, Sadr al-Sharī'a exhibited a perspective parallel to Ahl al-Sunnah thought by taking into account the understanding of Islamic philosophy of his time.

Keywords*: Sadr al-Shari'a, Divine Attributes, The Essantial Attributes, The Optional Attributes, Ta'dil al-Ulûm*

ÖNSÖZ

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla… Hamd, Âlemlerin Rabbi, olan Allah'a mahsustur." En güzel isimler ve kemal sıfatlar şüphesiz ki O'na aittir.

Her inceleme ve araştırmanın belli bir hedefi vardır. Bu tezin hedefi Sadrüşşerîa es-Sânî'nin *"Rahman ve Rahim olan Allah*" ayetine dayanarak sunduğu ta'dilde Allah'ın yüce sıfatlarına dair yaklaşımının incelenmesidir. Bu amaçla temel kaynağımızı *Ta'dîlü'l-ulum* (İlimlerin Yeniden Düzenlenmesi) eseri oluşturmaktadır. Değişen şartlara bağlı olarak özellikle maksada vusulümüzü sağlayan usul hakkında alimlerimiz ihya, ta'dil, tenkih, tecdid ve tanzim gayretleri sarfetmişlerdir. İslam düşünce tarihinde Moğol istilasından sonra ilmî çalışmalarda bir nebze duraklama olduğu görülmektedir. Bu dönemde yaşayan Sadrüşşerîa *Ta'dîlü'l-ulum* eseriyle meseleleri yeniden ele alarak ilimleri daha güçlü yapıya ulaştırmayı hedeflemiştir. Eserin Kelâm bölümü Mâtürîdî geleneğin felsefî birikimle daha detaylı bir karşılaşması ve güncellenmesi olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde Fatiha sûresinin ayetlerine dayanarak kelam konuları açıklanmıştır. Sadrüşşerîa, Mâtürîdî geleneğin gelişmesinde kilit bir isim olup Allah'ın sıfatlarına dair görüşünü incelediğimiz bu çalışma ile onun yaşadığı dönem itibariyle mezhebinin görüşlerinin yanında kendi özgün fikir ve katkılarını keşfetmenin bizlere yeni ufuklar açacağını umuyoruz. Es-Sânî'nin düşünce sisteminin anlaşılmasının Mâtürîdîlik mezhebinin görüşlerini anlamaya ve yeni çalışmalara önemli katkılar sağlayacağını temenni ediyoruz. Es-Sânî'nin derslerini takip eden İbn Mübârekşâh onun İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserini şerhlerine başvurmadan okutmasından etkilenerek yazdığı mektupta Sadrüşşerîa'nın yaklaşılması tehlikeli olan yakıcı bir ateş olduğunu bildirmiştir.

Çalışmamız boyunca alimimizin uslûbu ve usulü bizleri de kendilerine yaklaşma ve ifadelerini anlama noktasında zorlamıştır. Bu süreçteki sıkıntıları aşmamı sağlayan hocam Dr. Muhammet KOÇAK başta olmak üzere konunun belirlenmesinde yardımcı olan Dr. Mustafa BORSBUĞA'ya, tezimi okuyarak katkıda bulunan kıymetli jüri üyeleri Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ ile Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ'a ve eğitimim boyunca kendilerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Mevliya Salimehmed Syuleyman

Bulgaristan, 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YEMİN METNİ ..... **iii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖNSÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
GİRİŞ **1**
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE AMACI **1**
B. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI **3**

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM TARİHİNDE SADRÜŞŞERÎA VE ALLAH'IN SIFATLARI MESELESİ

1.1. Sadrüşşerîa ve Kelamcılığı **8**
1.1.1. Mâtürîdîliğin Tarihi ve Fikri Arka Planı **8**
1.1.2. Sadrüşşerîa'nın Hayatı ve Eserleri **13**
1.2. Kelâmî Düşüncede Allah'ın Sıfatları Meselesi **23**
1.2.1. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Sebepleri **23**
1.2.2. İtikadi Mezheplerin Metodları ve Sıfat Tasavvurları **29**
1.2.2.1. Nefy ve Ta'til Metodu **30**
1.2.2.2. Teşbih ve Tecsim Metodu **33**
1.2.2.3. Selef Metodu **38**
1.2.2.4. Ehl-i Sünnet Kelâm Metodu (Halef Yöntemi) **40**
1.2.2.4.1. Eş'arîlikte Sıfat Tasavvuru **42**
1.2.2.4.2. Matürîdîlikte Sıfat Tasavvuru **44**

İKİNCİ BÖLÜM

TA'DÎLÜ'L-ULÛM BAĞLAMINDA SADRUŞŞERİA'YA GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI

2.1. Sadrüşşerîa'nın İlahî Sıfatlar Konusuna Yaklaşımı **52**
2.2. Sadrüşşerîa'ya Göre Zât-Sıfat İlişkisi **53**

2.3. Sadrüşşerîa'ya Göre İsim-Müsemma İlişkisi 57

2.4. Sadrüşşerîa'ya Göre Sıfat Tasnifi 58

***2.4.1. Sadrüşşerîa'ya Göre Allah'ın Varlığının Hakikati*.....58**

***2.4.2. Selbî Sıfatlar*.....62**

***2.4.2.1 Allah'ın Mürekkeb ve Bir Şeyin Cüz'ü Olmaktan Münezzeh Olması* 62**

***2.4.2.2. Allah'ın Mahal ve Hayyizden Münezzeh Olması*.....62**

***2.4.2.3. Allah'ın Havadise Mahal Olmaktan Münezzeh Olması*.....63**

***2.4.2.4. Allah'ın Nefsânî Arazlardan Münezzeh Olması*.....63**

***2.4.2.5. Sıfatların Harici Bir İllete İhtiyaç Duymaktan Münezzeh Olması* 63**

***2.4.2.6. Allah'ın Ortağının Olmayışı*.....63**

***2.4.3. Hakiki Sıfatlar*.....65**

***2.4.3.1. Zâtî Sıfatlar* 65**

***2.4.3.1.1. Kudret Sıfatı* 66**

***2.4.3.1.2. İrade Sıfatı*.....71**

***2.4.3.1.3. İlim Sıfatı*.....72**

***2.4.3.1.4. Sem' ve Basar Sıfatları* 73**

***2.4.3.1.5. Kelâm Sıfatı*.....74**

***2.4.3.1.6. Hayat Sıfatı*.....77**

***2.4.3.2. İzafî Sıfatlar*.....78**

***2.4.3.2.1. Tekvîn Sıfatı* 78**

***2.4.3.2.2. Terzik Sıfatı* 82**

***2.4.3.2.3. İhdâ ve İdlâl Sıfatları*.....83**

***2.4.3.2.4. İhya ve İmate Sıfatları* 83**

***2.4.3.3. Zâtî ve Fiilî Bir Sıfat: Hikmet*.....84**

SONUÇ 86

KAYNAKÇA.....89

KISALTMALAR

b.	İbn (oğlu)
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Hz.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
m.ö.	Milattan önce
nşr.	Neşreden
r.a.	Radiyallahu anh
öl.	Vefat tarihi
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	Ve diğerleri
thk.	Tahkik eden

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE AMACI

Kur'an-ı Kerim'in selim fıtratı bozulmamış insan için öngördüğü Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşabilme gayreti insanlığın var olduğu günden beri zihni meşgul eden bir konudur. İnsanlık, tarih boyunca yaşamında geçirdiği gelişim ve dönüşümlere paralel olarak çeşitli ilâh tasavvurları geliştirmiştir. Ancak hiçbir zaman bir ilâh tasavvurundan tamamen yoksun bir insan topluluğundan söz edilemez. İlah tasavvuru da muhakkak ki ilâhın sahip olduğu nitelik ve yetkinliklerin ifadeleri çerçevesinde gelişen bir konudur.

Allah'ın sıfatları, İslam inancının aslı olan "tevhid" esasının konusu olup akaidin izah, ispat ve müdafaasını üstlenmiş Kelâm ilminin en temel meselelerindendir. Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti, kader, insan hürriyeti, büyük günah işleyenin iman açısından durumu, iman-amel ilişkisi gibi ilâhî sıfatlarla ilgili hususlar İslam düşünce geleneğinin erken döneminde ortaya çıkan ilk itikadî meselelerdendir. En önemli konusunun tevhid ve Allah'ın sıfatları olması, diğer bütün meselelerin de bu konu etrafında toplanmasına bağlı olarak Kelâm ilmine başlangıçta "tevhid ve sıfatlar ilmi" ('İlmu't-tevhîd ve's-sıfat) denilmiştir. Kelâm ilminde bu konu önemini hiçbir zaman yitirmemiş, alimlerin üzerinde ciddiyetle durduğu bir konu olarak bazen kitaplarının bir bölümünde bazen ise müstakil eserlerde ele alınmıştır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan sıfatlar, insanın Allah'ı tanımasına, Allah ve alem, Allah ve insan ilişkilerinin doğru anlamlandırılmasına yardımcı olan, mutlak yetkin ve aşkın bir ilah karşısında insanın dilsizliğini açan anahtar kavramlardır. Doğru anlamlandırılması insanı yanlış akımlara kapılmaktan kurtarır; ateizm, agnostisizm, deizm gibi tasavvurlara giden yolu kapatır. Hayatın anlamını aramaya muhtaç bir varlık olan insan, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde Allah'ın kendisini tanıttığı esma-i hüsna ve sıfatları doğru anlaması neticesinde tutunacak dal edinir ve ilâhî yardıma dair umutsuzluktan kurtulur. Anlam arayışında her şeyi yaratan ve aleme her an müdahil bir Rab'ın var olduğuna inanmak insanı boşluk ve anlamsızlık duygusundan uzaklaştırmaktadır. Yaratılışın en yüce gayesi marifetullahtır. Kulluğun en yüksek mertebesi ise *"Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmendir; gerçekte sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir"* şeklinde tarif edilmiş olan ihsandır. Tanınmayan ve

irtibat kurulamayan bir ilâha hakiki mânada ibadet edilemeyeceği gibi marifetullah sayesinde ihsan ile yaşamak da ancak O'nun isim ve kemâl sıfatlarının bilinmesi ile gerçekleşecektir. Kaynaklarda geçen "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız" emrine uymak da el-esmaü'l-hüsna gölgesinde taşıdığı vasıflarla beşerin en güzel modeli olan Hz. Muhammed (s.a.v.)'i örnek almak da Allah'ın sıfatlarının bilinmesi ile gerçekleşecektir.

Çalışmamızın konusunu Allah'ın sıfatları oluşturmakta olup özellikle meseleye dair Sadrüşşerîa'nın yaklaşımı onun *Ta'dîlü'l-ulûm* (İlimlerin Yeniden Düzenlenmesi) eseri bağlamında incelenecektir. İslam düşünce geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa, önceki dönemlere göre ilmî çalışmalarda bir nebze duraklamanın olduğu VIII/XIV. yüzyılda yaşayan ve dönemi açısından özgün görüşleri ile ta'dil çabasının Mâtürîdî kelâmında önemli bir temsilcisidir. Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönemin genel bir özelliği olarak alimlerin kendilerinden önce yazılan eserlere açıklayıcı şerh ve haşiyeler telif etmeyi tercih ettiğini görmekteyiz. Ancak alimimiz *Ta'dil'ül-'ulûm* eseri ile ilimleri yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Ta'dil çabası köklü değişiklikler olmaksızın aklî ve naklî ilimlerin içyapılarında düzenlemeler yapmayı ve daha önce ortaya konulmuş meselelerin cevaplarını yeniden ele alıp daha güçlü yapıya kavuşturmayı vadetmektedir. Bir tür "ihya" hareketi olan ta'dil teşebbüsü ile Sadrüşşerîa, yeni bir ilim tasnifi ortaya koymayarak daha önce mevcut olan meselelerin çözümünde zayıflık oluşturduğunu düşündüğü yaklaşımları burhânî bir yapıya kavuşturma gayreti içerisinde olmuştur. Mantık ve kelâm bölümlerinde mevcut meselelerin tanzimi ve delillerine dair eleştirilerle birlikte yeni kanıtlamalar ve tablolar sunulmuştur. *Miftâhu's-sa'âde*'sinde Taşköprülüzâde, mantık alanında son noktaya ulaşmak isteyenlere *Ta'dîlü'l-Mizan'ı* tavsiye etmiş ve bu bölümde daha önceki alimlerin açmaza düştüğü pek çok meselenin açıklığa kavuştuğunu belirtmiştir. Kelâm bölümü ise Mâtürîdî geleneğin felsefî birikimle daha detaylı bir karşılaşması ve güncellenmesi şeklinde değerlendirilebilir. *Ta'dîlü'l-hey'et* bölümü ise Batlamyus kozmolojisinine ilişkin kısmî tadilat teklifi içermektedir.

Tezimizde Sadrüşşerîa'nın düşünce dünyasında uluhiyetin ana konusunun nasıl makes bulduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Çok yönlü bir alim olarak eserleri ve düşünceleriyle etkisini günümüze kadar sürdürmüş olsa da hakkında yapılan çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışmamız sayesinde onun fikir dünyasının meselelerinden birine olsun ışık

tutulması ve Fahreddin er-Razî sonrası Kelâm ilminde Mâtürîdî bir alimin bu ilmin en önemli konusuna dair yaklaşımının gün yüzüne çıkarılması amaçlanmaktadır.

Felsefî kelâmın bir temsilcisi ve Mâtürîdî geleneğin gelişmesinde kilit bir isim olan Sadrüşşerîa'nın Allah'ın sıfatlarına dair görüşünün tanınması onun düşünce sistemini tanımaya yarayacak ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Yaşadığı dönem itibariyle temsilcisi olduğu ekolünün görüşlerini yansıtmasına ilaveten kendine has fikirleri ve orijinal katkıları ile Sadrüşşerîa'yı tanımak bizlere yeni ufuklar açacaktır. Onun sisteminin anlaşılması son dönemlerde araştırmaların odağı olan Mâtürîdîlik mezhebinin görüşlerini anlamaya önemli katkılar sağlayacaktır.

B. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Çalışmamızda VIII/XIV. yüzyılda Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin yaygın olduğu bir bölgede fakîh ve mütekellim kimliği ile öne çıkmış, Kelâmın felsefeyle iç içe geçtiği dönemde ilimleri yeniden ta'dil etme, düzenleme ve daha güçlü bir yapıya kavuşturmaya gayret sarf etmiş olan Sadrüşşerîa'nın *Ta'dîlü'l-ulûm* adlı eseri ışığında Allah'ın sıfatlarına dair görüşleri ele alınacaktır. Genelde "Allah'ın isimleri ve sıfatları" şeklinde ele alınan bu konu alimimizin eserinde esma-i hüsna hakkında fazla bir görüşüne rastlanmadığı için sadece ilâhî sıfatlar incelenecektir.

Sadrüşşerîa nazarından Allah'ın sıfatlarını ele aldığımız bu araştırma vesilesiyle Razî sonrasında Mâtürîdî görüşle yazılmış eseri bağlamında Kelâm'ın temel bir meselesine dair görüşleri, yaklaşım ve üslubu incelenecektir. Ayrıca Sadrüşşerîa ekseninde yapılacak bu çalışma ile öncesi ve sonrası itibariyle tarihsel serüvene de şahitlik edilecektir.

İki bölüme ayırmayı uygun gördüğümüz tezimizin ilk bölümünde konunun daha iyi anlaşılması adına ilk önce Sadrüşşerîa'nın itikadî düşünce sisteminin arka planını oluşturan Mâtürîdîliğin tarihî ve fikrî çerçevesi açıklanacaktır. Ardından hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında bilgiler sunulacaktır. Sadrüşşerîa'nın görüş ve değerlendirmelerine ışık tutması açısından ve genel bir bakış açısı oluşturmak bakımından birinci bölümümüzün ikinci kısmında kelâmî düşüncede Allah'ın sıfatlarının ele alınışı incelenecektir. Bu gaye ile sıfatların bir problem olarak ortaya çıkış süreci ve itikadî mezheplerin sıfatları anlamlandırma çabalarına dair genel perspektif sunulacaktır. Zira Kelâm alimleri, İslam filozofları ve farklı düşünce ekollerine mensup Müslümanlar, Allah'ın zâtının kemâl sıfatlarla muttasıf olduğu hakkında ittifak etmişlerse de zât ve

sıfatların ilişkisinin nasıllığı, düşünce seyri içerisinde erken dönemlerden itibaren Müslümanların gündeminde yer almış ve farklı tasavvurlar geliştirilmesini sağlamıştır.

Tezimizin ikinci bölümünü asıl konumuz olan *Sadrüşşerîa'ya göre Allah'ın sıfatları* oluşturmaktadır. Bu bağlamda meseleye dair yaklaşımı ve sunduğu taksime göre sıfat konusu incelenecektir. Çalışmada ana kaynağımızı alimin kendi yazdığı ve şerh ettiği *Ta'dîlü'l-ulûm* eseri oluşturacaktır. Bu noktada Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd tahkiki ile Ürdün baskısı ve şerhinin kelâm bölümünün Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa tahkiki ile yayımlanmış hali esas alınacaktır.

Araştırmamız boyunca literatür taraması ile şahıs ve konu hakkında bilgiler derlenecektir. İncelenen meselenin ilişkili olduğu konu ve kavramlarla ilgisini açıklamak amacıyla kaynak tarama ve analiz yöntemi kullanılacaktır. Analitik ve deskriptif (tanımlayıcı) yöntemlerle düşünceler tetkik edilecektir. Gerek tarihe dair gerekse sıfatları ele alan Kelâm alanında yazılmış kaynak eserler, güncel tezler ve makaleler de başvurulanlar arasında yer alacaktır.

Sadrüşşerîa hakkında yapılan araştırmalara baktığımızda *Ta'dil* eserinin astronomiye dair bölümünü Ahmad Sâlim Dallâl, Washington George Town Üniversitesinde doktora tezi olarak İngilizce tercümesiyle tenkitli neşrini hazırlamış ve *"An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Taʿdil Hayʾat al-Aflak of Ṣadr al-Shariʿah*" başlığıyla 1995'te basılmıştır.

1995 yılında Süleyman Tuğral tarafından yazılan *"Sadruşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi"* başlıklı yüksek lisans tezi alimimiz ile ilgili Türkiye'de yapılan ilk tez çalışmasıdır. 1996 yılında Ömer Aydın doktora tezi olarak *"Sadruşşeria es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri"* konusunu araştırmıştır. 2006 yılında *"Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması"* başlığı ile yayımlanan kitabında Mahmut Ay, alimimizin ontoloji anlayışına dair bilgiler sunmuştur.

2000 yılında "*Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes'ud Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*" konulu yüksek lisans tezi ile alimimizin fakih yönü incelenmiştir. 2009 yılında Muhammed Atıf Yıldırım *"Birgivî'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risâle fî Reddi'l-ıslâh ve'l-îzâh)"* konusunu yüksek lisans olarak çalışmıştır.

Najip Muhsin Shakir 2014 yılında yüksek lisans tezi olarak *"Sadru'ş-Şeri'a es-Sani'nin en-Nukaye Adlı Eserinin Tahkiki"*ni yapmıştır. İslam hukukundan yapılan bir diğer yüksek lisans çalışması da 2016 yılında Badran Thaeer Abdulqader Qumrı'nın *"Sadruşşerîa'ya Göre Teklîfî Hükümlerde Gözetilen Amaçlar"* başlıklı tezidir. İslam Hukukunda 2016 yılında Sezai Bekdemir tarafından *"Sadrüşşerîa es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh fi Halli Gavâmizi't Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)",* 2018 yılında Mehmet Ümütli tarafından *"Sadrüşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri"* ve 2020 yılında Selma Çakmak tarafından *"Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi"* doktora tezleri olarak çalışılmıştır. *"Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya Yöneltiği Eleştirilerin Tespit ve Tahlili (El-îzâh ve Şerhu'l-Vikaye Bağlamında)"* konusunu 2019 yılında İsa Öztürk yüksek lisans tezi olarak çalışmıştır.

2019 yılında alimimizin kelamî yönüne dair İsmail Karadavut tarafından yazılan yüksek lisans tezi ile *"Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud'un Hayatı ve Akıl Anlayışı"* konusunda bilgiler sunulmuştur. 2022 yılında Güvenç Şensoy *"Sadruşşerîa'da Varlık ve Ulûhiyyet"* konusunu doktora tezi olarak çalışmıştır. 2022 yılında bir başka doktora çalışması da alimimizin mantık yönü hakkında İbrahim Özkılıç'ın *"Sadru'ş-Şeria'nın Ta'dilu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme"* başlıklı tezidir.

Sadrüşşerîa ile ilgili yazılan ilk makale 1995 yılında Hayrettin Yılmaz'ın kaleme aldığı *"Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası"* araştırmasıdır. 2016 yılında alimimiz hakkında Sezai Bekdemir tarafından yazılan "*Teâruz ve Tercih Konusunda Sadrüşşerîa ile Râzî-İbnü'l-Hâcib Karşılaştırması"* ile *"Sadrüşşerîa'nın Nesih Konusuna Yaklaşımı"* başlıklı makaleleri ve Necattin Hanay ile Mehterhan Furkani'nin *"Sadruşşeria'da Te'vilin Kodları - Yusuf Kıssası Örneği"* makalesi yayımlanmıştır. 2017 yılında *"Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkiri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası"* Kenzhebek Chyıbylov ve *"Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşerîa Örneği"* Nurullah Agitoğlu tarafından araştırılmıştır. 2017 yılında Kazan Federal Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsünün kütüphanesinde bulunan Sadrüşşerîa'nın *Ta'dîlü'l-ulûm* eserinin kelam bölümüne dair şerhinin bir elyazması nüshası Kurban Ali İdris'in yazdığı Arapça, Farsça ve Rusça mukaddimeleriyle Moskova'da basılmıştır. 2018 yılında yayımlanan *"Sadruşşerîa ve Kitâbuhû Ta'dîlu'l-Ulûm"* başlıklı makalesinde

İdris, Sadruşşerîa'nın eserinin tanıtımını sunmuştur. 2018 yılında Ali Kumaş-Mehmet Ümütli tarafından *"Sadrüşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti"* araştırılmış, Mehmet Ümütli tarafından Sezai Bekdemir'in yazdığı *"Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud" Adlı Eser Hakkında Bazı Mülahazalar"* incelenmiştir. 2018 yılında Mısır Tanta Üniversitesi Sanat Fakültesi dergisinde Hamâde Muhammed İbrahim tarafından *"el-Cânibu'l-İlâhî 'inde Sadrişşerâti'l-Esğar"* adlı makale yayımlanmıştır. 2019 yılında *"Sadrüşşerîa'nın Usûlü'l-Pezdevî Güncellemesi"* İlyas Yıldırım tarafından araştırılmıştır. 2020 yılında Abdullah Namlı *"Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi"* konulu makalesini yayımlamıştır. Ayrıca aynı yıl düzenlenen *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu*'nda alimimiz hakkında beş tane tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğler Mustafa Bilal Öztürk'ün *"Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbîk Teselsülü İptal Eder Mi? Sadrüşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde*", Hatice Arpaguş'un "*Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri*", Şerife Özketen'in "*Mâtürîdî Kelamcısı Sadrüşşerîa'nın İyilik-Kötülük Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme"*, Hasan Gümüşoğlu'nun "*Sadruşşeria'nın Fikir Dünyasında Kelam ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi: Tadilu'l-Ulûm Örneği"* ve Mehmet Cengiz'in "*Kelam ve Hukukun Kesiştiği Bölge-Akıl, Sadruşşeria Düşüncesinde"* adlı çalışmalarından oluşmaktadır. 2021 yılında İbrahim Özkılıç *"İslam Mantık Tarihinde Sadruşşerîa ve Ta'dîlu'l-Mîzân'ının Yeri"* ile Güvenç Şensoy'un *"Sadruşşerîa'nın Ta'dîl Teşebbüsüne Tarihsel Arka Plan Denemesi ve İdrakin Mahiyeti Tartışmaları"* konulu çalışmaları ile alimimizin mantık ve kelama dair katkıları araştırılmıştır. Son olarak 2023 yılında Güvenç Şensoy tarafından "*Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili"* başlıklı makalesi yayımlanmıştır.

Kaynak tarama yöntemi ile yapılan çalışmamızda alimlerin hayatlarına dair bilgiler için Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine başvurulacaktır. Çalışmamızda geçen ayetlerin mealleri verilirken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meali tercih edilecektir. Tezimizin ikinci bölümünde işlenen konu *Ta'dîlü'l-ulûm* eserinin kelâmla ilgili olan ikinci bölümünde yer aldığından bu kısımda özellikle söz konusu eserdeki ilgili bölüm incelenecektir. Son olarak çalışmamızın yazım aşamasında Bursa Uludağ Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzundaki kurallar esas alınarak dipnot ve kaynakça gösterimlerinde İSNAD atıf sistemi 2. edisyon kullanılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KELÂM TARİHİNDE SADRÜŞŞERÎA VE ALLAH'IN SIFATLARI MESELESİ

1.1. Sadrüşşerîa ve Kelamcılığı

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleşen olaylar Müslümanların düşünce gündemini değiştirmiştir. Hilafet meselesi, Cemel Vakası (36/656) ve Sıffin Savaşı (37/657), Kur'an ve hadisin farklı yorumlara açık olması gibi iç faktörler ve fetihler neticesinde farklı din ve düşüncelerle karşılaşma gibi dış faktörler kelâmî tartışmaların ve ayrışmaların zuhurunu hazırlamıştır. Bu gelişmelerin sonucu iman-küfür sınırı, kader meselesi, büyük günah işleyenin durumu, cebir ve ihtiyar gibi konular etrafında ortaya çıkan tartışmalar İslam'ın temel ilkelerinin tahrif edilmesi ve Müslümanlar arasında kalıcı bölünmelere yol açma gibi tehlikeleri de beraberinde getirmiştir.

Hicri I. asrın ikinci yarısından itibaren baş gösteren bu meselelerde "muhafazakâr" çoğunluğun dışında kalan duruşlara işaret etmek amaçlı *Ehl-i bid'at* olarak isimlendirilen zümreler teşekkül etmiştir. Ehl-i bid'at'ın karşısında dinin aslını korumaya çalışan ana akım olarak *Ehl-i Sünnet* yer almaktadır.[1]

Teşekkülünü Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik ile hicri IV. asırda tamamlayacak olan Ehl-i Sünnet'in esaslarının oluşmasında öncülük eden isimlerden en önemlisi Ebû Hanîfe'dir (öl. 150/767).

1.1.1. Mâtürîdîliğin Tarihi ve Fikri Arka Planı

Ehl-i Sünnet'in bu iki temel ekolünden biri olan Mâtürîdîlik ismini Ebû Mansur el-Mâtürîdî'den (öl. 333/944) alsa da mezhebin ana fikirleri ve kökeni Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır.[2] Ebû Hanîfe hem genel olarak fıkhın hem de İslam dünyasının en yaygın fıkıh mezhebi Hanefîliğin kurucusu olarak Basra ve Kûfe (Irak) bölgelerinin seçkin alimlerinin meclisinde bulunmuş ve kırkı müctehid derecesine ulaşmış binlerce talebe yetiştirmiştir.[3]

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i sünnet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/517; Ulvi Murat Kılavuz, *V-Vl. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbeli: İbnü'z-Zâgûnî ve Sıfat Anlayışı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 13-14.

[2] Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2020) 112; Hülya Alper, "Mâtürîdîlik Ekolü", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/ 96.

[3] Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/132.

Hanefîlik diğer fıkıh mezhepleri arasında itikadî bir mezhep olarak temayüz etmektedir. Ebû Hanîfe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie, Müşebbihe ve Mu'tezile gibi pek çok mezhebin ortaya çıktığı bir devirde, inançla ilgili görüşleriyle bütünlüklü bir dinî kavrayışı temsil etmiştir. Hanefîlik, dinin amelî yönünün anlaşılmasında re'y ve içtihadı ön planda tutarak Hicaz-Arap toplumunun baskın gelenek ve kabullerini yumuşatmış ve yeni fethedilen bölgelerdeki yeni Müslümanların daha kolay benimseyeceği bir İslam anlayışını geliştirmiştir.[4] Ebû Hanîfe'nin Kufe'de başlattığı kelâmî ve fikrî hareket, talebelerinin aracılığıyla Semerkant'a (Mâverâünnehir) taşınmıştır. Mâverâünnehir bölgesi, Abbasiler (750-1258) döneminde İmam Ebû Yusuf'un (öl. 182/798) baş kadı tayin edilmesinin ardından Hanefî kadıların oluşturduğu ilmî ortam ile Sünnî-Hanefî bir kimlik kazanmıştır. Bu kimliğin kökleşmesi Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'den (öl. 189/805) ders görmüş olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî (öl. 200/816[?]) ve Dâru'l-Cüzcâniyye medresesi ile gerçekleşmiştir.[5] Medresenin yetiştirdiği Ebû Bekir el-Cüzcânî ve öğrencileri Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî (öl. 260/874) ve Ebû Mansur el-Maturîdî'nin faaliyetleri ile Mâverâünnehir Hanefîliği diye adlandırılabilecek Sünnî kelâm ekolü filizlenmiştir.[6] Bu ekolün gelişmesinde en büyük katkılar Mâtürîdî'nin talebe silsilesindeki isimlerden sağlandığı için sonraları Mâtürîdîlik olarak anılacaktır. Ancak Ebû Hanîfe'ye dayanan hoca-talebe silsilesi, ekolün bazı kelâmcılarının[7] Ebû Hanîfe'yi önder (imam) olarak göstermesi, benimsenen yöntem ve özellikle fıkıh alanında bir farklılaşma olmaksızın İmam'ın görüşlerinin takip edilmesi nedenleriyle uzun bir müddet Hanefîlikten ayrı düşünülmeyecektir.

Ebû Hanîfe'nin üçüncü kuşak alimlerinden olan Mâtürîdî, sünnîliği destekleyen Sâmânîlerin (819-999) hâkim olduğu devrede Mâverâünnehir'in ilmî merkezlerinden biri haline gelen Semerkant'ın yakınlarındaki Maturid adlı kasabada doğmuştur. Eğitim hayatı, seyahatleri, resmi görev alıp almadığı gibi konular bilinmiyor olsa da anavatanından hiç çıkmadığı düşünülmektedir.

[4] Şaban Ali Düzgün, "İmam Matüridi ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 150-151.
[5] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 112.
[6] Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 62.
[7] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûlu'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2011) 1/558.

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bölgede düşünce üretimi için gerekli olan dinamik ve hoşgörü atmosferi sağlanmıştır. Böyle bir ortam, İslam dünyasının farklı bölgelerinden Semerkant'a beyin göçü gerçekleşmesine büyük bir fırsat oluşturmuştur. Hicri 234 yılında Mihne hareketinin son bulması ile Mutezilî alimler gibi Hallac-ı Mansur'un (öl. 309/922) öldürülmesinden sonra onun müritleri ve mutasavvıflar da kendilerine güvenilir bir ortam oluşturmak için bu bölgeyi tercih etmişlerdir. Bölge, azınlıkta olup haksızlığa uğrayan Maniheist taraftarlara da müsamahakâr bir ortam sunmuştur.

Hicri 334 yılında Büveyhîlerin hakimiyeti ile Bağdat, Şii bir merkez hüviyeti kazanmaya başladığında Semerkant onun karşısında ilim merkezi seçeneği olarak birçok düşünceye kapılarını açmıştır. Böylece Semerkant, Bağdat'tan farklı olarak kendi dinî ve düşünce gündemine sahip, merkezi otoriteden uzak ve gayr-ı Arap bir kültür merkezine dönüşmüştür.[8]

Mâtürîdî, Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıfladığı, birbirinden farklı birçok dinî akım ve siyasî hareketin ortaya çıktığı bu dönemde dini konularda Kur'an bütünlüğünü gözeten yorumlarıyla akıl-nakil arasında kendine özgü bir denge kurmayı başarmış, itidalin, toplumu uzlaştırmanın ve birleştirmenin temsilcisi haline gelmiştir.[9] Günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* eserlerinde onun İslam coğrafyasında yer alan Batınîler, Rafızîler-İmamîler, Karmâtîler ve İsmailîler gibi Şii akımlarla, Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, Haricîyye, Kaderiyye, Haşviyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mefrûğiye mezhepleriyle, İslam dışı Hristiyanlık, Yahudilik, Seneviyye, Sümeniyye, Dehriyye, Sûfistâiyye ve Yeni Eflatuncu felsefi akımlarla mücadele ettiği görülmektedir.[10] Semerkant havzasında gelişmek için uygun ve özgür çevreye sahip olan bu tür gruplara karşı akideyi güçlendirecek ve koruyacak cevaplar verirken bir yandan da kelâmî tartışmalara muhalif olan Selefî alimlere yapılan bu faaliyetin meşru olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.[11]

---

[8] Düzgün, "İmam Matüridi ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", 147-149.

[9] Talip Özdeş, "Maturidi'nin Din ve Şeriat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve* Mâtürîdîlik (Bildiriler Kitabı), ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 123.

[10] Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 208-23; Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 48; İsmail Şık, *Kelâm I* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015) 177; Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, 150.

[11] Şükrü Özen, "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Maturîdi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Kış 2005), 414.

Mâtürîdî'nin ömrünün sonlarına doğru bölgede İsmailî-Bâtınî ve Karmâtî faaliyetlere alan açmamak amaçlı fikir özgürlüğü kısıtlanmış, aklî ilimlere ve kelâma karşı bir duruş görünür hale gelirken fıkıh ve hadis ilimlerine ise rağbetin artması söz konusu olmuştur. Hicri IV. asırda Hanefîler kelâm yöntemini kullanmakta olsalar da bu ilim onların faaliyetlerinin temelini oluşturan konumda değildir.[12] Böyle bir husus Mâtürîdî'ye atıf yapılmasını ve onun "imam" olarak tanınmasını ertelemiştir. Yaşadığı yıllarda önder bir isim olarak taraftar bulmuş olmasa da Ebû Mansur el-Mâtürîdî tefsir, kelâm, fıkıh usulü gibi temel İslamî ilimlerde eserlere sahip yetkin bir alim olarak tanınmıştır.[13]

Mâtürîdîliğin ilk nesil alimleri Hakîm es-Semerkandî (öl. 342/953), Ebü'l-Hasen Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî (öl. 345/956), Ebû Seleme es-Semerkandî (öl.[?]), Ebû Şekûr es-Salimî el-Keşşî (öl. 460/1068'den sonra) ve Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (öl. 493/1099) gibi Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin ders arkadaşı ve talebelerinden oluşmaktadır. Ancak bu isimler tarafından ona bir mezhep imamı olarak atıf yapılmamıştır.

Hicri VI. yüzyıla gelindiğinde Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarının etkileşimi artmıştır. Nizamülmülk'ün desteklediği mezhebe karşı fetva yayınlanamayacağı için bölgedeki Eş'arî fikirlerle mücadele yoğun olarak kelâm yöntemine başvurarak gerçekleşmiştir. Bu asırda önceleri Ehl-i Sünnet ismini tercih eden[14] Hanefî alimler, İmam Mâtürîdî'nin ismini kendileri için en önemli otorite ve Ebû Hanîfe'nin sistemini en iyi anlayan kişi olarak ön plana çıkarmaya başlamışlardır. Bu süreçte mezhebin ikinci kurucusu sayılan Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) katkıları çok önemlidir. Nesefî, *Kitabü't-Tevhîd'i* tamamlayıcı ve açıklayıcı özellikteki *Tebsıratü'l-Edille* adlı eserinde bölgedeki Sünnî-Hanefî geleneğin tarihçesi hakkında bilgiler sunmuş ve Mâtürîdî'nin görüşlerini sistemleştirerek Eş'arî'den ayrı bir Sünnî kelâm ekolü olarak tanınmayı sağlamıştır. Nesefî, ileride Mâtürîdîlik adıyla anılacak olan Mâverâünnehir Hanefîliğinin sistemleştirilmesine katkılar sağlamasından dolayı Eş'arîlik tarihindeki Bâkıllânî (öl. 403/1013) mesabesindedir. Eş'arîliğin müteahhirûn döneminin genel kabule göre

[12] Hilmi Demir - Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnet Reislerinden İmam-ı Maturidi* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2017), 58-60.
[13] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 113.
[14] Yusuf Şevki Yavuz, "Maturidiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/167.

başlatıcısı görülen Gazzalî'ye (öl. 505/1111) yakın bir dönemde yaşamış olmasından dolayı Mâtürîdîliğin müteahhirûn döneminin başlangıcı olarak da sayılmıştır.[15]

Kelâm tarihinin mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklindeki dönemlendirilmesinde esas alınan husus bu ilmin yönteminin değişerek felsefîleşmesidir. Cüveynî'nin (öl. 478/1085) yöntem eleştirileri ile başlayan Kelâmın felsefileşmesi süreci Gazzalî'nin mantık ilmini Kelâmın ölçüsü (mi'yârı) kabul etmesi ile ivme kazanmış ve Fahreddin er-Razî (öl. 606/1210) ile kemâle ermiştir. Gazzalî'nin yaşadığı dönemde şartların ve muhatapların değişmesiyle Kelâm ilminin amacı doğrultusunda kullandığı araçlar değişiklik arz etmiştir. Daha önce Kelâm ilminin hedefi muhalif kelâm fırkaları ile diğer din ve düşünce mensuplarıdır. Kelâmî çalışmalar Müslümanların imanını kuvvetlendirme ve diğer muhataplara karşı dinî esasları savunma gayesi taşımaktadır. Bu gayede Allah'ın birliği, zâtı, sıfatları, fiilleri ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği en önemli konular olarak yer almaktadır. Müteahhirûn dönemine gelindiğinde diğer dinlerle ilgili birçok reddiye yazılmış, senevî dinler inkıraz bulmuş, felsefe ise yükselen değer olmaya başlamıştır. Kelâmın hedef kitlesi neredeyse sadece felsefeciler olmuştur. Bu muhatapların düşüncelerini reddetmek için onu öğrenmek ve içselleştirmek elzemdir. Şartlar doğal olarak Kelâm ilminde muhteva ve metot açısından değişikliklere yol açmıştır. Kullanılan dil, değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Felsefe, reddedilmeye çalışılırken Kelâmın kaynağı ve dayanağı konumuna yükselmiştir. Sonuç olarak Kelâm, felsefenin etki alanına girmiştir.[16]

Felsefe ve felsefeci denildiğinde akla Meşşaîliğin en büyük sistemci filozofu İbn Sina (öl. 428/1037) gelmektedir. İbn Sina'nın sisteminde varlık kategorilerini ifade eden vacib, mümkün, mümteni, vücud, illet, malul, mahiyet, hüviyet gibi kavramlar, ilk yaratılma yerine mebde, ahiret yerine mead terimleri dönemin Kelâm kitaplarında yer almaya başlamıştır. En temel konu varlık meselesi olmuştur, ilâhî sıfatlar ve diğer konular varlık konusunun uzantıları halinde incelenmeye başlanmıştır. Kelâm ilmi mantık konularının işlendiği giriş (tasavvurat ve tasdikat) ile ilâhîyat (varlık merkezli Allah'ın varlığı ve sıfatları) ve semiyyat (varlığın konusu olan ma'dûmun iadesi – haşrin cismanîliği önceliğinde ahiret ile nübüvvet meseleleri) şeklindeki bir yapıya sahip olmaya

[15] Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 67.
[16] Cağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitabı,* ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 128.

başlamıştır. Varlık konusu öyle merkezi yer edinmiştir ki peygamberlik, mucize, görünmeyen varlıklar, ahiret hallerini oluşturan semiyyat bahsi bir eklenti durumuna dönüşmüştür. Felsefenin girişi olan mantık ilminin esas alınması ile Kelâm kavramsal düzlemde fıkıhtan kopmuştur. Daha önce Kelâm ve fıkıh birbirlerini tamamlayan ve destekleyen, birbirlerinden beslenen iki ilim dalıdır. Artık usulde mantık kurallarının ve yönteminin geçerli kabul edilmesiyle fıkhın düşünsel dayanağı olan Kelâm, felsefeden beslenen bir ilim halini almaya başlamıştır. Mütekaddimûn döneminde mütekellim olan fakihler ve fakih olan mütekellimleri görürken müteahhirûn döneminde kelâmcı aynı zamanda felsefeci olarak karşımıza çıkmaktadır.[17]

Gazzalî'nin felsefe eleştirileri ile başlayan bu süreçte kelâmcılar felsefe mütehassısı haline gelmiştir. Felsefecilerin görüşleri kelâm eserlerinde yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Fahreddin er-Razî ile kelâm ve felsefe birbirlerinden ayırt edilemeyecek şekilde birleşmiştir. Ortaya çıkan yeni düşünce tarzlarına yön veren alimler genelde Eş'arî ekolündendir.

Dönemin Mâtürîdî ekolüne mensup alimleri Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (öl. 6/10. yy), Necmüddin Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142), Alaüddin el-Üsmendî (öl. 552/1157), Ali b. Osman el-Ûşî (öl. 575/1179) ve Nureddin es-Sâbûnî (öl. 580/1184) Hanefî geleneğine bağlı kalarak Kelâm ve Fıkıh Usûlü ilişkisi içerisinde görüşlerini sunmaya gayret etmişlerdir.

Felsefî kelâm anlayışına uygun özgün eserler sunan Mâtürîdî alimlerin başında sekizinci asırda yaşamış olan Şemsuddin es-Semerkandî (öl. 702/1302) ve Sadrüşşerîa es-Sânî (öl. 747/1346) gelmektedir.[18]

1.1.2. Sadrüşşerîa'nın Hayatı ve Eserleri

Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğinin çok yönlü alimi olan Sadrüşşerîa es-Sânî'nin tam adı 'Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerî'a Ömer b. Sadrişşerî'a el-Evvel 'Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî'dir (öl. 747/1346). Mezkûr isimlerden soyunun sahabeden Ubâde b. Sâmit el-Ensarî (r.a.)'ye dayandığı, bu sahabenin torunu Mahbub b. Velîd'den dolayı Mahbubî nisbesiyle anıldığı anlaşılmaktadır. Nesep silsilesindeki dedelerinin neredeyse hepsi ilimle meşgul ve meşhur isimler olup pek çok alim

[17] Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", 123-130.
[18] Şık, *Kelâm I*, 64.

yetiştirmişlerdir. Ebû Hanîfe es-Sânî diye tanınan büyük dedelerinden Cemaleddin Ubeydullah b. İbrahim el-Mahbubî (öl. 630/1233) yaşadığı dönemde Hanefîlerin lideri konumundadır.

Karahanlılar (840-1212) döneminde Mâverâünnehir bölgesindeki şehirlerde (özellikle Buhara'da) eğitim, sosyal ve siyasi yapılanmayı içeren sadaret kurumu ve onun mensupları önemli role sahiptir. Kurumun başında imam sıfatıyla bulunan kişiye sadr denilmektedir. Bir tür şeyhülislam makamı olan sadrlar çoğu zaman önde gelen bir ailenin fertleri arasından liyakat esasına göre seçilmiştir. Moğol istilasına kadar Mahbûbî ailesinden önemli Hanefî-Mâtürîdî alimler ve sadrlar çıktığı bilinmektedir.[19] Ailesinin kimliğinden dolayı "sadr" lakabını kullanan alimimiz Sadrüşşerîa, "es-Sânî" veya "el-Asgar" unvanları ile meşhur olmuştur. Nitekim hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası Sadrüşşerîa (öl. 650/1254) "el-Ekber" ve "el-Evvel" olarak tanınmaktadır.[20] Talebeleri ve eserleriyle sahip olduğu tesire binaen Sadrüşşerîa ismi mutlak olarak zikredildiğinde genelde Sadrüşşerîa es-Sânî kastedilmektedir.[21]

Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) Moğol soyundan gelen Çağatayların İslam ilim ve medeniyetinin önemli havzalarından Mâverâünnehir bölgesine hâkim oldukları 8./14. asırda yaşamıştır. 671/1273 yılında Buhara İlhanlılar (1256-1335) tarafından işgal edilmiş ve yaşanmaz bir haldedir. Kardeş olan Tâcüşşeria Ömer (babadan dedesi) ve Burhânüşşerîa Mahmud (anneden dedesi) Kutluğhanlıların (1222-1306) hüküm sürdüğü Kirman'a göç etmek zorunda kalmışlardır. Kutluğ Türkan'ın ihsanlarına mazhar olup bölgedeki Kutbiyye-Sultaniyye Medresesi'ne müderris tayin edilmişlerdir. Dedeleri Kirman'da medfun olan Sadrüşşerîa Buhara'da doğmuştur. Şehrindeki siyasi çalkantılardan ve dedelerinden ders gördüğünden dolayı bir dönem Kirman'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Yine bir dönem de Herat'ta bulunmuş ve ilmî çalışmalarını orada sürdürmüştür.[22] Bu süre içerisinde Muhammed b. Mübârekşâh el-Mantıkî (öl. 784/1382'den sonra) kendisinden dersler almıştır.[23] Nitekim o devrin en meşhur seyyahı

[19] Kenzhebek Chyıbylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkiri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 128.
[20] Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/427.
[21] İlyas Kaplan, "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 321.
[22] Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1996), 5.
[23] İslam Düşünce Atlası, "Sadrüşşerîa" (Erişim 19 Haziran 2023).

İbn Battuta (öl. 770/1368) Seyahatnamesinde viran olmuş Buhara'da "Herat'tan gelmiş büyük alim Sadrüşşerîa" ile karşılaştığını kaydetmiştir. Buna göre 1333 yılında Buhara'ya döndüğü anlaşılmaktadır.[24] Kaynaklarda kendisinden sitayişle bahsedilen Sadrüşşerîa son eserini (*Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*) tamamladıktan iki ay sonra Buhara'da vefat etmiştir. Mezarı, annesi, babası ve çocuklarının da bulunduğu Şer'âbâd Kabristanı'ndadır. [25]

İlmî derinliği olan bir aileye sahip olması dolayısıyla eğitimini dedelerinden almıştır. Dedeleri Tâcüşşeria ve "*el-Vikâye*"nin müellifi Burhânüşşerîa kendisine en önemli ilmi desteği ve temeli veren isimlerdir. Kaynaklarda geçtiği üzere Sadrüşşerîa'nın bilinen tüm hocaları Selahaddin Hasan el-Bulgarî (öl. 699/1299) haricinde kendi aile çevresidir.[26] Hasan el-Bulgarî, Mevlânâ'nın hocası Şems-i Tebrîzî'den hırka giyen Sühreverdiyye tarikatının önde gelenlerindendir.[27] Talebeleri hakkındaki bilgilere bakıldığında çok sayıda talebe yetiştirdiği ifade edilmişse de isimleri ve sayıları ile ilgili bilgilerin azlığı göze çarpmaktadır. Bilinen talebeleri arasında Ebû Tahir Muhammed b. Ali et-Tahiri (öl. 749/1348), Şemseddîn et-Tabesî, Hüseyin b. Muhammed el-Buharî, Muhammed b. Mübârekşâh el-Mantıkî ve Alâeddin Ali Esved (öl. 800/1397) zikredilmektedir. Orhan Gazi (1281-1362) zamanında Anadolu'ya gelmiş, İznik Medresesi'nde müderrislik yapmış Alâeddin Ali Esved (Kara Hoca), Sadrüşşerîa'nın eserlerini Anadolu'ya getirerek Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak okutmaya başlamıştır.[28]

Hicri VII. asrın sonlarına doğru Moğol istilasıyla birlikte ilim hayatı sekteye uğramıştır. İlmî eserlerin ve merkezlerin yakılması, âlimlerin öldürülmesi, sürgün edilmesi gibi pek çok olumsuz durumun gerçekleştiği bu dönemde yeni fikrî hareketlilik yerine öncekilere bağlı kalma anlayışı hâkim olmuştur. Hicri VII-VIII. asırlar bilgi dolu ansiklopedik mahiyetteki eserlerin çokluğu ile öteki yüzyıllardan ayrılmıştır.[29] Artık müctehid imamların görüşleri tedvîn edilerek kitaplara geçirilmiştir. Gerek bu şekilde bilgiye erişimin kolaylaşması gerekse siyasi karışıklığın zorlu şartları, önceki dönemlerde

[24] İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 529; Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, 5.
[25] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/427-428.
[26] Sezayi Bekdemir, *Sadrüşşerîa Es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016), 72-73.
[27] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/427-428.
[28] Bekdemir, *Sadrüşşerîa Es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)*, 76.
[29] Abdulkâdir Şener, "İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi", *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (1981), 375.

görülen ilmi seyahatleri ve farklı bölgelerdeki alimler arasında gerçekleşen bilgi alışverişini sekteye uğratmıştır. Hal böyleyken ilim üretme faaliyeti durgunlaşmış, talebeler muhtasar eserlerle yetinmeyi ve hazır bilgileri ezberlemeyi tercih etmiştir. Rağbet gören muhtasarlar muâmma metinler şeklinde telif edilmiştir. Doğal olarak bu eserlere hâşiye ve ta'lîkler yazılmaya başlanmıştır. Bu durumların sonucunda özgün fikir üretme yerine şekle önem verildiği, taklidin ve mezhepçiliğin arttığı görülmektedir.[30]

Sadrüşşerîa, ilmî ve fikrî çalışmaların azaldığı bu dönemde yaşamış ve birçok alana dair çalışması olan muhakkik bir âlimdir. Kelâm ve fıkıh usulüne dair eserlerinin ayrıcalıklı bir yeri olsa da belagat, astronomi ve tabiat ilimlerinde de yetkinliğini sergilemiştir. Bu dönemde İslam düşüncesi İbn Sînâ, Gazzalî, Fahreddin er-Razî, Nasîruddin et-Tûsî (öl. 672/1274) ve Şemseddin es-Semerkandî gibi isimlerin öncülüğünde felsefî bir kimlik kazanmıştı. Sadruşşerîa bu gelişimin Mâtürîdîliğe uygun yönünü ortaya koymuş ve kendinden sonra gelenlere ilham kaynağı olmuştur. "Sultanu'l-'ulema, zubdetu'ş-şu'ara, imam-ı Hümam, bahr-ı kamka' ve fahru'l-'ulami'l-'alâm" gibi unvanlarıyla fikirlerine eleştiri yöneltenlerin dahi Sadrüşşerîa'yı övmekten kendilerini alamadığı görülmektedir.[31] Eserlerinde önceki görüşleri nakletmekle yetinmeyip farklı bakış açıları getirmiş, onları savunurken Fahreddin er-Razî'nin felsefe ve mantık dilini öne çıkaran yöntemini kullanmıştır.[32] Eserleri şöyledir:

- *Tenkihu'l-usul*

Fıkıh usulüne dair Mâverâünnehir ve Anadolu medreselerinde okutulan en meşhur eserlerden biridir. Bu eseri Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin *el-Usûl (Kenzü'l-vüsûl ilâ maʿrifeti'l-usûl)*'ünü mantık kurallarına göre güncellemek amacıyla kaleme almıştır. Şafiî alimlerden Fahreddin er-Razî'nin *el-Mahsûl*'ünde ve Malikî alimlerden İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *el-Muhtasar'*ında yer alan konuların özetini verdiği bu kitabında mantık-felsefe ilişkisini başarılı bir şekilde kurarak fıkıh usulüne yeni bir yaklaşım sunmuştur.[33]

- *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-Tenkîh (Şerhu't-Tenkîh)*

Kendi *Tenkih*'ine yazdığı bir şerhtir. Hanefî-Mâtürîdî düşünceye sadık kalarak kendi usul anlayışını felsefe-mantık diliyle ortaya koymuştur. Eş'arîlere ve filozoflara karşı tenkitler

[30] Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 258.
[31] Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", sad. Naim Şahin, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 346.
[32] İsmail Karadavut, *Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud'un Akıl Anlayışı* (Yozgat: Bozok Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans tezi, 2019), 3.
[33] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.

içeren *Tavzih,* Hanefî usulünün müteahhirûn dönemi eserlerine bir örnektir. İki bölümden oluşan *Tavzih*'in birinci bölümünde yer alan irade hürriyeti ve hüsün-kubuh meselesinin işlendiği dört mukaddimede insan fiilleri konusunu mezhebinin sistemine göre döneme uygun yeni bir yaklaşımla ele almıştır. Mukaddimelerde mümkin mevcudun, ihtiyar ve kasdın üzerinde durmuştur. Fiilin mahiyetini ve iradenin ontolojisini ortaya koymuş, fiilin kesb yönüyle hüsün ve kubuh şeklinde nitelendirileceğini belirtmiştir. Fiili cevher, araz ve hal şeklindeki bir yapı içinde tanımlamıştır. Fiilin mahiyetini ahval teorisiyle ele almıştır. Sadrüşşerîa'nın sisteminde hal hem (ne mevcûd ne de ma'dûm olan) izafiyeti hem de psikolojik muhtevayı barındıran bir anlam taşımaktadır. Mümkün teriminden hareketle fiilin varlığa gelme ihtimali üzerinden konuya yaklaşır ve fiilin yaratıcısının Allah olmakla birlikte hüsün ve kubuh niteliklerinin O'ndan değil kasd sahibi insanın fiildeki rolünden kaynaklandığını belirtmiştir. Fâili fâil yapan ihtiyar unsurunun var olma ya da olmama açısından izafi bir yönünün olduğunu ve ihtiyarın hem Yaratıcı'da hem de insanda bulunduğunu kaydetmiştir. "Cezrü'l-esam" (yalancı paradoksu) kavramının temelinde yer alan izafiyet teorisini kullanmış ve Mâtürîdîlik'le özdeşleşen irade-i cüz'iyye'nin mahiyetinin netlik kazanmasını sağlamıştır.[34] Eserinde hem akla hem nakle gereken önemi vermiş ve her ikisine de sınırsız alan ayırmamıştır. İyiliğin ve kötülüğün bilgisine hem akılla hem nakille ulaşılabilecek bir denge kurmaya çalışmıştır.[35] *Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, Muhammed Adnan Dervîş'in tahkikiyle 1998 ve Necib el-Mâcidî-Hüseyin el-Mâcid tahkikiyle 2009 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca Teftâzânî'nin hâşiyesiyle birlikte de birçok kez basılmıştır. Medreselerde temel fıkıh usulü eseri olarak okutulan *et-Tavzîh* üzerine pek çok haşiye, talik ve risale yazılmıştır. En meşhur haşiyesi Sadeddin et-Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) ait *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh'tir*. Haşiyenin başında Sadrüşşerîa "muhakkik imam, büyük müdekkik âlim, hidayet sancağı, dirâyet âlimi, akıl ve nakil terazisinin dili, fıkıh ve usul ilimlerinin dallarını ayrıştıran" diye övülmüştür. [36] Teftâzânî, Eş'arî yaklaşımla hüsün ve kubuhun ancak vahiy ile

[34] Hatice K. Arpaguş, "Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm, Tasavvuf Sempozyumu,* ed. Murat Demirkol, Hacer Ergin Özkan, Bilge Sever Kıyak (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları: 2, 2020), 452-460.

[35] Şerife Özketen, "Mâtürîdî Kelâmcısı Sadrüşşerîa'nın İyilik-Kötülük Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm, Tasavvuf Sempozyumu,* ed. Murat Demirkol, Hacer Ergin Özkan, Bilge Sever Kıyak (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları: 2, 2020), 471.

[36] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.

bilinebileceğini savunmuş ve Sadrüşşerîa'nın görüşlerini hem açıklamış hem uzun uzun eleştirmiştir. *Et-Tavzih* ve *et-Telvih* şerhlerinin yanı sıra özellikle hüsün-kubuh ile meselenin temelindeki irade hürriyetini ele alan bu dört mukaddime üzerine eserler yazılmıştır. Fatih Sultan Mehmed, dönemin önde gelen alimlerinden Mâtürîdî ve Eş'arî metodu temsil eden Sadrüşşerîa ve Teftazanî'nin yazdıklarını ve eleştirilerini değerlendirerek birer risale yazmalarını istemiştir. Böylece müstakil *Mukaddimât-ı Erbaa* risaleleri Fatih döneminde yazılmaya başlanmış ve 18. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir.[37]

- *Şerhu'l-Vikâye (Sadrüşşerîa)*

Dede Burhanüşşeria torununun fıkha dair bir metin ezberlemesini istemiş fakat kendisini tatmin edecek bir metin bulamadığından *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye* isimli eserini yazmıştır. Bu eser Hanefî mezhebinin "mütûn-i erbaa"[38] diye anılan özlü fıkıh metinleri arasında yer almaktadır. Sadrüşşerîa'nın şerhi, *Vikâye*'nin en meşhur şerhi olup kendi adıyla özdeşleşerek *Sadrüşşerîa* olarak da anılmaktadır. *Şerhu'l-Vikaye, Tenkih* ile şerhi *et-Tavzih* ve Teftazanî'nin *et-Telvîh* haşiyesi Osmanlı medreselerinde rağbet görmekle birlikte bir dönem Semâniye medreselerine müderris tayin edilecek âlimlerin imtihan metinleri arasında yer almıştır.[39]

- *en-Nukâye fî Muhtasaru'l-Vikaye*

Dönemin tedris geleneğinde temel metinlerin ezberlenmesi önemsenmektedir. Sadrüşşerîa, tamamının ezberlenmesi zor olacağından dedesinin *Vikaye*'sini *en-Nukaye* eseriyle özetlemiştir.[40] Takıyyüddin eş-Şümünnî (öl. 872/1468), Mevlâna Musannifek (öl. 875/1470), İbn Kutluboğa (öl. 879/1474), Abdurrahman-ı Câmî (öl. 898/1492), Mahmud b. Ahmed el-Aynî (Ayntâbî) el-Emşâtî (öl. 902/1496), Nizamüddin el-Bircendî (öl. 934/1527-28 [?]), el-Kuhistânî (öl. 962/1555), Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) gibi isimlerin *en-Nukâye* şerhleri vardır.[41]

---

[37] Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 102.

[38] Mütûn-i erbaa Hanefî fıkhının temel kaynakları kabul edilen dört esere verilen bir isimdir. Bunlar Burhânüşşerîa'ya ait *el-Vikaye;* Mevsılî'ye (öl. 683/1284) ait *el-Muhtar*, İbnü's-Sââtî'nin (öl. 694/1295); *Mecmau'l-Bahreyn* ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Kenzü'd-Dekaik* eserlerinden oluşmaktadır.

[39] Mefâil Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Bursa Uludağ Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 37; Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.

[40] Yasin Kurban, "Medreselerde Temel Fıkıh Eseri Olarak Okutulan "Tenkîhu'l-usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh", *Modernleşme Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler,* ed. Fikret Gedikli (Muş: Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/643.

[41] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.

- *el-Vişah fî Zabti Me'âkıdi'l-Miftâh*

Belâgat ilimlerine dair bu eserinde müellif, Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-i'câz fi Dirayeti'l-iʿcâz ve* Ebû Ya'kub es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ʿulûm* adlı kitaplarında yer alan konuları özetleyip ilave açıklamalar getirmiştir.[42]

- *Talikat ʿale'l-Miftâh (Ecvibetü iʿtirazâtîn zükiret fi't-Telhîs ve'l-Îzâḥ ʿalâ sâhibi'l-Miftâh)*

Sadrüşşerîa bu talikayı Hatîb el-Kazvînî'nin (öl. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* ve *el-İzâh* eserlerinde Sekkaki'ye yönelttiği itirazlara cevap olarak yazmış ve 745 yılında Buhara'da tamamlamıştır.[43]

- *Risale fî ʿİlmi'l-Arûz*

Müellifin aruz bahirlerine dair yazdığı beş beyitlik manzum eseri *Risâle fî usûli buhûri's-sittete ʿaşer, Buhûrü'l-usûl, Ebyât fî esmâʾi'l-buhûr* gibi isimlerle anılmakta ve yazma nüshalarında anonim bir şerhle birlikte yer almaktadır. Arapça olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshanın devamında bulunan *Fennü'l-erâcîf ve'l-ʿileli'l-müstaʿmele fî ʿilmi'l-ʿarûz* ve *Der Tesârîf-i ʿİlel-i Müfrede ve Mürekkebe der ʿİlm-i ʿArûz* adlı Farsça manzumeler de Sadrüşşerîa'ya nisbet edilmiştir.[44]

- *Risaletü Te'vili Kıssati Yusuf*

Yusuf kıssasının edebî ve tasavvufî bir üslupla anlatıldığı Farsça yazılmış bir eserdir. Risalede bazısı Arapça olan pek çok şiirden istifade edilmiştir. Eserin başında İmam Mâtürîdî'de olduğu gibi tefsir ve te'vil arasındaki fark açıklanmıştır. Bir yorumdan ibaret olan Sadrüşşerîa'nın te'vili, mutasavvıflar, Şia ve diğer batınî akımların yaklaşımı gibi işârî (irfanî) bir boyuta sahiptir.[45]

- *Şerhu'l-Fusûli'l-Hamsîn*

İbn Mu'tî ez-Zevâvî'nin (öl. 628/1231) ilmî bir gramer kitabı olan *el-Fusûl el-Hamsûn* adlı eserine yazdığı bir şerhtir. Kâtip Çelebi, Sadrüşşerîa'nın bu şerhini oğlu Mahmud için yazdığını kaydetmiştir.[46]

---

[42] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.
[43] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.
[44] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.
[45] Necattin Hanay - Meterhan Furkani, "Sadrüşşerîa'da Te'vilin Kodları", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 214-216.
[46] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.

- *Ta'dîlü'l-ulûm*

Sadrüşşerîa'nın mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini yeniden değerlendirme ve ıslah etmeyi amaçladığı ansiklopedik eseridir. Tadil ile köklü değişime gitmeden ilimlerin yapısı hakkında düzenlemeler getirmek, ortaya konulan mesele ve cevapları daha güçlü yapıya kavuşturmak hedeflenmiştir. Kitap *Ta'dîlü'l-mîzân, Ta'dîlü'l-kelâm, Ta'dîlü hey'eti'l-eflâk* başlıklarını taşıyan üç bölümden oluşmaktadır. Alimimiz eserinde pek çok alimin görüşüne yer verse de her konuda kendi tenkitlerini detaylı bir şekilde ortaya koymuş ve hâkim olanın yine kendi fikri olduğunu vurgulamıştır. Yazdığı *Şerhu Ta'dili'l-ulûm'*u tamamladıktan iki ay sonra 747 yılında vefat etmiştir. Ahlak ve tasavvuf konularının da önemli yer edindiği bu son eseri Sadrüşşerîa'nın ilimlere dair çok yönlü birikimini ve bütüncül yaklaşımını okuyucuya sunmaktadır. [47] *Ta'dîlu'l-ulûm'*un tamamı iki cilt halinde Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd tarafından yapılan tahkiki 2022 yılının başında Ürdün'de yayımlanmıştır. Müellifin kendi şerhinin Kelâm bölümünün tahkiki Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa tarafından yapılarak 2020 yılında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Sadrüşşerîa'nın kitabına *Ta'dîlu'l-Mîzân* başlıklı mantık bölümüyle başlamasında Gazzalî'nin mantığı bütün ilimlerin ölçüsü ve öncüsü kabul etme anlayışını benimsediği görülmektedir. Mukaddimesinde tasavvur ve tasdik ayrımını sunarak tasavvurî ve tasdikî bilgi meselesini açıkladığı bu eserini kavramlar, önermeler ve kıyas mantığı şeklinde üç ta'dîl olarak tasarlamıştır. *Ta'dîlü'l-Mîzân*'ında İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *eş-Şifâ*, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*, Şemseddîn es-Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-efkâr*, Efdaluddîn el-Hûnecî'nin (öl. 646/1248) *Keşfü'l-Esrâr*, Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî'nin (öl. 675/1276) *Câmiu'd-dekâik fî Keşfi'l-Hakâik* ve *Şerhu Keşfi'l-esrâr an gavâmizu'l-efkâr li'l-Hûnecî,* Sirâceddîn el-Urmevî'nin (öl. 682/1283*) Metâliu'l-envâr*, Kutbuddîn er-Râzî'nin (öl. 766/1365) *Şerhu'l-Metâli'* gibi eserlerine açıkça atıfta bulunmuştur.[48] *Ta'dîl'*in Mantık kısmının şerhi ile birlikte tahkiki 2022 İbrahim Özkılıç tarafından doktora çalışması olarak hazırlanmıştır. Tezimizin kaynağı ve eserin ikinci kısmı olan *Ta'dîlü'l-Kelâm* bölümünde Kur'an'ın veciz özeti sayılan Fatiha sûresinin ayetleri esas alınmıştır. Neredeyse sistematik Kelâm konularının tamamı sûrenin tertibine

[47] Hayrettin Yılmaz, "Ubeydullah Bin Mes'ûd Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dilu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 5 (Nisan 1995), 210-211.
[48] İbrahim Özkılıç, *Sadru'ş-Şerîa'nın Ta'dîlu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022), 84-86.

göre tanzim edilmiştir. Böylece akıl ürünü Kelâm ile vahyin uyumunu göstermeye çalışan Sadrüşşerîa Kelâm ilmini yedi ta'dil olarak ele almıştır. Birinci ta'dilde **vücûd ve mahiyet** ile ilgili meseleler açıklanmıştır. Sadrüşşerîa, varlık-mahiyet ayrımını ve varlığın zihnî-haricî olarak taksimini kabul etmemiştir. Mevcutların mâhiyet ve varlıklarının zorunludan kaynaklandığını ifade ederek, mevcutlarla zorunlunun ilişkisinin mecûl olmayan mâhiyetlere varlık giydirmek olmadığını, mâhiyetleri de mâhiyet olarak yaratanın Allah olduğuna işaret etmiştir. Ontolojiye dair kelâmcılar ve felasife arasındaki kıdem ve hudûs tartışmalarını ele almış âlemin kıdeminin reddine dair deliller getirmiştir. İmkân ve zorunluluk kavramlarını da açıklamış ve bu bahsi ma'dûmun iadesinin mümkün olduğuna dair görüşünün gerekçelerini sunarak tamamlamıştır. Bu bölümde Semerkandî, Tûsî ve Kâtibî'nin görüşlerine çokça yer verilerek adı geçen alimler eleştirilmiştir. İkinci ta'dilde **Allah'ın varlığı ve sıfatları** hakkındaki meseleler ele alınmıştır. Mu'tezile ve felasifenin sıfat teorileri eleştirerek Ehl-i Sünnetin görüşü savunulmuştur. Üçüncü ta'dilde **cevher** ile ilgili meseleler konu edilmiştir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ındaki yapıya paralel olarak cevher-i ferd, heyulâ, suret, tabiat ve cisim kavramları incelenmiştir. Fâil-i muhtar Allah anlayışı savunularak mekân ve hayyız kavramları, boşluğun (halâ) imkânı, felek anlayışları, zaman ve nefs konuları ele alınmıştır. Dördüncü ta'dil **araz** ile ilgili meseleleri içermektedir. Sadrüşşerîa arazları nicelik, görecelilik ve nitelik olarak ele almıştır. Bir de bu kısımlardan olmayan **birlik** kavramı üzerinde durmuştur. Bu ta'dilde referans metin İbn Sina'nın *eş-Şifâ* ve *el-İlâhiyât*'ıdır. Beşinci ta'dil **ahiret ahvali** ile ilgilidir. Burada yeniden dirilmenin aklen ve naklen zorunluluğu ve bunun beden ve ruh birlikteliği ile gerçekleşeceği belirtilmiştir. Kıyamet alametleri sıralanmış ve hak oldukları ifade edilmiştir. Altıncı ta'dil **iman** ile ilgilidir. Sadrüşşerîa, imanı Cibril hadisini zikrederek tanımlamıştır. Ehl-i Sünnetin benimsediği bu klasik iman tanımına ameli de ekleyen mezhepleri eleştirmiştir. İman-amel ilişkisi ve imanda istisnanın ("müminim inşallah" demenin) caiz olup olmadığı üzerinde durmuştur. Son ve yedinci ta'dil **nübüvvet** (kendilerine nimet verilen kimseler) ile ilgili meseleler hakkındadır. Bu ta'dil ile nübüvvetin zorunluluğu, mucize ve ismet sıfatları üzerinde durulmuştur. İnsanın varlık hiyerarşisindeki konumu ve önemi izah edilerek felasifenin akıl anlayışında yanıldığı delillendirilmiştir. Hilafet, imamet ve sapkın fırkalara da değinilmiştir.[49]

[49] Mehmet Fatih Arslan, "Ta'dîlü'l-Kelâm: Kelâmın Felsefeyle "Ta'dil"i", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 37 (Mart 2018), 259-278.

Sadrüşşerîa, kendilerine nimet verilen peygamberlerin izinde olmanın ancak ariflerin makamlarına yükselerek sağlanacağını belirtmiş ve eserinin Kelâma dair kısmını *Makamâtü'l-arifîn* bölümüyle tamamlamıştır. Bu bölümde tasavvufa duyduğu muhabbet ve alana olan derin vukufiyeti dikkat çekmektedir. "Sûfîleri severim, fakat onlardan değilim" diyen Sadrüşşerîa hocası Hasan el-Bulgarî'nin ve müridlerinden bir arkadaşının birer keşfine yer vermiştir. Tasavvufu insanın diğer varlıklar ile olan hukuku, kendi nefsi ile olan hukuku ve Allah ile olan hukuku şeklinde üç ana kısımda ele almıştır. Alimimiz ahlak felsefesine ilişkin konulardan ve ruhun çeşitli mertebelerinden bahsetmiştir. Bu kısmı yazarken Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *et-Taʿarruf*, Necmeddîn-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) *Fevâʾihu'l-cemâl* ve Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) '*Avârifü'l-maʿârif* eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.[50]

Ta'dil külliyatının son cildi astronomi geleneğini yeniden gözden geçirmeyi hedeflemektedir. 1259 yılında kurulan Merâga medresesi, yer merkezli Batlamyus astronomisini düzenlemeyi amaçlamaktadır. Bu revizyonist medresenin önde gelen alimleri Nasıruddin et-Tûsi, Müeyyedüddin el-Urdi ed-Dımaşki (öl. 664/1266) ve Kutbuddin eş-Şirazî (öl. 710/1311)'dir. Sadrüşşerîa, Merâga medresesinden etkilenmiş, astronomiye dair *Ta'dîlü'l-Hey'et* bölümünde et-Tûsî'nin *et-Tezkire fi ulûmi'l-hey'e* ve eş-Şirazî'nin *Tuhfetü'ş-şâhiyye fi'l-hey'e* kitaplarına atıflarda bulunmuştur. Ahmad Sâlim Dallâl Washington George Town Üniversitesinde doktora tezi olarak bu bölümün tenkitli neşrini ingilizce tercümesiyle hazırlamış ve *An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Taʿdil Hayʾat al-Aflak of Ṣadr al-Shariʿah* başlığıyla 1995'te Leiden, New York ve Köln'de basılmıştır.[51]

Ta'dîlü'l-'ulûm adlı eserinde müellif Allah'ın varlığına dair mutasavvıf ve felsefecilerin görüşlerini açıkladıktan sonra vahdet-i vücûdun iptaline dair bir eser sunduğunu da belirtmiştir.[52]

Eserleriyle kendinden önceki alanında otorite sayılan isimlerin görüşlerine oldukça hâkim olduğunu gördüğümüz alimimiz kendinden sonra gelenlere muazzam bir etki bırakmıştır. Osmanlı döneminde medreselerin temel kaynakları olan Sadrüşşerîa'nın kitaplarıyla

[50] Özen, "Sadrüşşerîa", 35/429.
[51] Özkılıç, *Sadru'ş-Şerîa'nın Ta'dîlu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme*, 81.
[52] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm* (Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi', 2022), 345.

yetişen Hanefî alimlerin telif ettiği eserler, Anadolu ve Balkanlardaki fıkıh külliyatının oluşmasını sağlamıştır. Tevarüs edilen bu eserlerin Osmanlının düşünce ve hukuk sisteminin şekillenmesinde etkileri büyüktür.[53]

1.2. Kelâmî Düşüncede Allah'ın Sıfatları Meselesi

Kelâm ilminin nihai gayesi Allah Tealâ'nın varlığı, birliği ve alemle ilişkisi hakkında sahih bir idrak oluşturmak ve böylece tahkiki imanı sağlamaktır. Allah'ı bilmek ise ancak onun nasıl bir varlık olduğunu tanımlayan sıfatların bilinmesi ve anlaşılması ile gerçekleşecektir. "Nitelemek, bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak" gibi sözlük anlamına sahip olan **vasf ve sıfat** ifadeleri kelâm terimi olarak "Allah'ın zâtına nispet edilen mâna ve mefhum" şeklinde tanımlanmaktadır.[54] İnsan, doğada müşahede ettiği sistem ve işleyişe bakarak bir yaratıcı ve düzenleyicinin varlığını hissetmektedir. Bu yüce varlığı bazı kavramlarla nitelemesi kaçınılmazdır. Ancak sahip olduğu sınırlı düşünce ve dil imkânı, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşurken insanın karşısına çeşitli meseleler çıkarmaktadır. Sıfatların mahiyeti, tespiti, bilinme yolları, Allah'a izafe edilip edilmemesi ve bu izafenin zât ile ilişkisinin nasıl anlaşılacağı meseleleri ve sıfatların tasnifi bu meselelerin temelini oluşturmaktadır. Bu meselelerin çözümünde benimsedikleri farklı metotlarla itikadî mezheplerin farklı sıfat tasavvurları oluşmuştur.

1.2.1. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Sebepleri

Allah'ın yüceliğini nitelemek için "mana, araz, na't, sıfat ve vasıf" gibi yakın anlamlı lafızların hangisinin kullanılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.[55] Sıfat ile yakın anlama gelen bu kavramlardan mana "bir şey ile kastedilen anlam"[56] şeklinde tarif edilmiştir. İlâhî sıfatlar hakkında "mâna" lafzını kullanan ilk kişi olarak kaydedilen Mu'tezilî âlimlerinden Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830) sıfatları Allah'ın zâtındaki mânalara nispet ederek her mânayı başka bir mânaya bağlı kılmıştır. Ancak her mananın başka manaya bağlanması teselsül fikrini doğurmuş ve pek kabul görmemiştir. Mana kavramı da daha ziyade genel anlamda kullanılmış ve terim anlamı kazanmamıştır.

---

[53] Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215-216.
[54] İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), "Sıfat", 279-280.
[55] Cağfer Karadaş, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 90.
[56] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "Mana", 215.

"Mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey"[57] anlamına sahip araz, kelam terimi olarak genellikle cevherin yanında yer edinerek cevher ve cismin geçici niteliği olup "yer tutması kendisini ayakta tutan mahalli olan cevher ve cismin yer tutmasına tabidir"[58] şeklinde ifade edilmiştir. Na't ise "nitelemek, iyi ve güzel şeyleri abartılı biçimde dile getirmek"[59] anlamında kullanılır ve vasıf ile müteradiftir. İslam düşünce tarihi boyunca Allah Teâlâ'yı nitelendirmek için farklı kavramlar tercih edilmiş olsa da daha açıklayıcı ve kapsamlı olmasından dolayı genellikle "isim" ve "sıfat" tercih edilmiştir. Alimlerin genel kabul çerçevesinde "Allah" ismi müstesna olarak O'nun (c.c.) zâtına nispet edilen "isim (esmâ-i hüsnâ)" şeklindeki kavramlar Arap dilindeki anlamları açısından birer sıfat olarak Allah Teâlâ'yı nitelemektedir.[60] "Sıfat" ise Allah'ın zâtına nispet edilen bütün mefhumları ifade eden ve tevhid ilkesine uygun anlayışlar ile geliştirilmiş bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de pek çok sûrede ifadesini bulan tevhid ilkesi en bariz şekilde İhlas sûresinde vurgulanmaktadır: *"De ki: O, Allah'tır, tektir. Allah sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."* (İhlas, 112/1-4).

Çeşitli ayetler, yüce Allah'ın bir ve tek olduğunu, ortağının ve benzerinin olmadığını, O'nun noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu bildirmektedir:

"Mabudunuz tek ilâh olan Allah'tır; O'ndan başka ilâh yoktur, O er-Rahmândır, er-Rahîmdir." (Bakara, 2/163)

"Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; el-Hayydır (diridir), el-Kayyumdur (her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır)." (Bakara, 2/255)

"Allah, es-Semî'dir (her şeyi işitir) el-'Alîmdir (her şeyi bilir)." (Bakara, 2/256)

[57] Topaloğlu - Çelebi, "Araz", 31.
[58] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "A'yan", 24.
[59] Mustafa Çiçekler, "Na't", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/435.
[60] Topaloğlu - Çelebi, "İsim-Müsemma", 161.

"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir." (Enbiya, 21/22)

"Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah'a) dayanıp güven." (Furkan, 25/58)

"Mutlak izzet sahibi olan rabbin, onların yakıştırdığı nitelemelerden münezzehtir." (Saffat, 37/180)

"O'na benzer hiçbir şey yoktur. O es-Semî'dir (her şeyi işitir), el-Basîrdir (her şeyi görür)." (Şûrâ, 42/11)

"O, el-Evvel ve el-Âhirdir, ez-Zâhir ve el-Bâtındır. O her şeyi bilir." (Hadid, 57/3)

"O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır; duyular ve akılla idrak edilemeyeni de edileni de bilir. O er-Rahmândır, er-Rahîmdir. O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır; el-Meliktir (egemenliğin mutlak sahibidir), el-Kuddûstür (her türlü eksiklikten uzaktır), es-Selâmdır (esenlik verendir), el-Mü'mindir (güven sağlayan ve kendisine güvenilendir), el-Müheymindir (görüp gözeten ve yönetendir), el-Azîzdir (üstündür), el-Cebbardır (iradesine sınır yoktur), el-Mütekebbirdir (büyüklükte eşi olmayandır). Allah onların yakıştırdıkları ortaklardan tamamıyla münezzehtir. O, el-Hâliktir (takdir ettiği gibi yaratan), el-Bârîdir (canlıları örneği olmadan var eden), el-Musavvirdir (biçim ve özellik verendir). En güzel isimler O'nundur. Göklerdekiler ve yerdekiler hep O'nu tesbih ederler. O el-Azîzdir (üstündür), el-Hakîmdir (hikmet sahibidir)." (Haşr, 59/22-24)

Görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim'de dinin özü olan tevhid esası korunarak Allah Tealâ'nın isim ve sıfatlarına yer verilmiştir. Sıfatların mevzu edilmesi ile kâinatın bir yaratıcısı olduğu vurgulanmış, insana Yaratıcısını tanıması hususunda ışık tutulmuş, ona eserden müessiri anlama ve bilme yolu gösterilmiştir.

Hz. Peygamber'in sağlığında sahabe nübüvvet nurundan doğrudan yararlanmıştır. Resulullah'ın açıklamalarını samimiyet ve teslimiyetle takip etmişlerdir. Böylece sahabe döneminde Kur'an-ı Kerim'de ilâhî sıfatlarla ilgili olan hususlara, olduğu gibi şeksiz şüphesiz iman edilmiştir. Onların devrinde mutlak yetkinliği ifade eden sıfatlar, problem olarak görülmemiştir. Ashabın bu konuda bir kafa karışıklığı içerisinde olup Hz. Muhammed (s.a.v.)'e müracaat ederek soru sorduklarına dair herhangi bir rivayet mevcut

değildir.[61] Nitekim ilk Müslümanların yaşadıkları ortamda güçlü bir sistematiği olan ilâh tasavvuruna sahip muhatapların bulunduğundan bahsedilemez: putperestler, tek Tanrı inancına sahip sayılı isimden oluşan Hanif kesim, maruz kaldıkları coğrafî ve fikrî dağınıklıktan dolayı neredeyse kâbile inancına dönüşmüş Yahudilik ve Hristiyanlık, sahabeye inandıkları yüce varlığı tanımlamak gibi bir görev yüklememiştir.[62]

Hulefâ-yı Raşîdîn döneminin sonlarına doğru gelişen olaylar Kelâm ilminin doğuşunu hazırladığı gibi ilâhî sıfatları, üzerinde teorilerin geliştirildiği bir konu olarak ele almayı gerektirmiştir. Hilafet tartışmaları ve iç savaşlar, nübüvvet nurundan mahrum kalmış Müslümanlar arasında itikadî boyutta tartışma ve ayrışmalara yol açmıştır. İlk tartışma Allah'ın yaratma sıfatı ile ilgili olan kader meselesi hakkında gerçekleşmiştir. Müslümanlar sıfatlara yaklaşımları ile Allah'ın mutlak tevhid ve yetkinliğini korumaya ve muhaliflerin itirazlarını aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmışlardır. Bu çalışmalar, en önemli konusu Allah'ın birliği ve sıfatları olan ve bu nedenle *"İlmü't-tevhîd ve's-sıfât"* diye de isimlendirilmiş olan Kelâm ilmiyle gerçekleşmiştir.[63]

İslam akidesinin temelini teşkil eden tevhid ilkesiyle yakından ilgili olan sıfatların problem olarak ortaya çıkmasını sağlayan etkenler dış ve iç etkenler olarak değerlendirilmektedir. Sıfatullah konusu ve ilgili tartışmalar dış etkenler söz konusu olsa da İslam'ın dahilindeki fikrî düşüncelerin gelişmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İç etkenlerin başında Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehit edilmesinin ardından Hz. Ali (öl. 40/661) ile Hz. Aişe (öl. 58/678) ve Muaviye b. Ebû Süfyan (öl. 60/680) arasında vuku bulan Cemel Vakası, Sıffîn Savaşı ve Tahkim olayının ardından Müslümanlar arasında Harîcîler fırkasının zuhuru gelmektedir. Harîcîler, Hz. Ali ve Muaviye'yi tekfir etmiş ve büyük günah işleyenlerin de kafir olduklarını söylemiştir. Bu dönemdeki Hz. Ali taraftarları da Şia mezhebinin temelini oluşturmuştur. Müslümanlar arasında gerçekleşen bu üzücü olaylar siyasi ve fıkhî boyuttaki pek çok meseleleri başlatmış ve zamanla bu meseleler itikadî özellik kazanmıştır. Büyük günah işleyenin durumu, kader ve insan iradesi gibi itikadî konular zât-sıfat tartışmalarına zemin oluşturmuştur.

---

[61] Abdullah Arca, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 41.
[62] Cağfer Karadaş, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, 80.
[63] Mustafa Sinanoğlu, "Tevhid İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/26-27.

Sıfatlar hakkında ihtilafların ortaya çıkmasına neden olan iç etkenlerden biri de Kur'an-ı Kerim'deki ayetleri anlama konusunda Müslümanların farklı yaklaşımlarıdır. Özellikle müteşabih ayetlerin anlaşılmasında insanların sahip olduğu farklı fıtratlar, anlama kapasiteleri ve psikolojik yapıları farklı yorumların yapılmasını gerektirmiştir. Müteşabihattan olan haberî sıfatların anlaşılması farklı metodların oluşmasını sağlamıştır. Bu noktada insanın sahip olduğu özellikler gibi dilin özellikleri de gündeme gelmiştir.[64]

Bir diğer iç faktör olarak ana kaynak olan Kur'an'da "sıfat" ve "sıfatullah" ifadelerinin yer almaması sayılabilir. Nitekim selef alimleri arasında Kur'an'da yer almayan ifadelerin Allah ile ilintili bir bağlamda kullanılması tepki ile karşılanmaktadır. Kur'an'da sadece Allah hakkında müşriklerin yergi ifadelerinden Zât-ı Bârî'nin tenzih edilmesi esnasında "vasf" kavramı kullanılmıştır.[65] Bununla birlikte "isim" kavramı birçok ayette Allah'a nisbet edilmiş ve O'nun esma-i hüsnası olduğu zikredilmiştir. İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar Allah'ı nitelendirmek için "isim" ve "esma" kavramlarını kullanmışlardır. Akaid literatüründe geniş yer kaplayan "sıfat" teriminin İslam inancının İslam dışı unsurlar karşısında savunulması sırasında ortaya çıkması muhtemeldir.[66] Kur'an'daki kullanım ve nasçı-muhafazakâr alimlerin görüşleri isim ve sıfat ilişkisine ve farklarına dair "el-esma ve's-sıfat" adlı eserlerin yazılmasını başlatmıştır.

Allah'ın sıfatlarının kaynağı O'nun el-esmaü'l-hüsnasıdır. Hayy, Alîm, Kâdir gibi kuruluşu bakımından sıfat olan kelimeler isim kabul edilmiştir. Bu isimler "hayat", "ilim", "kudret" sıfatlarına delâlet etmektedirler.[67] İsim ve sıfatların bilinmesinin yollarına dair de itikadî mezhepler arasında farklı görüşler benimsenmiştir. Selefiyye'ye göre isim ve sıfatlar tevkifîdir, yani ancak nass ile bilinir. Mu'tezile ve Kerramiyye mezhepleri kıyas yoluyla bilenebileceklerini savunurken Ehl-i Sünnet alimleri isimlerin tevkifî, sıfatların kıyasî olduğunu söylemişlerdir. İlahî zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması amacıyla ortaya çıkan sıfat problemi konusunda farklı mezheplerin ihtilafı meselenin özünden ziyade şekli ve tekniğine dairdir.[68]

---

[64] Muhammed Derin, *İlâhî Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında Kelâm Sıfatı: Seyfüddîn Âmidî Örneği* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022) 10-11.
[65] Bk. el-En'am 6/100, es-Saffat 37/180.
[66] Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/487.
[67] Çelebi, "Sıfat", 37/100.
[68] Topaloğlu, "Allah", 2/487-488.

Sıfatlar problemi "ontolojik" ve "semantik" olmak üzere iki yönden ele alınmıştır. Ontolojik yönü ayetlerde geçen Hayy, Âlim, Kâdir gibi niteliklerin, ilâhî zâtla ilişkisinin nasıl olduğu, zâtın dışında bir gerçeklikleri olup olmadığı gibi ontolojik hakikatleri konusunu içermektedir. Subutî sıfatlar olarak değerlendirilen bu niteliklerin kadîm ya da hâdis olma, zât ile özdeş ya da zât üzerine zaid olma durumlarına dair tartışmalar sıfat probleminin ontolojik boyutunu oluşturmaktadır. Semantik yönü ise zât ve zâta nisbet edilen niteliklerin anlamlarının farklı farklı olmasının zâtta çokluğa yol açma ve farklı anlamların tek zâtta toplanması durumlarının doğurduğu sorunları kapsamaktadır.[69]

İslam coğrafyasının fetihlerle genişlemesiyle birçok farklı anlayıştan insanlarla kurulan ilişkiler ve tercüme faaliyetlerinden oluşan dış etkenlerle Allah'ın sıfatlarının kaynağını sadece insana benzeyen ilâh tasavvuruna sahip ve kutsal kitapları Tevrat'ı mahluk kabul eden Yahudiler ile teslis inançları ve Hz. İsa (a.s.)'yı Tanrının bedenleşmiş kelâmı kabul eden Hristiyanlar, Düalist dinler veya Yunan felsefesinde aramak eksik bir bakış açısının faaliyetidir. Değişen muhataplarla karşılaşılan yeni ilâh tasavvurlarının Müslümanların arasında Allah'ın zâtını niteleme ve Tevhidi koruma noktasında fikrî hareketliklere yol açması doğaldır. Ancak yabancı unsurlarla karşılaşmanın konunun kaynağı değil sadece derinlik kazanmasını sağlayan amiller olduğu bir gerçektir. Sıfat tartışmalarının ortaya çıktığı hicri I. asrın sonu ve II. asrın başlarında zikredilen dinlerin ne Müslümanların istifade edebileceği seviyede sistemleştirilmiş teolojileri vardır ne Müslümanlar farklı dinlere yakınlık göstermektedir. Bu fikrî hareketlerin semeresi olan eserlere bakıldığında red ve tenkit tarzında oldukları görülmektedir.[70] Yine de bilhassa Hristiyanların konunun gelişimine katkısı olduğu sezilmektedir. Zira Kelâm ilminin doğması ve adlandırılmasında etkili olan kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar erken dönemde başlamıştır. Gerek Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime"[71] olarak nitelenmesi gerekse sıfatullaha dair ilk tartışmaların ilim, kudret ve hayat sıfatları etrafında cereyan etmiş olmasının teslise benzetilmesi[72] Hristiyanlarla karşılaşan İslam alimlerini bu konuda teoriler geliştirmeye yöneltmiştir.[73]

---

[69] Arca, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*, 12-13.
[70] Topaloğlu, "Allah", 2/486-487.
[71] Bk. Âl-i İmrân 3/39, en-Nisâ 4/171.
[72] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 89-98.
[73] Orhan Şener Koloğlu, "Sıfat Teorisi" *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/969.

Kelâmî düşünce geleneğinde geliştirilen sıfat teorileri en temelde realist sıfat teorisi ve nominalist sıfat teorisi olmak üzere iki tanedir. Nominalist (adcı) sıfat teorisi sıfatların ilâhî zâtın bir isminden ibaret olduğunu söyleyerek haricî gerçekliklerini reddetmektedir. Bu teoriyi benimseyenler Tevhid lehine vurgu yaparak tenzihte aşırıya gitmiş ve sıfatları Allah'tan nefyetmişlerdir. Bu nedenle *Nüfât* ve *Muattıla* olarak adlandırılmışlardır. Hristiyanlarla gerçekleşen kelâmî tartışmalarda ilk olarak nominalist teorinin temelini oluşturan *ta'til* (Allah'ın zâtını sıfatlardan soyutlama) düşüncesi ortaya çıkmıştır. Tevhidi savunmak ve teslisten kaçınmak amacıyla Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik doğuracak fikirlere tepki olarak gelişen bu teorinin bayraktarlığını Mu'tezile mezhebi yapmıştır.[74]

Realist sıfat teorisi ise ontolojik bütünlüğü ve devamlılığı koruyarak Allah'ın sıfatlarının haricî bir gerçekliğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu teori ontolojik ve dilsel hakikatleri bütün varlık katmanlarında geçerli kabul etmektedir. Şâhidin gâibe delâleti yöntemi ile yetkinlik lehine vurgu yaparak nasslarda vârid olan yetkinlikleri ontolojik gerçeklik atfederek ispat etmektedir. Nominalizme bir tepki olarak doğan bu teori İbn Küllab (öl. 240/854) elinde şekillenmiş olup Allah'ın sıfatlarını teşbihe kadar varan ispat görüşlerini dahî içermektedir. İlâhî sıfatları ispat yoluyla Allah'a nispet ettiklerinden dolayı *Sıfatiyye, Ashabü's-Sıfat, Ehl-i İsbat* ve *Müsbite* olarak isimlendirilmişlerdir. Realist sıfat teorisi *Ehl-i Sünnetin* sıfat anlayışı olmakla birlikte sıfatları zahiri manalarıyla kabul ederek ispat eden *Ehl-i Bid'at* olarak değerlendirilen *Müşebbihe ve Mücessimenin* de yaklaşımıdır.[75]

1.2.2. İtikadi Mezheplerin Metodları ve Sıfat Tasavvurları

Vahyin kesilmesiyle nübüvvet nurunun uzaklaşması, farklı zaman ve zeminlerde gelişen yeni meseleler, Müslümanları Kur'an ve Sünnet üzerinde fikir yürütmeye, kendi ölçü ve usulleriyle çözüm bulmaya yöneltmiştir. Müslümanların farklı tutum sergilediğini gördüğümüz ilk ihtilaf konuları siyasi boyuta sahip iken konuların etrafında gelişen görüşler farklı itikadî mezhepleri ortaya çıkarmıştır. Dinin sunduğu düşünce özgürlüğü ve insanların farklı tabiatlarının yanı sıra değişen zaman ve muhataplar, yabancı kültürlerle etkileşim ve spekülatif düşüncede çeşitlilik imkânı mezheplerin farklı

[74] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/970-971.
[75] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/975.

metodlar geliştirmelerinde etkili olmuştur. İlâhî sıfat tasavvuruna dair en temelde nominalist teoriyi benimseyenler tarafından **nefy ve ta'til**, realist teoriyi savunanlar tarafından **teşbih ve tecsim, selef ve halef kelam** metodları geliştirilmiştir.

1.2.2.1. Nefy ve Ta'til Metodu

İslam dünyasında ilâhî sıfatların ilk olarak nefyeden isim Ca'd b. Dirhem (öl. 124-742 [?]) olarak bilinmektedir. Ca'd, Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatı olmadığını, aksi olduğu halde tevhidin ortadan kalkacağını, Allah'ın mahlukata benzemesi düşünülemeyeceğinden haberî sıfatların aklın ışığında yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve kelâmın Allah ile kâim olmadığı iddialarını da ilk sunan isimdir. Sâbiîlik, Yahudilik ve Maniheizm gibi eski din ve kültürlerin etkisinde kalarak İslâm akaidinde aykırı görüşler ortaya attığı iddia edilen Ca'd b. Dirhem'in öğretileri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kendisinden sonra görüşleri Cehm b. Safvan'ı (öl. 128/745-746) ve Mutezilî alimleri etkilediği bilinmektedir.[76]

Cehm b. Safvan ta'til görüşünün ilk büyük önderi sayılabilir. Cehm, Allah Teâlâ'nın ancak ne olmadığının söylenebileceğini ve selbî sıfatlarla tanımlanabileceğini savunarak "negatif teoloji"nin temellerini atmıştır. Ona göre insan hakkında kullanılabilen bir niteliğin Allah hakkında kullanılması Allah ile insan arasında bir mümâselet (benzerlik) kurmayı doğuracak ve bu da tevhide aykırı olacaktır. Mahiyetleri farklı da olsa iki varlığın aynı isimle isimlendirilmesi birbirlerinin benzeri olmasını gerektireceğinden "Allah âlimdir" denilemez. Çünkü insan da alim olarak isimlendirilebilir. Fakat bu tavrın Allah'ı bütünüyle yetkinliklerden tecrid tehlikesini doğurması sebebiyle Allah hakkında olumlu önermelerle ortaya konulacak yetkinlikler olumsuz önermelerle ifade edilmiştir. "Allah, cahil olmayandır" diyerek Allah ile insan arasındaki benzerlik tehlikesi ortadan kalmaktadır. Nitekim insanın her zaman ve zeminde bilgisiz olduğu hususlar mevcuttur.[77]

Cehm b. Safvan ve taraftarlarından sonra sıfatları nefy metodu Mu'tezile'nin kurucu alimlerinden olan Vasıl b. Atâ'ya (öl. 131/748) geçmiştir. Cehmiyye'nin düşüncelerinden beslendiğinden dolayı Mu'tezile için "Cehmiyye" ifadesi kullanılmıştır. Fakat Mu'tezile

[76] Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542.
[77] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/970-971.

özellikle cebr görüşünü benimsemesinden dolayı Cehmiyye'den uzak durmuştur.[78] Çünkü Mu'tezile mezhebi, "kader"i insanın sorumluluğunun gereği olan özgürlüğü iptal edici bir unsur olarak görmüş ve reddetmiştir.[79]

Vasıl b. Ata, sıfatullah meselesini ontolojik olarak ilk tartışan ve reddeden kişidir.[80] "Kim kadîm bir mânâ ve sıfat kabûl ederse iki ilah kabûl etmiş olur" şeklindeki meşhur önermesiyle ona göre ilâhî zâtın yanında sıfat dahî olsa ezelî ve kadîm olanı ispat etmek iki kadîmi ispat etmektir. Bu da taaddüd-ü kudemayı gerektirir ve şirktir.[81]

İslam düşüncesine ilâhî sıfatları selbî yolla açıklama metodunu ilk kullananan isimler Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (öl. 230/845) olduğu da kaydedilmiştir. Dırâr'a göre Allah'ın "âlim, kâdir ve hayy" olması O'nun "câhil, âciz ve ölü" olmaması manasını taşımaktadır. Neccâr ise Allah'ın zâtı gereği (li-zâtîhî) âlim ve mürîd olduğunu ifade ederek Allah'ın mürîd sıfatı "mağlup olmayan", Allah'ın mütekellîm olması ise "konuşmaktan âciz olmayan" anlamlarını ifade etmektedir. Dırar ve Neccar olumlu sıfatların olumsuz yorumunu ileri sürmüşlerdir ve gerçekliklerini nefyetmişlerdir.[82]

Allah Teâlâ hakkında tevhid endişesiyle zât-sıfat ayrımını kabul etmeyen Mu'tezile mezhebinin büyük çoğunluğu "Allah, zâtına zaid bir ilimle (sıfatla) değil ancak zâtı ile (li-zâtîhi) alimdir" görüşünü benimsemiştir. Zamanla mezhebin alimleri sıfatı zâtla özdeşleştiren görüşlerini lügavi düzeyde bile olsa farklı tarzlarda beyan etmişlerdir. Nazzâm'ın (öl. 231/845) ifadesi "Allah, ilim, kudret, hayat, işitme, görme ve kıdemle değil, nefsiyle (li-nefsihi) alim, kâdir, hayy, semi', basir ve kadîmdir"[83] şeklindedir. Ona göre bunları kabul etmek Allah'ın zâtını ispat etmek ve aczi O'ndan nefyetmektir. Allah'a nispet edilen herhangi bir yetkinlik ancak O'nun zâtına işaret etmektedir ve zâtın dışındaki bir unsurun varlığını iptal etmektedir.[84] Nazzâm, Allah'a atfedilen sıfatların

[78] Ebu'l-Vefa el-Taftazani, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 131
[79] Karadaş, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, 133.
[80] Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 276.
[81] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 276.
[82] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 169-170.
[83] Taftazani, *Kelam İlmininin Bellibaşlı Meseleleri*, 136.
[84] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/972.

muhtelif olduğunu ama bu ihtilafın Allah'ın zâtındaki bir ihtilaftan değil O'ndan nefyedilen şeylerin ihtilafından dolayı olduğunu kabul etmiştir.[85]

Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep haline gelmesinde önemli rol oynayan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) ise "Allah bir ilimle alimdir ve O'nun ilmi Zâtıdır. Zâtı (kendisi) olan bir kudretle kâdirdir, kendisi olan bir hayatla hayydır" şeklinde görüşünü sunmuştur. "Allah zâtıyla alimdir" önermesi sıfatları nefyetmektedir. "Allah ilimle alimdir" diyerek Allâf, sıfatı ispat etmekte ardından sıfatın aynıyla zât olduğunu söylemektedir. Bu ifade şekli nominalist teorilere yöneltilen eleştiriler sebebiyle böyle bir ta'dille realizme doğru bir yaklaşım olarak da algılanabilmektedir. Sıfatın varlığını kabul eder gibi görünse de devamında bunu zâtla özdeşleştirmektedir.[86] Zât ile özdeştirilen sıfat, tek bir zâtın birçok şeyle ayniyyeti demektir. Allah'ın ilmi Allah'ın zâtı olduğunda ilim aynı zamanda Allah'ın hem kudreti hem hayatı hem kelâmı vd. olmaktadır. Bu görüşle sıfatların hepsi birbirine irca edilmekte ve Allah ile özdeşleştirilerek gerçeklikleri inkâr edilmektedir.[87]

Nominalist teorinin en şiddetli hali "ilmin bir sıfat olduğunu, kudretin bir sıfat olduğunu söylüyor musunuz?" diye sorulduğunda Ebû Ali el-Cübbâî'nin (öl. 303/916) cevabında görülmektedir: "*İlmi kabul etmiyoruz ki onun sıfat olup olmadığını, kadîm veya muhdes olduğunu ya da Allah'ın kendisi mi yoksa O'ndan başka bir şey olduğunu söyleyelim"* demiştir. Ona göre sıfat olarak algılanan şey bir şeyi tanımlayan bir sözden, isimden ibarettir, tanımlanan varlıktaki bir şey (mâna) değildir.[88]

İlahın aynısı olan kıdem ve vahdet niteliklerini korumak gayesiyle Mu'tezile aklı esas alarak te'vil metodunu kullanıp "hayy, âlim, kâdir, adl, semî', basîr ve mürîd" gibi sîga bakımından sıfat olup türemiş olan kelimelerle muttasıf olduğunu kabul ettiği halde "hayat ve ilim" gibi mastar formunda olan sıfatların, Allah'ın zâtıyla bulunuşunu reddetmektedir. Ancak görüşlerinin nihai halinde sıfat olarak algılanabilecek ifadeleri bütünüyle isme indirgeyerek zâttan ayrı bir gerçekliğe gidebilecek yolları kapatmalarından dolayı nefy ve ta'til metodunun hâkim olduğu görülmektedir. Mu'tezile mezhebi içerisinde sıfatları nefyedenler, ispat edip zât ile aynileştirenler gibi zât-sıfat tartışmasını çözmek için alternatif teorilere başvuranlar da olmuştur.

---

[85] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 279-280.
[86] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/973.
[87] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 279.
[88] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/974.

Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830) ileri sürdüğü "mâna teorisi" ile Allah'ın zâtına sıfat nispet etmekten kaçınmış ve ilâhî nitelikleri O'nun zâtında bulunan mânalarla açıklamaya çalışmıştır. Böylece *"Allah, zâtındaki bir mâna ile alim, zâtındaki bir mâna ile kâdir, zâtındaki bir mâna ile hayydır*" diyerek diğer yetkinlikleri de mâna olarak ele almıştır. Muammer, kıdemin zihinde zamansal bir algı oluşturduğunu savunarak Allah'ın kadîm olduğuna dair görüşü reddetmiştir. Ancak onun ileri sürdüğü görüşleri kavramsal bir teori olmaktan ileri gidememiştir.[89]

Bir diğer alternatif yaklaşım Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (öl. 321/933) "ahval teorisi"dir. Ebû Hâşim, Allah'ın sahip olduğu nitelikleri Allah'ın zâtına bağlı olarak var olan hâl şeklinde değerlendirmiştir. Allah'ın alim olduğu söylendiğinde Allah'ın zâtına bağlı olarak bir ilim hâli ispat edilir. Bu itibarî varlıkları bulunan hâller, sadece ilâhî zâtla birlikte bulunduğunda bir gerçekliğe sahiptir. Bu açıdan hâlin ontolojik bir gerçekliği vardır. Ancak ortada bir zât olması ve bu zâtın bir yetkinliğini ifade etme durumu hâli gerektirmektedir. Yani hâlin tek başına bir gerçekliği yoktur. Bu görüşleri ile Ebû Hâşim bir yandan hâle zât ile bir ontolojik gerçeklik atfetmekle ilâhî yetkinliklere makul zemin oluşturmaktadır. Öbür yandan halin tek başına gerçekliğini inkâr ederek Allah'tan ayrı kadîm gerçekliklerin varlığını da reddetmektedir. Hâl zâtla birlikte hem vardır hem de zâttan ayrı yoktur. Bu anlayış realist teoriye doğru bir yaklaşım olarak görülmüş ve Sünnî gelenek içerisinde de mâkes bulmuştur.[90]

Nefy ve ta'til görüşü **filozoflar, Cehmiyye ve Mu'tezile** tarafından kabul görmüştür. Mu'tezilenin genel tavrı tenzih ağırlıklı te'ville sıfatların zâtın aynı olduğunu ispat yönündedir. Mu'tezilî düşünceyi kabul eden Şiî fırkalar içerisinde sıfat ve zât aynîliğini savunanlar da olmuştur. Ancak teşbih ve tecsime kail olup Allah Teâlâ'yı cisimleştirenler ya da yaratılmışlara benzeten Şîa grupları da mevcuttur.

1.2.2.2. Teşbih ve Tecsim Metodu

Teşbih, Allah ile yaratılmışlar arasında gerek zât gerek sıfatları yönünden bir benzerlik kurma anlamını ifade eden bir terimdir.[91] **Müşebbihe,** Allah'ı yaratıklara benzeten ya da

[89] Mustafa Öz, "Muammer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/323.
[90] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/975-976.
[91] Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/558.

sonradan yaratılmış şeylere teşbih eden kimseleri ifade etmektedir.[92] **Mücessime** ise "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek" anlamındaki tecsim görüşünü kabul edenleri ifade etmektedir. Allah'a beşerî uzuvlar ve eylemler tayin eden ve haberî sıfatları zahirleri üzere anlamaya çalışan bu gruplar O'nu yaratılmışların biçiminde bir varlık olarak düşünmüş, O'na maddî suret ve şekiller atfetmekte bir beis tanımamışlardır. Belirli bir fırkayı belirtmekten ziyade çeşitli gruplar içinde yer alan tecsim ve teşbih anlayışları, kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinde birlikte zikredilmiş ve eş anlamlı olarak kullanılmıştır.[93]

İlk çağ Yunan filozoflarından Ksenophanes, "eğer atların ve aslanların elleri olsaydı ve tıpkı insanlar gibi resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerdi"[94] sözünden de anlaşılacağı üzere insan da Tanrı'sını ancak kendi gibi ve kendinden yola çıkarak tasavvur edebilecektir. Teşbih ve tecsim yöntemleri, kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olan yüce varlığı algılamanın en ilkel şeklidir. İnsanın sahip olduğu sınırlı imkanlarla mutlak ve aşkın bir varlık olan Allah'ı kavramasının zorluğu aşikardır. İnsan, varlığına iman ettiği Allah'ı kendi yakınında görmek ve izlerini günlük hayatında hissetmek ister. İnsan fıtratı gereği Allah hakkında konuşmak ve O'nu anlamayı ummaktadır. Allah hakkında konuşurken ifade ettiğimiz üzere iki aşırı üslup kullanılmaktadır: biri soyutlamacı/tenzîh diğeri benzetmeci/teşbîh olan bu iki uç yaklaşım, Allah'a dair konuşma arzusunun doğal bir sonucu olarak gelişmiştir. Tecrübelerinden yola çıkarak düşünen insanın Allah hakkında insanî unsurlar kullanmadan ve benzetme yapmadan konuşması ciddi bir güçlüktür. İfrata düşmenin nedeni dilden kaynaklanan ifade zorluğu olduğu da iddia edilmiştir. Çünkü somut dünyamızın ihtiyaçları için doğmuş ve gelişmiş bir araç olarak dil, kısıtlı bir yapıya sahiptir ve aşkın bir varlığı anlatmaya yetmemektedir.[95]

Kelâm düşüncesinde genel olarak Müşebbihe ve Mücessime gruplarının ilk olarak Şiî fırkalarda neş'et ettiği belirtilmiştir.[96] Aşırı Şiîler ile bazı sûfî gruplarının imam ve

---

[92] Cürcânî, *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, "Müşebbihe", 213.
[93] İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/449.
[94] Latif Tokat, "Din Dili*", Din Felsefesi,* ed. Latif Tokat (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 211.
[95] Mustafa Çevik, "Eş'arî'nin El-İbane'sinde Antropomorfik Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 172-174.
[96] Abdülkahir el-Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak), çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 169.

önderlerini ifrat derecesinde yüceltmeleri ve onlara ulûhiyet özellikleri nisbet etmeleri teşbih inancının yayılmasını sağlamıştır. Yaratıcıyı mahlûka benzeten Yahudi ve mahlûku Hâlik'a benzeten Hristiyan geleneklerinde mevcut olan bu düşüncelerin onlarla kurulan farklı ilişkilerle Müslümanlar arasında yayılmaya başlandığı da söylenmiştir. Naslarda Allah'a nispet edilen müteşabih ifadeleri literal/lafzî okuma ve anlamayla yetinen Müşebbihe ve Mücessime'nin, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih düşüncesinde aşırı gitmelerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkması da muhtemeldir. Bir kısım hadisçinin de ilâhî sıfatları teşbihe yol açacak şekilde ispat etmesi ve sıhhati önemsenmeden çeşitli mitolojik içeriğe sahip rivayetleri delil kabul etmesi Müşebbihe'yi doğuran sebepler arasında sayılmaktadır.[97]

Özellikle Sünnî müelliflere göre Müslümanlar arasında teşbih ve tecsim telakkisi ilk defa Gulât-ı Şia içinde zuhur etmiştir. İslam tarihinde ilk fitnenin ve Şiîliğin ortaya çıkmasında rol oynayan Abdullah b. Sebe ve ona mensup olanlardan oluşan **Sebeiyye**, Hz. Ali'yi (r.a.) Allah'a benzetmişlerdir. Bu fırka Hz. Ali'nin ilâh olduğu düşüncelerinin yanı sıra onun Hz. Peygamber tarafından vasî tayin edildiğini, ölümsüz olduğunu ve dünyaya ric'at edip yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmektedir.[98]

Müşebbihe ve Mücessime dışında teşbih ve tecsimi kabul eden başka bir fırka da Beyan b. Sem'an et-Temimî'ye (öl. 119/737) nisbet edilen **Beyaniyye**'dir. Beyan, ilâhî bir cüzün Hz. Ali'ye hulûl edip onun cesediyle birleştiğini iddia etmiştir. Bu cüz sayesinde Hz. Ali'nin gaybı bildiğini ve kâfirlere karşı zafer kazandığını savunmuştur. Daha sonra bu ilâhî parçanın kendine geçtiğini söyleyen Beyan, ilâhın insan suretinde organları olan bir nur olduğunu ve her şeyin helak olacağı ancak ilâhın yüzünün bâkî kalacağını ifade eden görüşlere sahiptir.[99]

Muğire b. Said el-İclî'nin (öl. 119/737) **Muğiriyye** isimli fırkası da teşbih ve tecsim konusunda aşırı giden Şiî fırkalarından biridir. Muğire, ilâhın başında nurdan tacı olan bir adam olduğunu, organlarının ve hikmet fışkıran bir kalbi ya da karnı olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca o, Allah'ın yüzünü harflere benzetmiştir. Muğire, peygamberliğin

[97] Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156.
[98] Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/133.
[99] Taftazani, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, 123.

ebediyen devam edeceğini ve kendisine vahiy geldiğini iddia ederek haramları mubah saymaya yönelmiştir.[100]

Allah Teâlâ'nın cisim olduğu görüşünün önemli temsilcileri arasında gösterilen Rafizî Ebû Muhammed Hişam b. el-Hakem'in (öl. 179/795) kurduğu **Hişamiyye** fırkası Allah'ı genişliği, derinliği, uzunluğu olan üç boyuta sahip ve insan büyüklüğünde bir cisim olarak tasvir etmiştir. Bu fırka parlak bir nur olan ilâhın sonu, sınırı, uzunluğu, eni, derinliği ve bir mekânda olmaksızın bir miktarı olduğunu iddia etmiştir. İlah her tarafı yuvarlak bir inci gibi parlayan saf bir külçe gibi olmakla beraber renk, koku ve tada sahiptir.[101]

Kendini ilâha benzeten ve göğe çıktığını iddia eden Ebû Mansur el-İclî'ye (öl. 123/741 [?]) nisbet edilen **Mansûriyye**, Allah'ın imamların şahıslarına hulûl ettiğini ileri süren **Hulûliyye,** Allah'ın her güzel surete hulûl ettiğini iddia eden Ebû Hulmân el-Fârisî ed-Dımaşkî'ye mensup **Hulmaniyye**, Ebû'l-Hattab el-Esedî'nin ve imamların ilâh olduğuna inanan **Hattâbiyye,** önderleri el-Mukanna'nın ilâh olduğunu iddia eden **Mukannaiyye** ve İbn Ebi'l-Azafir'in ilâhlığını ortaya atan **Azafira**, Hişâm b. Sâlim Cevâlîkî'nin önderliğinde **Cevâlîkıyye,** Muhammed b. Ali eş-Şelmegânî ya da İbnü'ş-Şelmegânî'ye nisbetle anılan **Şelmegâniyye** gibi **Cevâribiyye**, **İbrâhimiyye, Hubbiyye, Mübeyyiza, Minhâliyye, Zürâriyye, Yûnusiyye** Gulât-ı Şia içerisinde yer alan Müşebbihe ve Mücessime görüşlerine sahip gruplardır.[102]

Şiî ve Mu'tezilî yazarlara göre ise teşbih inancı çelişik rivayetleri Hz. Peygamber'e atfeden Sünnîler arasında görülmüş ve Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) başta olmak üzere genellikle hadisçilerin oluşturduğu **Haşeviyye** aracılığıyla yayılmıştır. Haşeviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, Allah'ın ayetlerinin zahirine tutunan ve Allah'ın muradının ancak bu zahirî mana olduğunu söyleyenlerin oluşturduğu grup şeklinde tarif edilmiştir. Haşeviyye tabiri zamanla Allah'a sıfat nisbet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve tecsim anlayışıyla yorumlayanlar olarak anlaşılmıştır.[103] İsrâiliyat ve başka din ve kültürlere dayanan pek çok rivayetin haşeviyye anlayışının kaynakları arasında önemli bir yer tuttuğu kabul edilmektedir. Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) sonra kendilerini Hanbelîler olarak tanımlayan hadis ehli

[100] Mustafa Öz, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/336.
[101] Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak), 49.
[102] Yavuz, "Müşebbihe", 32/157.
[103] Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

Allah'ı, organları olan bir varlığa benzeterek açıkça teşbihe düşmekle itham edilmişlerdir. Ehl-i Hadîs'in "haşeviyyesi" denen bu gruba mensup Kehmes b. Hasan el-Basrî et-Temîmî, Mudar b. Muhammed el-Kûfî, Ahmed b. Atâ el-Hüceymî Allah'ın insan şeklinde bir cüssesi olduğunu, ileri derecede ihlâs sayesinde dünyada ve âhirette Allah ile karşılaşıp kucaklaşmanın mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.[104]

Zahidliği ile şöhret bulmuş Ebû Abdullah Muhammed b. Kerram es-Sicistanî'ye (öl. 255-6/869) nispet edilen **Kerramiyye** mezhebi de ilâhî sıfatlara yaklaşım konusunda Müşebbihe grupları arasında değerlendirilmiştir. İslam düşüncesinde antropomorfist Tanrı anlayışının ilk temsilcilerinden biri olan İbn Kerram, Allah'ın bir cismi, sınırı ve arşı ile karşılaşan bir yönü olduğunu söylemiştir. Allah'ın arş üzerinde yerleşmiş olup arşı doldurduğunu ve bir ağırlığının olduğunu iddia etmiştir. Allah'ın zât ve cevher itibariyle tek olduğunu, ilâhî kelâmın lafız açısından kadîm olduğunu savunmuş ve Allah'a cevher ismini vermiştir.[105] İslam düşüncesinin gelişimi göz önüne alındığında ve Kerramiyye'nin görüşlerine dair bilgilerin muhalif kanallardan ulaşmasından dolayı ehl-i bid'at fırka olduğuna dair ileri sürülen görüşlerin isabetli ve yeterli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Mezhebin fikirlerinin oluştuğu şartlar ve imkanlara bakıldığında henüz İslam teolojisinin kavramlarının içerikleri ve sınırları net değildir. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin değerlendirmesine göre bazıları "cisim" kelimesini "isim" olarak kullanmış ve Allah'ın "mevcud" olduğunu ifade etmeyi murad etmişlerdir.[106]

Kısaca zikredilen Müşebbihe ve Mücessime gruplarının görüşlerinden onların İslam dininin ruhundan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an ayetlerini ve hadisleri kendilerine kaynak edinmişlerse de onlara dar bir bakışla yaklaşmış ve anlaşılması gerektiği şekilde anlamamışlardır. İslam düşünce tarihinde teşbih ve tecsim metotlarına çok az sayıdaki isimler dışında itibar eden olmamıştır.[107] Nitekim *"O'na benzer hiçbir şey yoktur"*[108], *"Mutlak izzet sahibi olan rabbin, onların yakıştırdığı nitelemelerden münezzehtir"*[109] gibi

[104] İrfan Abdülhamîd, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 223; Üzüm, "Mücessime", 31/448-449.
[105]Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/547.
[106] Ebû'l-Yusr el-Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 362-363; Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi,* 120.
[107] Çelebi, "Sıfat", 37/102.
[108] Eş-Şûra, 42/11.
[109] Es-Saffat, 37/180.

Allah'ın ayetlerinde işaret edilen manayı idrake gücü yetmeyen, his aleminden akıl alemine geçemeyen ilkel akıl sahiplerinin metotları olduğu görülmektedir.[110]

1.2.2.3. Selef Metodu

Selefiyye ya da **Ehl-i Sünnet-i hâssa**, itikadî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı kalarak te'vili kabul etmeyen sahâbe, tâbiîn ve onları takip eden fakîh ve muhaddislerin yoludur. Bu ekolün ilk temsilcilerini Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), eş-Şa'bî (öl. 104/722), Hasan el-Basrî (öl. 110/728) oluşturmaktadır. Selefî ekol Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarının tümünü nasslarda vârid olduğu gibi kabul etmiş, aralarında fark gözetmemiş ve bu konularda tafsilata girişmemiştir. Akla rol vermemeyi ve müteşabihatın te'vilinden kaçınmayı şiar edinen Selef, Allah'ı mahlukata benzetmekten de titizlikle uzak durmuş, bunun için "mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden" yani "bilâkeyf" tabiri üzerinden Allah'a sıfat nisbet etmiştir.[111] Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih etmek amaçlı müteşabihatın zahirine inanmak, bâtınını tasdik etmek ve anlaşılmasını Allah'a havale etmek hususlarına uymuşlardır. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Evzâî (öl. 157/774), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Malik b. Enes (öl. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), İmam Şafiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi imamlar selef ulemasından sayılmıştır.[112]

Selef, nübüvvet nurundan nasiplenmiş sahabenin tavrını benimsemeye ve sürdürmeye çalışmıştır. Bu tavırları nakle mutlak bağlılık olarak ifade edilebilir. Nitekim ilk dönemden beri nakledilip gelen haberlere bağlı kalmalarından dolayı **Eseriyye** olarak da anılmışlardır.[113]

Sıfatullah meselesinde teşbih, tecsim, tekyîf, tahrif, ta'til, redd ve te'vile başvurmaksızın teslimiyetle Allah'ın zâtına yaraşır birtakım sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir. Selef sıfatlar konusuna tefviz ve tevakkuf metodları ile yaklaşmıştır. Lügatte "kişinin kendisine has tasarruf ve idare hakkını başkasına verme" anlamına gelen tefvîz, sıfatullahın anlaşılması bağlamında Allah'ın sıfatları ile alakalı ayet ve hadislerde Allah'a nisbet edilen lafızların mânalarını yine Allah'a veya Peygambere havale etmek şeklinde tanımlanmaktadır. Tevakkuf ise herhangi dini bir konuda kendine ait düşüncesi olmamak,

[110] Taftazani, Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri, 130.
[111] Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 135; Topaloğlu, "Allah", 2/488.
[112] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 257-258.
[113] Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü, "*Selefiyye", 276.

tarafsız olmak ve görüş beyan etmemektir. Özellikle haberî sıfatlarla ilgili nasslarda yorum yapmayıp duraklamayı, bunları zahirleri üzere bırakmayı ve vârid oldukları gibi iman etmeyi gerekli görmeye tevakkuf denmektedir.[114]

Sıfatların mâhiyeti ve keyfiyeti üzerinde durmamak, te'vil etmeyerek teşbîh, temsîl, tahrîften kaçınmak esasını benimseyen Selef, Allah'ın kemâl sıfatlarını isbat etmiş ancak bu sıfatların mânalarının ne olduğunu tâyin etmekten özenle uzak durmuşlardır. Aslında benimsenen bu yaklaşımda da bir tür te'vil vardır. Nitekim bilhassa haberî sıfatlarda olduğu gibi Arapça ifade edilen manalar teşbih ve tecsimi gerektirmektedir. Selefin bu ifadeler hakkında "Allah için kullanıldıklarında hakikat manalarına alınamaz" söylemi ile teşbih ve tecsimi reddetmesi icmâlî bir te'vildir.[115]

Sıfatların varlığını kabul etmekle beraber mâhiyetine dair akla rol vermeyi ve kelâm edilmesini menetme tutumları imamların şu ifadeleriyle daha net anlaşılacaktır. İmam Azam Ebû Hanîfe şöyle demiştir:

> *"Allah Teâla mahlukların sıfatı ile tavsif edilemez. O'nun gazabı ve rızası keyfiyetsiz sıfatlarındandır. Sünnet ve Cemaat Ehli'nin görüşü budur. Allah gazap eder ve razı olur. Onun gazabı cezalandırması, rızası da sevabıdır, denemez. Biz onu, kendisini tavsif ettiği gibi tavsif ederiz. O birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir. Doğurmamış, doğurulmamıştır, kendisine hiçbir şey denk değildir. Hayy, Kayyum, Kâdir, Semî', Basîr, Alîm O'dur. O'nun eli, kullarının elleri üzerindedir, fakat kulların eli gibi bir uzuv değildir. O ellerin yaratıcısıdır. O'nun yüzü yarattıklarının yüzü gibi değildir. O bütün yüzlerin yaratıcısıdır. O'nun nefsi yarattıklarının nefsi gibi değildir. Bütün nefislerin yaratıcısı O'dur."*[116]

İmam Malik b. Enes'e istivânın keyfiyeti sorulduğunda verdiği cevap da selefin metodunun özeti mahiyetindedir:

> *"İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vâcib, onu inkâr etmek küfür ve onun hakkında soru sormak bidattir."*[117]

---

[114] Mecit Aksoy, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Haberî Sıfatlar Anlayışı ve Hanbelîlerin Yaklaşımına Eleştirileri* (Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 25.
[115] Özler, İslam Düşüncesinde Tevhid, 146.
[116] Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *"el-Fıkhu'l-Ebsat", İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara İlâhîyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 50.
[117] Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, İslam Mezhepleri (*el-Milel ve'n-Nihal)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 96.

Mu'tezile mezhebinin altın çağını yaşadığı Abbasi halifelerinden Me'mun (öl. 218/833), Mu'tasım (öl. 227/842) ve Vasık (öl. 232/847) yönetiminde Mihne hareketi gerçekleşmiştir. Mu'tezilî ilkelerin resmi yoldan topluma dayatılması olan bu hareket muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesini, eziyete maruz kalmalarını, Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlerine resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini içermektedir.[118] Bu dönemde yaşayan ve mihnete maruz kalan Ahmed b. Hanbel eziyetlerden kurtulduktan sonra Mütevekkil'e (öl. 247/861) gönderdiği bir mektupta şöyle demiştir:

> *"Seleflerimizin birçoğundan rivayet edildiğine göre onlar, "Kur'ân Allah kelâmıdır; mahlûk değildir", demişlerdir. Ben bu görüşe uyuyorum, kendimden bir şey söylemiyorum. Bu konuda konuşmayı lüzumsuz görüyorum. Ancak Allah'ın Kitabında, Peygamberin hadîsinde, sahabe ve tabiîlerden nakledilen haberlerde ne varsa ben onları anlatıyorum. Bunların dışındaki meseleler üzerinde konuşmayı doğru bulmuyorum."* Ahmed b. Hanbel ayrıca *"kim Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ederse o Cehmiyyedendir, kim de Kur'ân'ın mahlûk olmadığını iddia ederse o da bid'atçıdır"* demekle yetinmiştir.[119]

Gazzalî yazdığı *İlcamu'l-'avam an ilmi'l-Kelâm* isimli eserinde özellikle ilâhî sıfatları anlama çabası bağlamında Selefin tavrını yedi madde halinde saymıştır. Bu esaslar takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsâk, keff, marifet ehline teslim şeklindedir.[120]

Selef'in Allah'ın ayet ve hadislerde nakledilen bütün ezelî ve kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu ve nasslarda zikredilenin dışındaki görüşlerin doğru olmadığını kabul ettiğini gördük. Ancak itikadî konularda teşbihi gerektirecek endişesiyle te'vil yapmaktan uzak durmaları ve müteşabihatı zahirleri üzere bırakmaları bazı gruplar tarafından istismar edilmiştir. Bu gruplar ifrata düşerek teşbih ve tecsime kail olmuşlardır.[121]

1.2.2.4. Ehl-i Sünnet Kelâm Metodu (Halef Yöntemi)

Gelişen fikrî ihtilafların etkilerinin büyümesinin karşısında Selef alimlerinin çoğunun benimsediği tefvîz, tevakkuf ve tenkit metotlarıyla iktifa etmek yeterli ve tatmin edici

---

[118] Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 30/26.
[119] Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler tarihi*, çev. Abdülkâdir Şener (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1978), 385.
[120] Ebû Hamid el-Gazzalî, *İnançta Hassas Ölçüler (İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelâm)*, çev. Nedim Yılmaz (İstanbul: Hisar Yayınevi: 1987) 11-72.
[121] Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 139.

görülmemiştir. Özellikle Mihne hareketi Selef alimleri arasında aklî ve ilmî delillerle cevap verme metodunu tercih eden birtakım alimlerin yetişmesini tetiklemiştir.[122]

Selef uleması arasında sıfatlar meselesine dair Mu'tezile'ye karşı kelâmî tartışmaya giren ilk isim Ebû Muhammed Abdillah b. Said b. Küllab'tır (öl. 240/854). İbn Küllab, sıfatların izahında ne seleflerinin tefvîz ve teberrî yolunu ne de Mu'tezile'nin nefye varan te'vil yolunu izlemiştir. Sıfatullaha dair genel görüşü Allah'ın isimleri ve sıfatlarının zâtına zait olduğu yönündedir. İsim ve sıfatlar, Allah değildir, O'ndan başka da değildir. Bunlar Allah'ın zâtıyla kâimdir fakat O değildir. Nitekim aksi halde sıfatlar ta'tile uğramış olur. Sıfatlar O'nun gayrı da değildir, çünkü bu teaddüt ve kesreti gerektirecektir. Allah'ın alim ve kâdir olması O'nun ilim ve kudret sahibi olduğu anlamına gelmektedir. İbn Küllab sıfatların gerçekliklerini kabul etmiş ve onların Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır olduğu görüşünü sunmuştur.[123] Aslında ilâhî sıfatlar hakkında "ne aynısı ne gayrısı" şeklindeki ilk önermeler, Şii olan Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ve Süleyman b. Cerîr el-Zeydî (öl. 187/803[?]) tarafından sunulmuştur.[124] Teoriyi esas şekillendirenin İbn Küllab olmasından dolayı Kelâm tarihinde "Küllâbî formül" olarak anılmıştır.[125]

İbn Küllab Allah'ın kelâm sıfatı ve Kur'an arasında kesin bir ayrım yapmıştır. O Mu'tezile'nin Allah'ın harf ve seslerden meydana geldiği kelâm-ı lafzî görüşü ile Hanbelîlerin Allah'ın zâtıyla kâim zâtî ve nefsî olan kelâm-ı nefsî görüşlerini mezcetmiştir. Kelâmı Allah'ın zâtıyla kâim, zâtî ve nefsî bir sıfat olarak kabul etmiştir. İlâhî kelâmın ifadesi olan Kur'an'ın harfleri ve okunurken işitilen sesler mahluktur, hâdistir ve kelâm-ı lafzîdir ancak ibareye delalet ve işaret etme görevleri vardır. Kur'an'ın kelâm sıfatındaki içkin hali ise asıldır, kadîmdir ve kelâm-ı nefsîdir.[126]

Hicri üçüncü asrın ilk yarısından itibaren İbn Küllab ve ilk sufilerden Ebû Abdillah el-Haris el-Muhasibî (öl. 243/857) ile İbn Küllab'ın öğrencisi Ebû'l-Abbas Ahmed el-Kalânisî (öl. 255/869) selef metodunu kelâmî delillerle güçlendirip sistematik hale getirmeye gayret göstermişlerdir. Mu'tezile'ye karşı Allah'ın sıfatlarını ispat ve müdafaa etmede selef metoduna, fiilî sıfatları anlamada ise Mu'tezile'nin te'vil metoduna

---

[122] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 282; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 414.

[123] Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 60-61; Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/975.

[124] Koloğlu, "Sıfat Teorisi", 2/975.

[125] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 158.

[126] Mustafa Altundağ, "Kelâmullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı nefsî-Kelâm-ı Lafzi" Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 157.

başvurmuşlardır. Bu yaklaşımları selef ve Mu'tezile'nin arasında orta bir yol olan halef metodunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ehl-i Sünnet Kelâmının ilk temsilcileri olarak kabul edilen bu üç alimin metoduyla haberî sıfatlar hakkındaki tevakkufla yetinmek aşılmış, ta'til ve teşbihe yönelimler de engellenmeye çalışılmıştır.

İfrat ve tefrit yaklaşımlarının yayılmasına karşın selefî tavrın yetersizliği metotta değişiklik doğurmuştur. Bu değişiklik akaid konularında nakle bağlı kalmakla birlikte akla da önem verilmesi ve selef metodu ile Mu'tezile'nin elinde olan kelâm metodunun iyi yönlerinin cemedilerek Ehl-i Sünnet kalıpları içinde eritilmesi şeklinde vücud bulmuştur.[127] Seleften ayrıldığı için Halef metodu olarak anılan bu yaklaşım teşbihsiz ispat esaslı te'vil metodudur. Te'vilin, Allah'ın şanına layık, Kur'an ve Sünnetin ruhuna uygun, Arap diline ve aklî delillere muvafık olmasına özenle dikkat edilmiştir.[128] Bu yaklaşımın sistematik hale gelişi ise Ehl-i Sünnet (Ehl-i Sünnet-i Âmme) İlm-i Kelâmının temsilcileri olan İmam Eş'arî ile İmam Mâtürîdî ve onların takipçileri elinde gerçekleşmiştir.

1.2.2.4.1. Eş'arîlikte Sıfat Tasavvuru

Eş'arî hicri dördüncü asrın başlarında Irak'ta (Basra'da) Ehl-i Sünnet Kelâmını temsil etmiştir. Üstadı Cübbâî'nin etkisiyle gençliğinde Mu'tezilî görüşleri benimsemiş yaklaşık kırklı yaşlarında ise Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e intisap ettiğini ve Selef itikadını benimsediğini açıklamıştır.[129] Selef topluluğunun yanında yer alarak onların görüşlerini ileri derecede vakıf olduğu Mu'tezile'nin kullandığı aklî yöntemlerle teyid etmiştir. Eş'arî sıfat konusunda teşbihi reddetmenin yanı sıra Mu'tezile'nin nefyettiği sıfat-ı seb'ayı (ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, sem' ve basar) ispat etmiştir. Bu vesileyle Sıfatiyye ismi Selefiyye'den Eş'arîliğe intikal etmiştir.[130]

Eş'arî'ye göre Allah'ın alim, kâdir, hayy, mürid, mütekellim, semi' ve basir olması Allah Teâlâ'da ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, sem' ve basar sıfatlarının bulunması demektir.[131] Allah bir ilimle alim, kudret ile kâdir, hayat ile hayy, irade ile müriddir. Zât ve onunla birlikte sıfatlar birbirlerinden ayrı gerçeklikler taşımaksızın kadîmdirler. Zira sıfat, zâttan ayrı, kendi başına kâim ve mücerred bir zât değildir. Allah'ın zâtı üzerine zaid

[127] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 283.
[128] Özler, İslam Düşüncesinde Tevhid, 140.
[129] İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444.
[130] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 283-286.
[131] Fettâh, "Eş'arî", 11/445.

ve ezelî olan bu sıfatların hükümleri şahit ve gaib alanda değişmeyen gerçek manalardır. İmam Eş'arî, bu görüşlerini hayat sıfatını ispat ederek serdetmiştir. Şöyle ki kainattaki intizam ve tertip ancak âlim olanın yaratmasıyla olacaktır. Yaratma da bir kudrete ihtiyaç duymaktadır. Şahit alemde bilindiği üzere alim ve kâdir olan hayy olmalıdır. Allah'ın hayy olduğunu ve ezelde hayat sahibi olanın alim ve kâdir sıfatlarını da taşıdığını ortaya koyan Eş'arî bu sıfatların ezelî olmaması durumunda, Allah'ın ezelde bunların zıtlarıyla muttasıf olması anlamına geleceğini ve bu durumda Allah'tan fiillerin sadır olmasının imkansızlığının söz konusu olacağını ifade etmiş, diğer zâtî sıfatları da bu yöntemle ispat etmiştir.[132]

İmam Eş'arî'nin görüşlerini takip eden alimler sıfatlar konusunda genel olarak onun gibi düşünmekte ve yaklaşımları birbirleriyle örtüşmekte olsa da aralarında bazı farklar meydana gelmiştir. Eş'arî anlayışı sistemli bir yapıya kavuşturan Bakıllanî (öl. 403/1013), ilâhî sıfatları ispat ederken şahidin gaibe kıyası yöntemine başvurmuştur. Sıfatları iki kısımda ele almış ve birinci kısmı "mevcûd, şey, kadîm, vâhid, gayran li-men gâyara ve hilâfen li-mâ hâlefe" gibi nefse delalet eden isimler oluşturmaktadır. Bunlar Allah'ın bizzât kendisidir, zâta zâid değildir. Bunlara sıfat-ı nefsiyye demiştir. İkinci kısımda ise zâtî ve fiilî olmak üzere ikili bir sıfat tasnifi yapmıştır. İlim, kudret, hayat, irâde, sem', basar, kelâm, bekâ, vech, 'ayn, yed, gazab ve rızâ gibi sıfatları zâtî sıfatlardan saymıştır. Bunlar Allah'ın zâtıyla kâim ezelî sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır. Bâkıllânî *et-Temhîd* adlı eserinin başka bir bölümünde nefsî ve zâtî sıfat tasnifini, nefsî ve manevî şeklinde de ele almıştır. Yani bir tür manevî sıfatları zâtî sıfatlara karşılık kullanmıştır.[133]

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) zât-sıfat ilişkisi konusunda mezhebinin görüşüne bağlı kalmış, sıfatların delillendirmesini de tıpkı Eş'arî gibi kainattaki muhkem fiillere delalet eden düzene ve fâilin niteliklerine dikkat çekerek yapmıştır. Ancak Cüveynî zâtî ve manevî sıfatlar diye farklı bir tasnif sunmuştur. Zâtî sıfatlar, vasıflanana zaid bir illete ihtiyaç duymayan sıfatlardır. Manevî sıfatlar ise vasıflanan ile kâim bir illet gerektiren sıfatlardır. Alimin alim olması için bir ilim ile muallel olması gerekir ve bu

[132] Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (Beyrut: Daru Lübnan li't-Tabaat'i ve'n-Neşr, 1987), 88.

[133] Muhammed Mustafa Sancar, *İlahi Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelamının Değişim Süreci* (İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021), 33.

ilim, alime zaid manevî bir sıfat olmaktadır.[134] İlâhî zâtı tanıma noktasında ahval teorisini de mezhebinin anlayışı doğrultusunda ele almışsa da son dönemlerinde terk etmiştir.[135] Gazzalî ile Kelâmın vesailinde değişiklikler meydana gelse de Gazzalî sıfatlar konusunda selefinin yolunu takip etmiştir. *El-İktisad fi'l-itikad* isimli kitabında ilâhî zâta zaid yedi sıfatı tek tek incelemiş ve delillendirmiştir. Bunu Eş'arî'de olduğu gibi eşsiz bir nizama sahip alemin alim ve kâdir olan bir fâil tarafından yaratılmış olduğunu ve hayat sıfatının da bunların gereği olduğunu ortaya koyarak yapmıştır. Tek tek açıkladığı ilâhî sıfatlar hakkında dört tane ortak hükmü belirtmiş ve açıklamıştır: yedi sıfat, zâtın kendisi değil bilakis ona zaid manalardır; onlar ancak Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâimdir; tamamı kadîmdir (ezelîdir); yedi sıfattan türetilen isimler de (Hayy, Alim, Kâdir, Mürid, vb.) ezelî ve ebedîdir.[136]

Fahreddin er-Razî sıfatları selbî (Allah hakkında imkânsız olan durumlar; cisim, cevher, araz olmama gibi), subutî/icabî (kâdir, âlim, hayy, mürid, semi', basir, mütekellim ve bakî) ve ezelî olmayan fiili sıfatlar olarak ele almıştır.[137] *Mefatihu'l-Gayb* adlı eserinde ise sıfatları izafî (âlim, kâdir, mürid, halık vb.) ve selbî olarak taksim etmiştir. Eserlerinde haberî sıfatlara çok az yer verdiğinden bu eksikliği gidermek için Razî, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen müteşabih lafızları ve te'villerini içeren *Esâsü't-Takdîs (Te'sisu't-Takdis*) kitabını yazmıştır.[138]

Halef metodunu temsil eden ve Eş'arîlik ile eş zamanlı gelişen Ehl-i Sünnet Kelâmının bir diğer kolu Mâtürîdîliktir.

1.2.2.4.2. Matürîdîlikte Sıfat Tasavvuru

Matürîdîliğin tarihî arka planı da temel görüşlerinin çatısı da Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) dayanmaktadır. Bu sebeple ilk önce onun sıfat anlayışının genel çerçevesini belirtmeye çalışacağız. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı asırda Cehm b. Safvan (öl. 128/745-46) öncülüğünde sıfatları reddetme ve Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) tarafından sıfatların tespitinde teşbihe varan aşırılığa gitme tutumları sergilenmektedir. Böyle bir atmosferde

[134] İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 70-81.
[135] Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 14.
[136] Ebû Hamid el-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol (El-İktisad fi'l-itikad)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları: 1971) 60-115.
[137] Fahreddin er-Razî, *Kitabü'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay (Kum: İntişâratü Şerif Rıza, 1999), 357-403.
[138] Arca, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*, 304.

ortaya koyduğu itikadî görüşler ile gerek selef çizgisini korumuş gerekse Ehl-i Sünnet çizgisindeki haleflerine öncülük etmiştir. Kendi çağının Kelâm alanındaki en yoğun meselesi olan "vahdet-i zât" ve "vahdet-i sıfat" hakkında İhlas sûresinden hareketle Allah'ın sayı yönüyle değil şerikinin bulunmaması yönüyle bir olduğunu belirtmiştir. Bu açıklaması ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in tevhîd konusundaki görüşünü ilk şekliyle ortaya koymuştur.[139] Ebû Hanîfe'ye göre Allah, ezelî olan esmâ ve sıfatlarıyla birlikte kendini nasıl vasfetmişse öyledir. Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları kadîm olup O'na muhdes ve yaratılmışların sıfatları atfedilemez.[140] İmam-ı Âzam ilâhî sıfatları **zâtî** ve **fiilî** olarak taksim eden ilk kişidir.[141] Allah'ın zıddı ile nitelenmediği "hayat, kudret, ilim, kelam, semi', basar ve irade"den oluşan kadîm sıfatları zâtî olarak isimlendirmiştir. Daha sonraki hem Eş'arî hem Mâtürîdî sıfat tasniflerinde bu yedi sıfat yerini genellikle korumuştur.

> *"Allah, eşyayı bir şeyden yaratmadı. Allah, eşyayı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturandır. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan, dünya ve âhirette hiçbir şey vaki olmaz. Ancak onun Levh-i Mahfûz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır. Kaza, kader ve dilemek, O'nun nasıl olduğu bilinemeyen sıfatlarındandır. Allah ilmiyle daima bilir, O yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, yarattığı zaman onun nasıl olacağını bilir. Var olanı, varlığı halinde var olarak bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını bilir. Allah ilmi değişmeksizin yahut yeni bir bilgi arız olmaksızın, ayakta duranı, ayakta durduğu durumda kâim, oturanı oturma durumunda oturan olarak bilir, bilginin başkalaşması ve değişmesi mahluklarda olur."*[142]

Bu ifadesiyle İmamın ilâhî ilim sıfatı ve kader hakkındaki yaklaşımını görmekteyiz. Levh-i Mahfûz'daki yazının hüküm olarak değil vasıf itibariyle olduğu ifadesi ile cebr iddiasını nefyetmektedir. Allah'ın ilmiyle bildiğini söyleyerek Mutezile'nin Allah'ın zatıyla âlim olduğu görüşüne bir reddiye sunmaktadır.

---

[139] Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 342.
[140] Ebu Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber"*, 70.
[141] Celal Büyük, Ebu Hanife'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/56 (Nisan 2018), 939.
[142] Ebu Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber"*, 72.

Yaşadığı dönemde etrafında yoğun tartışmaların cereyan ettiği bir başka mesele de Halku'l-Kur'an konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre Allah, ezelî bir sıfatı olan kelam ile mütekellîm olup onun konuşması mahlukatın konuşması gibi değildir. Kur'an Allah'ın kelamı olup mahluk değildir. Mürekkeb (bir araya getirilmiş) olan kâğıt ve yazılar ise insanın fiillerinden olup mahluktur. Kur'an'a delalet etmekte olan yazı, harf, kelime, ses ve ayetler insanların ilâhî kelamı okumak için ihtiyaç duydukları aletlerdir.[143] Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kelamı olup mushaflarda yazılı, kalplerde korunmuş, dillerle okunan ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e indirilmiş olsa da bunların içine hulul etmiş değildir.[144]

Ebû Hanîfe fiilî sıfatların da kadîm olduğunu ve Allah'ın zıt anlamları ile vasıflanabileceği tahlik (yaratma-yaratmama), terzîk (rızık verme-vermeme), inşa (yapma-yapmama), ibdâ (örneksiz meydana getirme-getirmeme), sun' (sanatla yaratma-yaratmama) ve benzerlerinden oluştuğunu belirterek[145] belli bir sayı olarak kesin bir sınırlandırmaya gitmemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre Allah, ezelî sıfatı olan yaratmasıyla Hâlik'tır. Aynı şekilde Allah, fiili ile faildir. Fiili O'nun ezelî bir sıfatı olup gayr-ı mahluktur. Ancak fiili kendisine taalluk edince meydana gelen meful ise mahluk ve hâdistir.[146]

> *"Allah bir şeydir (zatı ve sıfatları ile mevcut), fakat diğer şeyler gibi değildir. O'nun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortaktan uzaktır. O'nun Kur'ân'da zikrettiği gibi eli (yed), yüzü (vech) ve nefsi (nefs) vardır. Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği gibi el, yüz ve nefs gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur. Bu, Kaderiyye ve Mutezile'nin görüşüdür. O'nun elinin, keyfiyetsiz sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından iki sıfattır."*

Ebû Hanîfe **haberî** sıfatlar hakkında Kur'an'da geçtiği şekliyle Allah'ın müteşabih sıfatlarının bulunduğunu ama keyfiyetinin bilinmediğini belirtmiştir.

İlmî silsilesi itibariyle Ebû Hanîfe'nin öğrencisi sayılan İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), hocalarından tevarüs ettiği akaid risalelerini sistemleştirme gayreti içerisinde

---

[143] Ebu'l-Münteha el-Mağnîsâvî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2022), 45.
[144] Zekerya Sarıbulak, İmam Ebû Hanife'nin Sıfat Anlayışı*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 24, (2018),* 69.
[145] Ebu Hanife, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri (el-Fıkhu'l-Ekber),* 70.
[146] Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1,* 345.

bulunmuştur. Kullandığı kelâm metoduyla, yani ilâhîyat alanında belli ölçüde aklî izahlara başvurma tarzıyla selefinin akide metinlerini teferruatlı Kelâm eserleri haline dönüştürmüştür. Nakli de aklı da birer bilgi kaynağı kabul ederek itikadi esasları da akıl ve naklin uyumlu olduğu delillerle ispat etmeye çalışmıştır.[147]

Büyük ölçüde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tabi olan İmam Mâtürîdî, Allah'ın sıfatlarının gerekliliğini naklî ve aklî delillerle isbat etmiştir. Kur'an'da Allah Teâlâ kendisini anlattığı isimlerle gerçek manada isimlendirmiş olması ve zâtını nitelendirdiği sıfatlarla vasıflandırılması naklî delilini oluşturmaktadır. Aklî delilini ise âlemin yapısından ve kuruluş düzeninden hareket ederek sunmuştur. Sîga açısından sıfat olan hayy, alîm, rahmân gibi kelimeleri zâtî isim, hayat, ilim, rahmet gibi kelimeleri de zâtî sıfat olarak kabul etmiştir. Tıpkı Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğu gibi Allah'ın isimleri de sıfatları da ezelî ve ebedîdir. Bu sıfatlar Allah'ın ne zâtının aynısı ne de gayrısıdır. Sıfatlar ilâhî zâttan bağımsız varlıklar da değillerdir. Mâtürîdî, zât-sıfat ilişkisini bir şey ile onun rengi arasındaki ilişkiye benzetmiş ve tıpkı bir şeyin rengi onun aynısı olmadığı gibi gayrısı da olmadığını belirtmiştir.[148] İlâhî sıfatları, **zâtî** (sübûtî), **fiilî** ve **haberî** olarak incelemiştir. Zâtî (sübûtî) olarak değerlendirdiği sıfatlar hayat, ilim, sem' ve basar, irade, kudret, kelam ve tekvinden oluşmaktadır. Matürîdî, tekvinin mükevvenden başka olduğunu belirterek Allah'ın zâtıyla kâim kadîm bir sübûtî sıfat olduğunu belirtmiştir. İlâhın hâdis bir vasıfla vasıflanması mümkün olmadığından tekvin sıfatı, Mutezile ve Eş'arîlerde olduğu gibi hâdis değil ezelî olmaktadır. Çünkü her ne kadar Allah'ın fiilî sıfatlarının taallukları ezelde bulunmasa da Mâtürîdî'ye göre sıfat ezelîdir. Ona göre Allah Teâlâ ezelde yaratma sıfatına sahip olması âlemi ezelde yarattığı anlamına gelmemektedir. Ayrıca İmam Mâtürîdî rızık, rahmet ve rıza gibi fiilî sıfatları da tekvine dahil olarak ele almıştır.[149]

İmam Mâtürîdî, rü'yetin vacip olduğunu Allah'ın adalet, lütuf ve hikmet sıfatlarıyla açıklamıştır. Dünyada kendisini görmedikleri halde ibadet ettiklerinden dolayı Allah'ın cennette görülmesinin müminlere bir lütuf olarak bahşedilmiş ilâhi vaat olduğunu söylemiştir.[150]

---

[147] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları,* 289-291.
[148] M. Saim Yeprem, Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 76.
[149] Melih Harputoğlu, *İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l Kur'ân Adlı Eserinde Zâtî Sıfatlar (*Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 80.
[150] Harputoğlu, *İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l Kur'ân Adlı Eserinde Zâtî Sıfatlar, 92.*

Haberî sıfatlarda te'vil metodunu kullanmış olan Mâtürîdî, nihai anlamı belirlemede *"biz, Allah'ın istivadan muradı ne ise ona iman ederiz"* ifadesiyle Ebû Hanîfe'ye olan yakınlığını göstermiştir.[151]

Mâtürîdîliğin sistemleştirilmesinde önemli payı olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) de Allah Teâlâ'nın bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte tek ve ezelî olduğunu ve ilâhî sıfatların zâtın gayrı olmadığından Allah'ın zâtının bekasıyla bâkî olduğunu savunmuştur.[152] Zât-sıfat ilişkisini "on" sayısının "bir" sayısı ile olan ilişkisine benzetmiştir. "Bir" sayısı "on" sayısından başka olmadığı gibi "on" sayısının aynı da değildir ve "bir" olmadan "on"un olması veya tek başına "bir" sayısının "on" sayısı olması muhaldir. Sıfat için de durum böyledir, müstakil mefhumu vardır ve bu nedenle zâtın aynı değildir. Fakat gayrı da değildir, çünkü ancak zât ile birlikte mütalaa edilebilmektedir.[153]

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî ilâhi sıfatları **zâtî** (sübûtî) ve **fiilî** şeklinde ikiye ayırmıştır. Zâtî olanlar hayat, kudret, sem' ve basar, ilim, kelam, meşîet, irade gibi sıfatlardan oluşmaktadır. Fiilî olanlar ise tahlîk (yaratma), terzîk (rızık verme), efdâl (üstün kılma), nimet verme, ihsan, rahmet, mağfiret ve hidayet gibi sıfatlardan oluşmaktadır.[154]

Nesefî, Allah'ın havâdisle vasıflanmayacağını belirterek yaratma sıfatının da ezelî olması hakkında terzi örneğini vermiştir. Şöyle ki dikiş dikmekte maharetli olduğu bilinen bir kimseye bir elbise dikmesi gerekmeksizin "terzi" denilebilmesi mümkündür. Bu durum gibi el-Hâlik ve er-Rezzâk olan Allah'ın fiilî sıfatlarıyla ezelden muttasıf olması da mahlukların ezelde var olmasını gerektirmemektedir.[155]

Ayet ve hadislerde geçen **haberî** sıfatlar hakkında Nesefî, bu lafızların tevhide uygun ve tecsime götürmeyecek şekilde aklî delillere göre te'vil etmek gerektiğini savunmuştur.[156]

---

[151] Mustafa Karcı, *Mâtürîdî'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 112.
[152] Özler, İslam Düşüncesinde Tevhid, 159.
[153] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd li-Kavaidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 45.
[154] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed Es-Seyyid El-Bersici (Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2014), 104.
[155] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 105-106.
[156] Bk. Yusuf Yektir, *Ebu'l-Mu'in En-Nesefî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Fahreddin er-Razî sonrası Mâtürîdî kelâm düşüncesinin önde gelen ismi Şemsüddîn es-Semerkandî (öl. 702/1303) mezhebinin Ebû Hanîfe'den beri süregelen zâtî ve fiilî sıfat tasnifini değişik şekillerde ele almıştır.

Es-Sahaifu'l-İlâhîyye isimli eserinde **hakikî, izafî** ve **selbî** olarak sıfatları ele almıştır. Eserinin devamında ise **aklın zorunlu olarak Allah'a nispet ettiği** (mevcut, vacip, müessir, âlim, ganî olma ve maddî-cismanî olmama gibi) ve **zorunlu olmadan nispet ettiği** (Mütekellîm ve Mer' olma gibi) sıfatlar diye bir ayrım yapmıştır.

El-Mu'tekadât kitabında ise Semerkandî, sıfatları **basit** ve **mürekkeb** şeklinde iki kısımda incelemiştir. Basit sıfatlar **başka bir şeye kıyasla olmayan vücudî hakiki** sıfatlar (vücut, hayat ve kudret gibi) ve **başka bir şeye kıyasla olan izafî** sıfatlardan (rablık, rızık verme, mabud olma gibi ve selbî sıfatlar) oluşmaktadır. Mürekkeb olanları ise hakikî ve izafî sıfatlardan terekküp eden ilim, irade, kelam, sem' ve basar gibi sıfatlar oluşturmaktadır.[157]

El-Envaru'l-İlâhîyye'de ise sıfatlar **Allah'tan başkasıyla kıyas olunmayan hakikî** ve **Allah'tan başkasıyla kıyaslanabilen izafî** sıfatlar olarak ayrılmıştır. Semerkandî, hakikî sıfatları da kendi içinde **Allah'tan başkasını ilgilendirmeyen** (vücud ve hayat gibi) ve **başkasını ilgilendiren** (ilim, irade, kudret, semi' ve basar gibi) sıfatlar olarak ayırmıştır. İzafî sıfatları ise **vücudî** ve **ademî** (selbî) şeklinde ayırmıştır. İzafî vücudî sıfatlar Allah Teâlâ'nın sıfatlarından birine kıyasla vücub, kıdem ve beka gibi ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarının başkasına kıyasla îcâd, i'dam, tahlik, terzik, ihya ve imate gibi sıfatları içermektedir.[158]

Kelâmı ilminin felsefeyle karışıp eklektik bir yapı kazandığı VIII/XIV. yüzyılda Hanefî-Mâtürîdî geleneği muhafaza ederek sürdüren Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc b. Ali el-Buhârî es-Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) *Et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* adlı eserinde sıfatları **selbî** ve **sübûtî** başlıkları altında ele almıştır. Selbî olanlar Allah'ın vahdaniyeti ve kıdemi, mürekkeb, araz, cevher ve cisim olmamak, şekille nitelenmemek, mekân izafe edilmesi ve teşbihten münezzeh olmak şeklindedir. Sığnâkî'ye göre kadîm olmanın gereği olarak Allah'ın zatının ne aynı ne gayrı olan sübûtî sıfatları vardır. Zira kadîm olmak ezelî olan

[157] Fecri Kartal, *Şemsüddin Es-Semerkandi'de Zât Sıfat Anlayışı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 49-50.
[158] İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri", *Çukurova Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 98-99.

kemâl sıfatlara sahip olmayı gerektirir. Böyle olmadığı takdirde zat için bu sıfatların zıttı olan cansızlık, âcizlik, körlük, sağırlık söz konusu olur ki bu imkansızdır. Sığnâkî, sübûtî olarak kelam, tekvîn, irade, hikmet sıfatlarına yer vermiş ve konunun devamında ru'yetullahın ispatına değinmiştir.[159]

[159] Bk. Rassim Chelidze, *Hüsâmeddîn Es-Siğnâkî ve Et-Tesdîd Fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2015); Ali Tarık Ziyat Yılmaz, *Mâtürîdî Âlimlerden Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) et-Tesdîd Fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016).

İKİNCİ BÖLÜM

TA'DÎLÜ'L-ULÛM BAĞLAMINDA SADRUŞŞERİA'YA GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI

Sadrüşşerîa es-Sânî (öl. 747/1346), *Ta'dîlü'l-'ulûm* eserinin mantık bölümünün başında yer verdiği dibacede aklî ilimlerin en değerli konusunun marifetullah olduğunu ve bunun kuvveden fiile çıkmasının ancak Kelâm ilmiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Devamında Kelâm'ın İslam kanununa dayanan ilm-î ilâhî olup peygamberlerin uyarılarından ve bu uyarılara dayanan aklî delillerden hasıl olduğunu ifade etmektedir. Özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi mebde-mead hakkındaki hükümler konusunda sadece akla dayanmanın yetersiz olacağını da eklemektedir.[160] Alimimiz eserinin ikinci kısmını oluşturan kelâm bahislerine bu ilmin kaynağının kelâm-ı ilâhî olan Kur'an-ı Kerim olduğu için "Kelâm" diye isimlendirildiğini açıkladığı bir mukaddime ile başlamaktadır. Kelâm, mürekkeb harflerden oluşma (kelâm-ı lafzî) şeklinde veya kelâm-ı nefsî olarak kabul edilsin herhangi bir fark olmayacaktır. Nitekim mürekkeb harflerden oluştuğunda bu ilim, Allah'ın kelâmından istinbat edilmekteyken kelâm-ı nefsî olarak ele alındığında da Allah'ın kelâmının kendisi olmasından dolayı bu şekilde isimlendirilmektedir.[161] Kelâm ilmini Vacib ve't-tekaddes olan Allah Teâlâ'nın varlığından, birliğinden, buna bağlı olarak sıfatlarından, O'nun mevcudatın üzerine mahiyet ve vücûd sularını akıtması ve dahî bazılarına hem bu dünyada hem ahirette lütuf ve kerem yağmurunu sürdürmesi açısından varlıkların durumlarından bahseden bir ilim olarak tanımlamaktadır.[162]

Kur'an-ı Kerim'in dibacesi olan Fatiha sûresinin aynı zamanda Kelâm ilminin de dibacesi olmaya uygun olduğundan bu ilmin konularını sûrenin tertibi üzere ele alacağını beyan etmektedir. Buna göre ilk dört ayetinde nazarî hikmeti ve son üç ayetinde amelî hikmeti içeren sûre, hikmet ve fasl-ı hitaptan oluşmaktadır. Fasl-ı hitabı ayette[163] olduğu gibi hak ile bâtılı ayıran bir söz olarak ya da başlangıç cümlesini asıl kısımdan ayıran mefsul olarak anlamak mümkündür. Sadrüşşerîa yedi ta'dil ile izlenecek Kelâm konuları şöyle sıralamaktadır:

---

[160] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 36.
[161] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 282.
[162] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 283.
[163] Tarık Sûresi 86/13.

- Birinci tadilde Kelâm ilminde mevcûdât ve mahiyetlerinden bahsedildiği için önce Vücûd ve mahiyet (ontoloji) incelenmeye başlanır.

- İkinci tadilde İlâhîyyat konularına çıkılır.

- Üçüncü tadilde alemlerin rabbi olarak Allah'ın yarattığı cevher konusuna inilir.[164]

- Dördüncü tadilde araz konusuna inilir ve Yaratıcının her an müdahalesinin açıklandığı cevher-araz bahsi tamamlanmış olur.

- Beşinci tadilde nimetlerin tamam ve kemâlinin ahiret için hazırlandığı hatırlatılır.

- Altıncı tadilde nimetlere ulaşma yolu (sırât-ı müstakîm) açıklanır.

- Yedinci ve son tadilde sırât-ı müstakîme ulaşmak için Allah'ın yardımı ve hidayeti gerektiğinden dolayı risâlet, nübüvvet, hilâfet ve velâyet bahislerine değinilir.[165]

2.1. Sadrüşşerîa'nın İlahî Sıfatlar Konusuna Yaklaşımı

Sadrüşşerîa es-Sânî, Allah'ın sıfatlarına Fatiha sûresinin ikinci ayetinden müstenid ilâhîyat bahislerini içeren *Ta'dilu Mebâhisi'l-Vacib Teâlâ ve Tekaddes* başlıklı ikinci ta'dil kısmında yer vermektedir. Bu kısımda ilk olarak isbât-ı Vâcibe dair altı burhan sunmaktadır. Bunların ilk ikisini Sadrüşşerîa'nın kendi geliştirdiği deliller[166] oluştururken

---

[164] Müellif "çıkılır-inilir" ifadeleri ile dakik-celil ayrımı yapmıştır.

[165] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 283-284.

[166] Sadrüşşerîa'nın isbat-ı vacibe dair sunduğu ilk burhana göre Zorunlu varlık ya mevcuttur veya mevcut değildir. Zorunlu varlık mevcut olmadığında mümkün olmaktadır. Her mümkün ise bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Bu müessir, varlığın kendisi olması durumunda devr olur ve imkansızdır. Müessir başkası olduğunda ise teselsül olmaktadır. Bu durumda karşımıza çıkan silsile ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Silsile sonlu olduğunda zorunlu olarak bir başlangıcı vardır. Silsile sonsuz ise bu silsiledeki sonlu parçalardan birinin silsilenin varlığının şartı olması ya mümkündür ya da mümkün değildir. Parça, varlığının şartı olduğu zaman silsileden alındığında silsile sonlu olmaktadır. Sonlunun sonluya eklenmesi ile yine sonlu varlık oluşacağı için sonlu olan parçanın eklenmesi silsileyi sonlu yapmaktadır. Dolayısıyla parçalardan birinin silsilenin varlığının şartı olması doğru değildir. Yani parçalar silsilenin şartı değildir. Binaenaleyh parçalardan biri ya da tamamı silsileden çıkarılabilir ve bu durumda sonsuz kabul edilen silsile var olmaya devam etmelidir. Bütünün parçaları olmadan var olması ise imkânsız olduğundan silsile sonludur. Bu şekildeki parçaları olmadan bütünün varlığının imkansızlığına dair istidlalin vazedilişinde silsiledeki her ferdin kendisinin üstünde sonsuz bir cümle var olacak şekilde var olma özelliği olduğu belirtilmiştir. Bu özellik ya zail olur ya da zail olmaz önermeleri ile fertleri olmayan sonsuz bir cümlenin varlığının devam etmesinin imkansızlığı ortaya konulmuştur. Bk. Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 333-335; Sadrüşşerîa'nın sunduğu ikinci delil sayıların birbirlerinden temeyyüzü ve iki tarafının olduğundan sonsuz silsilenin olamayacağı üzerine kurulmaktadır. Hariçte var olan her şey sonlu parçalardan oluşmaktadır. "Adet" kelimesi sonlu olana yüklenmekte olup munfasıl miktarı ifade eder ki bu miktarlar sayılan şeylerle kaimdir. Sayı araz, sayılan ise o sayının mahallidir. Muayyen sayılarda artma ve azalma gerçekleşir ve iki taraf bulunmaktadır. Sayının birinci tarafı altında başka bir ferdin olmaması ve ikinci tarafı üstünde başka bir ferdin olmamasıdır. Bu şekilde sayı altındaki ve üstündeki sayıdan ayrışmaktadır. Örneğin 100 sayısı 99 sayısından 1 fert ile ayrışmakta ve bu 1 fert dışındaki fertler ise iki sayı arasında ortaktır. Fazla ve eksik olanın birbirinden ayrışması zorunludur. Bu hükmün sonsuz olan hakkında da geçerli olduğunu söylemek

diğer dördü daha önce sunulmuş meşhur burhanlardır. Zorunlu varlığın ispatı yolundaki kendine özgü olduğunu belirttiği delilleri devir ve teselsülün[167] imkansızlığına dayanmaktadır.

Sadrüşşerîa, alemin hâdis olmasını bedihi olarak idrak edilen fâil-fiil-meful ilişkisine dayandırmaktadır. Teselsül zincirinde sıralanmış olan mümkün varlıkları sunarak onların hâdis olmalarından hareketle fâilin tesirine ihtiyaç duymakta olduklarını gösterip böylece zorunlu varlığı ispat etmektedir.

Allah Teâlâ'nın varlığına dair delillerinin ardından Sadrüşşerîa, ilâhî varlığın hakikatinin idrakine dair *"Tenzih"* olarak isimlendirdiği fasla geçmektedir. Bu kısımda Allah'ın aklen ve vehmen idrak edilmekten münezzeh olan varlığı hakkındaki doğru bulmadığı görüşleri eleştirmektedir. Ardından ilâhi sıfatları açıklamaktadır. Sadrüşşerîa Allah'ın sıfatlarını **selbî** ve **hakikî** olarak taksim etmiştir. Hakiki olanları **zatî, izafî** (fiilî) ve **hem zatî hem fiilî** olarak açıklamıştır. *Ta'dîlü'l-ulûm* eserinde haberî sıfatlara müstakil bir yer vermeyen alimimiz Allah'ın elem ve lezzet, hüzün ve sevinç gibi nefsânî arazlardan münezzeh olduğunu açıkladığı kısımda ayette geçen gazap sıfatının ilâhî zâtın şanına uygun bir şekilde tevil edilmesinin gerektiğini belirtmiştir.[168]

2.2. Sadrüşşerîa'ya Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Sadrüşşerîa es-Sânî'ye göre mahiyet, bir şeyi o yapan şey anlamına gelirken zât bir şeyin kendisi, yani aynısıdır.[169] Sıfat ise zât'a tâbi' olup onunla kâim özelliklerdir. Sıfatlar ancak ilahî zât için sabittirler, yani vardırlar. "Zâta tâbi'dir" denildiğinde "O'nunla kâimdir" sözü sınırlanmaz. Alimimiz sıfat ile suretin ayrı olduklarını belirtmiştir. Sıfatlar, suret gibi değildir. Çünkü suret bir mahalle kâimdir, fakat mahale tabi olmamaktadır. Mahal, suret ile kâim ve ancak suret ile var olmaktadır.[170]

---

gerekmektedir. Silsileye ekleme ve çıkarma yapıldığında sayıların birbirinden ayrışması gereği fazla ve eksik olduğu ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla sonsuz olandan bir fert ele alındığında da onun iki tarafı olacaktır ve iki taraftan kısıtlanan şey sonlu olmaktadır. Bk. Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 335-336.

[167] Devir: sözlükte "dönmek, dolanmak, râci olmak" anlamına gelmektedir. Terim olarak "mümkün iki varlıktan her birinin, ötekinin var olması için illet teşkil etmesi" şeklinde kullanılmaktadır. Teselsül: "hadis olan nesne ve olayların birbirinin müessiri veya illeti olarak geriye doğru nihayetsiz devam etmesi" anlamına gelmektedir. Kelam alimleri devir ve teselsülü batıl kabul etmişlerdir. Bk. Topaloğlu - Çelebi, "Devir", 71; "Teselsül", 318.

[168] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 349.

[169] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 289.

[170] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 347.

Es-Sânî hakikî sıfatları açıklamadan önce zât ve sıfat ilişkisine dair ilâhî sıfatları nefyeden ve ispat eden yaklaşımları özetlemiştir.

2.2.1. Sıfatları Nefyeden Ekoller

Ta'dil'de sıfatları nefyeden ekoller olarak İslam filozofları ve Mutezile'ye işaret eden es-Sânî bu bağlamda genel Mâtürîdî çizgisini devam ettirerek bu grupların zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımlarını eleştirmiştir.

Aristo (m.ö. 384-322) ve Eflâtun (m.ö. 427-347) gibi ilk dönem filozofları ilâhın fâil ve sıfata kâbil olmasının imkansızlığını ileri sürerek sıfatları inkâr etmeye yönelmişlerdir. Şöyle ki Allah fâil ve kâbil olmakla vasıflandığında fâil olmaktadır ve sıfat mümkün olup bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Allah sıfatla muttasıf olduğu için sıfata kâbil de olmaktadır. Ancak Allah Teâlâ'nın fâil ve kâbil sıfatıyla aynı anda muttasıf olması Hakikî Bir olanda iki farklı cihetin olması anlamına gelir ki bu onlar için imkânsız bir durumdur. Ayrıca fâillik yönü mefulün bilfiil olmasını gerektirmekteyken kâbillik yönü bunu gerektirmeyip bilkuvve olmasını gerektirmektedir. Filozofların kudemasına göre ilâhın Bir ve Evvel isimlerinden başka bir isimle isimlendirilmesi yanlıştır. Sadrüşşerîa onların bu kabullerine göre Allah'ın âlim de olmadığını söylediklerini belirtir.[171]

Müetahhir filozoflar İbn Sina (öl. 428/1037) ile Farabi (öl. 339/950) ve Mu'tezile ise Allah'ın âlim olarak dahi isimlendirilmesinin mümkün olmadığını söylemenin çirkinliğinden çekinerek Allah'ın âlim olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu belirterek sıfatları zâtının aynı olduğunu savunmaktadırlar. Allah'ın zâtına zait manaların nispet edilmesini imkânsız sayarak zât ile sıfatları özdeşleştirmektedirler.[172]

2.2.2. Sıfatları İspat eden Ekoller

Sıfatları ispat eden birinci grup sıfatı Allah'ın zâtının gayrı olduğunu kabul etmektedir. Sadrüşşerîa açıkça belirtmese de bu görüşün Muhammed b. Kerrâm'a nispet edilen Kerramiyye fırkasının kabulü olduğu ifade edilmiştir.[173] Onlar, sıfatın zâtın gayrı olduğunu ve tekvîne dair görüşlerinde de görüleceği üzere sıfatların hâdis olduğunu

[171] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 354.
[172] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 354.
[173] Güvenç Şensoy, *Sadruşşeria'da Varlık ve Uluhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022), 224.

savunmaktadırlar. Onlara göre sıfatın zât ile kıyamı arazın mahalli ile kaim olması gibidir.[174]

Sıfatları ispat eden ikinci grubu "sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayrıdır" görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelamcıları oluşturmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre "sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayrıdır" ifadesinde lafzî ve manevî iki boyut vardır:

Lafzî boyuta baktığımızda "bir şeyin gayrı" ondan ayrılabilen bir parçaya denilmektedir. Oysa zat ve sıfat ilişkisi böyle olmadığından sıfatın, zatın gayrı olduğu söylenemez. Dil üzerinden delil sunan es-Sânî'ye göre bir kimsenin Zeyd'in kafasını görmüş olması veya onun sıfatlarını bilmiş olması durumunda "Zeyd'den başkasını (gayrısını) gördüm" demesi doğru olmaz. Eğer Zeyd'in başı ve sıfatı kendisinin gayrı olsaydı bu sözü kabul edilebilirdi. Cüz'ü olan başı ya da nitelikleri bir kimsenin kendisinden başka bir şey olmadığı ve kendisinden de ayrılmadığı için bir kimsenin özelliklerini bildiğimizi "gayrını bildim" şeklinde ifade etmemekteyiz. Dolayısıyla sıfatlar zatın gayrıdır diyemeyiz.

Manevî boyutunu ele aldığımızda ise ilâhın ilimle vasıflanmasının tesirini alemde görmekteyiz. Yani Allah hem ilim hem de ilmindekinin malum olarak alemde ortaya çıkması anlamında aleme tesir ile vasıflanır. Şayet zât, bu vasıfların birinin aynı olsa diğerinin aynı olamaz, zira iki mefhum arasında ayniyet zorunluluğu yoktur. Sadrüşşerîa, Allah Teâlâ'nın farklı sıfatlarla muttasıf olmasından ve sıfatlar arasında ayniyetin bulunmamasından dolayı zat ile sıfatlar arasında da bir ayniyetin bulunduğunun söylenmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir.

İlâhî sıfatların tamamı zât ile kâimdir. Fakat bu kâimlik ise vücud, canlılık ve natıkıyetin insanla kıyamı gibi veya arazın mahalle kıyamı gibi değildir. Zira böyle bir kıyam zat ve sıfat arasında gayriyet olduğunu düşündürmektedir. Ancak Allah'ın zatı ve sıfatları arasında aklî mefhumda ihtilaf olup bir ayrım yapmak mümkün iken, harici durumda ittihad, yani birlik vardır.[175]

Sadrüşşerîa vücud ve mahiyeti konu aldığı ilk ta'dil bölümünde mevcudun kadîm ve hâdis, zamanın ise muhakkak ve mukadder olarak taksim edilmesini açıklamaktadır.

[174] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 355.
[175] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 355.

Kadîm ve hâdis konularını açıklarken filozofların kabullerine dair eleştiri ve deliller sunmaktadır. Akabinde vücud ve mahiyetin aynılığı ve ayrışması durumlarına dair delillerine gelecek muhtemel itirazları sıralayıp cevaplamaktadır. İtirazlardan biri de ilâhî sıfatların kadîm olduğu halde mûcide (müessire) ihtiyaç duymaları gerekeceği şeklindedir.

Kadîm olan, varlığından önce bir yokluk bulunmayan ve fâilin tesirine ihtiyaç duymayandır, şeklinde tarif edilmektedir. Hâdis ise varlığından önce yokluk bulunandır. Filozofların kabullerine göre ise hâdis, varlığı zâtından kaynaklanmayan ve zaman açısından kadîmin tesirine ihtiyaç duyandır. Ayrıca filozoflar önceliğin zâtî ve zamanî olabileceğini, kadîmin ise fâile ihtiyaç duyabileceğini iddia etmektedir. Âlem onlara göre zaman açısından kadîm olup zât açısından hâdistir. Sadrüşşerîa'ya göre kadîm olanın müessirin tesirine ihtiyaç duymaması ve âlemin ise tesire muhtaç olması onun hâdis olduğunu göstermektedir.[176]

Bu ifadesinden dolayı es-Sânî, ilâhî sıfatlar da kadîm olmalarına rağmen mûcide (müessire) ihtiyaç duyduğu gibi âlem de kadîm olup mûcide ihtiyaç duyabilir şeklinde itiraz edilebileceğini varsayarak cevaplamaktadır. O bu itirazı hatalı bulur ve burada kendisinin de görüşü olduğunu belirttiği zât-sıfat ilişkisini özetlemektedir.

Sadrüşşerîa es-Sânî'ye göre sıfatlar ilâhî zâtın ne aynıdır ne gayrıdır. Dolayısıyla sıfat aklen zâtın aynı olmadığından kendisiyle kâim olacağı bir zâta ihtiyaç duymaktadır. Hâricen ise zâtın dışında bir şey olmadığından dolayı hâricî, yani müstakil bir vücuda ihtiyaç duymamaktadır.[177] Buradan hareketle sıfatlar kendisiyle kâim olacakları zâta ihtiyaç duymaktadır. Mûcit ise müstakil varlık (vücud) verendir. Sıfatların müstakil varlıkları olmadığı için onlara varlık verilmesi de söz konusu olmamaktadır. Zât ve sıfat ilişkisi kıyam şeklinde olup îcâd şeklinde değildir. Kıyamdan maksat bir şeye ilişmek iken icad ise hariçte bir varlığa işaret eder. Zât, sıfatın iliştiği şey iken mûcit bir şeye varlık verendir. Mefhum olarak sıfat, zâtın aynı olmadığından zâta ihtiyaç duymaktadır. Sıfatın zât dışında haricî olarak zâtın gayrı müstakil bir varlığı da yoktur. Bundan dolayı müstakil varlığı olmayanın îcâdı ya da mûcidi de olmamaktadır.[178]

[176] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 317.
[177] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 317.
[178] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 318.

2.3. Sadrüşşerîa'ya Göre İsim-Müsemma İlişkisi

İsim (ism) "varlıklara verilen ad", müsemmâ "adlandırılan varlık", tesmiye ise "adlandırma" anlamlarına gelmektedir.[179] Allah Teâlâ'nın zâtına ve sıfatlarına işaret eden ve insanlar ile arasında iletişim aracı olan isimleri vardır. Ehl-i Sünnet Kelam âlimleri ismi "ilâhî zâta nispet edilen mânalar" olarak ele almış ve isim ya da sıfatın zâta verilmesinin tevhide zarar vermeyeceğini savunmuştur.[180] Mu'tezile ise kadîm varlıkların çoğalacağı düşüncesiyle ismi müsemmanın gayrı, tesmiyenin ise aynı olarak kabul etmiştir.[181]

Sadrüşşerîa es-Sânî'ye göre bir şeyin ismi kendisiyle kastedilen zât veya özellik anlaşılsın diye vazolunmuş işaret edici lafızdır. Bir insan "Zeyd" diye isimlendirildiğinde bu isim delalet ettiği zât anlaşılsın diye konulmaktadır. İsim bir varlığa delalet etmek üzere vazedilen lafız olup lafzın kendisi değildir. "Bu Zeyd'dir" denildiğinde ismi oluşturan Arap dilindeki ze-ye-dal harfleri kastedilmemektedir. Aksine bu harflerle oluşan isim, bu ismi taşıyanı işaret etmektedir. İsim ve müsemma arasında bir ilişki söz konusudur. İsim müsemmaya hamledilir ve ancak onunla bir anlam kazanır. Olgu ve olaylar da isme isnad edilerek ifade edilmektedir. "Zeyd bu şahıştır" veya "Zeyd geldi" denildiğinde isim, lafzın kendisi olursa isnad edilen ilişki doğru anlaşılmayacaktır. İsmin medlul olduğu ve lafzın aynı olmadığı bilinmektedir. Dış dünyada isim müsemmanın aynıdır. İşaret eden ifadenin lafzın kendisi olması gerekmemektedir. Anlaşılacağı üzere ifade edilen isim o şahıstır. Tesmiye olarak isimlendirilen lafız incelendiğinde *deyiş, tesmiye (özel bir terkip ile birleşmiş harfler)*, *isim* ve *isimlendirilen şahıs* olmak üzere dört durum anlaşılmaktadır.

Sadrüşşerîa'ya göre mütekellimler bu meselede sözü uzatmışlardır. Mu'tezile'ye göre isim, müsemmadan başka olup isim lafzın aynı olmaktadır. İsim, lafız olduğunda müsemmadan başka olduğu açıktır. Alimimize göre onlar ismin lafız olduğunu sanarak yanlış anlamışlardır. Nitekim ismin, lafzın delalet ettiği varlık olması gerekmektedir. "Allah tektir" denildiğinde bu lafzın manası kendisinden müştak olunandan haber vermektedir. O da isim ve medluldür, yani müsemmaya delalet etmektedir.[182]

---

[179] Topaloğlu - Çelebi, "İsim-Müsemma", 161.
[180] İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 108.
[181] Çelebi, Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", 112.
[182] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 346-347.

2.4. Sadrüşşerîa'ya Göre Sıfat Tasnifi

Allah Teâlâ'nın her bir ismi insanlara konulan isimlerden farklı olarak hem isim hem de O'nun sıfatlarıdır. Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, alem ve onun bir unsuru olan insanla ilişkisinin doğru anlaşılması amacıyla Kelam tarihinde tespit ve tenzih merkezli farklı sıfat tasnifleri ortaya konulmuştur.

Sadrüşşerîa "Tenzih" faslında filozofların, haşevîlerin ve sufîlerin Allah'ın varlığı hakkındaki görüşlerini eleştirerek vücudu ayrı bir sıfat olarak açıklamayıp onun ilâhî zâta mahsus bir hakikati olduğunu belirtmiştir. Ardından selbîyyattan olan sıfatları sıralamıştır.

2.4.1. Sadrüşşerîa'ya Göre Allah'ın Varlığının Hakikati

Es-Sânî, Allah Teâlâ'nın varlığının hakikatinin aklen ve vehmen idrak edilebilir olmaktan münezzeh olduğunu belirtmektedir. Aklın idrak ettiği bilgi bedihî ya da kesbî türden olmaktadır. Kesbî bilgi dolaylı veya dolaysız olarak duyulara dayanmaktadır. Allah'ın varlığının hakikati bedaheten idrak edilemediği gibi duyulara konu olmadığından kesbî olarak da idrak edilemez. Bu nedenle Allah'ın zâtının aklî olarak idrak edilen bir tür olmaktan tenzih edildiği görülmektedir. Ancak bununla birlikte bazı kutsal ruhların kendilerine bahşedilen içgörülerinin gaybı görme gücünü artıran bir algılama kuvveti sayesinde ulvî cevherlere iltihak ederek hakikati kavramaları imkânsız değildir.[183]

Sadrüşşerîa'nın ortaya koyduğu ontoloji anlayışında varlık ile mahiyet ayrışmamaktadır. Vücûd mahiyetin aynı olup vücudun mahiyete izafe edilerek zaitliği, yani eklenmesi kabul edilmemektedir. Özellikle zorunlu varlık hakkında alimimiz varlık ve zâtın ayniyyetini savunmaktadır.[184]

"Vacibu'l-vücûd" varlığı zorunlu olan anlamına gelir. Alimimize göre vücûd ve vücûb Allah'ın hakikatinin aynıdır. Ayrıca Allah'ın hakikati filozofların dediği gibi ancak selbî kayıtla mukayyet vücûd değildir. Allah'ın vücudu O'nun özel hakikatinin aynı olup vücûd, bu mahsus hakikatle kaim bir araz da değildir.

---

[183] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 342.

[184] Mahmut Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması* (Ankara: Avrasya yayınları, 2006), 116; Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 289.

Sadrüşşerîa Meşşai filozoflarının vücud kavramına selbî bir anlam yüklemelerini eleştirmiştir. Allah Teâlâ'nın varlığının hakikatinin filozofların iddia ettiği gibi selbî bir kayıtla mukayyet olmaktan, yani tenzih edilerek bilinebilir olmaktan münezzeh olduğunu belirtmiştir.

Sadrüşşerîa'nın görüşlerine göre varlık, bir şeyin veya mefhumun hariçteki özel bir hakikati olmasıdır. Vücud, Allah'ın özel bir hakikatidir. Meşşai filozoflar hem Allah'ın hakikatinin selbî kayıtla mukayyet bir vücûd olduğunu hem de vücûb ile vücûdun aynı olduğunu düşünmektedir. Vücûb, vücûdu güçlendirdiği gerekçesine dayanarak sübutî bir durum şeklinde kabul edilerek vücûd ile özdeşleştirilmiştir. Sübutî olan vücûb mefhumunun selbî kayıtla kayıtlanmış olan vücûda eşit olması Sadrüşşerîa tarafından eleştirilmektedir. Nitekim vücûb, Allah'ın hakikati ve vücûdî bir şey olduğu zaman Allah'ın hakikatinin selbî bir kayıtla mukayyet vücûd olduğu kabulü, vücûdî olanın selbî bir şeye eşit olmasını gerektirmektedir. Bu vücûdî olan bir şey ile ademî olan bir şeyi eşitlemek gibi bir çelişki içermektedir. Vacibu'l-Vücûd'un selbî kayıtla mukayyet bir şeye eşit olması ise imkânsız bir durumdur. Vücûd, kevn ve tahakkuk eş anlamlı ifadeler olup mevcuttan mücerret bir vücûd, kâinden mücerret bir kevn (oluş) ve tahakkuk etmiş olandan mücerret bir tahakkuk düşünmenin mümkün olmadığını akıl bedihî olarak kabul etmektedir. Eşanlamlı olan vücûd, kevn ve tahakkukun Vâcib'in hakikati olması mümkün değildir. Zira Vâcib'in vücudu, onun özel bir hakikatidir. Vücûdu Vâcib'in özel bir hakikat olduktan sonra o hakikatle kâim veya ona yüklenen bir vücûd olmamaktadır.[185]

Allah Teâlâ'nın varlığının hakikati mevcudatı ihata eden mutlak bir varlık şeklinde olmaktan münezzehtir. Nitekim Haşevîlerden[186] bazıları Vacibu'l-vücud olan Allah'ın tüm mevcudatı çevreleyen mutlak varlık olduğu şeklinde iddialarda bulunmaktadır. Onlara göre zorunlu varlık mutlak vücut olarak kabul edilmektedir.

[185] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 342; Sadrüşşerîa, Şerhu Tadili'l-Ulum, thk. Mahmut Ay – Mustafa Borsbuğa, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 168.

[186] Haşv: "yastık ve benzeri şeyin içini tıkıp doldurma, insanlarla alakalı olduğunda da sözde sınırı aşma, boş, amaçsız belli bir temel ve sistemden yoksun gereksiz konuşma yanında insanların ayak takımı ve sefil grubu" anlamına gelmektedir. Bk. Hatice K. Arpaguş, "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2012), 66. Sadrüşşerîa'nın haşevîler olarak vahdet-i vücudçuları kastettiği ifade edilmiştir. Bu şekilde vahdet-i vücud anlayışını benimseyenleri belli bir sistemden yoksun gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Güvenç Şensoy, "Sadruşşeria'nın Vahdet-i Vücud Eleştirisinin Tahlili", *Kader 21 / 1* (Haziran 2023), 109.

Vacib'in hakikatinin vücud olduğuna dair iki delil sunmuşlardır. İlk olarak zorunlu olanın ma'dûm, adem, mevcut ve vücûd olabileceğini öne sürmektedirler. Ma'dûm ve adem olma durumları asılsızdır. Üçüncü durum – mevcut olma– akılda mürekkeb bir şey olduğu için batıldır, zira mevcut, mutlak vücûdu olan demektir. Bu durumda dördüncü ihtimal olan Vacib'in vücud, yani mutlak varlık olmasının doğru olduğunu söylemişlerdir. Bu delillerine göre Vacib'in, yok olan ve yoklukla nitelenmesi mümkün değildir. Sadruşşerîa Vacib'in mutlak vücut olarak isimlendirilmesini doğru bulmamakta ve terekküple irtibatlı cevaplarını sunmaktadır.

Sadrüşşerîa'ya göre ma'dûm, adem, mevcut ve vücûd durumlarının mefhumlarını kavramsal olarak kastetmek mevcutla ilgili bir terekküp değildir. Çünkü 1 ve 1 şeklinde sayılar düşünüldüğünde o ikisinden birinin 2 sayısı olması zorunlu değildir. 2 olması ancak bunların bir bütünün parçası olduğu düşünüldüğü takdirde zorunlu olmaktadır. Dış dünyadaki karşılıklarına bakıldığında terekkübün yokluğu açıktır. Zira alemde basit olarak var olanları ifade ederken ifadeden dolayı parçalıymış gibi sezilebilmesi mümkündür. Ancak bu durum basitin basitliğine halel getirmemektedir. Sadrüşşerîa'ya göre her ne kadar bahsedilen şey basit olsa da ifade ederken terekküp kaçınılmazdır. Ayrıca örnek olarak "nokta"ya işaret eden Sadruşşerîa, ondan bahsederken veya onu düşünürken "bir konumda olan ve parçası olmayan şey" kullanımının dahî parçalı olmayı vehmettireceğine işaret etmiştir.[187]

Haşevîler ikinci olarak hariçte olan şeyin vücûd, mevcut veya müşahhas mâhiyet olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İkinci durum olan mevcut, mürekkebtir ve bundan dolayı Vâcib hakkında söylenemez. Muşahhas mahiyet olma durumu ise vücûd yüklenmedikçe ma'dûm olacağı için yine Allah hakkında söylenemez. Şu hâlde son ihtimal olan yine Vâcib'in, vücûd olması doğrudur.

Sadrüşşerîa bu iddiaya mürekkeb olmayan mevcut ile müşahhas (özel) mâhiyetin aynı olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Nitekim dış dünyadaki tüm mevcutlar müşahhastır ve her müşahhas mevcuttur. "Vücûdu olmayan müşahhas mâhiyet ma'dûmdur" sözleri doğru değildir. Zira ma'dûm ancak mevcut olmadığı vakit olur. Alimimize göre vücûd, mâhiyete ârız değildir, mâhiyetin aynıdır. Vacibu'l-vücud

[187] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 343.

mevcuttur ve (aynı anlama gelen) müşahhas bir mahiyettir. Ona göre bu hakikatler herhangi bir terkibi de gerektirmemektedir.[188]

Vacibu'l-vücud ifadesi varlığı zorunlu olan anlamına gelmektedir. Mutlak zorunlu varlık, varlığın mevcut olmasına ve doğal bütünüyle mutlak olmasına dayanmaktadır. Mutlak olan mevcut olduğu zaman varlığında mahsusata ihtiyaç duymamaktadır. Mutlak olanın varlıkta mahsusata ihtiyacı olmaması akıl sahiplerine de his sahiplerine de açık olan bir durumdur.

Sûfîler ilâhın basitliği ve birliğine halel getirmemek ve O'nun hiçbir şeye hiçbir şekilde muhtaç olmadığını temellendirmek amacıyla mutlak varlık olduğunu iddia etmektedir. Sadrüşşerîa onların varlığın mevcutlarda manen ortak bir mefhum olmasına binaen bu şekilde Allah'ın mutlak varlık olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Bu iddiaları ile "âlemdeki mümkün varlıkların zorunlu varlığın zâtının tezahürleri olduğu" şeklindeki görüşleri de âlemdeki şeylerin zorunlu varlığın kendisi olması fikrine kapı araladığından Sadrüşşerîa kendisinin varlığa dair görüşlerini hatırlatmıştır.

Ona göre varlık manen değil de lafzen ortak olduğu düşünüldüğünde sufîlerin iddialarının yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Zira sûfilerin "vücûd tek bir mefhumdur ve vücûba eşittir" iddiası varlığın lafzen ortak olduğu kabul edildiğinde duyularla iptal edilmektedir. Çünkü varlığın bazı hakikatlerde bâkî olmamasından dolayı vücûbla özdeşleşmesi imkansızdır. Şahit alemde varlığın bazı parçalarının yok olduğu görülmektedir. Bu yok olan mevcutları gören kimse için bunlardaki varlığın bâkî olmadığı bedaheten bilinir. Bundan dolayıdır ki bu hakikatin zorunlu varlık olması iddia edilemez. İnsanlar, insan gibi veya at gibi fertleri bâkî olmayan hakikatlerin bekalarının da bulunmadığından zorunlu olmadıkları noktasında ittifak etmişlerdir. Vahdet-i vücudu savunanlar ise varlık ve adem gibi iki zıddın bir araya gelemeyeceğinden varlığı ademe kâbil olmayan tek bir hakikat olarak ele almışlardır. Yokluğu kabul etmeyen her şey ise zorunlu varlıktır. Ancak Sadrüşşerîa'nın da belirttiği üzere varlık tek bir hakikat değildir, bilakis ortak bir lafızdır.[189]

Sadrüşşerîa Allah Teâlâ'nın varlığına dair görüşlerinin ardından selbî sıfatları izah ederek sözlerine devam etmektedir. Mütekaddimûn döneminde selbî sıfatlar kıdem ile gerekçelendirilirken Felsefî Kelâm döneminde kullanılan dilde Allah hakkında zât-sıfat

[188] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 343-344.
[189] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 344-345.

ilişkisine Vacibu'l-vücud kavramı üzerinden yaklaşımlar sunulmuştur.[190] Sadrüşşerîa da bu yolu tercih edip Allah'ın zorunlu varlık olmasına dayanarak selbî sıfatların Vacib bi'z-zâtta bulunmasının doğuracağı eksikliklerden tenzih edilmesi gerektiğini açıklamaktadır.

2.4.2. Selbî Sıfatlar

Sadrüşşerîa es-Sânî'ye göre Vacib Teâlâ bazı özelliklerden selbedilirken bazı özelliklerle vasfedilmektedir. Selbî sıfatlar Allah'ı noksanlıklardan tenzih eden ancak hariçte bir varlığı olmayan ademî mefhumlardır. Allah'ın zâtına atfedilen bir mefhum olmayarak akla gelebilecek noksan vasıfların O'nun zâtından olumsuzlamayı ifade etmektedir. İslam düşüncesinde selbî sıfatlar konusundaki tartışmaların daha az olduğu görülmektedir. Allah'ın bir olması ve zâtının dışındaki hiçbir şeyin O'na benzemeyeceği esas alınarak Allah'ın ne olmadığı şeklinde tarif etme çabası olan bu sıfatları belli bir sayı ile sınırlandırılmaya gidilmemiştir.[191]

Selbî sıfatlar, Allah ile kâim manalar olarak anlaşılmaması gerektiğini hatırlatan alimimiz ilâhî zâtın kemâlinin, O'nun yokluktan münezzeh olması olduğunu belirtmiştir. Yokluktan münezzeh olma kaidesi zât üzerine zaid olmayan selbî sıfatların yok sayılmasını gerektirmez.[192] Alimimiz selbî sıfat olarak şu özellikleri sıralamıştır:

2.4.2.1 Allah'ın Mürekkeb ve Bir Şeyin Cüz'ü Olmaktan Münezzeh Olması

Sadrüşşerîa'ya göre Allah mürekkeb değildir, zira birleşik olan şey cüzlere ihtiyaç duymaktadır. Allah bir şeyin cüz'ü olmaktan münezzehtir. Çünkü cüzler kendilerini bir araya getirecek bir varlığa muhtaç olup vacib varlık değildir. Birinin diğerine ihtiyaç duyması durumunda ise terekküp söz konusudur.[193]

2.4.2.2. Allah'ın Mahal ve Hayyizden Münezzeh Olması

Sadrüşşerîa Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu ifade ederek öncelikle mahal ve hayyiz kavramlarını tanımlamaktadır. Ona göre mahal, araz ve suretin yerleştiği şeydir. Hayyiz ise bir şey için varsayılan bir boşluk olup o şeyle iştigal edilmektedir. Mahal ya da hayyizde olmak Allah'ın hakikatinin gereği bir durum olsaydı bunlara ihtiyacı olması gerekecektir ki bu Vacib Teâlâ için imkansızdır. Allah araz olmadığı için mahale ihtiyacı

---

[190] Yusuf Arıkaner, "Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzîhî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah'ın Zâtından Tenzîhi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020), 320.
[191] Özler, *Tevhid,* 123.
[192] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 347.
[193] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 347.

yoktur. Cisim veya cevher-i ferd de olmadığından Allah'ın hayyize de ihtiyacı yoktur. Bir cihette olmak, mütehayyiz olmayı gerektirdiği için Allah bir cihette de değildir. Araz olmak, cisim olmak ve bir mahalde bulunmak bir ihtiyaç gereği oluştuğundan ilâhî zâttan selbedilmektedir.[194]

2.4.2.3. Allah'ın Havadise Mahal Olmaktan Münezzeh Olması

Sadrüşşerîa'ya göre herhangi bir sıfat Allah Teâlâ'da sonradan olmuş veya yok olmuş değildir. Nitekim Allah hakikatinin gereği olarak bir sıfatla vasıflandığında bu sıfat kadîm olup zail olmaz. Allah'ın zâtı, sıfatı gerektirmektedir ve sıfat ancak O'nunla kâimdir. Aksi durumda sıfat mümkün olursa bir müessire ihtiyaç duyacaktır ki sıfat, müessirin kendisi olmadığı zaman ondan ayrı olur yani harici bir müessir gerektirir. Böyle durumlar ise Allah'ın sıfatları hakkında söz konusu olmamaktadır. Allah bir şey ile ittihattan münezzehtir. Çünkü birleşme hâdis olanların bir özelliğidir. Allah'ın bir şey ile birleşmesi ise imkansızdır.[195]

2.4.2.4. Allah'ın Nefsânî Arazlardan Münezzeh Olması

Allah Teâlâ elem, hüzün, sevinç ve benzeri nefsânî arazlardan uzaktır. Gazap sıfatı ile Allah'ın zâtına uygun olan bir mana kastedilmektedir. "Allah ona gazap etmiştir"[196] ayetinde Allah'ın kendini vasıfladığı gazap sıfatı ilâhî zâtın şanına yaraşır bir şekilde, cezayı dilemek ve azabı indirmek gibi te'vil edilmelidir.[197]

2.4.2.5. Sıfatların Harici Bir İllete İhtiyaç Duymaktan Münezzeh Olması

Allah tüm yönlerden tek ve zorunlu varlık olarak zatının gerektirdiği kemâl sıfatlarla muttasıftır. Harici başka bir şey ile kemâle ulaşması gerekseydi zorunlu olmasına halel getirilmiş olacaktır.[198]

2.4.2.6. Allah'ın Ortağının Olmayışı

Sadrüşşerîa Allah'ın ortağının olmamasına dair ilk önce temanu delilini açıklamaktadır. Bilindiği üzere bu delil kudret çatışması esasına dayanmaktadır. Şayet ilâh, örneğin Zeyd'i bir zamanda tek başına yaratmayı dilemek ile vasfedilmezse yaratmaya kâdir olamamaktadır. Eğer bununla vasfedilirse o zaman bir başkası kâdir-i mutlak vasfı ile

[194] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 348.
[195] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 348.
[196] Nisa Sûresi 4/93.
[197] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 349.
[198] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 349.

vasıflanamaz. Zira iki varlık da kâdir olmakla vasıflandığı bir durumda dilediklerini yaratmaları imkansızdır. Çünkü her biri dilediği zamanda yaratmak ile vasıflandığında farklı zamanı dilemeleri durumunda bu yaratmanın imkânsız olacağı bir gerçektir. İki ilah düşünüldüğünde yaratmaya kâdir olanın dışındakinin acziyet ile vasıflanması gerekmektedir.[199]

Es-Sânî'nin tevhide dair kendi delili ise iki ilâhın hakikatte ve hakikatin parçalarından birinde ortak olmalarının imkânsızlığına dayanmaktadır. Eğer iki ilâh olsaydı onların hakikatte ortak olmaları imkânsızdır. Çünkü taayyün[200] Vâcib'in hakikatinin illeti olamadığı gibi Vâcib'in hakikatinin malulü de olamaz. Hakikatte ortak olmadığından Vâcib'in hakikati var olduğunda taayyünün de var olması gerekir. İki ilâhın var olduğu takdir edildiğinde bu taayyün bir olur ancak en başta farz edilen taayyünleri farklı iki ilâh idi. Es-Sânî iki ilahın hakikatin bir parçasında ortak olmalarının imkânsız olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu durumda zorunlu varlık için bir terkip söz konusu olacaktır. İki ilahın birleşme ve ayrışması da imkânsızdır. Zira ayrışma onların mâhiyette farklı olup ilâhlık özelliklerinde ortak olmaları anlamına gelecektir. Bu da ilahlık özelliklerinin zâta göre değişkenlik göstermesi gibi bir sonuçtan dolayı imkansızdır.[201]

Saddruşşerîa Allah'ın birliğini zatî sıfatlar üzerinden de ispat etmeye çalışmaktadır. O'na göre ilim ve kudret gibi, filozofların kabulüne göre de icab bi'z-zât gibi ilâhlık özellikleri kemâl sıfatlardandır. Bu özellikleri mâhiyetleri farklı iki ilâhın alması mümkün değildir. Nitekim kemâl sıfatlarından ilim gibi hakikî ve zâtî olanı iki ilâh ile kâim olursa ikisiyle kâim ilim sıfatı bir olmuş olur. Zira hakikatleri farklı kabul edilen iki ilâhın hakikati, zâtî ve kemâl sıfatlarından olduğu için ilmi gerektirirse, ilmin onlardan birinde kâim olması için bir nedenin varlığına gerek olmaması tercih bilâ müreccih (tercih sebebi olmaksızın tercih) olacaktır. Sadrüşşerîa, ilmin zorunlu olarak zâta ilişmesi durumunda birinin diğerine göre zorunluluğa sahip olmasının tercih bila müreccih olacağını düşünmektedir. Çünkü ilâhlık özelliği aralarında ortak iken birinin yerine diğerinin tercihi müreccihsiz olup imkânsızdır. Kemâl sıfatın zorunlu olarak iki ilahtan birine ilişmesi en baştaki

[199] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 350.
[200] Taayyün: Meydana çıkma, âşikar olma, bir şeyin başkasının ortak olmayacağı şekilde diğerlerinden ayrılmasıdır. Yani dış dünyada var olan eşyanın Allah'ın bilgisindeki gerçeklik ve zatından tecelli yoluyla ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bkz. Cürcânî, *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, "Teayyün", 62.
[201] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 353.

ikisinin de ilahlıkta ortak olmaları kabulünü ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca ilim, birinin zâtına uygun ise hakikatin farklılığından dolayı diğerine uygun olmayacaktır.[202]

Sadrüşşerîa es-Sânî Allah'ın zatından noksanlık ifade eden özellikleri selbettikten sonra, tevhide dair sunduğu delilinde "ilim ve kudret gibi" diye bahsettiği hakiki sıfatları açıklamaktadır.

2.4.3.Hakiki Sıfatlar

Sadrüşşerîa'nın sıfat tasnifinde selbî sıfatların ardından hakikî sıfatlar gelmektedir. Bunlar Allah'ın ne olduğu ve nasıl bir varlık olduğunu anlatan O'nun kemâl ve yetkinliklerini bildirme fonksiyonuna sahip sıfatlardır. Hakikî sıfatlarla Allah Teâlâ'nın alemi yaratıp idare edişi anlatılmaktadır.

Hakikî sıfatlar zâtî ve izafî olarak taksim edilmektedir. İzafî sıfatlar tekvîn ve benzerleri gibi fiilî sıfatlardan oluşmaktadır. Öncelik ve birliktelik gibi izafe olmalarından izafî diye isimlendirilmektedir. Fiiller ne var ne de yok olan bu izafetler olduğundan dolayı zâtla kâim yokluk sıfatı olarak isimlendirilmezler. Zira alimimize göre zât ile kâim olmak ve zât için sabit olmak müteradif ifadelerdir. Sübut, vücud demek olduğu için zât için sabit olan bu sıfatlar mevcut olup yok sayılmamalıdır.[203]

2.4.3.1. Zâtî Sıfatlar

Zâtî veya sübûtî sıfatlar, Allah'ın rubûbiyyeti ve insanların ubûdiyyeti arasındaki münasebeti açıklamaktadır.[204] Zâtî sıfatlar, selbî sıfatlarda gördüğümüz gibi Allah'ı noksanlıklardan tenzih eden ancak hariçte bir varlığı olmayan ademî mefhumlar değildir. *"Sıfat-ı Subutîyye, Sıfat-ı Zatiyye, Sıfat-ı Meanî ve Sıfat-ı İkram"* şeklinde ifade edilmiş olan bu sıfatlar "Allah'ın zatına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlarıdır".[205]

Sadrüşşerîa zâtî olarak *kudret, irade, ilim, sem' ve basar, kelâm, hayat* sıfatlarını incelemiştir. Ancak Allah Teâlâ kâmil olarak şanının gereği kemâli sevmekte olduğunu ve bunun zâtının muhabbetle mevsuf olduğuna delil teşkil etmekte olduğunu

[202] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 353-354.
[203] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 354.
[204] Topaloğlu, "Allah", 2/490.
[205] Topaloğlu - Çelebi, "Sıfat", 279.

belirtmektedir. Muhabbetin, Yüceliğin, Azametin, Sabrın ve benzeri sıfatların da zâtî olduklarını söyleyen Sadrüşşerîa bu sıfatların belli sayıda olmadığını belirtmektedir.[206]

Es-Sânî, zâtî sıfatları izaha kudret sıfatı ile başlamıştır. Bu şekilde kudret sıfatını ispatlayarak zâtî sıfatlardan olan diğer sıfatların varlığını da ispatlamış olmaktadır. Nitekim her şeye gücünün yettiğini ispatladığımız zâtın irade, ilim ya da hayat sıfatına sahip olmayarak bir şeylere kâdir olduğunu ve kâinattaki her şeyi en ince ayrıntısını bilerek ve takdir ederek yaptığını düşünmek imkansızdır.

2.4.3.1.1. Kudret Sıfatı

Sadrüşşerîa'ya göre kudret sıfatı, fâilin terkine de güç yetirmekle birlikte dilediğinde fiili gerçekleştirdiği sıfatıdır. Kudret sıfatıyla fâil ihtiyarı ile fâil olurken eseri ise hâdis olmaktadır. Allah'ın kâinata yönelik tasarrufunu açıklayan bu sıfat, fiil ve terkin kendisi için uygun olan kâdir-i muhtar için kullanılmaktadır.[207]

Sadrüşşerîa, "Allah'ın kudreti muhallere taalluk etmez" dememektedir. Yani O'nun bir şeyi yapmayı dileyip fiilinin mümkün olmaması kastedilirse bu doğru bir ifade olmayacaktır. Zira Allah bir şeyi yapmayı dilediğinde onu yapmaktadır. Ancak mümteniatı dilemek Allah'ın şanından olmadığı için O'nun meşiyyeti muhallere taalluk etmemektedir.[208]

Sadrüşşerîa kudret sıfatını izah ederken muhatabı ve muarızı olarak suduru savunan Meşşai filozoflarını karşısına almış ve onların mucip bizzat tanrı anlayışının kudret sıfatıyla çelişmesine, sudur teorisine ve Bir'den ancak bir çıkar ilkesine eleştiriler sunmuştur.

Varlığın mutlak ve Hakiki Bir'den çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamına gelen sudur teorisine göre filozoflar, Allah'ın kudret sıfatını ilk önce iradeyle özdeşleştirmekte ve ardından kudreti de iradeyi de ilâhî ilme irca etmektedirler. Çünkü onlara göre Allah'ın kendini bilmesi eşyanın zorunlu olarak O'ndan taşmasının sebebidir. Yani varlığın mevcudiyeti için sadece Allah'ın bilgisi yeterli olmaktadır.[209]

---

[206] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 374.
[207] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 355.
[208] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 362.
[209] Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 191.

Filozoflara göre ise Allah, mucib bi'z-zâttır.[210] Mucib bi'z-zât olanın eseri, zâtının gereği kendisinden güneşten ışığın taşması gibi sudûr etmektedir. Böylece eser kadîm olmaktadır.[211]

İslam filozoflarının sudur anlayışları çerçevesinde hâdis cisimleri, başlangıcı olmayan hâdisler (havâdis lâ evvele lehâ) aracılığı ile Allah'a zorunlu olarak dayandırdıklarını belirten Sadrüşşerîa fâilin mucîb olmasının imkânsızlığını, mümkinâtın zorunlu olarak Vâcib'e dayanmadığına dair görüşü ile savunmuştur. Çünkü zorunluluk olduğunda hâdisin kıdemi ya da Vâcib varlığının ortadan kalkması gibi muhal sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Hâdislerin bir şeyin var olmasını gerektiren illete dahil olması başlangıcı olmayan havâdisler için mümkün değildir. Zira böyle bir durumda birincisinin yokluğu ikincisinin varlığına şart olmaktadır. Örneğin Zeyd'in varlığının ihtiyaç duyduğu şeylerin tümü var olduğunda Zeyd başka bir şeyin yokluğuna bağlı olmaksızın var olmaktadır. Şayet Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna bağlı olsaydı onun varlıktan sonraki yokluğuna dayanacaktır. Zira varlıktan önceki yokluk ademî olduğu için böyle bir durum hâdis olan Zeyd'in kadîm olmasını gerektirecektir.[212]

Zeyd'in varlıktan sonraki yokluğunun da Amr'ın varlığını gerektirici illetin bir parçasının zevâli dışında mümkün olma ihtimali yoktur. Bu parça ise mevcut olup sonrasında ma'dûm olmakta ki bu mümkün değildir. Çünkü bu parça, sadece varlığının illetinin bir parçasının ortadan kalkması ile ma'dûm olur ve bu devam ederek Vâcib'e kadar ulaşabilmektedir.[213] Bu durumda Amr'ın yokluğu mümkün olmamaktadır. Böylece varlığı, Amr'ın yokluğuna dayalı olan Zeyd'in varlığı da mümkün olmamaktadır. Ancak başta mevcut olan Zeyd'den bahsedilmişti. Ya da Amr'ın varlığını gerektiren parçanın yokluğunda yokluğun zevâlinin bir etkisi olmaktadır. Bu parçanın yokluğunun zevali ise varlık olacaktır. Bu da Bekr'in varlığı olarak ele alındığında Amr'ın yokluğu Bekr'in

[210] Mucib bi'z-zat şöyle açıklanmaktadır: Filozoflara göre, zorunlu varlık tüm yönlerden zorunludur. Hem varlığında hem de varlık vermesinde. Bu açıdan zorunlu varlıktan âlem imkân-ı âmm, yani var kılmaması imkânsız olan bir tarzda sudur etmektedir. Tanrı basît olduğundan ve zatıyla kâim sıfatlarla muttasıf olmadığından, salt varlığı varlık vermeyi gerektirmektedir. O'nun bilgisi, iradesi ve yaratması zatı ile aynıdır. Bundan dolayı Tanrı âlemi kendi zatı ile gerektirir, âlem zatının bir mûcibidir. Varlığı gibi var kılması da zorunlu olduğundan Tanrı'nın yaratmaması imkânsızdır. Bk. Kübra Bahçi, "Fahreddin er-Râzî Felsefesinin Yapı Taşı: Fâil-i Muhtâr Nazariyesi", *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 75 (Nisan, 2023), 22.
[211] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 355.
[212] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 356.
[213] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 357.

varlığına dayanmaktadır. Ancak başta Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna dayandırılmıştı. Burada Zeyd'in var olmak için ihtiyaç duyduğu mevcutların tümünün varlığı takdirinde Zeyd'in varlığının Bekr'in varlığına da dayanması lazım gelir ki bu en baştaki kabulün tersi olmaktadır. Bu gerekçelendirmelerin sonucunda Zeyd'in yok olması ancak mevcudâttan bir şeyin yokluğuyla olacaktır ve Vâcib de bunun gibidir.[214]

Sadrüşşerîa'ya göre Allah'ın fâil-i muhtar değil de mûcib olarak kabul edilmesi sonucu mûcipten mûcibin taşmasını gerektirecektir. Hâdis varlıkların kendisinden taştığı düşünülen muhtar mümkün mûcib olmazsa illetine münasebeti uzak olur. Mümkün ve mûcib kabul edildiğinde illiyet, münasebetin şiddetli olmasını gerektirmektedir. Bu durumda da mûcib olandan sadece mûcib sudûr edecektir.[215]

Sadrüşşerîa'ya göre ihtiyar icabdan daha üstün bir mertebe olup zâtın ilim, hikmet ve benzeri sıfatlarına dayanarak fâilin ihtiyar sahibi olması gerekmektedir.[216]

Ayrıca mevcutlar silsilesinin son mertebelerinde bile tercih edicinin sudûru mümkün olmaktadır. Bu mertebede bulunan insan ve ateş incelendiğinde insan, ihtiyar sahibi mevcut olarak karşımıza çıkmaktayken ateş, mucibe örnek verilebilmektedir. Şüphesiz mucib olarak ateşin yanma ile şiddetli bir münasebeti vardır. Sadrüşşerîa'ya göre mucîb illetin münasebeti gerektirmediği söylenemez. Çünkü bu ifade ateş ile yanma arasında olduğu gibi illet-malul münasebetini reddetmeyi gerektirmektedir. Böyle bir durum masdar-sâdır arasındaki ilişkiyi iptal etmekte olup tercih edici olmadan var olma, yani tercih bilâ müreccih anlamına gelmektedir ki bu imkansızdır.[217]

Sudûrun tercih bilâ müreccih olmaması için illet ile fiil arasında kesinlikle ortak bir özellik bulunması gerekmektedir. Bunun için Sadrüşşerîa, filozofların ortaya koyduğu üç tane vecih sıralayıp reddetmiştir:

Filozofların ileri sürdüğü ilk gerekçeye göre Vâcib'in tesirine dâhil olanların ezelde mevcut olması durumunda eserin kadîm olması gerekmektedir. Eğer mevcut olmadığı iddia edilirse kendiliğinden de var olamadığı gibi tesirle de var olamazlar. Sadrüşşerîa'ya göre tesir mevcut olup yokluktan varlığa çıkarma manasında îcâd etme anlamını

[214] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 357.
[215] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 359.
[216] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 360.
[217] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 360.

taşımaktadır. Îcâd sadece ma'dûma yönelik olmaktadır. Bu durumda ma'dûma yönelik tesirin eseri olan âlem yokluktan var edilmiş olup kadîm olamaz.[218]

İkinci vecih ise birincinin cevabına dayanmaktadır. Buna göre şayet Allah mucib olmazsa bu durum eserinin hâdis olmasını gerektirmektedir. Âlemin sonradan yaratılmış olması ise Yaratıcıyı ezelden beri cevâd (cömert) olmaktan yoksun ve âtıl kılmaktadır. Sadrüşşerîa bunu kabul etmemektedir. Ona göre Allah ezelî olarak fiiline kâdirdir. O'nun var olmada teferrüd etmesi, yani tek, kadîm ve benzersiz olması bir noksanlık değildir. Çünkü bu teferrüd durumu izzet ve celâl sıfatına uygundur. Sonradan mevcudâtı yaratması da cömertlik ve ikram sıfatlarına uygun olup yine bir noksanlık değildir. Zira cömertliğin kemâli yokluktan varlığa çıkarmaktır. Îcâb ise yokluktan varlığa çıkarma olmadığından ve ihtiyarın olmamasından dolayı daha aşağı bir özelliktir. Yani sudûr teorisindeki mûcib bi'z-zât, yokluktan varlığa çıkarmaz ve onun için ihtiyar da söz konusu değildir. Sadrüşşerîa bu teoriyi kabul eden felsefecilerin Allah'ı cevâd ile nitelemelerinin çelişkili olduğunu söylemektedir. Zira ihtiyar olmaksızın kendisinden bir şeyin sudûr etmesi onun cömert olduğu anlamına gelmemektedir.[219]

Üçüncü vecih ise ikincinin kabulüyle ortaya çıkacak imkânsızlığa işaret etmektedir. Sudûr teorisini benimseyen filozoflar âlemin sonradan yaratılmış olması durumunda hâdis bir vakitte yaratılmasının gerekçesi üzerinde durmuşlardır. Âlemin bir vakitte tahsisi filozoflara göre hâdis bir tahsis ile olmaktadır. Böyle bir durumda tahsis kadîm olmayınca tüm vakitlere nispeti eşit seviyede olmaktadır. Böylece müessire eşit nispetlere sahip olan vakitlerden belirli birinin tahsisi, tercih bilâ müreccih olacaktır ki bu imkansızdır.[220] Sadrüşşerîa buna cevaben irade ile iki eşit seviyede olanlardan birinin tercih edildiğini ve bu tercihin imkânsız olmadığını söylemiştir.[221]

Sadrüşşerîa insanların arasında tercih bilâ müreccih durumunun imkânsız olduğunun bilindiğini belirtmiştir. Ona göre tercih ile kastedilen birinci mana rüçhanın, yani varlık vermenin iki şeyden birine nispeti, ikisinden birinin var olması şeklindedir. Tercih ile kastedilen ikinci mana ise rüçhanın ispatıdır. Yani illetin taraflardan birini zorunlu kılmasıdır. Rüçhanın mûcib illeti olmaksızın zorunlu olması tasavvur edilemez. Zira

[218] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 361.
[219] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 361.
[220] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 361.
[221] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 362.

nispet edilenlerden biri olmadan nispet düşünülemez. Yani belli bir vakitte alemin tahsisi tercih bilâ müreccih olamaz. Çünkü muhassıs, müreccihtir.[222]

Sadrüşşerîa'ya göre Allah hakkında "niçin böyle tahsis etti ve neden başka zamanı değil de o vakti seçti?" diye soru sorulamaz. Zira bu sudûru kabul edenlere "Allah Teâlâ'dan neden başka bir şey değil de bu taştı?" sorusunun sorulması gibidir. Ayrıca bu tahsis, bir maslahat gereği de olmamaktadır. Zira Allah Teâlâ kâdir olduğundan dolayı dilediğini yapmaya güç yetirendir. Alimimize göre ilahî kudretin bu şekilde kabul edilmemesi O'na acziyet atfetmeyi gerektirmektedir.[223]

Kudret sıfatı bahsinde son olarak "Bir'den ancak bir çıkar" görüşü ele alınmıştır. Îcâb'ı kabul edenlerin anlayışına göre Hakiki Bir olandan ancak bir cihetten bir tek şey sudûr etmektedir. Çünkü bir şeye masdariyet ile başka bir şey için masdar olmak birbirinden farklı durumları doğuracaktır. Bundan dolayı Allah'tan sâdır olan bir, el-aklü'l-evvel, yani ilk akıldır. Ancak bu ilk akıl terekküp gerektirmeyen ve bedenle taalluku olmayan mücerret bir cevherdir. Ayrıca Hakiki Bir'den sâdır bu ilk akıl Bir'in parçası da olmamaktadır.[224]

İlk akıl Allah'a nispetle vacip, kendi özü itibariyle mümkin varlık olup Allah'ı düşünmesi sonucunda ikinci akıl, kendisini düşünmesinden dolayı da birinci felek ve nefsi sudûr etmektedir. İkinci akıl da ilk akla göre vacip, özü itibariyle mümkin olup Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisini düşünmesiyle ikinci felek ve nefsi sudûr etmektedir. Böyle devam ederek her akıl kendinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir feleği oluşturmaktadır. En sonunda Allah'tan sâdır olan on akıl, dokuz felek ve dokuz nefsin mebdei ilk akıldır. Bu şekilde Allah'tan yalnızca bir tek şey sâdır olurken malullerinden ise birden fazla şeylerin sudûr ettiği görülmektedir. Sudûru kabul edenlere göre Allah zorunlu varlık olup kendisinden taşan malulün illeti şeklinde kabul edilmektedir. Sadrüşşerîa Allah dışında zorunlu varlık olmadığı için kendisinden taşan malulün zorunlu olmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Böylelikle sudûr eden bu Bir, zorunlu varlık olmayıp, söz konusu mufarık akıllar ve feleklerin varlığında bir müessir de

[222] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 362.
[223] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 362.
[224] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 363.

olamamaktadır. Ayrıca alimimize göre böyle bir anlatıya delalet eden herhangi bir burhan veya buna götüren herhangi bir Kur'an ayeti yoktur.[225]

2.4.3.1.2. İrade Sıfatı

Zâtî sıfatlardan olan irade, Allah'ın kendisiyle mevcudâtı tüm özellikleriyle tahsis ettiği zâtı ile kâim bir sıfattır. Mümkin olanın hakkında caiz olan hususlardan biriyle ve vakitlerden birinde olma ya da olmama durumunda tahsis edilmesi için müreccihin olması kaçınılmazdır. Allah Teâlâ, Sadrüşşerîa'ya göre mûcîb bi'z-zât olmadığı için kadîm olan irade sıfatı gereği muhassıs ve müreccih olmaktadır. Şayet bu sıfatı kadîm olmasaydı o vakit başka bir iradeye ihtiyaç duyması söz konusu olacaktır. İrade sıfatının sonucu olan tahsis, Allah'ın örneğin Zeyd'i tüm özellikleri ile varlık bulduğu mahsus vakitte yaratmasıdır.[226] Alimimize göre tüm ihtiyarî fiilleri gibi Allah'ın bu yaratması da hâdistir. Bu fiiller başka tahsise ihtiyaç duymamakta aksine kadîm bir tesis (inşa) edene muhtaçtır.[227]

Yaratılanların ihtiyarî fiilleri de Allah'ın irade ve takdiriyledir. İhtiyarî fiiller, irade sıfatının sonucu olan ilâhî tahsis iledir. Nitekim irade, eşyanın özelliklerinin kendisiyle belirlendiği ilâhî bir sıfattır. Takdir ise bu sıfatın neticesi olan tahsistir. Zira mukarin kudret[228] Allah'ın yaratmasıyladır. Eserin illetleriyle varlığa gelmesi cüzlerinin tamamını Allah'ın takdir etmesiyle olmaktadır.[229] Kulun ihtiyarı Allah'ın takdiriyle olsa da bu cebri gerektirmemektedir. Alimimiz bir şeyin takdir edilmesi onun zıddını gerektirmeyeceğini belirtmektedir.[230]

Takdir ile kastedilen bir şeyi olması gerektiği gibi tahsis etmek hikmetin neticesidir. Kâinattaki her şey Allah'ın takdiri iledir. Kaza, Allah'ın takdir buyurduğu şeylerin uygun biçimde meydana gelmesi hükmüdür. Kaza ile yaratma ve küllî hükümler, kader ile tafsili hükümler kastedilmektedir.[231]

---

[225] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 364.
[226] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 365.
[227] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 365.
[228] Mukarin kudret: Fiille beraber bulunan, fiile bağlı olan ve fiili kolaylaştıran kudrettir. Bk. Hüseyin Şahin, *Kaderin İrade ve Kudret Sıfatlarıyla İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans tezi, 2003), 62.
[229] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 393.
[230] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 393.
[231] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 395.

Hem kudret hem iradede gördüğümüz üzere Sadrüşşerîa sıfat konusunda, filozofların tanrı tasavvurlarını merkeze alarak eleştirilerini onların Allah anlayışlarını oluşturan mûcib bi'z-zat, Bir'den bir çıkar gibi temel ilkelerinden, ilim sıfatına irca edilmiş irade ve kudretten hareketle yapmaktadır.

2.4.3.1.3. İlim Sıfatı

Alimimize göre ilim mâlûma mutabık idraktir. Zira insan aklı bedahetle yaratılmışların bir ilme uygun yaratılmasını gerektirmektedir. Allah Teâlâ ilim sıfatıyla mümteniâtı, yani imkansızları da mümkinleri de bilmektedir. O mümteniâtla mümkinleri ayıran ve dilediğini yaratandır. Nitekim yarattıkları ve yaratmayı dilemedikleri arasında fark olduğu görülmektedir. Allah Teâlâ varlığa gelmeden önce mevcudâtın vaktini bilmekte ve istediği şeyi dilediği zamanda yaratmaktadır. O vücud bulmasından sonra cüz'î olarak bilmektedir ve dilediği şekle mutabık olunmasını sağlamaktadır.[232]

Sadrüşşerîa ilim sıfatı ve taalluku hakkında bilgi verdikten sonra özellikle ilim sıfatı hakkındaki görüşleri bağlamında Meşşai filozoflarını muhatap alarak onların ilim hakkındaki kabullerini eleştirmekte ve cevaplamaktadır. Öncelikle ilim sıfatı çerçevesinde filozoflara ait "Allah'ın malumunu cüzî olarak bilmeyip külli olarak bilmesi" ilkesini ele almakta ve eleştirerek dört tane cevap sunmaktadır.

Filozoflara göre cüz'î ilim zamana bağlıdır. Örneğin Zeyd var olup ardından yok olduğunda şayet var olduğu bilgisi aynı kalırsa bu cehalet olmaktadır. Şayet yok olduğu bilinirse bu bilginin değiştiği anlamına gelmektedir. İlmin değişmesi ise Vâcib Teâlâ'nın şanına yaraşmayacak bir durumdur. "Var oldu" sözü söyleyen kimsenin zamanına nispettir. Allah, zamanda olmaktan münezzehtir. O, mevcudatın tümünü "oldu" ve "olacak" şeklinde bir hüküm olmaksızın Kendisinden aracı ya da aracısız sâdır olmaları bakımından küllî olarak bilmektedir. Bununla birlikte bir zaman ve mekânda özel bir şeyi tasavvur eden varlığın da bir zaman ve mekânda olması mümkündür. Bu yüzden alimimiz filozofların Allah'ın zamandan münezzeh olmasına halel getireceği için cüz'îyyâtın bilgisini O'na nispet etmediğini söylemektedir.[233]

Sadrüşşerîa'ya göre cüz'îyyâtın değişmesi ile daima âlim olan Allah'ın ilmi değişmemektedir. Zira O zamandan müstağni ve tüm zamanlarda mevcut olandır. Allah

[232] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 365.
[233] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 366.

tüm zamanda, tüm zamanlardan önce tüm zamanlardan sonra da zorunlu olarak mevcuttur. O Zeyd'i şimdi var olduğunu ve şimdiki zaman, geçmiş zaman olduğunda da Zeyd'in o zamanda var olduğunu bilmektedir.[234]

İkinci bir cevap olarak Sadrüşşerîa, filozofların zamansal olana dair bilginin değiştiği gerekçesiyle cüz'iyyâtın Allah'tan nefyedilmesi gerektiği iddiasının sudûr sistemleri ve ilâhın zamansal olana tesiri görüşleri ile çelişki doğurduğunu belirtmektedir. Filozoflara göre mevcut olanların varlığı ve yokluğu Allah'ın tesiriyle varlık feyzinin varlığı ve yokluğu ile ilgilidir. Kabul ettikleri bu müessir olmak durumu Allah'ın zâtından kaynaklanmakta olup bir şeyin bir zamanda var olması ve başka zamandaki yokluğu da tesirde değişme gerektirmektedir.[235] Yani taraflarınca zamansal olana tesir kabul edilirken bir problem olmadığı gibi zamansal bilgi de Allah için kabul edebilirdir.

Üçüncü cevap olarak mevcutların Allah'tan sâdır olduğu iddialarına binaen O'nun havâdise tesiri ancak O'nun tertibinin hangi parçaya ulaştığını ve neyin hâsıl olup olmadığını bilmesini gerektirmektedir. Varlığına ya da yokluğuna hüküm vermeden küllî ilim sahibi olarak Allah'ın cüz'iyyâta dair bilgisi kabul edilmediğinde ilâhî tesir cansız varlıkların tesirinde olduğu gibi, örneğin ateş ile yanma ilişkisindeki gibi, şuursuz bir tesir olacaktır. Böyle bir tesiri kabul etmediklerinden dolayı Sadrüşşerîa'ya göre âlemin munfasıl müessirinin cüz'îleri bilmesi gerektiğini filozofların da kabul etmeleri gerekir.[236]

Son olarak zaman hakkında filozofların farklı bir anlayışta olduklarını belirterek cevap vermektedir. Filozofların sunduğu delilde zamanın söyleyenin zamanına nispet olduğu belirtilmektedir. Ancak ifadenin içerdiği zaman söyleyeni kapsamamaktadır. Allah Teâlâ'nın zamanda olmaktan münezzeh olması O'na herhangi bir zamanla işareti imkânsız kılmamaktadır.[237]

2.4.3.1.4. Sem' ve Basar Sıfatları

Sem' ve basar sıfatı Allah Teâlâ'nın duyulması mümkün olanı duyması ve görülmesi mümkün olanı görmesi olup O'nun dilediği gibi yarattıklarına dair bilgisine mutabıktırlar. Bunlar ilâhî zâtın kemâl sıfatlarından olup sağırlık ve körlük olan zıtları eksiklik ifade etmektedir. Sem' ve basar özel bir şeyin tesiri ile değil ancak Allah'ın zâtına uygun bir

[234] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 366.
[235] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 366.
[236] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 367.
[237] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 367.

vecihle sabit olmaktadır. İşitme için havanın duyana sesi ulaştırması ve görme için gözden ışığın çıkması, gören ile görülenin karşılıklı olması, aralarında bir engelin bulunmaması, görenin duyularının sağlamlığı gibi şartlar gereklidir. Sadrüşşerîa bu şartların mümkün varlıklar için olan durumlara dayanmakta olduğunu Zât-ı Bârî'nin ezelî sıfatları olan Sem' ve basar'ın hakikatine dâhil olmadıklarını belirtmiştir.[238]

Sem' ve basar sıfatları cüz'î ilim olarak görülüp işitilen ve görülen şeylerin hâdis olduğundan Allah Teâlâ'nın da bu hâdisleri işitip görmesinin hâdislere mahal olmasını gerektireceğinden bazıları tarafından kabul edilmemektedir. Sadrüşşerîa'ya göre ilâhî zâtta hâdislerin kâim olması yalnızca hâricî munfasıl bir müessir gerektiğinde geçerli olacaktır, yani Allah'ın sıfatlarının varlığının, sonradan var olmalarının veya yokluğunun Allah'ın dışında bir müessiri olsaydı bu kabul doğru olacaktı. Fakat Allah'ın zâtı ile kâim sıfatları hâricî bir müessir değil mahal gerektirmekte oldukları için Allah'ın sem' ve basar ile muttasıf olması şanına yaraşmayan bir durum oluşturmamaktadır. Nitekim bu iki sıfat daimî olarak zât ile kâimdir. "Duyulan şey mevcut olduğunda Allah onu duyar" ya da "görülen şey mevcut olduğunda Allah onu görür" şeklinde Allah'ın vasıflanması imkânsız değildir. Çünkü bu sıfatların lazımı, harici bir müessir değil gerekli olan duyma ve görmenin taalluk ettiği mahaldir.[239]

2.4.3.1.5. Kelâm Sıfatı

Sadrüşşerîa nefsî kelâmı kabul etmektedir. Ona göre Hak Teâlâ zâtıyla kâim bir mâna ile ve bu mânaya delalet eden ibarelerin terkibinin şartıyla Mütekellimdir.[240]

İnsanların kelâmı harfler, sesler ve mânadan oluşmaktadır. Konuşmadaki mâna kelâm-ı nefsî olarak isimlendirilmektedir. Sadrüşşerîa es-Sânî, Allah'ın kelâmının ezelde bir olduğunu savunarak haber ve talebe taksimini doğru bulmamıştır. Kelâm-ı lafzî ise kadîm değildir ve nefsî kelâm da habere raci olup emir, nehy ve talep şeklinde kısımlara ayrılmamaktadır. Allah'tan olan talep, habere irca edilmekte emr-i icab yerine getirildiğinde sevaba ulaşılacağını, terkedildiğinde ise cezaya (ikâba) duçar olunacağını haber vermek anlamını taşımaktadır. Nehy-i tahrimi de bunun tersi olup kul yaptığında

[238] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 368.
[239] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 369.
[240] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 371.

azaba gark olmaktadır.[241] Yani Allah'ın kelamı ezelde sadece haberdir ve kelamın kısımları sonuçta habere râcî olur.

Kelâm-ı nefsînin mütekellimden nefyedilmesi alimimize göre sadece inattan kaynaklanmaktadır. Kelâm-ı nefsînin Mütekellim ile kâim olmadığını ve O'ndan hâsıl olmadığını söylemek inat etmektir. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim olan nefsî kelâm, kelâm-ı lafzîye delâlet etmektedir. Kur'an-ı Kerim kadîm bir mâna olup lafızlar bu mânaya delâlet etmek için tertip edilmektedir. Kadîm olan bu mâna olmasaydı ibare de olmayacaktır.

Kelâm-ı nefsîyi nefyetmek ile kelâmın kıdemini nefyetmeyi kastedenler "ilâhî bir sıfat olarak kelâm-ı nefsî mevcuttur ama Allah'ın zâtıyla kâim olması hâdistir" demektedir. Böyle bir durum havâdise mahal olmayı ve ayrı bir müessire ihtiyaç duymayı gerektirecektir ki bu Hak Teâlâ için imkânsız bir durumdur.[242]

Sadrüşşerîa'ya göre örneğin Zeyd var olduğunda ve buluğ çağına erdiğinde ona vacip ve haram taalluk etmektedir. Şayet kelâm ezelde Allah'ın zâtıyla kâim olmayıp hâdis olsaydı kelâmın hudûsu ya hâricî bir müessire dayacanak ya da taalluk ettiği mahal olan Zeyd'e ve mükellefiyetine yahut da bunun ilmine dayanacaktır. Kelâmın hudûsunun muhataba yani Zeyd'e dayanması olan ikinci ihtimal doğru olamaz. Zira kelâm sıfatıyla muttasıf olan zât muhatabı olmadığında da mütekellim olmaktadır. Hudûsun dayanağı ilim de olamaz yani üçüncü ihtimal de batıl olmaktadır. Zira ilim sıfatının açıklamasında geçtiği üzere Allah Teâlâ mevcudâtı vücuda gelmeden önce bilmektedir. Bu durumda kelâmın kadîm değil de hâdis olması ilk ihtimal olan hâricî müessire yani havâdise mahal olmayı gerektirmektedir ki bu durum da Allah için muhaldir.[243]

Kelâm-ı nefsîyi nefyeden üçüncü bir tutum da onu lafzî bir ihtilaf gereği kabul etmeme tavrıdır. Buna göre Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim ve kadîm bir mâna kabul edilmekte ancak bu mâna, kelâm-ı nefsî olarak isimlendirilmemektedir.[244]

Kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyen Hanbelîler kelâmı sadece harfler ve seslerden oluştuğunu savunmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre bu düşünceleri, aklın bedîhî olarak iptal ettiği bir

[241] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 369-370.
[242] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 370.
[243] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 371.
[244] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 371.

durumdur. Çünkü harfler ve seslerden oluşan kelâm-ı lafzînin ezelî olarak Allah'ın zâtı ile kâim olması imkansızdır. Harfler ve sesler cisimlerle kâimdir ve hâdistir. Şayet bir mahalde yaratılmadıkları iddia edilirse kelâmın kadîm olmadığını söylemekle birlikte Allah Teâlâ'nın kendi dışında bir şeyle kâim olan harfler ve sesler ile Mütekellim olduğu da söylenmektedir. Allah'ın Mütekellim olmasını hâdis olan harfler ve seslerle açıklamak ilâhın hâdislere mahal olduğunu söylemektir ki Allah bundan berîdir.[245]

Kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyen Mu'tezile'ye göre ise kelâm, kelâm-ı lafzî olup hâdistir. Hâdis olduğundan dolayı Allah'ın zâtı ile kıyâmı imkânsız olacağından O'nun dışında bir mahalde yaratılmıştır. Sadrüşşerîa, Mu'tezile'nin bu görüşüne göre Mütekellim, kelâm-ı nefsînin Allah dışında bulunduğu mahal olup Allah'ı Mütekellim olarak isimlendirmenin mümkün olmadığını söylemektedir.[246]

Fahreddin er-Razi'ye göre Müslümanlar "Mütekellim" lafzının Allah için kullanılması hakkında ittifak etmiş fakat bu kelâmın mânası konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.[247] Sadrüşşerîa bu görüşün doğru olmadığını söylemektedir. Zira ona göre kelâm-ı nefsîyi nefyeden kimse Allah'ın Mütekellim oluşunu da nefyetmektedir. Kelâm-ı nefsî sabit olmadığında hâdis olan harfler ve seslerin ilâhî zâtla kıyâmı mümkün olmadığı aklın bedahetle hükmettiği bir durumdur. Bu sebeple Hanbelîler ve Mu'tezile lafzî olarak Allah'ın Mütekellim olmasını kabul etmiş görünseler dahî hakikatte O'nun Mütekellim olmasını nefyetmişler.[248]

Mu'tezile, şayet kelâm zât ile kâim ezelî bir mâna olsaydı *"Biz Nuh'u gönderdik"*[249] ayeti nasıl açıklanacaktır diye bir itiraz sunmaktadır. Hz. Nuh (a.s.)'ın gönderildiğine delâlet eden ifade Hz. Muhammed (s.a.v.)'in zamanına nispet ile mâzî kullanılmıştır. Sadrüşşerîa'ya göre kelâm-ı lafzînin terkibinde muhatabın zamanı muteberdir, çünkü lafzî kelâm kadîm değildir. Bu ayrıca ezelde emir ve nehyedilen muhataplar olmadan hitap etmek abestir diyenlere de bir cevaptır. Çünkü kelâm-ı lafzî kadîm değildir ve nefsî kelâm da habere râcî olup emir, nehy ve talep şeklinde kısımlara ayrılmamaktadır.[250]

---

[245] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 372.
[246] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 372.
[247] Bk. Arca, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*, 225.
[248] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 372.
[249] Nuh Sûresi 71/1.
[250] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 372.

Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup kadîm olması hakkında es-Sânî şöyle demiştir: Allah Teâlâ Kur'an'ı Levh-i Mahfûzda işaret edilen Arapça bir terkip olarak ortaya çıkarmıştır. O, Kur'an, içerisinde kâinatın ve onun hükümlerinin şekillendirilerek ispat edildiği bir mevcudiyete sahiptir. Daha sonra dünya semasına ve bilindiği üzere Cebrail aracılığı ile Hz. Muhammed (s.a.v.)'e indirilmiştir. Kur'an birbirini izleyen ayetlerin vaz'ı ile emretmektedir.[251]

2.4.3.1.6. Hayat Sıfatı

Hayat sıfatı, diri ve canlı olan Allah'ın zatından asla ayrılmayan bir sıfatıdır. Allah ezelî ve ebedî hayata sahiptir.[252]

Sadrüşşerîa'ya göre hayat, kudret ve ilmin kendisini gerektiren hakikî ve zâtî bir sıfattır. Allah Teâlâ bu sıfata sahip olmadıkça zikredilen hakikî sıfatların zâtı ile kâim olduğunu söylemek mümkün değildir.[253] Sadrüşşerîa, Eş'arîlikte varlığın sonsuz olması anlamındaki bekânın da sıfat olarak kabul edildiğini ancak burada ilâhî zâta zaid olma durumunun olmadığını belirtmektedir.[254]

Sadrüşşerîa es-Sânî zâtî sıfatlar meselesinin sonunda Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğine dair naklî ve aklî deliller sunmuştur.[255]

---

[251] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 372-373.
[252] A. Saim Kılavuz, Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a giriş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 124.
[253] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 373.
[254] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 374.
[255] Sadrüşşerîa'ya göre Allah Teâlâ ahiret yurdunda görülecektir. Yani Allah'ın zâtı görme kuvvetine mücaveret ve cihet gibi şartlar olmadan dolunay gibi inkişaf edecektir. Nitekim bu O'nun mü'minlere şu ayet-i kerimelerinde görüldüğü gibi bir vaadidir:
"*O gün bir kısım yüzler Rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak"* (Kıyamet, 75/22-23)
"*Artık her kim rabbine kavuşmayı (lika) bekliyorsa dünya ve âhirete yararlı iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın."* (Kehf, 18/110)
"*Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir."* (Bakara, 2/46)
Ayrıca hadis-i şerifte de "dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi işte böyle göreceksiniz" denilmiştir. (Ebû Abdillah Muhammed el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî (Dımeşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002), "Mevâkîtu's-salât", 16)
Ru'yetullah aklen de caizdir. Dünyada ancak cisim ve ışık, renk, uzunluk gibi hakikatlere sahip olanlar görülmektedir. Fakat bu zikredilenlerden farklı olarak ilâhî zât görülebilir. *"O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi (mûcize gösterdikten sonra da) yine onların gönüllerini ve gözlerini ters çevirirız. Ve onları şaşkın olarak taşkınlıkları içinde bırakırız.*" (En'am, 6/110) ayetine de hamledildiği üzere Allah basiretlere kendisiyle zâtının görülebileceği bir kuvvet bahşedebilir. Allah Teâlâ'nın herkes tarafından görülemeyecek olması veya dünyada yahut özel bir kuvvet olmaksızın görülememesi ru'yetullahın selbedilmesini gerektirmemektedir. Sadrüşşerîa görmenin sekiz şartı olduğunu belirtmektedir. Bu şartları sağlam duyular, görülecek şeyin görülmesinin mümkün olması, karşılıklı bulunmak, çok yakın ya da çok uzak olmamak, saydam ve çok küçük olmamak, arada bir engel barındırmamak şeklinde sıralamaktadır. Ancak bunlar bu dünyadaki mümkin varlıklar için geçerli olup istikraya dayanmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre ahiret

2.4.3.2. İzafî Sıfatlar

İzafî sıfat, tekvîn gibi Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim ve kendisinden izafetin ve nispetin kaynaklandığı bir sıfattır. Bir şeyin dilediği bir zamanda var olmasına karar vermesi ve onun o anda varlık bulması Allah'ın izafî sıfatlarındandır. Sadrüşşerîa'ya göre bu sıfatlar da kadîmdir. Allah, izafî sıfatları hususunda hâricî bir şeye veya bir başkasına muhtaç değildir. Zira muhtaçlık durumu başkasının aracılığı ile kemâle ulaşmayı doğurmaktadır. Oysa Allah, bütün kemâl sıfatlarıyla havâdisten önce, onlarla beraber ve onlardan sonradır. İzafetler ise bir başkasına Allah bir ihtiyaç duyduğu için muhtaç değillerdir, ancak havâdisle maiyyeti bir başkasına bağlı olmaktadır. İzafiyyetin kemâl olduğu düşünülürse o başkasına bağlı olup kemâle erişmek için başkasına muhtaçtır ve başkası ile kemâle ulaşmak başkasının müessir olması ile gerçekleşebilmektedir. Böyle olsaydı bir şeyi yaratması O'nun kemâle ulaştıran tamamlayıcısı olurdu ki bu Allah hakkında geçerli bir söz olmamaktadır.[256]

Sadruşşerîa es-Sânî, fiilî sıfatların bazı kesimler tarafından fiilin kendisi olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Kendi görüşü ise fiilî sıfatların fiilin menşei olduğu yönündedir. Fiilî sıfatları fiilin kendisi ile özdeşleştirenlere göre tekvîn sıfatı da mükevvenin aynı olmakta ve bu durum mahlûkun ezelî olması gibi sıkıntıları ortaya çıkarmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre fiilî sıfatlar zât ile kâim kadîm mânalar olmakta fiiller ise ne mevcut ne ma'dûm olan izafetlerden ibarettir.[257]

2.4.3.2.1. Tekvîn Sıfatı

Tekvin, yaratma, "mevcut olmayanı yokluktan varlık alanına çıkarma"[258] şeklinde tanımlanmıştır. Mâtürîdîler'e göre Allah'ın zâtı ile kâim kadîm bir sıfat kabul edilmiştir. Mahluk, yani mükevven ise tekvînin aynı olmayıp kadîm değil, bilakis hâdistir.

Es-Sânî tekvînin, Allah'ın zâtıyla kâim kadîm bir sıfat olduğunu ve bu sıfatla kâinatın var olduğunu savunmaktadır. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması yaratma sıfatını gerektirmekte olduğundan alimimiz, "Meşayıhımız" diyerek kastettiği Matürîdî alimlerin tekvîn sıfatını kabul ettiklerini açıklamaktadır. Ona göre Matürîdîler, Allah'ın havâdise mahal olmasından çekinerek yaratma anlamına gelen tekvîni kadîm, yaratılanı ise hâdis

meselesinin dünya meselesine kıyas edilip ahirette gerçekleşecek bir hüküm belirtmek doğru değildir. Bk. Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm,* 373.

[256] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 349.

[257] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 374.

[258] Topaloğlu – Çelebi, "Tevlid", 314.

kabul etmişlerdir.[259] Sadrüşşerîa, ashabının tekvîn hakkındaki görüşünü şöyle aktarmaktadır: tekvîn, bir şeyi mutlaka muayyen vakitte var kılması şeklinde Allah'ın şanındandır. Bu kadîm sıfat, Allah'ın var etmeyi dilediği vakitte eşyayı îcâd etmesidir. Bir şeyin belli bir vakitte varlığa gelmesi îcâd etme sıfatına ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle tekvîn sıfatı hâdis kabul edildiği takdirde bir îcâda ihtiyaç duyar sonra îcâd da bu sıfata ihtiyaç duyar ve devr oluşacaktır.[260]

Sadrüşşerîa es-Sânî yaratma anlamına gelen icâdın kadîm olmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü icâd fiilinin kadîm ve fiilin eserinin hâdis olduğu iddia edildiği zaman Allah'ın örneğin Zeyd'i belirli bir günde yaratmasının veya Kur'an'ın Kâdir gecesinde nâzil olmasının kadîm olması doğru bir şekilde açıklanamamaktadır. "Halk kadîm, eser ise hâdistir" demek doğru değildir. Çünkü kadîm olan zâil olmaz, daimî olur. Yaratmanın kadîm kabul edilmesi ve Allah'ın Zeyd'i bir vakitte yaratması, Allah'ın onu daima yaratıyor olmasını, Kur'an'ı daima indiriyor olmasını gerektirecektir. Bu da mantıklı değildir. Bu nedenle yaratma anlamındaki halk, yani fiil hâdistir. Daimî olan ise Allah'ın şanının gereği tekvîn sıfatıdır.[261]

Sadruşşerîa tekvîni mükevven ile özdeşleştirenlerin görüşlerini de kabul etmemektedir. Ona göre fiilî sıfat olan tekvîn ile fiilin aynı şey olduğunu savunanlar aslında ma'dûmun mevcut kılınması anlamını taşıyan îcâd ile fiili özdeşleştirmektedir. "Allah Zeyd'i bir vakitte îcâd (var) etti" ifadesine göre ma'dûmun mevcut kılınması, izafî ve hâdis bir durum olmaktadır.[262]

Ayrıca tekvîn ilâhî zâtın gerektirdiği kadîm bir sıfat olup manevi olarak ma'dûmat üzere sübutu için kudrete ve iradeye zaiddir. Şayet irade ve kudretin birlikte var olması makdurun varlığı için yeterli gelse ve ihtiyarî îcâda ihtiyaç bulunmasaydı hâdislerin kıdeminin yanı sıra ilim ve ihtiyara da ihtiyaç duymamaları gerekecektir ki bunlar kabul edilebilir değildir.[263]

Sadrüşşerîa'ya göre tekvîn, muayyen vakitteki ihtiyarî îcâddan farklıdır. Tekvîn sıfatı mevcut olup fâilin zâtıyla kâim olan ve var olmasını murad ettiği vakitte var eden olma

[259] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 380.
[260] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 378.
[261] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 398.
[262] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 374.
[263] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 378.

yetkinliğidir. O vakitteki îcâdı ise ihtiyârî fiille gerçekleşmektedir. Fiil ile kastedilen hariçte mevcut olan hey'et değil bilakis hey'etin îkâ'sıdır. Herhangi bir fiil, vuku halinde iken îkâ ile vuku, birlikte dış dünyadadır. Vuku yoksa îkânın varlığı kesinlikle yoktur. Îkâ, vukuyu kavrayan zihnin kurgusudur, dış dünyada ikanın bir varlığı yoktur. Îkâ' ne mevcut ne ma'dûm olan izafî bir haldir.[264]

Sadruşşerîa, tekvîni fiilin kendisi olarak kabul edenlerden bazılarının tekvîni ma'dûm bazılarının ise mevcut olarak ele aldıklarını açıklamıştır. Ma'dûm kabul edenler tekvînin mevcut olduğu takdirde başka bir tekvîne ihtiyaç duyacağını iddia ederek böyle bir durumun yol açacağı teselsülden kaçınmaya çalışmışlardır.[265]

Diğer kesim ise tekvînin varlığı olmayan yokluktan çıkarak mevcut olduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre tekvîn aslî ademden çıkmış olup mevcuttur. Örneğin Zeyd'in varlığından önce "Allah, Zeyd'i var etmedi" demek doğru bir ifade olmaktadır. Varlık vermek, yani îcâd aslî ademden çıkarmak demektir. Ademin bâkî olmadığı bilindiği için tekvîn mevcuttur.[266]

Sadrüşşerîa tekvînin ma'dûm olup başka tekvîne ihtiyaç duyması ve teselsülün oluşması şeklindeki birinci görüşe cevaben tekvîn, mevcut kabul edilip "tekvînin tekvîni kendisidir" diyenlerin olduğunu belirtmiştir. Tekvîn, tekvînin aynı olması ile teselsülün önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ancak bu totolojik ifade başka sıkıntıları gündeme getirmektedir. Tekvîn mevcut ve hâdis kabul edildiğinde bir tekvîne ihtiyaç duyacaktadır. Tekvîn, tekvînin aynı olarak kendisine ihtiyaç duyamaz. Çünkü muhtaç olan, ihtiyaç duyduğu şeyden farklı olmalıdır. Sadrüşşerîa "tekvîne ihtiyaç yok ama hâdislerin var olması için tekvîne ihtiyaç var" şeklindeki bir görüşü de kabul etmemektedir. Ona göre hâdis, vacib olmadığı için muhtaç olduğu vakit kendisine ihtiyaç duyamaz. Zira bu, bir şeyin kendisini öncelemesi demektir.[267]

Sadruşşerîa es-Sânî, tekvîni mevcut ve hâdis kabul eden dört görüş sahibini sıralamıştır. İlk yer verdiği Kerramiyye, tekvînin Allah Teâlâ'nın hâdis bir sıfatı olduğunu iddia etmiştir. Diğer üç görüş ise Allah'ı havâdise mahal olmaktan tenzih etmişlerdir.[268]

[264] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 389.
[265] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 374.
[266] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 375.
[267] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 375.
[268] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 375.

Tekvîni hâdis kabul edip bunu Allah'tan tenzih eden görüş sahipleri ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]), tekvîne bir mahal gerektiğini ve bu mahallin, müessir olamayacağı için eserin kendisi olduğunu ileri sürmüştür. Buna cevaben Eş'arîlerden nakledildiği üzere bu durum, eserin tekvîni öncelemesi anlamına gelmesinden dolayı yanlıştır. Tekvînin mahallinin eser olmadığı açıktır. Aksine tekvîn ile eser aynıdır, yani tekvîn ile mükevvenin aynı olması gerekmektedir.[269]

Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825) ve İbnü'r-Ravendi (öl. 301/913-14 [?]) ise tekvînin bir mahalde olmadığını aklın bedahetle kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir.[270] Sadrüşşerîa'ya göre bu görüş sahipleri oluktan sakınırken kendilerini daha tehlikeli denize atmışlardır. Çünkü arazın mahalsiz varlığı şeklindeki bu görüş, itiraz ettikleri "kevn, eserin aynıdır" görüşünden daha imkansızdır. Kevn, eserin aynıdır görüşü en azından kevn, eserin masdarı, yani kaynağı olduğu şeklinde yorumlanmaya müsaittir.[271]

Tekvîni kadîm bir sıfat olarak kabul etmeyen filozoflar ise onu kudrete zaid olarak açıklamışlardır. Çünkü muhkem eserin düzenlenmesinde varlığı imkân açısından değerlendirenlere göre kudret sıfatı taalluk etmekteyken varlığı zorunluluk açısından ele alındığında icab bi'z-zât gerekmektedir. Şöyle ki zât, eserin mûcibi olduğunda eserin de kadîm olması gerekmektedir. Bu görüşe göre zât, sıfatı gerektirdiğinde sıfat da eseri gerektirmekte olup zât eserin mucibi olmaktadır.[272]

Sadrüşşerîa'ya göre kudret sıfatı bahsinde geçtiği gibi kudret, "fâilin terkine de güç yetirmekle birlikte dilediğinde fiili gerçekleştirdiği yetkinlik" olarak açıklandığında tekvîn ile ayrı oldukları anlaşılmaktadır. Filozoflar Allah'ı masdar, eserinin de kendisinden sâdır olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar terekküp ve teselsülden kaçınarak tekvîni, masdariyet olarak yorumlamışlardır. Masdariyet ile dahil ve zaid olmayan masdar aynı olup tekvîn, Allah'a dahil ve zaid olmamaktadır.[273]

Sadrüşşerîa, filozoflar tarafından "fâil-i muhtarın fiili için gerekli olan durumların tümü mevcut olduğunda şayet fiilin vücûbu kabul edilmezse rüçhan bilâ müreccih oluşacaktır"

[269] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 375.
[270] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 376.
[271] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 377.
[272] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 377.
[273] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 378.

şeklinde bir itiraz gelebileceğini ifade ederek bu itirazı cevaplamıştır. Kudret sıfatı bahsinde de geçtiği üzere fâilin iki şeyden birini tercih etmesi onun tercih eden olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir şeyin var olması için gereken şeylerin tümü mevcut olduğunda varlığı ya ihtiyarî ya da ihtiyarî olmayan fiile dayanacaktır. İhtiyarî olan fiile dayanması bir başka ihtiyara yol açarak teselsüle götürecektir. Gayr-i ihtiyarî bir fiile dayanması ise en baştaki fail-i muhtar kabulüyle çelişki doğuracaktır.[274]

Es-Sânî'ye göre ihtiyarî fiiller kadîm olmaz, ancak menşei kadîmdir. Tekvin sıfatı da ancak fiilin menşeidir. İcâd ise hal olup reddedilmesi hatalı bir tutumdur. Allah Teâlâ, zâtının tüm sıfatlarının kadîm olmasından dolayı havâdise mahal değildir. Fiilî sıfatı olan tekvîn de aynı şekilde fiillerin menşei olup kadîm bir ilâhî sıfattır. Sadrüşşerîa sıfat fiillerin menşei olarak ispat edildiğinde ve ne mevcut ne ma'dûm olan îkâ anlamındaki fiil, yani icâd, hâdis kabul edildiğinde sorunların ortadan kalktığını savunmuştur.[275]

Tekvîni kadîm sıfat olarak kabul etmeyenlerin hakkında Sadrüşşerîa, fiilin hâdis olmasını reddedip yaratılışın kadîm olduğu görüşüne düştüklerini söylemektedir. Ayrıca *"O her an yaratma halindedir"*[276] ayetinin de işaret ettiği hâdis fiilleri reddetmektedirler.[277]

İzâfî sıfatlara dair açıklamalar, tekvîne irca edilen mânalar zikredilerek devam etmiştir. Bu noktada rızık vermek, hidayet etmek ve dalâlete sevk etmek, diriltmek ve öldürmek zikredilmiştir.

2.4.3.2.2. Terzik Sıfatı

Sadrüşşerîa'ya göre bütün hayat sahibi olanlara rızkını vermesi Allah'ın şanındandır. Mu'tezile'nin aksine rızık, hayat sahibi olanlara helal ya da haram olarak kendisiyle geçinilmesi için takdîr edilen azıktır.[278]Allah Teâlâ, Kitabında şöyle buyurmuştur: *"Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın."*[279]

[274] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 379-380.
[275] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 380.
[276] Rahman Sûresi 55/29.
[277] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 380.
[278] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 396.
[279] Hud Sûresi 11/6.

Hadis-i şerifte şöyle denilmiştir: "*Hiçbir nefis rızkını tastamam almadıkça ölmez*".[280] Ayet ve hadisler haramın da helal gibi rızık olduğuna işaret etmektedir.[281]

2.4.3.2.3. İhdâ ve İdlâl Sıfatları

Hidayet etmek ve dalâlete sevk etmek de Allah'ın yaratmasıyladır. Hidayet, ihtida (doğru yola erme) fiilinin yaratılmasıdır.[282] Sadrüşşerîa bu konuda farklı ve fazla bir şey söylememektedir. O Mâtürîdî alimler gibi ihtidanın mahluk, imanın ise mahluk olmadığını savunmaktadır. Alimimize göre iman, tasdiktir. Tasdik ise sıdk ile hüküm olup ihtiyarı ile kişinin "sıdk" özelliğini Hz. Muhammed'e atfetmesidir. Hidayet, tasdikten hasıl olan hal olup Allah'ın halk etmesiyledir. Çünkü mukarin kudret Allah'ın yaratmasıyladır.[283]

Alimimize göre dalaletin kabih olduğu ve kabihi yaratmanın da çirkin olduğu kabul edilebilir bir ifade değildir. Çünkü maslahat için onun yaratılması kabih olmayıp bununla muttasıf olmak çirkindir. Sadrüşşerîa, meşayıhın sözlerinde de geçtiği gibi küfür ve mâsiyetin yaratılmasında da pek çok maslahat bulunduğunu hatırlatmaktadır.[284] İlahî fiiller hakkında Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin aksine fiilerin kabihle vasıflandığını ancak Allah'ın kabih olanı yapmaktan münezzeh olduğunu belirtmiştir. Peygamberlerin cehenneme gönderilmesi veya kafirlerin cennete gönderilmesi kabihtir. İlahî hikmet iyi ve günahkâr kullar arasında bir ayrım yapmasını gerektirdiğinden dolayı Allah kabihi işlememektedir.[285]

2.4.3.2.4. İhya ve İmate Sıfatları

Sadrüşşerîa'ya göre ecel, Allah'ın takdiriyle olup artmaz ve eksilmez. Nitekim Allah, Kur'an-ı Kerîm'de şöyle buyurmuştur:

"Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler."[286]

Burada örneğin Zeyd'e sağlık ve sıhhat verilip uzun yaşaması takdir edildiğinde ya da aksi durumda ömrün arttığı veya eksildiği söylenebilir. Ancak Sadrüşşerîa bunun sorunlu

[280] İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve şerhi,* çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 6/105.
[281] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 396
[282] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 392.
[283] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 392.
[284] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 393.
[285] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 400.
[286] Araf Sûresi 7/34.

bir ifade olduğu belirtmektedir. Vakıa, ömrün kısa veya uzun olması ihtimallerinden hâli olmamakta ve Allah katında mukadder olan bu vakıadır.

Ayrıca Allah Teâlâ Zeyd'in uzun ömürlü olmasını ya da olmamasını takdir ettiğinde ona zarar vermez. Zira gerçekte bu iki ihtimalden birinin takdir edileceği kesindir.[287]

Sadrüşşerîa es-Sânî konuyu takip eden fürû meseleler altında mütevellidâta değinip, onun Allah'ın yaratması ile olduğunu belirtmiştir. Istılâhî olarak "kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi"[288] anlamını taşıyan mütevellidât, Mu'tezile'ye ait bir teoridir. Sadrüşşerîa acı, ölüm, darbe sonrası kırıklar, cinayet gibi mütevellidâtın, insanın elinde olmayıp Allah'ın yaratmasıyla olduğunu savunmaktadır.[289]

Allah'ın fiilleri hakkında alimimizin hatırlattığı bir hüküm de bu fiillerin mahlukatın maslahatı ile muallel olduklarıdır. Yine ilâhî hikmet, maslahatsız olmalarını nefyetmektedir. Zira maslahat olmaksızın fiil, abestir. Burada alimimizin kendi mezhebi, Mu'tezile ve filozoflarla müttefik olup Allah'ın fiillerinin gaye, hikmet ve maslahat ile muallel olduğunu savunduğunu, fiillerin bir sebebe bağlı olmadığını savunan Eş'arîlerden ise farklı bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz. Ancak Sadrüşşerîa Mu'tezile'nin Allah'a aslahın vacib olması görüşünü de kabul etmemektedir.[290]

2.4.3.3. Zâtî ve Fiilî Bir Sıfat: Hikmet

Hikmet "eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak" anlamını taşımaktadır.[291]

Mâtürîdî âlimlerine göre, Allah'ın fiilleri zorunlu olarak meydana gelmemektedir. Onlara göre O'nun fiilleri hikmetinin gereği ve ihsan üzere ortaya çıkmaktadır. Onlar bu görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir: Eğer Allah'ın fiillerinde gereklilik olmazsa, fiilin ortaya çıkması ve terki eşit olur. Bu noktada O'nun fiillerinin bazısı hikmet dışı olur ve

[287] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 396.
[288] Topaloğlu – Çelebi, "Tevlid", 324.
[289] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 391.
[290] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 403.
[291] İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503.

Allah'ın bazı fiillerinde abeslik, yani manasızlık meydana gelir. Allah ise bundan uzaktır.[292]

Sadrüşşerîa, hikmet sıfatını zâtî ve fiilî bir sıfat olarak değerlendirmiştir. Ona göre hikmet, işlerin derinliğine dair bilgiyle fâilin fiilini gerektiği gibi yapıyor olmasıdır. "Hikmet, amele taalluk etmeyen ilimdir" denmesini doğru bulmayan Sadrüşşerîa'ya göre hikmet, hem ilme hem amele taalluk edenleri içermekte olduğundan hem zâtî hem fiilî bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Bilen ve gerektiği gibi amel etmeyen Hakîm olamaz. Allah Teâlâ'nın kesin hikmetinin delili alemi ve hayret vericiliğini sanatkârane yapmasıdır.[293]

Alimimiz, müteahhir filozofların hikmeti, amel olmadan eşyanın hakikati olan ilme ıtlak etmelerini ve nazarî-amelî diye ikiye ayırmalarını doğru bulmamaktadır. O amelde itkan, yani sağlamlık gerektiğini ve hikmetin de ihkamdan müştak olup Allah'ın fiillerinin de muhkem olması gerektiğini savunmaktadır.[294]

Allah Teâlâ ayette şöyle buyurmuştur: *"Kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir."*[295] Sadrüşşerîa birçok hayrın ancak ilmiyle amel edene has kılındığını söylemektedir.

Yine Allah kitabında şöyle buyurmuştur: *"Biz Lokman'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik."*[296] Burada hikmet, şükür olarak açıklanmıştır. Şükür ise alimimize göre Allah'ın verdiklerini yerli yerince kullanmaktır. Örneğin aklın şükrü onu marifetullah için kullanmaktır. Tüm azaların şükrü ne için yaratılmışlarsa onun için kullanmaktır.

Sadrüşşerîa felsefeyi, hikmet olarak isimlendirenlerin de kelimenin vazolunduğu anlamını tahrif ettiklerini söylemiştir.[297]

---

[292] Esra Tarhan, *Mu'tezile ve Ehl-İ Sünnet'e Göre İlâhî Fillerde Hikmet*, (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans tezi, 2023), 58.
[293] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 397.
[294] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 397.
[295] Bakara Sûresi 2/269.
[296] Lokman Sûresi 31/12.
[297] Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, 397.

SONUÇ

Hanefî-Mâturîdî ekolünün önde gelen isimlerinden kabul edilen Sadrüşşerîa'ya göre Allah'ın sıfatlarını konu edindiğimiz bu araştırmada alimimizin yaşadığı döneme kadar tarihi sürece şahitlik ettik. Kelam tarihi içerisinde alimimizin mezhebinin arka planı ve ilmî kişiliğini takdim ettikten sonra ilahî sıfatların anlaşılmasına dair geliştirilen teori ve metodları açıkladık. Zira sıfatlar, Allah'ı tanıma noktasında önemli vasıtalar olduğundan dolayı kelâm tarihinde üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Allah'ın sıfatları hakkındaki ilk tartışmaların hicrî II. asırda başlayarak ilâhî zâtın hangi sıfatlarla vasıflanacağı, bu sıfatların mahiyeti, tespiti ve sıfatların tasnifi hakkında farklı yöntemler geliştirilmiştir. Sıfat nazariyesi İslam ilahiyatının kendi iç dinamiğinden kaynaklanarak gelişmişse de entelektüel bir tartışma konusu haline gelmesi erken dönem fetihleriyle genişleyen coğrafyada karşılaşılan Hristiyan unsurlarla yapılan tartışmalar sonucudur.

Allah'ın alem üzerindeki hakimiyeti, mutlak yetkinliğini ifade eden sıfatlar vasıtasıyla cereyan etmektedir. Allah, alem üzerinde tedbirini her an icra eden etkin ve müdahil bir rab olarak bu etkinliğini mümkün kılan kemal sıfatlara sahiptir. Bu sıfatlar O'nun tanınmasını sağlayarak mutlak yetkinliğinin makul temellendirilmesi için gereklidir. Bilinemezci (agnostik) ya da "Emekliye Ayrılmış Tanrı" şeklindeki alemle bağı kopmuş âtıl bir yaratıcı gibi tasavvurları engelleyen sıfatlar, insanların Allah ile iletişimini mümkün kılarak anlamsızlık, amaçsızlık ve umutsuzluktan kurtulmalarına bir vasıtadır.

Allah Teâlâ kendini Kur'an-ı Kerîm'de muhataplarını dikkate alarak anlatmıştır. Bu anlatım parçacı okuma neticesinde zıt uçlarda yer alan beyanlar şeklinde görülebilmektedir. Bir yandan kendini, olabildiğince teşbih ederek somutlaştırırken ve insanın idrakine indirgeyerek kendini neredeyse müşahhas bir varlık haline getirerek elinden, yüzünden, yaklaşmasından vd. bahsederek anlatmaktadır. Öte yandan da mutlak tenzih üzerinden anlatılan bir tasavvur biçimi ortaya koymaktadır. Dünyamızda geçerli olan üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi Allah hakkında konuşurken geçerliliğini yitirdiği görülmektedir. Çünkü Kur'an'ın usul ve üslubunda Allah hem Evvel hem Ahir olarak hem Zahir hem Batın olarak, yani ne Evvel ne Ahir, ne Zahir ne Batın olarak anlatılmaktadır. Sıfatların neticesi olan fiillerin anlaşılması da benzer uç yaklaşımları oluşturacak şekilde olup tarihte de karşılık bulmuştur. Kur'an'da gerek mutlak özgürlüğe gerekse mutlak belirlenmişle dair referans anlatımlar yer almaktadır. Allah'ın iradesi, kudreti ve yaratmasının mutlaklığı insanın dünyadaki amellerini ve ahiretteki sonucunu

belirleyecektir. Bütün bunlar neticesinde sıfatların doğru anlaşılmasının doğru uluhiyet ve doğru hayat tasavvuru için ne kadar gerekli ve önemli olduğunu görüyoruz.

Değişen ve gelişen zaman içerisinde insanlarda yeni arayışlar hasıl olmaktadır. Bu arayışlar özellikle usul hakkında ihya, ta'dil, tenkih ve tecdid yaklaşımlarını doğurmuştur. Sadrüşşerîa da İslami ilimlerin bir nebze duraklamaya uğradığı bir dönemde, ilimleri yeniden gözden geçirme ve düzenleme ihtiyacı duymuştur. *Ta'dîlu'l-ulûm* eserinde çok yönlü birikimi doğrultusunda mantık, fıkıh usulü, kelam, tasavvuf, astronomi gibi pek çok alana dair özgün görüşleri ile ilimleri yeniden dengeli hale getirmeyi amaçlamıştır.

Alimimizin özgün görüşlerinden biri de Kelam ilminin tamamen Kur'an'dan istinbat edildiği için "kelâm" olarak isimlendirilmiş olmasıdır. Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-kelâm* bölümünü Kur'an'ın dibacesi olan Fâtiha sûresinin ayet sayısına göre yapılandırmış ve her bir ayetin kelâm konularından birine tekabül ettiğini söylemiştir.

Araştırmamızda *"Rahmân, Rahîm olan Allah"* ayetine dayanarak Allah Teâlâ'nın zâtını ve sıfatlarını açıkladığı Vâcib Teâla'ya dair mebâhisin ta'dîlinde ilâhî sıfatların nasıl bir yere sahip olduğunu gördük. Buna göre Allah'ın sıfatları hakkında Sadrüşşerîa'nın Hanefî-Mâtürîdî gelenekten büyük ölçüde farklılaşmadığını söyleyebiliriz. Mezhebinin de olduğu gibi realist teoriyi benimsemiş ve sıfatları ispat etmiştir. Sıfatları ispat etmeden önce Allah'ın varlığının hakikatini akıl ve duyularımızla idrak etmekten aciz olduğumuzu belirtmiştir. Sadrüşşerîa vücûdun Allah'ın zâtının aynı olduğunu savunmuş, zâta eklenen bir mâna ve ayrı bir sıfat olarak ele almamıştır. Allah'ın varlığının hakikatine dair filozofların, haşevîlerin ve sûfîlerin doğru bulmadığı tasavvurlarını eleştirmiştir. Allah'ın vücudunun hakikatinin selbî kayıtla mukayyet olmaktan ve mevcûdâtın varlığına benzer olmaktan münezzeh olduğunu açıklamıştır. Sadrüşşerîa, sıfatları selbî ve hakikî olarak tasnif etmiş ve incelemiştir. Allah'ı noksanlıklardan münezzeh kılan sıfatlar selbî sıfatları oluşturmaktadır. Allah'ın zatı ile kaim olacak bir mefhum yüklemeyen bu sıfatları alimimiz Allah, mürekkeb değildir, bir şeyin cüz'ü değildir, mahal ve hayyizden münezzehtir, bir cihette değildir, araz, cisim, cevher değildir, nefsânî arazlardan münezzehtir, sıfatları harici bir illete muhtaç değildir ve ortağı yoktur şeklinde sıralamıştır.

Hakiki sıfatları ise zâtî, izafî ve hikmet olarak ayırmıştır. Hakiki sıfatlar zât ile kâim kadîm sıfatlar olup Allah Teâlâ'nın ne olduğunu müsbet ifadelerle anlatırlar. Ayrıca Allah

hakiki sıfatları ile kâinatta tasarruf etmektedir. Sadruşşerîa hakiki sıfatların zât ile olan ilişkisine dair farklı ekollerin görüşlerini açıklamıştır. Kendisi de Ehl-i Sünnet'in "sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır" diye ifade ettiği zât-sıfat münasebetini kabul etmiştir. Sadrüşşerîa zât olmadan sıfatların varlığından söz edilemeyeceğinden "zâtı ile kâim" ifadesi kullanmıştır. Allah'ın zatının gereği kadîm olan kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu savunmuştur.

Hakiki sıfatların ilk kısmı zatî sıfatlardan oluşmaktadır. Sadruşşerîa zatî sıfat olarak kudret, irade, ilim, sem' ve basar, kelam ve hayatı açıklamıştır. Zatî sıfatları açıklamaya kudret sıfatı ile başlamış ve ilahın fâil-i muhtar olduğunu belirtmiştir. Sadrüşşerîa, kudret ve irade sahibi olan ilah hakkında filozofların geliştirdiği icab ve sudûr fikirlerinin doğru olmadığına dair cevaplar sunmuştur. Filozofların kabullerine dair uzun eleştiriler sunduğu bir başka sıfat da ilim sıfatıdır. İlim sıfatının tanımının ardından "Allah'ın cüz'ileri küllî olarak bilir*"* görüşünü eleştirmiştir. İlim sıfatının kemal mertebesi olan sem' ve basar sıfatları da cüz'îleri bilme, havâdise mahal ve mümasil olmama kaideleri ile ispat edilmiştir. Kelâm sıfatı hakkında kelâm-ı nefsîyi nefyedenleri açıklayan Sadrüşşerîa, onların Allah'ın Mütekellim oluşunu nefyettiklerini söylemiştir. Alimimiz, Allah'ın hayat sıfatına sahip olmadıkça zikredilen sıfatların zâtı ile kâim olduğunu söylemenin mümkün olmayacağını belirterek hayat sıfatını ispat etmiştir. Zatî sıfatların sonunda ru'yetullah konusuna değinilerek Allah'ın ahirette görüleceğine dair naklî ve aklî deliller sunmuştur.

İzafî sıfatlar ile Sadrüşşerîa fiilî sıfatları açıklamıştır. Fiilî sıfat da zatî olanlar gibi zât ile kâim ve kadîmdir. Burada tekvînin ma'dûm ve mevcut kabul edenlerin görüşlerine yer verilmiştir. Sadrüşşerîa kendi mezhebinin yaratmanın kadîm olduğuna dair görüşünü eleştirmiştir. Zira o, tekvîn sıfatının kadîm olmasını söylemekte, yaratma anlamındaki icâdı ise hâdis kabul etmektedir. Tekvine irca edilen rızık vermek, hidayet etmek ve dalâlete sevk etmek, diriltmek ve öldürmek gibi fiilî sıfatlara da değinildiği tespit edilmiştir. *Ta'dîlu'l-kelâm* eserinde haberî sıfatlara müstakil olarak değinilmemiştir. Gazab gibi antropopatik çağrışımı olan sıfatın Allah'ın şanına uygun şekilde te'vil edilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Son olarak Sadrüşşerîa, hikmeti hakiki bir sıfat olarak ayrı bir başlık altında değerlendirdiğini gördük. Alimimize göre hikmet, ilmi ve ameli içermekte olup zatî ve fiilî bir sıfat olarak değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülhamîd, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Aksoy, Mecit. *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Haberî Sıfatlar Anlayışı ve Hanbelîlerin Yaklaşımına Eleştirileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Alper, Hülya. "Mâtürîdîlik Ekolü", *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/94-114. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı nefsî-Kelâm-ı Lafzi" Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

Arca, Abdullah. *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Arıkaner, Yusuf. "Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzîhî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah'ın Zâtından Tenzîhi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020), 313-332.

Arpaguş, Hatice K. "Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam, Tasavvuf Sempozyumu*. ed. Murat Demirkol, Hacer Ergin Özkan, Bilge Sever Kıyak. 1/449-462. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları: 2020.

Arpaguş, Hatice K. "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 65-106.

Arslan, Mehmet Fatih. "Ta'dîlü'l-Kelâm: Kelamın Felsefeyle "Ta'dil"i". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 37 (Mart 2018), 251-290.

Ay, Mahmut. *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*. Ankara: Avrasya yayınları, 2006.

Aydın, Ömer. *Sadruşşeria es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Ayni, Ali. "Türk Mantıkçıları". sad. Naim Şahin. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 343-354.

Bağdadî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak).* çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2014.

Bahçi, Kübra. "Fahreddin er-Râzî Felsefesinin Yapı Taşı: Fâil-i Muhtâr Nazariyesi". *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 75 (Nisan, 2023), 20-25.

Bekdemir, Sezai. *Sadrüşşerîa Es-Sâni'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında),* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed. Sahîhu'l-Buhârî. Dımeşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002.

Büyük, Celal. Ebu Hanife'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 937-943.

Chelidze, Rassim. *Hüsâmeddîn Es-Siğnâkî ve Et-Tesdîd Fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Chyıbylov, Kenzhebek. "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkiri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası". *Kelâm Araştırmaları Dergisi.* 15/1 (2017), 125-149.

Cici, Recep. "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215-248.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât.* çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2016.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 108-110.

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çevik, Mustafa. "Eş'arî'nin El-İbane'sinde Antropomorfik Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 169-184.

Çiçekler, Mustafa. "Na't", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 32/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Demir, Hilmi. *Ehl-i Sünnet Reislerinden İmam-ı Maturidi*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2017.

Derin, Muhammed. *İlâhî Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında Kelâm Sıfatı: Seyfüddîn Âmidî Örneği*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Düzgün, Şaban Ali. "İmam Matüridi ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce". *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. 150-162. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri.* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara İlâhîyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2015.

Ebû Zehra, Muhammed. *Mezhepler tarihi*, çev. Abdülkâdir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1978.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Kitabü'l-Lüma' fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Beyrut: Daru Lübnan li't-Tabaat'i ve'n-Neşr, 1987.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2014.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 1/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Gazzalî, Ebû Hamid. *İnançta Hassas Ölçüler (İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelâm).* çev. Nedim Yılmaz. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987.

Hanay, Necattin. "Sadruşşeria'da Te'vilin Kodları*". Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 211-240.

Harputoğlu, Melih. *İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l Kur'ân Adlı Eserinde Zâtî Sıfatlar*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

İbn Mâce. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.

Kaplan, İlyas. "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 311-325.

Karadaş, Cağfer. "Eş'arî Kelam Okulu". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 111-139. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.

Karadaş, Cağfer. *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Karadavut, İsmail. *Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud'un Akıl Anlayışı*. Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2019.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2012.

Karcı, Mustafa. *Mâtürîdî'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Kartal, Fecri. *Şemsüddin Es-Semerkandi'de Zât Sıfat Anlayışı.* Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 21. Basım, 2014.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kılavuz, Ulvi Murat. *V.-Vl. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbeli: İbnü'z-Zâgûnî ve Sıfat Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile Ekolü". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/14-39. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. "Sıfat Teorisi". *Metafizik.* ed. Ömer Türker. 2/956-978. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 4. Basım, 2020.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi.* Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

Kurban, Yasin. "Medreslerde Temel Fıkıh Eseri Olarak Okutulan "Tenkîhu'l-usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh". *Modernleşme Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. ed. Fikret Gedikli. 2/637-655. Muş: Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kutlu, Sönmez. "Muhammed b. Kerrâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kutluer, İhsan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mağnîsâvî, Ebu'l-Münteha. *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2022.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Kitabü't-Temhîd li-Kavaidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2013.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed Es-Seyyid El-Bersici. Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2014.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebsiratü'l-edille fi usûlu'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2011.

Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2016.

Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 13/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Öz, Mustafa. "Muammer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 30/321-323. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özdeş, Talip. "Maturidi'nin Din ve Şeriat Anlayışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 123-138. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Özen, Şükrü. "Sadruşşeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özen, Şükrü. "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Maturîdi*". Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005), 411-424.

Özketen, Şerife. "Mâtürîdî Kelamcısı Sadrüşşerîa'nın İyilik-Kötülük Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam, Tasavvuf Sempozyumu.* ed. Murat Demirkol, Hacer Ergin Özkan, Bilge Sever Kıyak. 1/462-473. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları: 2020.

Özkılıç, İbrahim. *Sadru'ş-Şerîa'nın Ta'dîlu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme,* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Özler, Mevlüt. "Selefiyye". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 105-110. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

Pezdevi, Ebû'l-Yusr. *Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 1994.

Razî, Fahreddin. *Kitabü'l-Muhassal*. thk. Hüseyin Atay. Kum: İntişâratü Şerif Rıza, 1999.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud. *Şerhu Tadili'l-Ulum*, thk. Mahmut Ay – Mustafa Borsbuğa. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud. *Ta'dîlü'l-ulûm*. Ürdün: Dârü'n-nûru'l-mübîn li'n-neşri ve't-tevzi'. 2022.

Sancar, Muhammed Mustafa. *İlahi Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelamının Değişim Süreci*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Sarıbulak, Zekerya. İmam Ebû Hanife'nin Sıfat Anlayışı. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 24 (2018), 61-78.

Sinanoğlu, Mustafa. "Tevhid İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 41/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Şahin, Hüseyin. *Kaderin İrade ve Kudret Sıfatlarıyla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2003.

Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Şener, Abdulkadir. "İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (1981), 375-388.

Şensoy, Güvenç. *Sadruşşerîa'da Varlık ve Uluhiyyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Şensoy, Güvenç. "Sadruşşeria'nın Vahdet-i Vücud Eleştirisinin Tahlili". *Kader 21 / 1* (Haziran 2023), 104-115.

Şık, İsmail. *Kelam I*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Taftazani, Ebu'l-Vefa. Kelam *İlminin Bellibaşlı Meseleleri.* çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

Tancî, İbn Battuta. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2010.

Tarhan, Esra. *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e göre ilâhî fillerde hikme.,* Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2023.

Tokat, Latif. "Din Dili". *Din Felsefesi.* ed. Latif Tokat. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 2/487. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.

Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2021.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebu Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Üzüm, İlyas. "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/448-449 Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Maturidiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 40/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yektir, Yusuf. *Ebu'l-Mu'in En-Nesefî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.

Yetim, Muhammed. "Sadrüşşerîa". Erişim 19 Haziran 2023. https://islamdusunceatlasi.org/sadrusseria/274

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. *Mâtürîdî Âlimlerden Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) et-Tesdîd Fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yılmaz, Hayrettin. Ubeydullah Bin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Ta'dilu'l Kelam Adlı Eserinin Muhtevası. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi 95* (Nisan 1995), 204-217.

Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Yürük, İsmail. "Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri". *Çukurova Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 93-105.