

T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN 'HAK DİNİ KUR'AN DİLİ' ADLI
ESERİNDE İLAHÎ SIFATLAR

Hazırlayan
EROL KÖSEOĞLU

Danışman
Doç. Dr. YENER ÖZTÜRK

DİYARBAKIR 2011

ÖZET

Bu tez çalışmasında meşhur müfessir Elmalılı Hamdi Yazır'ın 'Hak Dini Kur'an Dili' adlı tefsirinde ilahî sıfatlar konusu işlenmiştir.

Bu bağlamda öncelikli olarak müfessirimizin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra isim ve sıfat kavramlarına değinilip gerekli açıklamalarda bulunulmuştur. Aynı zamanda mevzuya bir altyapı teşkil edecek mahiyette olan ilahî isim ve sıfatlar hakkında kelâmcıların genel görüşleri ortaya konmuştur.

Söz konusu genel bilgiler verildikten sonra aynı konular hakkında Hamdi Yazır'ın fikirleri üzerinde durulmuştur. Son olarak Kur'an Kerim'de ilahî sıfatları konu edinen ayetler, Hamdi Yazır'ın penceresinden ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Allah, isim, sıfat.

ABSTRAKT

In this study of thesis, it has been studied hymn qualities that were mentioned in the commentary of koran called 'Hak Dini Kur'an Dili' that belongs to famous annotator Hamdi Yazır.

Initially, it has been informed about the life, scholarly characteristics and the Works of annotator. Then it has been mentioned about the concepts of name and quality and has been made necessary explanations. Besides general views of Islamic theologions have been put for consideration about hymn names and qualities. As it will constitute a substructure fort the subject.

After it had been informed about mentioned information, the views of Mr. Hamdi Yazır have been emphasized on the same subjects. Finally the verses of the koran on the hymn qualities have been handled according to the views of Mr. Hamdi Yazır.

Key Words: God, name, quality.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç.Dr. Yener ÖZTÜRK

Üye : Doç.Dr. Ahmet ERKOL

Üye : Yrd. Doç.Dr. Muharrem YILDIZ

Üye : Yrd. Doç.Dr. Celal ÇAYIR

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Hamd, âlemlerin Rabbi yüce Allah'a, salât ve selam O'nun kulu ve resûlü Hz. Muhammed (s.a.v)'e olsun.

Kelâm ilmi 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yeni bir döneme girmiştir. Çünkü insanların sosyo-kültürel ve ilmî durumları değişmiş, inançlarını sarsan farklı düşünce akımları ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada batıda gelişerek İslam dünyasını etkisi altına alan ilmî ve fikrî inkâr cereyanlarına karşılık İslam dünyasında durumun vehameti fark edilmesine rağmen büyük gayretler pek fazla görülmemektedir. Zira bu dönemde söz söylemek her alanda yeterli bir bilgi birikimine de sahip olmayı gerektirmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır da bu dönemde yetişen ve bu çağın insanların ihtiyaçlarının farkında olan uzun bir tahsil hayatı geçirip, bu tahsil hayatının en az 3-4 yılını kelâm ve felsefe ile dolduran büyük bir âlimdir. Yazır, inkâr akımlarına karşı kendine düşeni yapmış ve *Hak Dini Kur'an Dili* adlı orijinal eseri yazmıştır. Çünkü ona göre İslamî yorumların günün ihtiyaçlarına göre yenilenmesi ve devrin inananlarının aydınlatılması gerekmektedir. Bu yüzden tefsirini hem rivayet hem de dirayet tefsiri olarak yazmıştır. Tefsiri incelendiğinde dirayete dayalı yorumlarının rivayete dayalı yorumlarından daha güçlü olduğu görülür.

Bütün İslâmî ilimlerin kaynağı Kur'ân olduğu gibi, kelâm ilminin kaynağı da Kur'ân'dır. Kelâmî meseleleri, sadece felsefî bir mantıkla, Kur'ân'dan mücerred bir şekilde ele almak mümkün değildir. Bu çalışmada, müellifin kelâmî konulardan olan ilahî sıfatlar meselesini, ilgili ayetlerden nasıl istinbat ettiği araştırılmış ve çalışmanın hacmiyle mütenasip bir gayret sergilenmiştir. Yoksa bu çaptaki bir çalışmayla, müellifin tefsirinde yer alan tüm sıfatlar meselesini ele alıp enine boyuna tartışmak bu seviyedeki çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu çalışmada daha ziyade, müellifin özgün yorumları üzerinde durulmuştur.

Araştırdığımız bu konuda öncelikli olarak başvurulan '*Hak Dini Kur'an Dili*' adlı eserin sadeleşmiş metninden faydalanıldı ama orijinaline de sık sık müracaat edildi. Bu eser başta olmak üzere, genel kabul görmüş kelâmcıların düşüncelerini ortaya

koymak için kelâmcıların kendi görüşlerini yansıtan temel eserlere başvuruldu. Aynı zamanda bu kelâmcılara dair yazılan eserlere ve günümüzde bu konuyla alakalı ele alınmış çağdaş eserlere de yer verildi.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, müellifimizin hayatı, ilmi yönü ve eserlerine değinildikten sonra birinci bölümde mevzuya bir altyapı teşkil edecek mahiyette olan ilahî isim ve sıfatlar hakkında kelâmcıların genel görüşleri üzerinde duruldu. İkinci bölümde ise, müellifimizin ilahî sıfatlar hakkındaki görüşlerine geniş bir şekilde yer verildi.

Tezimin planlanması ve içeriğinin oluşturulmasına kadar tüm aşamalarda bana yardımcı olan ve kıymetli yorumlarıyla tezimi en iyi biçimde tamamlayabilmem için bana rehberlik eden değerli hocam Doç. Dr. Yener ÖZTÜRK Bey'e şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca tavsiyelerinden faydalandığım hocalarım Doç. Dr. Ahmet ERKOL ve Yrd. Doç. Dr. Muharrem YILDIZ'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Erol KÖSEOĞLU

DİYARBAKIR- 2011

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VIII

GİRİŞ

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR VE ESERLERİ

A. HAYATI	1
B. İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	3
C. ESERLERİ	10

BİRİNCİ BÖLÜM

İLAHÎ İSİM VE SIFATLAR KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞI

A. İLAHÎ İSİMLER.....	14
1. İsim Kavramı.....	14
2. Lafza-i Celâl ve İsm-i A'zam Meselesi.....	14
3. Allah'ın Zâtı ile İsimleri Arasındaki Münasebet	17
4. İsim-Sıfat İlişkisi	20
B. İLAHÎ SIFATLAR	22
1. Sıfat Kavramı	22
2. İlahî Sıfatlar Hakkında Görüşler	24
3. Sıfatların Sayısı	27
4. Sıfatların Aklîliği-Naklîliği Meselesi	28
5. Sıfatların Tasnifi.....	30
6. Sıfatların Zâtın Aynı Olup Olmaması Bağlamında Zât-Sıfat İlişkisi.....	34
7. Bazı Sıfatların İnsanda da Bulunması Meselesi.....	42
8. İlahî Sıfatların İnsan Açısından Önemi	42

İKİNCİ BÖLÜM

HAMDİ YAZIR VE İLAHÎ SIFATLAR

A. HAMDİ YAZIR'IN SIFATLARA GENEL BAKIŞI.....	46
B. İSİM VE SIFAT KAVRAMI	47

C. LAFZA-İ CELAL.....	48
D. İSİM-SIFAT İLİŞKİSİ.....	53
E. ZÂT-İSİM İLİŞKİSİ.....	55
F. ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ.....	56
G. SIFATLARIN ÇOKLUĞU MESELESİ.....	58
H. BAZI SIFATLARIN İNSANDA DA BULUNMASI HUSUSU.....	60
I. SIFATLARI TASNİFİ.....	61
1. Zatî Sıfatlar.....	61
a. Selbî Sıfatlar.....	61
a.1. Vücut.....	62
a.2. Kıdem.....	64
a.3. Bekâ.....	67
a.4. Vahdaniyet.....	68
a.5. Muhalefetün li'l Havadis.....	74
a.6. Kıyam bi Nefsihi.....	76
b. Subûtî Sıfatlar.....	83
b.1. Hayat.....	83
b.2. İlim.....	84
b.3. Sem'.....	90
b.4. Basar.....	91
b.5. İrade.....	93
b.6. Kudret.....	96
b.7. Kelâm.....	102
b.8. Tekvin.....	106
2. Fiilî Sıfatlar.....	113
a. İhda ve İdlâl.....	114
b. Ba's ve Haşr.....	115
3. Manevî Sıfatlar.....	116
İ. DİĞER SIFATLAR: HABERÎ SIFATLAR.....	116
1. Yed.....	116
2. Vech.....	118
3. İstiva.....	119

SONUÇ	121
BİBLİYOGRAFYA	123

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen madde
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
D.E.Ü.İ.F.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İSAM.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâmi Araştırmalar Merkezi
Md.	: Maddesi
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefat
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR VE ESERLERİ

A. HAYATI

Son dönem Türk ve İslam düşüncesinin önemli simalarından biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğdu. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır Köyü'nden olan babası Numan Efendi Elmalı Şer'iyye mahkemesinde başkâtipti. Dedeleri Mehmet, Bekir, Hasan ve Bedrettin Efendi ilmiye sınıfına mensuptu. Dolayısıyla, Elmalılı ailesi köklü bir ilmi sınıfa sahipti. Annesi Fatma Hanım Sarlarlı Mehmet Efendi'nin kızıdır. İlk ve orta öğreniminin yanı sıra hafızlığını da Elmalı'da tamamlayan Muhammed Hamdi, öğrenimine devam etmek üzere dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşti. Beyazıt Camii'ndeki öğrenimine devam ettiği sırada Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'den icazet aldı. Bundan sonra hocası Büyük Hamdi, kendisi de Küçük Hamdi olarak anılmaya başlandı. Muhammed Hamdi, çeşitli yazılarında bu imzayı kullandı. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismini (Yazır) soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nispetle Elmalılı diye meşhur oldu. Elmalılı, Sami ve Bakkal Arif Efendi'lerden hat dersleri de aldı.¹

1904 yılında medrese öğrenimini tamamladı ve girdiği uzmanlık (ruus) imtihanını kazanarak müderris oldu. Bu sırada devam ettiği Mekteb-i Nüvvabı birincilikle bitirdi. Bir taraftan da kendi gayretiyle edebiyat, felsefe ve mûsikî öğrendi. Böylece Elmalılı her sahada yetkinleşerek çok yönlü bir âlim oldu. Bu arada çeşitli siyasi hareketlere katıldı. Osmanlı Devleti'ni çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başladı ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye oldu. Avrupaî tarzda bir meşrutiyet yerine şeriata uygun bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yaptı, bu konuda fikirler geliştirdi. Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren

¹ Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi (Metinler/Kişiler) I*, Kitabevi Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1997, s. 519; Bkz. Ersöz, İsmet, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara, 1993, s. 169-170; Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, 57; Paksüt, Fatma, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993, s. 9.

dersiâmlık görevinden sonra siyasi hayata atıldı ve II. Meşrutiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girdi. II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesine rıza göstermeyen fetva emini Nuri Efendi'yi ikna edip fetva müsveddesini yazmak suretiyle bu konuda etkili bir rol oynadı. Elmalılı, daha sonra şeyhülislamlık Mektubi Kalemi'nde görev aldı. Mekteb-i Nüvvab ve Mekteb-i Kudat'ta fıkıh, Medresetü'l-Mütehassısın'da usul-ı fıkıh, Süleymaniye Medresesi'nde mantık, Mülkiye Mektebi'nde vakıf hukuku dersleri okuttu. 1915-1917 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katıldı.² Elmalılı, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kurulan Meclis-i Mebusan'a Antalya Mebusu olarak girdi. Daha sonra sırasıyla Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye azalığına (4 Ağustos 1918), ardından da müessesenin reisliğine (2 Nisan 1919) tayin edildi. Damat Ferit Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde Evkaf Nazırlığı'nı üstlendi.³ Bu görevde iken ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirildi. 15 Eylül 1919'da ayan (senato) heyeti üyeliğine tayin edildi. İlmî rütbesi de Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yükseltildi.

Cumhuriyetin ilanı üzerine memuriyet yaptığı kurumlar kaldırılınca (lağvedilince) açıkta kaldı.⁴ Cumhuriyetin ilanı sırasında Medresetü'l-Mütehassısın'de mantık hocasıydı. Damat Ferit Paşa kabinelerindeki görevi dolayısıyla, Milli Mücadele aleyhinde bu kabinelerin verdiği karardan sorumlu tutuldu ve gıyabında idama mahkûm edildi. Fakat Ankara İstiklal Mahkemesi'nde görülen mahkemenin sonucunda beraat etti. Bu olaydan sonra İstanbul'a dönerek bir bakıma inzivaya çekildi ve camiye gitmek dışında vefatına kadar evinden dışarı çıkmadı. Bu inziva döneminin ilk yıllarında daha önce başladığı Metalib ve Mezahib adlı tercüme çalışmasını tamamladı. Ayrıca Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikiyle büyük çaplı bir Hukuk sözlüğü hazırlamakla ilgilendi.⁵

Türk halkının İslami konularda aydınlatılması amacıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Türkçe bir tefsir hazırlanması gereği yönünde karar alınca Diyanet İşleri Reisliği bu işi kendisine teklif etti. Elmalılı söz konusu teklifi kabul ederek tefsiri yazmaya başladı. Hak Dini Kur'ân Dili adını verdiği eserini bitirdi.⁶ Hamdi Yazır ilim

² Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 57; Ersöz, *agm.*, s. 170.

³ Kara, *age.*, s. 519; Bkz. Ersöz, *agm.*, 170; Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 57.

⁴ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 57; Ersöz, *agm.*, s. 170.

⁵ Kara, *age.*, s. 519-520; Bkz. Ersöz, *agm.*, s. 170; Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 57-58.

⁶ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 58; Bkz. Kara, *age.*, s. 519.

ve fennin imanı takviye edeceğine inanmakta olduğu için tefsirini yazarken, o günün gelişen tekniğine ve pozitif bilimlerine karşı ilgisiz kalmamıştır. Tefsirinde bugün dahi güncelliğini koruyan konulara temas etmiştir.⁷ Dört çocuk sahibi olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, 27 Mayıs 1942 tarihinde Erenköy’de damadının evinde vefat etmiş ve Sahray-ı Cedid Mezarlığı’na defnedilmiştir.⁸

Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan, müstesna, geniş kültürlü, mütefekkir bir din âlimi olan Elmalılı aynı zamanda sanatçı bir kişiliğe de sahipti. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmasına rağmen edebî yönüyle pek tanınmamıştır. Mûsıkîye de eğilimli olan Elmalılı’nın sanatçı kişiliği daha ziyade hattatlığında ortaya çıkar. Sülüs, nesih, ta’lik ve celi türünde çeşitli levhalar yazmıştır. Çoğu torunlarına ait koleksiyonlarda bulunan hatlarında arayış psikolojisinin belirgin karakter hâline geldiğini görürüz. Elmalılı rik’a ve icazet hattında da başarılı görülmüş böylece son devrin seçkin hattatlarından biri olarak kabul edilmiştir.⁹

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Elmalılı Hamdi Yazır, Osmanlı medreselerinde yetişen, İslam’ın evrenselliğini ve insan fitratına uygunluğunu iyi anlayan, ‘sosyal değişim’ olgusunun farkında olan, çağının güncel meselelerini yakalamasını bilen bilgi ve din anlayışı dinamik bir yapıya sahip çok yönlü bir düşünürdür.¹⁰

Döneminin fikir akımlarıyla ilgilenen Elmalılı Hamdi Yazır’ın ilmî ve fikrî şahsiyetinin temelini oluşturmasını anlamak açısından Hak Dini Kur’ân Dili adlı tefsirinin başında ifade ettiği şu cümleler ilgi çekicidir: ‘Ben halis anadolu, öz Oğuz Türk’üyüm. On beş yaşımda İstanbul’a geldim. Ne Arabistan’a gittim ne Türkistan’a. Ne İran’ı gördüm ne Avrupa’yı. Öğrendiğimi bu vatanda öğrendim. Yazır’ın Kayı, Kınık, Bayındır, Eymir, Avşar gibi büyük Oğuz kabilelerinden biri olduğunu da Arapça’dan; Divan-ı Lügati’t-Türk’ten öğrendim. İran’da çıkan yünden, Avrupa’da bükülen ipten, Türk tezgâhında dokunan halıyı Türk malı tanıdım. Bir binanın

⁷ Ersöz, *agm.*, s. 176.

⁸ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 58; Bkz. Ersöz, *agm.*, s. 172; Kara, *age.*, s. 410.

⁹ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 57-58.

¹⁰ Onat, Hasan, “*Elmalılı Hamdi Yazır’ın Anlayışı Ve Mezheplere Bakışı*”, 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993, s. 150.

mimarisinin Türk olması için bütün kerestesinin yerli olması lazım değildir, diye işittim. Afrika madenlerinden çıkmış bir altının üzerinde bir Türk sikkesi gördüğüm zaman ona Afrika'nın değil, bizim altınımız dedim.'¹¹

Elmalılı, dinî ilimlerdeki derin hâkimiyetinin yanısıra, felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahipti. Nitekim dinî kaygılarla pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur. Hamdi Yazır, dini, kendi tercihleriyle iyilik yapacak ve kemale erecek insanlar yetiştiren bir eğitim müessesesi veya insanları kendi istekleriyle tabiatla gözlemlenen zorunluluk ve baskıların üstüne yükseltecek olan bir hürriyet yolu olarak görmektedir. Yazır'a göre, eski ve yeni ilmî teorilerin hepsi doğru veya yanlış olarak düşünülmemelidir.

Kur'ân tefsirini, bir zaman için geçerli görülen belli ilmî ve felsefî görüşlerin sınırlarına çekerek fikirleri ve vicdanları daraltmamalıdır. Tefsirde metot olarak hem rivayet hem dirayet metotlarını kullanmıştır. Bu tarz ilmî tefsir yazmıştır. Kur'ân'ı tefsir ederken döneminin güncel tartışma konularına da yer verip bunlardan Kur'ân'a uygun olan görüşleri belirlemeye çalışmıştır. Yöntem olarak aklî bir zaruret olmadıkça ayetleri mutlaka zahiri manada anlamayı gerekli görmüştür.¹²

Kendi ifadesine göre içtihat ehliyetine sahip bir fakih olan Elmalılı, Usul-i Fıkıh sahasında derin bilgi sahibi idi. Ona göre, delillerini ve illetlerini kavramadan hükümleri ezberleyip aynen nakletmek fıkıh bilmek demek değildir. Fıkıh bilmenin en aşağı mertebesi mahsus bir illetin tatbikinden ibaret bir tahkiktir. O halde, Müslümanlar meselelerini çözmek için mucize beklememeli, sorunlarını yetiştirecekleri âlimlerin yapacakları içtihatlarla çözmelidirler.¹³ Nitekim o, teorik planda, içtihat müessesesinin şahsi arzu ve meyillerden uzak bir şekilde işlemesinden yanadır. O, dini düşüncedeki donma realitesini Müslümanların geri kalmışlığının temel sebepleri arasında görmüş ve yenilenme fikrini savunmuştur. Bunun için İslam hukukunda istikrar ve devamlılık fikrine çok önem vermiştir.¹⁴

¹¹ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sad. Heyet) Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, I, 10.

¹² Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 58.

¹³ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 58.

¹⁴ Dönmez, İbrahim Kâfi, "Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı", 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993, s. 181.

Öte yandan ona göre, Müslümanların İslamî esaslara dayanmayan kanunlara boyun eğmesi zor olduğundan ihtiyaç duyulan kanunî düzenlemeler mutlaka İslam hukuk felsefesine göre hazırlanmalıdır. Bunun için de uzmanlardan oluşan bir ilim heyeti oluşturulmalıdır. Bu heyet çıkış noktası olarak Hanefi fikhından başlayıp derleme ve te'lif çalışmaları yapılmalıdır. Kanun haline dönüştürülmeye uygun hükümler hangi mezhebe ait olursa olsun alınmalı hiçbir mezhepte hükmü bulunmayan meselelerde ise Avrupa kanunlarından aktarma veya alıntı yapmak yerine usül-i fıkıh esasları çerçevesinde içtihatlar yapılmalıdır.¹⁵ Bu şekilde bütün medeniyetlerin benimseyip takdir edeceği kanunların hazırlanması mümkündür.

Elmalılı'nın özellikle maddî ve manevî alanda terakki, içtihat, tecdid, fikhın kanunlaştırılması ve fıkıh öğretiminin yeniden gözden geçirilmesine dair istek ve önerileri önemlidir. Fıkıh ilmi noktasından yazılarının pek çok yerinde kendisinin Hanefi mezhebine mensup olduğunu, müçtehitlik iddiası gütmemediğini ve Hanefi mezhebinin usulüne göre hareket ettiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Yazır, zaman zaman içtihadı açıklayıp hüküm koymada sadece işaret edilen sözlerle yetinilmeyip 'tecrübe ile hayatın akışının dikkate alınması ilkesi' gereğince kendine özgü fikhî düşüncelerini ifade etmekten de çekinmemiştir.¹⁶

Düşünürümüz fıkıh usulüne ilişkin ders notları hazırlamıştır. Bunun yanında yarım da kalsa fıkıh kamusu yazmış, vakıfla ilgili bir kitap neşretmiş ve kendi zamanında çoğu fıkıhla ilgili bazı aktüel konulara ilişkin makaleler yazmıştır. Bunun yanında tefsir, mantık, felsefe, şiir, mûsikî, hat sanatı ve Batı hukukunu tanıyıp İslam hukukuyla mukayesede bulunmak amacıyla Fransız dilini öğrenmesi onun çok yönlü bir ilim ve fikir adamı olduğunu gösterir.¹⁷ Tasavvufla da ilgilenen Elmalılı Hamdi Yazır ayetlerin tefsirleri için değişik boyutlar aradığı zaman başvurduğu ilk sûfi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ve onun özellikle el-Fütühatu'l-Mekkiyye adlı meşhur eseridir. Tefsirini hazırlarken İbnü'l-Arabî gibi zaman zaman sufi meşrepli bir üslup kullanması tasavvufi temayülünün işaretleri olarak görülmelidir.

¹⁵ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 58-59.

¹⁶ Gürkan, Menderes, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2005, sy. 6, s. 232.

¹⁷ Gürkan, *agm.*, s. 219.

Elmalılı'ya göre insanın bireysel ve sosyal hayatına ait hazlarını ve fitrî ihtiyaçlarını verimsizliğe uğratacak bir hayat tarzı doğru değildir. Başka bir ifadeyle insanı beşerî ve cismanî bütün özelliklerinden soyutlayıp onu sadece ruhânî bir varlık gibi yaşatma eğilimi İslamiyet'te makbul sayılmamıştır. Züht ve takvanın anlamı, nefse eziyet etmek değil; onu itidal çizgisine çekmektir.¹⁸ Üç dört yıl aralıksız felsefe ile meşgul olan Yazır, Batılı bazı yazarların mantık ve felsefe kitaplarını tercüme ederek pozitivism, materyalizm ve tekâmül nazariyesi başta olmak üzere çeşitli felsefi sistemleri eleştirmek suretiyle felsefede de söz sahibi bir âlim olduğunu göstermiştir. Bilgiler arasındaki ilişkileri belli bir sisteme koyarak mutlak senteze varmayı önemli gören Elmalılı, diğer düşünülerden bağımsız olarak düşünebilmesi ve onları yer yer tenkit ederek farklı görüşler ortaya koyması açısından Müslümanların tefekkür hayatının canlanmasına katkıda bulunmuştur.

Varlık şuurundan insanın açık-seçik bilgisine oradan da bir köprü kurarak Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına ulaşabilmiş, nübüvvet konusunu felsefi problemler arasına alarak çeşitli temellendirme ve delillendirme metotlarıyla felsefe-din kavgasına köklü bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ona göre, mutlak olarak dinle çatışan filozoflar gerçeğe ulaştıklarından değil, gerçeğin özünü kavrayamadıklarından böyle bir tavır içine girmişlerdir. Hamdi Yazır'a göre, pozitivism gerçekte fikrî taassuba kapılmış ve duyu ötesini inkâr ederek aklın ilkelerine hatta tecrübî-deneysel verilere aykırı düşmüştür. Gerçeği kavramak için akıl tek başına yeterli değildir. Onun da ötesinde bir iman alanı vardır. Akıl bu alanın gerçekliğini kavrayıp doğrulayabilir. Gerçekliğin bütününü felsefi tefekkürünü konu edinen Elmalılı tekâmül nazariyesinin evrendeki gerçeklikle tutarlı olmadığını söyler.¹⁹

İ'tikadî konuları desteklemek amacıyla felsefeye yönelen Elmalılı aynı zamanda son devrin önemli bir kelam âlimidir. Her ne kadar kelam ilmüne dair müstakil bir eseri yoksa da tefsirinde kelâmî problemlere büyük bir yer ayırmış ve kelâmî konulara değinerek çözümler getirmeye çalışmıştır.

¹⁸ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 59.

¹⁹ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 59.

Elmalılı sahip olduğu felsefî birikimden de yararlanarak İslam Felsefesi'nde oluşan ekolleri ve bunların görüşlerini tarif etmekte ve bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, İslam'da felsefe farklı devirler geçirmiş olup, en sonunda üç ekol hâlinde şekillenmiştir: Bunlardan birincisi filozoflar ekolüdür. Bu ekol genellikle felsefeyi bütün bölümleri ile takip eder ve felsefî konuların İslamî görüşlerle sıhate kavuşmasını ister. Başka bir ifadeyle, dinden, sadece felsefî açıdan bahseder. İkincisi Mütakellimin ekolüdür. Bu, asıl İslam Felsefesini ihtiva eder ve Kelam ilmi ile Din Felsefesi'nin uyuşma noktalarını bulmaktadır. Zihnî varlığı inkâr eder ve fakat Allah'ı bilmek konusunda Stoacılar'dan ayrılır. Bu ekol bilgi konusunda Dogmatizm ve Şüphecilik (Scepticisme) kısımları gibi iki kısmı içermekle beraber, varlık bahsinde Stoacılar'a benzemektedir. Üçüncüsü ise Tasavvuf ekolüdür ki, bu, varlık bilgisinde Yeni Eflatuncu ve İskenderiye ekollerine benzerse de aralarında amelî konularda büyük farklar vardır.²⁰

Elmalılı'nın engin bir sanat dünyası; Türkçe, Arapça ve Farsça'ya hâkim olduğunu yansıtan şiirleri vardır. Elmalılı, hem duygulu (lirik) ve hem de didaktik bir şairdir. Tezhip ve cilt sanatlarıyla meşgul olmuş, tırnakla yazı yazmış, süslemeler yapmıştır. Musikiyle de ilgilenen Elmalılı iyi bir okuyucu (hanende)'dur. Fakat bunların hepsinin üstünde o geleneksel Türk hat sanatının sülüs, nesih, rik'a, ta'lik, celî ve icazet nevilerinde eser vermiş bir hattat olarak önemli bir yere sahiptir.²¹

Kendisini toplumdan soyutlamış bir kişi olarak tasvir eden Elmalılı, mantık, felsefe ve felsefe tarihi ile olan yakın ilişkisini, bu vesileyle de felsefî yönünü tanımamıza vesile olan 'Metalib ve Mezahib' tercümesinin ortaya çıkış sürecini şöyle açıklar:

'Mekteplerde ve medreselerde tahsil devrelerini tamamladıktan sonra, uzun seneler muhtelif İslam ilimlerini ve bilhassa on beş sene kadar fıkıh okutmakla meşgul olmuş ve bu sırada Garbın hukuk esaslarını tanımak ve İslam Şeriatının ve Garp hukukunun ilmi mukayesesine ve medeni mukayesesine dair bir fikir edinebilmek için, Fransız lisanından da biraz şey bellemiş oldum. Bu hukuk vadisinde dolaşan aciz

²⁰ Yazır, Elmalı M. Hamdi, "Dibace", Paul Janet, G. Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahib*. (çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978, s. 53.

²¹ Subaşı, Hüsrev, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *İlim ve Sanat Dergisi*, sy. 33, Ankara, 1992, s. 19.

çalışmalarım, Anayasa hukukundan umumî felsefeye bir bakışta bulunmak ihtiyacını gösterdi. Tahsil hayatımda, devamlı olarak üç dört seneyi işgal eden Felsefe ve Kelam öğrenimimin semeresi olarak, felsefi bahis ve doktrinlerle geçen âşinalığım, pek az bir lisan bilgisi ile ihtiyacımı gidermeye yardım etti. Fransız kitapları okuduğum hâlde, İngilizlerin ilim tasnifleri mizacıma uygun geldi. Mantıktan başladım. Bu münasebetle (Dârü'l-hilafe) medreseleri namı ile yapılan yeni teşkilatta (Süleymaniye) Medresesi Mantık Müderrisliği ile vazifelendirildiğimden, İngiliz feylezoflarından Alexandre Bain'nin (İstintaci ve İstikrai Mantık) adını alan ve (Stuart Mill) mantığından sonra olan kitabını terceme edip okutarak Mantık ve diğer fenler hakkındaki yeni fikirlerin İslam'daki mantık ve ilim telakkileri ile münasebetlerini araştırırken, felsefe tarihinin ehemmiyeti kendini gösterdi. Bu babta müracaat ettiğim eserler içinde, Fransız feylezoflarından mütevaffa (Paul Janet) nin (Metalib ve Mezahib) adını taşıyan 'Felsefe Tarihi' ni tam manası ile ilmî ve felsefî ve eşsiz toplu bir eser buldum. Zamanımıza kadar gelen garp felsefe cereyanına tam bilgimizi bu eserin karşılayacağını ve bunu okuyacak İslam âlimlerinin garp fikirlerini dağınık vasıtalar içinde aramaktan müstağni kalacaklarını anladım. Felsefe tarihi hocalarından birçoğuna bunun tercemesini tavsiye ettiğim ve vaadler aldığım halde, kimse bu vaadini yerine getirmedi.'²² Hamdi Yazır birkaç yıl süresince resmi işlerinden ve öğreniminden uzak kaldığını ve bu süreçte bu kitabın ilahiyat felsefesi bölümünden başlayarak tercümesini yazmaya başladığını belirterek takip ettiği metodu şöyle açıklar: 'Evvela bunu, sonra (Metafizik) kısmını tamamlamaya muvaffak oldum. Bu iki kısım, bizim en büyük felsefî ihtiyacımızı kavradığı için, diğer kısımları beklemeden, neşredilmesini temenni etmekten kendimi alamadım. Eski bir fıkıh müderrisinin böyle garptan nakledilmiş bir felsefe eserinin neşrinde Hakkın rızasını gözetmek iddiası biraz garip görünür. Fakat bugünkü hayat şartları altındaki yeni ihtiyaçlara göre, İslam'a hizmet ile kendisini mükellef bilen ve başka lisana aşına olmayan İslam âlimlerinin kendilerine yabancı bilgileri tamamlayacak, fikir çalışmalarını açarak hedef tayinlerine vesile olacak böyle bir eserin mütalaasını kolaylaştırmaktaki iyi niyet dikkat nazarına alınırsa, bu garabet zail olmak lazım gelir. Ahirete ait maksatları dünya maksatları ile icra etmek İslam Şeriatında hoş

²² Yazır, *Metalib ve Mezahib*, s. 28.

görülme de, dünya maksatlarını ahiret maksatları ile tatbik etmek o nispette hoş görülür.²³

Kendisi felsefe alanında giriştiği bu çalışma ve iyi niyetinin Müslümanlar tarafından hoş karşılanacağını düşünmektedir. Demek ki, Elmalılı sadece felsefe meselelerine aşina olmak veya sadece kendini tatmin etmek için onlar üzerinde etraflı ve derinliğine mütalaada bulunmamış, zihnî bir tatmin için felsefeye eğilmemiştir. Böyle olsaydı, uzun zaman felsefeyle derinliğine meşgul olmazdı. Osmanlı Devleti'nin son devri ile Cumhuriyetin ilk yıllarını idrak eden Elmalılı ilmî yönü salt nakilci olarak kalmaya müsait olmadığı için diğer felsefeler hakkındaki yeni fikirlerin İslâm'daki mantık ve ilim telakkileri ile ilişkilerini araştırmış; bir sentez yapma yoluna gitmiş, böyle bir araştırma da doğal olarak kendisini felsefe tarihi ile yüz yüze getirmiştir. Bu hususta da çeşitli eserleri gözden geçiren Elmalılı, Fransız filozofu Paul Janet'nin G. Seaille ile birlikte yazmış olduğu 'Historie de la Philosophie' adlı eserini tercüme etmiştir. Ayrıca eserin değişik kısımlarına sık sık felsefî içerikli notlar koyarak çeşitli fikirler ile filozoflar hakkındaki tenkit ve takdirlerini belirtmiştir. Felsefî bakımdan çok önemli olan bu notlar, bazı yerlerde oldukça cesur hükümler de içermektedir. Meselâ, Sokrat'ın peygamber olabileceğini, onun istidlali kullanan bir filozof olmasının ilahi ilham almasına engel olmayacağını bildiren notu ile²⁴ ontolojik delile yönelttiği tenkitlerden ötürü Kant'ı da eleştirip onun vâcibü'l-vucüd kavramını tahlil ederken yanıldığını söylemesi buna örnek teşkil edecek notlardandır.²⁵

Batı Felsefesinin özünü öğrenme amacıyla olduğunu belirten Elmalılı'ya göre Batı Felsefesi, bilerek veya bilmeyerek, İslam'a hizmet etmiştir. Ancak O, Batı Felsefesini araştırma sürecinde ulaştığı ilginç noktayı şöyle ifade etmektedir: 'Neticede anladım ki, o akıl, bütün cereyan ve seyri ile bizim dinimiz olan Allah'ın birliği akidesine doğru koşmuş ve bütün arzulara rağmen, gerek dinsizliği ve gerek teslisi tespit edememiştir. Onu takip ederken, İslamiyet'ten aldığım akıl ve felsefem, sarsılmak şöyle dursun, gittikçe kuvvet kazandı, gelişecek noktalar buldu. Şimdi bizden evvelkilerin felsefî bilgileri, bu üslûpta, bir tarih ile gösterilebilir ve Descartes'tan

²³ Yazır, *age*, s. 29.

²⁴ Bolay, Süleyman Hayri, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, Ankara 1982, sy. 15. s. 32.

²⁵ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 59-60.

başlayan son asır felsefe ile tanışmamız sağlanabilirse, felsefenin İslam'dan maâda bütün dinlere haram olacağını bilfiil ispat etmek mümkün olacaktır. Fenlere, aklî ve dînî, hâkimiyeti biz kazanmış olacağız.²⁶

Kısaca ifade etmemiz gerekirse; Elmalılı Hamdi Yazır, gerek resmi eğitimi gerekse kişisel gayretleri ile kendisini çok yönlü yetiştirmiş bir âlimdir. Onun görüşlerini önemli kılan yönü dînî ilimlerde çok iyi yetiştikten sonra felsefe alanında da derinleşmiş olmasıdır. Böylece meselelere geniş perspektiften bakabilme yeteneğine sahip olmuştur. Bu yönüyle aşağıda tahlilini yapacağımız hususlar onun özgün yaklaşımını ve ilmî şahsiyetini gösteren önemli konulardır.

C. ESERLERİ

Yukarıda da görüldüğü üzere çok yönlü bir müfessir olan Elmalılı Hamdi Yazır pek çok alanda eser vermiştir. Anne ve baba tarafından ilme düşkün bir aileden gelmesi, küçük yaşta zekâsı fark edilerek Temel İslamî İlimleri tahsil etmesi, Osmanlı'nın en önemli ilim merkezi olan İstanbul'a getirilmesi ve burada medrese eğitimine başlaması, Hamdi Yazır'ın ilim ve fikir adamı olarak yetişmesinde en önemli etkenler olarak sıralanabilir. Yaşadığı dönemde Osmanlı'nın karşı karşıya olduğu dini ve sosyo-kültürel problemlere olan duyarlılığı sebebiyle Elmalılı, o gün için aktüel konulara dair düşüncelerini makaleler yazarak toplumla paylaşmakla kalmamış, tefsir ve felsefe alanında yapmış olduğu telif ve tercüme faaliyetleriyle de İslam kültür ve fikir tarihinde kalıcı izler bırakmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan hükümet kabinelerinde görev alması ve sonuçta siyaseten yıpranması, daha fazla ilmî çalışma yapmasını ve ilmî miras bırakmasını sekteye uğratsa da, vermiş olduğu eserler ve ileri sürdüğü fikirler günümüzde hâlâ canlılığını korumakta ve İslam düşüncesinde önemli bir yer işgal etmektedir.²⁷

²⁶ Yazır, *age*, s. 52.

²⁷ Gürkan, *agm.*, s. 520.

İrşâdü'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf

Mekteb-i Mülkiye'de farklı alanlarda dersler veren Elmalılı, I. Damat Ferit Paşa Hükümeti'nde kendisi istemese de vakıflardan sorumlu bakan olarak görev alınca²⁸, ilgililerin yararlanması düşüncesiyle *İrşâdü'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf* (vakıf hükümlerini aydınlatıcı bilgiler) ismini taşıyan ve geniş ölçüde mülkiye mektebinde okuttuğu derslerden oluşan bu eserini neşretmiştir.²⁹ Nitekim düşünürümüz diğer kitap ve yazılarında olduğu gibi, vakıf konusundaki görüş ve düşüncelerini de, bir filozof edası ile yapmış olduğu değerlendirmelerle ortaya koymuştur.

Metâlib ve Mezâhib

Bu eser, Fransız felsefe tarihçileri Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılmış olan 'Histoire de la Philosophie Les Problems et Les Ecoles (1886)' isimli kitabın Hamdi Yazır tarafından yapılmış olan tercümesidir. Elmalılı'nın İslam bilginlerinin Batılı fikirleri derli toplu bir şekilde öğrenebilecekleri bir eser gözüyle baktığı bu çalışmayı önemli duruma getiren kendisinin tercümenin başına eklediği ve felsefi yönünü gün yüzüne çıkaran 'önsöz' olmaktadır.³⁰ Elmalılı bu çeviriye 'dibace' (önsöz) ve dipnotlar ekleyerek bir nevi felsefe tarihinin tahlilini yapmıştır. Özellikle 'dibace'deki görüşler onun sosyal, ilmî, dînî ve felsefi görüşlerini yansıtmaktadır. Elmalılı, 'dibace'de genel olarak Batı düşüncesiyle İslam düşüncesinin karşılaştırmasını, özelde ise İslam düşüncesinin içe dönük bir kritiğini yapmıştır.³¹

İstintaci ve İstikrai Mantık

Süleymaniye Medresesi'nde hocalık yaptığı yıllarda Batı düşüncesini tanımaya olan eğilimi sebebiyle, İngiliz Alexander Bain (ö.1903)'in mantık ilmine ilişkin eserinin (Logic: Deductive And Inductive) Fransızca çevirisini Türkçe'ye aktarmış ve öğrencilerine ders notu olarak vermiştir. Dolayısıyla bu çalışma da tercümedir.

²⁸ Gürkan, *agm.*, s. 216.

²⁹ Paksüt, *agm.*, s. 9.

³⁰ Gürkan, *agm.*, s. 216.

³¹ Gürkan, *agm.*, s. 217.

Hak Dini Kur'ân Dili

Cumhuriyetin ilk yıllarında oluşan dinî ve Kur'ân'a dair ilmî kültür boşluğunun Latin harfleriyle yapılacak tefsir ve hadis tercümeleriyle telafi edilmesi düşüncesi mecliste söz konusu edilmiş; bunun üzerine yapılan tartışmalar sonucu bir Kur'ân mealî ile bir tefsir kitabının yazılması kararı alınmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı meal çalışmasını Mehmet Akif'e, tefsir çalışmasını da Elmalılı'ya teklif etmiştir. Akif'in bazı sebeplerden dolayı bu görevden ayrılmasıyla hem meal hem de tefsir çalışmasını Elmalılı üstlenmişti. Elmalılı, 1926 yılında başladığı çalışmasını 1938 yılında tamamladı. Bu eser, 1935-1939 yılları arasında ilk olarak 9 cilt halinde 10.000 adet basılmıştır. 1960 ve 1971'de baskıları yenilenen kitabın üçüncü baskısı (1971) esas alınarak Suat Yıldırım başkanlığında oluşan ilim heyeti esere bir fihrist hazırlamıştır. Fihrist X. Cilt olarak kitaba eklenmiştir (1982). Daha sonradan eser birkaç ayrı heyet tarafından sadeleştirilerek bastırılmıştır.³²

Sefer Bahsi

Hak Dini Kur'ân Dili adlı tefsirinin 8. ve 9. ciltlerinin başına konulan bu uzun mektup, 1960 yılında Nebioğlu Basımevi'nde, Hamdi Efendi'nin büyük oğlu Muhtar Yazır tarafından bastırılmıştır.

Makaleler I-II

Elmalılı'nın Sebilü'r-Reşad, Beyanü'l-Hak ve Ceride-i İlmiye dergilerinde İslam kültürü ve toplumun dini ihtiyaçları hakkında pek çok makalesi yayınlanmıştır. Özellikle İslamiyet, hilafet, teceddüt, mecelle (hukuk), siyaset, orduya yapılacak yardımın zekât yerine geçip geçmeyeceği, hilalin görülmesi konularının işlendiği makaleleri onun fikhî düşüncesine ışık tutması açısından önemlidir.³³ Bunların dışında söz konusu dergilerde ilhadın temelsizliği, inkâr ve şirkin insan ruhunda uyandırdığı ıstırap, İslamiyet'in terakki (ilerleme)'ye engel olmadığı gibi değişik konularda da Küçük Hamdi veya Elmalılı Küçük Hamdi imzaları ile yayımlanmış yirmiyi aşkın

³² Gürkan, *agm.*, s. 218; ayrıca bkz. Ersöz, *agm.*, s. 173-177.

³³ Gürkan, *agm.*, s. 218.

makalesi vardır. Bu eser söz konusu makalelerin bir araya getirilmesi sonucunda ortaya çıkmış bir çalışmadır.³⁴

Makalelerinde okuyucusuna dini konularda bilgi vermenin yanı sıra; kişinin dini yönünü güçlendirmeyi de hedeflemiştir. Bunun yanında yazıları aracılığıyla ilmi yönü ağır basan güncel konularda da kişisel görüşlerini toplumla paylaşmıştır. İçerisinde yaşadığı toplumun konularına yakın ilgi duymuştur. Elmalılı Hamdi Yazır'ın makaleleri incelendiğinde geniş bir İslamî ve felsefî kültürün, araştırma yeteneğinin olduğu görülmektedir.³⁵

Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu

Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikleriyle başladığı ve farklı sebeplerle yarım kaldığı bilinen kitabın müsveddelerinin Elmalılı'nın geri bıraktığı şeyler içerisinde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim müellifimizin başlayıp yarım bıraktığı fıkıh kamusu Sıtkı Güllü tarafından neşre hazırlanıp beş cilt halinde basılmıştır. Ancak, yapılan neşirde hangi nüshanın esas alındığı, hangi prensiplere göre neşredildiği, neşredilen kitapta yer alan bilgilerin tamamının Muhammed Hamdi Yazır'a ait olup olmadığı, kitap hazırlanırken kullanılan kaynakların Elmalılı tarafından mı yoksa neşreden tarafından mı kullanıldığı gibi pek çok husus kapalı kalmıştır. Fakat yapılacak ilk incelemede kitabın Elmalılı ile neşreden ortak çalışması olduğu ortaya çıkmakla birlikte, eserin hangi bölümlerinin Elmalılı, hangi bölümlerinin neşreden tarafından yazılmış olduğunu tespit etmek oldukça zordur.³⁶

³⁴ Yavuz, *agm.*, DİA, XI, 62.

³⁵ Yazıcı, Nesimi, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993, s. 29-30.

³⁶ Gürkan, *agm.*, s. 217.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLAHÎ İSİM VE SIFATLAR KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞI

A. İLAHÎ İSİMLER

1. İsim Kavramı

İsim kelimesi için arapçada iki ayrı kök olduğu söylenir. Kûfeli dil bilginleri isim kelimesinin ‘v-s-m’ sülasisinden geldiğini söylemektedirler. ‘el-Vesm’ lügatte alamet ve işaret manalarına gelir. İsim ise müsemmanın işaretiyle bilinebilir. Mesela ‘Zeyd’ veya ‘Amr’ dediğimizde bu iki isim verilmiş oldukları şahıslara alamettir ve onlara işaret ederler. ‘Vesm’ kelimesinin vavı düşmüş yerine hemze gelmiştir.³⁷ Basralı bilginler ise ismin ‘sümüvv’ kelimesinden geldiğini kabul ederler. ‘Sümüvv’ lügatte yükselmek manasına gelmektedir. Gökyüzünün ‘sema’ olarak isimlendirilmesinin sebebi yüksek oluşudur. İsim kendisi altında olan şeye delalet edendir. Çünkü o, eşyanın üzerine gelir ve altında bulunan şeye belirleyici olur. Hemze ise lamü’l- fiilden bedel olarak onun yerine gelmiştir.³⁸

2. Lafza-i Celâl ve İsm-i A’zam Meselesi

El-esmâü’l-hüsna ile ilgili eserlerde incelenip araştırılan konulardan biri de el-esmâü’l-hüsna arasından birinin ism-i a’zam (en büyük isim) olarak belirlenmesi çabasıdır. Allah Teâlâ’ya izafe edilen yüzlerce isim arasından birini ‘en büyük isim’ olarak tercih edip belirleme girişimleri daha ilk dönemlerden itibaren başlamıştır. Taberî, İmam Eş’ârî ve Bâkılânî başta olmak üzere birçok bilgin, belirli bir isme ‘en büyük’ nitelmesini yapabilmek için naklî veya aklî bir delil bulunmadığı görüşündedir. Nitekim Allah’ın isimleri arasında bir ism-i a’zam’ın bulunduğunu, bunun da insanlar tarafından bilinebileceğini savunanların on dört farklı isim önermiş olması da bu mevzuda bir belirsizliğin olduğu ve konuyla ilgili kesin bir delil bulunmadığını göstermektedir. Öte yandan hangi ismin, hangi kritere göre ism-i a’zam olarak kabul edileceği konusunda da bir belirsizlik mevcuttur. Şayet böyle bir belirlemede, kulun manevî hayatını en çok etkileyen isim olma vasfı dikkate alınacaksa, bu takdirde tercih sebebi olarak isimden ziyade, kişinin şahsî durumu öne çıkmaktadır. Kanaatimize göre,

³⁷ el-Enbârî, Ebu Said, *el-İnsâf fi Mesâilî’l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kufiyyîn*, Mısır, 1961, I, 6-7.

³⁸ el-Enbârî, *age*, I, 8.

eğer el-esmâü'l-hüsnâ arasında ism-i a'zam olma özelliği taşıyacak bir isim varsa, o yüce isim herhalde mâna ve şumulünün genişliği sebebiyle 'lafza-i celâl' olmalıdır.³⁹

Kâinatı yaratıp yöneten, bütün övgü ve ibadetlere lâyık, varlığı zorunlu olan yüce Zât'ın özel ve en kapsamlı adı, lâfza-i celâl. Kur'ân-ı Kerîm'de bütün ilâhî sıfatları kendisinde toplayan yüce Zâtın özel ismi olarak 2697 defa tekrarlanan bu lafız, İslâm akaidinin odak noktasını teşkil eder. Bütün müslüman müellifler, Allah lafzının, diğer ilâhî isimlerden çok farklı bir isim olduğu hususunda ittifak halindedir. 'Lafza-i celâl' olarak da anılan bu kelimenin etimolojisi üzerinde İslâm bilginleri, Arap dili uzmanları ve müsteşrikler tarafından birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu kelimenin evreni yaratan ve yöneten yüce varlığın özel adını teşkil ettiği, herhangi bir kökten türememiş (câmid) bir kelime olduğu, hiç bir sözlük mânası taşımadığı, sözlükte bir anlamı olsa bile yüce yaratıcı ve gerçek ma'bûdun özel ismi haline gelince bu anlamı kaybettiği gibi hususlar genellikle kabul edilen noktalar. Bu ismin dışındaki bütün ilâhî isimlerin her biri belli köklerden türediği ve belirli mânaları zât-ı ilâhiyyeye izafe ettiği halde, âlimlerce benimsenen genel telakkiye göre, Allah lafzı câmid (türetilmemiş) bir isim olup, herhangi bir kök anlamı taşımaz. Bu bakımdan lafza-i celâl haricindeki el-esmâü'l-hüsnânın tamamı, zâtı niteleyen sıfatlar konumundadır.

Bu isimlerin nitelediği yüce zâtın ve gerçek ma'bûdun özel adı olan Allah lafzı ise, O'nun muttasıf bulunduğu bütün sıfatların muhtevasına delâlet etmektedir. Bu sebeple bu isim, insanlık tarihinin hiç bir döneminde O'ndan başka herhangi bir varlığa ad olarak verilmemiştir. Nitekim: '*Hiç sen O'nun bir adaşı olduğunu biliyor musun?*'⁴⁰ mealindeki âyet-i kerîme de bu gerçeği vurgulamaktadır. İslâm bilginleri, gerek Arap dilinde, gerekse bu lafzı kullanan diğer Müslüman milletlerin dillerinde herhangi bir çoğul şekli oluşmamış olan bu kelimenin tanımını şu şekilde yapmışlardır: 'Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâyık bulunan zâtın adıdır.' Bu tarifte yer alan 'varlığı zorunlu' (vâcibü'l-vücûd) kaydı, hiç bir zaman Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini, O'nun var olmak için başka bir varlığın desteğine muhtaç olmadığını ve dolaylı olarak da O'nun kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu anlatmaktadır. Aynı tanımdaki 'bütün övgülere lâyık bulunan' kaydı ise bu zâtın yet-

³⁹ Yurdagür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın isimleri*, Marifet Yay. İstanbul, 1999, s. 28.

⁴⁰ Meryem, 19/65.

kinlik ve aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlarla nitelenen gerçek ve yegâne ma'bûd olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

Bilindiği gibi Kur'ânda Allah kendini Allah olarak isimlendirmektedir. Allah kelime olarak 'tek yaratıcıyı' ifade eden, el-esmâü'l-hüsna'nın bütün anlamlarını içerdiği kabul edilen özel bir isimdir. Bu isim, ilâhlık ve mâbudiyet vasfından alınmıştır. O'nun tapılmaya ve kulluk edilmeye lâayk olması kendiliğindedir. Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) deyiimiyle Allah, lafzâ-i celâldir. Allah kelimesi Kur'ânda tekil olarak hiçbir ek almadan ve izâfet terkiibine girmeksizin kullanılmaktadır.⁴² Allah kelimesinin etimolojisi üzerine İslam bilginleri, Arapça dil uzmanları ve müsteşrikler temelde iki farklı iki görüş üzerinde durmuşlardır. İlkine göre Allah kelimesinin herhangi bir kökten türeyip-türemediği konusunda herhangi bir fikir birliği yoksa da İslam bilginlerinin çoğuna göre Arapça özel bir isim olan bu kelime, her hangi bir kökten türememiştir.⁴³

Allah, kendisine ibadet edilen yaratıcının (yüce varlığın) özel ismidir. Bu tür isimler diğere dillere tercüme edilemezler. Ayrıca Arapça olan bir başka kelimenin onun yerini tutması mümkün değildir. Bu nedenle âlimler, ister Arapça olsun isterse başka dillerden olsun hiçbir kavram ve kelimenin 'Allah' özel isminin yerine kullanılmayacağı konusunda hemfikirdirler.⁴⁴ İkinci görüşe göre Allah kelimesi müştaktır. Ancak hangi kökten müştak olduğu ihtilafıdır. Genellikle tercih edilen görüşe göre Allah lafzı 'kulluk etmek' manasında 'elehe-yelihü' veya 'hayret ve şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak' anlamlarındaki 'elihe-ye'lehu' ve 'velihe-yevlehu' kökünden müştak olan ilâh kelimesiyle kökteştir. Buna göre ilâh kelimesinin başına 'elif-lâm' takısı getirilmiş, normal şekli 'el-ilâh' iken dile daha kolay gelen asıl kelimesinin hemzesi kaldırılıp lâmlar birleştirilmiş (idğâm) ve nihayet azamet anlamına gelen Allah tarzında okunmuştur. İlâh kelimesi, hem gerçek yaratıcı hem de

⁴¹ Yurdagür, *age*, s. 65-66.

⁴² Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem ilişkisi*, İstanbul, 1996, s. 27.

⁴³ Kılavuz, Salim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul, 2006, s. 106-107.

⁴⁴ Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdillâh, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, s. 148-149.

sahte ilâhlar için kullanıldığından İslam dünyasında pek benimsenmemiş, bunun yerine ‘Allah’ lafzı tercih edilmiştir.⁴⁵

Gerçekte Allah kelimesinin hangi kelime kökünden türediği meselesi kayda değer bir önemi haiz değildir. Önemli olan, Allah lafzının hissettirdiği mana ve mesajdır. Nitekim İslam bilginleri, Allah lafzını vâcibü'l-vücut, her türlü övgüye lâyık bulunan ve bütün kusur ve noksanlıklardan münezzehten olan Zât-ı İlâhiyye'nin adı olarak tanımlamışlardır.⁴⁶ Allah, aşkın bir varlıktır. Bu yüzden O'nu zâtı itibariyle tanımak insanın bilgi ve idrak limitlerini aşar. Çünkü akıl ve duyu organlarımız o aşkınlığı kavramaktan acizdir. Sınırsız bir hakikatin (sonsuz, hiçbir şeye benzemeyen ve bütün noksanlıklardan münezzehten olan yaratıcının) zâtının, sınırlı insan aklıyla kavranması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Allah hakkında söylenen, yazılan, çizilen düşünülen her şey O'nun mahlûkudur, yaratıcı ise bunların her birinden müstağnidir.⁴⁷ Bununla birlikte, Allah kendine atfettiği isim ve sıfatlarla kendini tanıtmakta ve beşeri dilin imkânlarıyla sınırlı bu tanıtım O'nu belli ölçüde tanımamızı mümkün kılmaktadır.⁴⁸

3. Allah'ın Zâtı ile İsimleri Arasındaki Münasebet

Yüce Allah'ın zâtını ne şekilde isimlendireceğimiz, bu konuda izlenmesi gereken yol ve yöntem ile gözetilmesi gereken ölçünün ne olduğu hususu ihtilafıdır. Bu konuya İslam keliminde ‘İlâhî isimlerin tevkîfliği veya kıyasîliği (mantıkî, akli)’ problemi adı verilir.⁴⁹ ‘Allah’ı isimlendirmede ölçü nakil midir, yoksa akıl mıdır?’ sorusuna bir kısım Mu'tezile kelamcısı ‘O'nun hakkında aklen caiz olan isimler O'na verilebilir’ cevabını vermişlerdir.⁵⁰ Çünkü bu kelamcılara göre, sözlükte belli manası olan herhangi bir kelimenin Allah Teâlâ'ya ad olarak verilmesi, aynı dilden veya başka bir dilden bu kelimenin eş anlamlısı olan veya o manayı kapsayan bir başka ismin Allah'a verilmesinin de caiz olabileceğini gösterir. Ancak bunun için, verilecek ismin

⁴⁵ İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1956, III, 469; Topaloğlu, Bekir, “Allah”, DİA, İstanbul 1989, II, 471.

⁴⁶ Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara 2005, s. 17-18.

⁴⁷ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1979, s. 41.

⁴⁸ Erkit, Turan, *Sahabe Ve Tabiin Döneminde Müteşabih Sıfatların Yorumu Meselesi*, Yük. Lisans Tezi, Adana, 2009, s. 17.

⁴⁹ Kılavuz, age, s. 105.

⁵⁰ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir Abdulkâhir, *Usûlü'd-dîn*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1928, s. 115.

kitap ve sünnette geçen Allah'ın herhangi bir ismine kıyas edilmesi, kıyas sonucu verilen ismin, Kur'ân'ın indiği dönem Arapçasındaki ve halkın algı ve bilincindeki anlamının Allah'ın şanına lâıyk olması, vahyin bütünündeki tenzih inancını zedeleyici nitelikte bulunmaması gerekir.⁵¹

Allah'a İmanın ilk şartı O'nun varlık ve birliğini kabul etmektir. Her insana Allah'ın varlık ve birliğini kavrama gücü verilmiştir, herkes hangi şartlar altında olursa olsun, bundan sorumludur. Ancak mümin, inandığı, var ve bir olduğunu tasdik ettiği Allah'ı daha yakından tanımak, bilmek ister. Allah'ı bilmek ise O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Hiç kimse Cenâb-ı Hakk'ın zâtını idrak edemez, kavrayamaz. Çünkü insanın duyu organları da aklî idraki de sınırlıdır. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hakikati ise aklın hudutları dışındadır. Bu sebeptendir ki, insan Allah'ın varlık ve birliğini bilmekle mükellef olduğu halde, O'nun yüce hakikatini, ilahi hüviyetini araştırmak ve öğrenmekle mükellef değildir. Biz Cenâb-ı Hakk'ı ancak O'nun bize bildirdiği isim ve sıfatlarıyla tanıyabiliriz.

Kurânı Kerim'de '*En güzel isimler Allah'ındır, O'na o isimlerle dua edin*'⁵² buyrulmaktadır. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim ve hadisi şeriflerde bu isimlerin neler olduğu haber verilmektedir. Allah Teâlâ'nın güzel isimleri sayı yönünden pek fazladır. Bunları çeşitli şekillerde tasnif etmek mümkündür:

Allah'ın varlığına delalet eden isimler; Şey, zât ve nefis gibi.⁵³ Varlığının keyfiyetine delalet eden isimler; Kadim, ezeli, ebedî, bâki gibi. Hakiki sıfatlara delalet eden isimler; Alîm, kadîr, Hayy, Semi', Basîr gibi. İzafi sıfatlara delalet eden isimler; Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtin gibi. Selbi sıfatlara delalet eden isimler; Kuddûs, Selâm gibi. Zâtından sadır olan fiillerinden türetilen isimler; Hâlık, Rezzâk gibi.⁵⁴

Mâtürîdî, '*En güzel isimler Allah'ındır, o halde O'na o güzel isimlerle dua edin, O'nun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır.*'⁵⁵ ayetini 'Allah bu ayette isimlerden bahsederken, her isme bir zât

⁵¹ Kılavuz, *age*, s. 105.

⁵² A'raf, 7/180.

⁵³ Bkz. Mâide, 5/116; En'âm, 6/19.

⁵⁴ Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitapevi, Konya, 2001, s. 207.

⁵⁵ Araf, 7/180.

değil, bütün isimlerin bir zâta ait olduğunu bildirmektedir. Çünkü bir şey muhtelif isimlerle isimlendirilebilir. İsimlerin çok sayıda olması zâtın da çok sayıda olmasını gerektirmez.’ şeklinde tefsir eder.⁵⁶ Zât-ı ilahiyeyi ifade etmek için kullanılan kelime ve kavramlar delalet ettikleri varlığın bizzat kendisi değil, O’nun hatırlatıcısı ve tanıtıcısı konumundadır. İnanan ve inandığına ibadet etmek isteyen insan için, Allah’ın bazı sıfatlarla nitelendirilmesi kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Zira bilinmeyene tapınmak mümkün değildir. Her dindar insanın manevî yöneliş ve ibadetlerinin yüce Yaratıcının bizzat kendisine yönelik olduğu şüphesizdir.

O’nunla iletişim kurarak niyazda bulunmak dindar için vazgeçilmez bir ihtiyaç, paha biçilmez bir haz olup bu iletişime zihinle kalbin yanında bunlarla etkileşim halinde bulunan dilin ve kulağın da katılması gereklidir. Dil, O’nun isimlerini zikreder, kulak da yapılan bu zikri algılar. Böylece dindar insan, bu ruhî yüceliş çabası sırasında Allah, Rab ve benzeri esmayı bir his ve yüceliş aracı, yani iletişim vasıtası olarak kullandığı gibi, bazen de esma ve onun taalluklarına yaklaşabilmek için ‘isim’ kelimesinden faydalanmayı gerekli görebilir. Meselâ her Müslümanın hayatı boyunca dua ve iltica cümlesi olarak en çok tekrar ettiği besmelede, ‘Allah ile başlıyorum’ ifadesi yerine, ‘Allah’ın adıyla başlıyorum’ denmesi, kulluk konumuna daha uygun bir ifade olarak görünmektedir.

Konuya ilmî ve teknik tartışmalar açısından nasıl yaklaşılsa yaklaşılsın, gerçekte bu tür kelime ve kavramlar delâlet ettikleri varlığın bizzat kendisi (aynı, öz-deşi) değil, onun hatırlatıcısı ve tanıtıcısı konumundadır. Bu sebeple, bu anlamda ‘isim müsem mânin gayrıdır’ demek doğrudur. Bunun yanında Allah, rab ve benzeri el-esmâü’l-hüsna ile veya bunlara ‘isim’ kelimesinin eklenmesiyle yapılan teşbih, tazim, hamd ve zikirlerde gönlün amaçlayıp bağlandığı varlık, yüce Yaratıcının bizzat kendisi olup, seçilen kelime ve terkipler O’na ulaştıran vasıtalarından ibarettir. Bu bakımdan da ‘isim müsem mânin aynıdır’ demek doğru olmaktadır.⁵⁷

Allah’ın sıfatları veya isimleri için bazıları ‘kadîm’ , bazıları da ‘hâdis’ demişlerdir. Hâlbuki Allah’ın zâtının kadîm olduğunda ihtilaf yoktur. Binaenaleyh,

⁵⁶ Matürîdî, “*Te’vilatü Ehl-i Sünne*”, (tahk. Fatıma Yusuf Hiyemi) , Beyrut, 2004, II, 311.

⁵⁷ Yurdagür, *age*, s. 34.

Kelâm âlimleri Allah'ın zâtı ile isimleri arasında problem teşkil eden bu meseleyi incelemiş ve buna bir açılım sağlamaya çalışmışlardır. Bu konudaki görüşleri kısaca açıklamak gerekirse; Ehl-i Sünnete göre isim ve müsemma birdir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Kerrâmiye'ye göre isim ve müsemma ayrı ayrı şeylerdir. Eş'ârilerin bir kısmına göre ise isim, tesmiyeden (bir şeyin adını söylemekten) de, müsemmadan (ismi taşıyan varlıktan) da ayrı bir şeydir. Bir kısmına göre de isim üçe ayrılır: Birincisi müsemmanın aynı, ikincisi müsemmanın gayrı, üçüncüsü de ne aynı ne de gayrıdır. Kelâmcılar, tesmiyenin müsemmadan ayrı bir şey olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Çünkü tesmiye ancak ismi söyleyen kimse ile kaîm olan bir şeydir.⁵⁸

Allah'ın isimleri ister ism-i fâil, ister sıfat-ı müşebbehe olsun, isterse mastardan menkul sûrette olsun, hepsinde de vasıf anlamı gözetildiğinden bunlara 'sıfat' denir. Diğer taraftan vasfın medlulü ile muttasıf zâta delaletleri nazar-ı itibâre alındığında da bunlara 'esma' denmektedir. Yani, Cenâb-ı Hakk, bu sıfatlarla o derece mevsuftur ki bunlar isim derecesine çıkmış sayılırlar.⁵⁹ Kelâm âlimleri, isim veya sıfat ayırımı yapmaksızın zât-ı ilahiyeye nisbet edilen bütün kelimeler arasında sadece Allah lafzı için bir mana aranmadığını, diğerlerinin ise muhtevalarıyla birlikte zâta izafe edildiğini ve bu bakımdan bunların önce sıfat, sonra isim özelliği taşıdığını kabul ederler.⁶⁰

4. İsim-Sıfat İlişkisi

İlâhî isimlerin sıfatlarla aynı olup olmadığı, aynı şekilde sıfatların Allah'ın zâtının dışında bir gerçekliğe sahip olup olmadığı, Allah'ın zâtının, isimleriyle veya sıfatlarıyla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu meselesi Kelâm ilminin önemli problemlerinden biridir.⁶¹ İsim ve sıfat kavramlarının zât-ı ilahiyeye nisbeti konusunda meydana gelen fikri ilk hareketlerin tevhidin korunması ve zâtın nitelenmesi gibi iki temel noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Tanınmayan, kendisiyle münasebet kurulamayan bir tanrıya gerçek anlamda ibadet edilemeyeceğine göre, kâinata hâkim ve

⁵⁸ es-Sâbûnî, Ebu Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Nureddin, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din*, Terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1998, s. 76.

⁵⁹ Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997, s. 50-51.

⁶⁰ Yurdagür, *age.*, s. 35.

⁶¹ Yektir, Yusuf, *Ebu'l-Mu'in en-Neseî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*, Yük. Lisans tezi, Sivas, 2007, s. 17.

tapınılmaya layık olan yüce yaratıcının bilinmesi için de O'nun bazı sıfatlarla nitelenmesi gerekir.⁶²

Allah'ın isimleri ile sıfatları arasında, sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişki, O'nun isimlerinin, sıfatlarına kaynaklık etmesidir. Zira el-esmâü'l-hüsnâ şeklinde isimlendirilen bu kelimeler, kendilerine has anlamlar içeren bir kısım köklerden türemişlerdir. Dolayısıyla bu isimler, Allah'ın zâtına atfedildiğinde bununla, O'nun zâtı isimlendirilmiş olmakla beraber bu isimlerin, yapılarında taşımış oldukları kök anlamlarının da Allah'ın zâtında bulunduğu ifade edilmiş olur. Aksi takdirde, bu isimler, köklerinde bulunan gerçek anlamlarının dışına taşınmış olur ki, bu durumda onlar, sadece birer lakap ve alem olmaktan öteye geçemezler.⁶³ Ehl-i sünnet kelamcıları da, Allah'ın sıfatlarından her birinin yine O'nun bir isminden türemiş olduğu gerçeğini kabul etmişlerdir.⁶⁴

Beyhakî (ö.458/1066) isim ve sıfat arasındaki teknik farklılıklar şu şekilde dile getirir: 'Hay, âlim, hâlik gibi dil açısından sıfat kalıbında bulunan kelimeler isim, diğerleri ise sıfat adını alır.'⁶⁵ İmam Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî tarafından benimsenen anlayışa göre ise isim ile sıfat birbirinden ayrıdır. Bu âlimler nasla sabit olmayan bir ismin Allah'a isnat edilemeyeceğini, ulûhiyete gölge düşürmeyen bir kavramla O'nu nitelendirmenin daha doğru olacağını belirtmişlerdir. Buna göre Allah'ın isim ve sıfatları arasında yakın alaka vardır. Allah'ın isimleri, sıfatlarına kaynaklık etmekte olup bu sıfatların isimlerden alındığı anlaşılmaktadır.⁶⁶ Allah'ın isim ve sıfatlarının daha iyi anlaşılabilmesi için Allah hakkında kullanılan isimler çeşitli taksimâta tabi tutulmuştur.⁶⁷

Allah'ın isim ve sıfatlarını ayrı düşünemeyiz. Çünkü isimlerin sıfatlara kaynaklık yaptığı kabul edilir. Bizim, O'nun yardımı olmaksızın zâtını kavramamız mümkün değildir. Ancak bizler Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyabiliriz. Allah'ın isim ve sıfatları arasında hiçbir fark yoktur ve fazilet ve yücelik bakımından eşittirler. Allah,

⁶² Yurdagür, *age*, s. 35.

⁶³ Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul, 1995, s. 149.

⁶⁴ Özervarlı, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul, 1998, s. 84.

⁶⁵ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Kitâbu'l Esmâ ve's Sıfât*, Kahire, 2005, s. 131.

⁶⁶ Özler, *age*, s. 105.

⁶⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, II, 84.

mahlûkatından hiçbir şeye benzemediği gibi mahlûkatından hiçbir şey de O'na benzemez.⁶⁸

İlk dönemlerden itibaren akâid ve Kelâm literatürünün esma ve sıfat bahislerinde bir isim müsemma tartışmasına rastlanmaktadır. Kelâm âlimleri arasında Mu'tezile ve Şia'ya mensup olanlar, Allah'a nisbet edilen isim veya sıfatların yani müsemmanın, zât-ı ilahiyenin gayri olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i Sünnet bilginleri ise, bu konuda genellikle gayri kelimesini kullanmaktan çekinmişler, bazen 'isim müsemmanın aynıdır' demişler, bazen de konuyla ilgili kanaatlerini ' ne aynıdır, ne de gayridir.' şeklinde belirtmişlerdir.⁶⁹

B. İLAHÎ SIFATLAR

1. Sıfat Kavramı

Allah'ın sıfatları konusu Kelâmın önemli problemlerinden biridir. Kâinatı yaratan ve yönetenin, duyularla idrak edilemese de şüphe yok ki zihnin dışında bir varlığı bulunmaktadır. O'nun zâtının ve mahiyetinin duyularla algılanamayışı sebebiyle Kelâm bilginleri Allah'ı tanımak için kur'ân'da O'na nispet edilen kavramlardan hareket etmişlerdir.⁷⁰

Hicri ikinci yüzyıldan itibaren akâid literatürüne girdiği anlaşılan sıfat teriminin, ilk olarak İslam inancının gayri islamî unsurlar karşısında savunulması sırasında kullanıldığı ifade edilmektedir.⁷¹ Rabbini tanıma ve daima araştırma merakına sahip insanı aydınlatma gayretinde olan İslam âlimleri, Allah'ı nitelendirirken isim ve sıfat kelimelerini sıklıkla kullanırlar. Bu kelimeler ilk defa Ebû Hanife'nin *el-Fıkhü'l Ekber*'inde kullanıldığı ifade edilse de kimi rivayetler sıfat terimini ilk kullanan kişinin İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/814) olduğunu belirtmektedir. Eş'ârî, İbn Küllâb el-Basrî'nin 'Allah'ın isimleri, O'nun sıfatlarıdır' ve 'Allah'ın isimleri ve sıfatları' gibi

⁶⁸ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nüreddîn Ali, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Mısır, 1317, s. 28.

⁶⁹ Yurdagür, *age*, s. 33.

⁷⁰ Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşr., İstanbul, 2004, s. 153.

⁷¹ Çelebi, İlyas, "Risaleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmam Azam Ebû Hanife", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XV/1-2, 1974, s. 240.

tabirler kullandığını haber verir⁷² ve bu ifadelerin isim terimi yerine sıfat teriminin de kullanılabileceğine bir delil olduğunu söyler.⁷³

Sıfat kavramına gelince, Kur’ânda Allah hakkında sıfat kavramı kullanılmaz. Sözlükte ‘v-s-f’ kökünden türetilmiş olan ve Arap dilinde ziynet almak, ziynet giydirmek, süslemek, övmek, kişinin vasfı, yaratılış şekli, nitelik gibi anlamlara gelen sıfat kelimesi⁷⁴ kelâm ilmindeki anlam ve kullanımıyla Allah’ın zâtına nispet edilen bir mana veyahut bir kavramdır. Naslarda yer alan bu kavramlar, kelime türü açısından isim, fiil, zarf şeklinde olduğu gibi Arapçada sıfat kalıplarından biri şeklinde de kullanılmaktadır. Kur’ân’da sıfat kelimesi geçmemekte olup, daha çok tevhide (Allah’ın birliği) aykırı inançlardan Allah’ın tenzih edilmesi esnasında ‘nitelemek’ anlamındaki vasf kelimesinin muzâri kalıbı kullanılmaktadır.⁷⁵ Sıfat kavramı, Kur’ân’da on üç kez yer alırken onun isim şekli olan *vasf* bir yerde geçer; *sıfat* formu ise Kur’ân’da hiç yer almaz. Kur’ânda Allah’ın nitelendirildiği övgü ifade eden kelimeler hiçbir zaman *vasafe* fiilinin herhangi bir formuyla ifade edilmez, onlardan ‘en güzel isimler’ (el-Esmâ’ü’l-Hüsnâ), diye bahsedilir.⁷⁶ Nitekim peygamber (sav)’in bir hadisinde doksan dokuz ‘en güzel isim’ zikredilir.⁷⁷

Sıfat, Allah’ın zâtına nispet edilen bir mana, bir kavramdır.⁷⁸ Kendi başına boşlukta yer tutamayan, zâtın bazı hallerini açıklayan şey demektir.⁷⁹ Cürcani’ye (ö.816/1413) göre sıfat; zâtın bazı hallerine delalet eden isimdir. Bu, örnek olarak uzun, kısa, akıllı, ahmak v.s. gibi niteliklerdir.⁸⁰ Zebîdî’ye göre ise; ‘Sıfat kelimesindeki ‘ha’ harfi ‘vav’ harfinden dönüşmüştür. Na’t ve sıfat kelimeleri eş anlamlıdır. Ne var ki insanların birçoğu özellikle de Kelâmcılar bu iki kelime arasında fark olduğu görüşündedirler. Vast kelimesi mastar, sıfat kelimesi ise süs, zinet anlamındadır. Leys ise bu konuda şöyle demiştir: Vast, senin bir şeyi, onun bir nitelik ve süsüyle

⁷² Sinanoğlu, *age*, s. 123.

⁷³ el-Eş’ârî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfû’l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, 2000, I, 134-139.

⁷⁴ İbn Manzûr, *age*, IX, 356.

⁷⁵ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 482.

⁷⁶ Araf 7/ 179; İsrâ 17/ 110; Taha 20/ 7.

⁷⁷ Buhari, *Sahih*, İsti’zan, b.1; Müslim, *Sahih*, IV, 2062; Tirmizi, *Sünen*, Daavat, 83; Beyhaki, *el-Esma ve’s-Sıfat*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1994, I, 27.

⁷⁸ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 482.

⁷⁹ es-Sabunî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, Çev. B. Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara, 1998, s. 204.

⁸⁰ Cürcani, Seyyid Serif, *Tarifât*, Terc. Arif Erkam, Bahar Yay., İstanbul, 1997, s. 138.

vasfetmendir.’⁸¹ Râzî’ye göre sıfat, ilim ve siyahlık gibi şeyleri ifade için kullanılmaktadır. Fakat nahivciler sıfat kelimesiyle sıfatın bu anlamını kast etmezler. Bilakis onlara göre sıfat, na’t demektir. Bir şeyin kendi nefesine izafe edilmesi caiz olmadığı gibi, kendi sıfatına izafe edilmesi de caiz değildir. Mesela: ‘Zarif kardeşini gördüm’ cümlesinde ‘kardeş’ kelimesi mevsuftur. ‘Zarif’ kelimesi ise sıfattır. Binaenaleyh bir şey kendi sıfatına veya nefesine izafe edilemez. Çünkü sıfat mevsufun ta kendisi olmuş oluyor. ‘Zarif’ olan, ‘kardeşin’ ta kendisidir.⁸² Görüldüğü gibi her ne kadar lafız açısından sıfat ve vasıf arasında fark varsa da anlam bakımından yakınlık ve aynılık söz konusudur.

2. İlahî Sıfatlar Hakkında Görüşler

Sahabe, Kur’ân ve Sünnette zât ve sıfatlarla ilgili olan hususlara tahkîki bir imanla inandılar, muhtemelen bu meselede kayda değer bir ihtilafa düşmediler. Nitekim sahabe teolojik bir problem olarak sıfatlar konusunda Hz. Peygamber’e soru sormamış, dolayısıyla bu konu onların devrinde bir problem haline gelmemiştir. Kuşkusuz bu meselenin problem haline gelmesi sonraki dönemlerde olmuştur. O halde bu mesele ne zaman ortaya çıkmış ve kimler bu konu etrafında şüpheler uyandırmışlardır?⁸³

İslam dünyasında sıfatlar konusuyla ilgili olarak teşbih veya ta’til aşırılıklarının ilk defa hangi dönemde ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. İslam dininin Arap Yarımadası’nın dışına yayılmaya başlamasıyla beraber alevlenen bu tartışmalar, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kimi tespit ve değerlendirmelere göre zât-sıfat ilişkisi konusunda ortaya çıkan ihtilaflar, ilk defa Müslümanlar arasında değil Yahudiler arasında zuhur etmiştir. Nitekim Şehristânî’ye (ö. 548/1153) göre teşbih, Yahudilerde oldukça yaygın bir düşüncedir. Yahûdî kelâmında insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden ekoller hiçbir zaman eksik olmamıştır.⁸⁴

⁸¹ Zebidî, Seyyid Muhammed Murteza, *Tâcü’l-Arus*, Mısır, 1306, VI, 366.

⁸² Râzî, Ebu Bekr Abdulkâdir, *Muhtaru’s-Sihâh*, Beyrut, 1988, s. 302.

⁸³ Râzî, Fahreddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Allah’ın Aşkınılığı Esâsu’t-Takdîs fi ilmi’l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 15.

⁸⁴ Râzî, Fahreddîn, *age*, s. 13.

Teşbih ve teccîmi savunan Sebeiyye; Şia'nın önce gelenlerini yaratıcı hüviyetine büründürüp, haklarında ilâhi hükümler bile çıkarmışlardır.⁸⁵ Aşırı Şii Beyaniyye fırkasının lideri kabul edilen Beyan b. Sem'an teşbih ve teccîm fikrini savunmuştur. Bu anlayış, Muğriyye, Mansûriyye gibi diğer bazı aşırı Şii fırkalarda da mevcuttur.⁸⁶ Keza Kerrâmiye'nin öncülerinden Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî (ö. 256/869), erken dönem Şii imamı kelâmcı Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi isimler de Allah'ın konkre bir varlık olduğu yönünde görüşler beyan etmişlerdir.⁸⁷

İlgili kaynaklarda sıfatlar konusuyla ilgili bir diğer aşırı yaklaşım olan ta'til (sıfatların nefyi) fikrinin de ikinci yüzyılın başlarında (Emevilerin son zamanlarında), yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından ortaya atıldığı; bazı kaynaklar ise aynı fikirlerin Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) tarafından dillendirildiği belirtilmiştir.⁸⁸ Mücessime ve Müşebbihe'nin tam aksine Allah'ın sıfatlarını nefyeden bu kelâmcıların temel iddiaları, Allah'ın insanlara mahsus sıfatlarla tavsif edilemeyeceğidir. Bu görüş sahipleri Allah'ın hayat sahibi ve âlim olmasını nefyederlerken kâdir, fâil ve hâlık olmasını kabul ediyorlardı.⁸⁹ Diğer taraftan Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı mücadele veren Mu'tezile içerisindeki kimi kelâmcılar da sıfatların ezelf-kadîm olmadığını söylemenin Allah için değişikliğe maruz kalma anlamına geleceği, aksi söz konusu olduğunda ise teaddüd-i kudemâ probleminin tevhit akidesini zedeleyeceği tezini öne sürerek bu konuda yine ta'til fikrini savundular. Bununla birlikte, tenzih taraftarı olan Mu'tezile'yi 'bütün sıfatları inkâr edenler' anlamındaki 'Muattıla'dan kabul etmek doğru değildir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'ân'da bulunan ilâhi sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmekte tereddüt göstermemişlerdir. 'Allah âlimdir ve kâdirdir' hükmünü kabul ederlerken; bu âlimlik ve kâdirliğin dayanağı olarak ilâhi zâtı gösteriyorlardı. Allah, zâtı ile âlim ve kâdirdir. Allah'ın zâtı dışında bu isimlerin verilmesini gerektirecek mahlûkatın varlığını kabul etmezler. Allah'ın ilmi, iradesi ve işitmesi yoktur, vahdâniyet ve kıdem Allah'a

⁸⁵ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mısır: Mektebetü's-Saâde, 1928, s. 198.

⁸⁶ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, trs., II, 13-20.

⁸⁷ Râzî, Fahreddîn, *age*, s. 17.

⁸⁸ Sinanoğlu, *age*, s. 123.

⁸⁹ Bağdâdî, *age*, s. 156-157.

mahsustur. Kadîmin kabulü ise tevhid prensibine zıttır. Bunu kabul etmek taaddüd-i kudemâ (kadimlerin çoğalmas) demektir. Çünkü onlarda ‘tevhid’ beş esastan ilkidir.⁹⁰

Aslında ta’til veya teşbih aşırılıklarına bağlı bulunan ve İslam tarihinde hiçbir zaman önemsenecek bir çoğunluk teşkil etmeyen fırkalar da dâhil olmak üzere hiçbir Müslüman, inandığı rabbinin sıfatlarla nitelenmeyen zihni bir varlıktan ibaret olduğunu kabul etmediği gibi, O’nu insana veya başka bir mahlûka da benzetmiş değildir. Her Müslüman biliyor ki Kur’ân Allah’ı çeşitli kavramlarla nitelendirmiştir. Bunu bilen bir insanın başka bir yaratıcıya inanması ve ibadet etmesi mümkün değildir. Bütün mesele, fiilen var olduğuna inanılan ve naslarda mevcut sıfatlarla nitelenen Allah’ın, zâtı ile sıfatları arasındaki münasebeti kurabilmek, daha doğrusu bu münasebeti ilmî bir yaklaşım ile ifade edebilmektir. Tevhidi korumak maksadıyla ta’tile yaklaşan veya tenzile fazla meyledenler de aslında naslarda yer alan isim ve sıfatları inkâr etmemişlerdir.

Selef âlimleri naslarda yer alan bütün sıfatları Allah’a nispet etmeyi akidelerinin vazgeçilmez bir prensibi olarak kabul etmişlerdir. Allah’ın zâtı sıfatları ile fiili sıfatları arasında herhangi bir fark da gözetmemişlerdir. Naslarda geçen müteşâbih sıfatları, Kur’ân’da Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetleri delil göstererek, hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratılanlardan hiçbir şeyin O’na benzemediğini belirtmişler ve bu ayetlerde geçen lafızların ne anlama geldiğini bilmediklerini ve bu türlü ayetlerin te’villerini bilmekle de yükümlü olmadıklarını açıklamışlardır. Bununla beraber Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), hatta İmam Mâlik’ten (ö. 179/795) itibaren selef âlimleri, zâhiri manalarıyla beşerî özellik taşıyan haberî sıfatları, Allah’a nispet ederken daima ‘keyfiyet ve mahiyeti bilinmeksizin’ (bilâ keyf velâ ma’nâ) demek suretiyle teşbihi andıran kavramları zâttan uzak tutmuşlardır.

Aslına bakıldığında yukarıda belirtilen görüş sahipleri, birer birer ele alındığında teşbihi savunanların, Allah’ı insana benzetmek gibi amaçlarının olmadığı gibi, ta’til fikrini savunanlar da tümünden vasıfsız, niteliksiz bir tanrı imajı ortaya koymak niyetinde değillerdir. Herhalde hatalar, Allah’ın zâtı ve sıfatları arasındaki münasebet gibi çok önemli ve hassas bir konuda teşbihe düşenlerin dilinin sürçmesinden, tenzihte aşırı

⁹⁰ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 491-493.

gidenlerin ise, tüm insanî gayreti gösterdikleri halde aklî gücün yetersizliğinden veya tükenmesinden ortaya çıkmaktadır. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasında bulunan sıfat anlaşmazlığı meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir.⁹¹

Tereddüt edilemeyecek derecede açıktır ki; bizlere ve etrafımızı saran kâinata hâkim olan Allah'ın varlığının hissedilebilmesi için bazı sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. O, zâtına nisbet edilecek bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz. Eğer böyle olmuş olsaydı yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe maruz kalacak ve söz konusu sıfatların da zât gibi kadîm olması kaçınılmaz olacaktı. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için tevhid prensibi zedelenmiş olacaktı.⁹²

Sonuç olarak diyebiliriz ki Allah'ın sıfatları konusundaki ihtilafların ana sebepleri, kendi bünyesinden kaynaklanan anlayış farklılıklarıdır. Bilhassa, müteşâbih sıfatlar ve Kur'ân'da geçen ve teşbih vehmi uyandıran kavramların farklı yorumlanmasıdır. Kur'ân, Allah'ı çeşitli isim ve sıfatlarla vasıflandırırken herhangi bir ayırım yapmamıştır. Hz. Peygamber de kendine vahyolunan bu kısım ayetleri herhangi bir ayırma tabi tutmamıştır.⁹³ Sahabelere gelince; onlar da bu konuda Hz. Peygamber'i örnek almışlar ve sıfatları kategorik bir ayırma tabi tutmamışlardır.⁹⁴

3. Sıfatların Sayısı

Allah'ın sıfatları, O'nun isimlerinden türemiştir. İfade edelim ki, Allah'ın isimlerinin sayısı, kesin olarak tespit edilemediğinden, O'nun sıfatları hakkında net bir rakam ortaya koymak mümkün değildir. Ancak İslâm kelâmcıları, Allah ile kâinat arasında vuku bulan ilişkilerin izahında önemli bir yer tutan sıfatlarla ilgili, belirli bir sayı ve sıralama tespit etmeye çalışmışlardır.⁹⁵

Onlar, Allah'ın yüce sıfatlarının inananlar tarafından rahatlıkla anlaşılabilmesini temin için, ilgili sıfatları birbirine irca ederek sınırlı sayılarla ortaya koymuşlardır. Ne

⁹¹ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 490.

⁹² Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 487.

⁹³ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 116.

⁹⁴ Taftazânî, Ebü'l-Vefa, *Kelâm İlminin Belli Başlı Mes'eleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan yay. İstanbul 1980, I, 18.

⁹⁵ Özervarlı, *age*, s. 84.

var ki, mütekellimlerin yapmış olduğu bu sınıflandırmalar, kesin bir tespit olmayıp, Allah'ın yüceliğini anlamada ve ortaya koymada yeterli olduğu düşünölmüş birer tespittir.⁹⁶

4. Sıfatların Aklîliği-Naklîliği Meselesi

El-Esmâü'l-Hüsna ile ilgili genel olarak iki görüş bulunmaktadı. Kimine göre Allah'ın sıfatları tevkifî kimine göre de kıyasîdir. Gerçekten de Allah'ı isimlendirmede ölçü nakil midir? Yoksa akıl mıdır? Sorusu birçok Kelâm âliminin meşgul eden bir soru olmuştur.⁹⁷

Mu'tezile Kelâmcılarına göre, sözlükte belli bir manası olan herhangi bir kelimenin Allah'a ad olarak verilmesi, aynı dilden veya başka bir dilden bu kelimenin eş anlamlısı olan veya o manayı ihtiva eden bir başka ismin de Allah'a verilebileceği anlamına gelmektedir.⁹⁸

Esmâ-i İlahiyye'nin tevkifiliği; Allah Teâlâ'nın, ancak kendi zâtına verdiği ve nasların zikretmiş olduğu isimlerle tesmiye olunabileceği anlamını ifade etmektedir. Mesela, Kur'ân-ı Kerim'de Cenab-ı Hakk'a fiil olarak izafe olunup, isim olarak varid olmayanlar (kökleri mevcuttur diye) Allah Teâlâ'ya tesmiye olunamaz.⁹⁹

El-Esmâü'l-Hüsna ile ilgili olan bir ayette: *'En güzel isimler Allah'ındır, Onu o isimlerle çağırın (adlandırın). Onun isimleri konusunda eriliğe sapanları bırakın, onlar yaptıklarının cezasını göreceklerdir.'*¹⁰⁰ buyrulur. Ayette geçen 'Eğriliğe sapanlar' diye tercüme olunan 'yulhidun' kelimesi, genel olarak Allah'a isim ve vasıf vermekte kayıtsız, laubali kimseleri ifade eder. Tefsircilere göre buradaki ilhad: Allah'ı, kendisini isimlendirmedeği, hakkında ne Kur'ân ne de Sünnette bulunmayan bir isimle adlandırmaktır. Zira Allah'ın bütün isimleri tevkifî'dir.¹⁰¹

⁹⁶ Özler, *age*, s. 153.

⁹⁷ Yektir, *age*, s. 32.

⁹⁸ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, Kahire, 1965, VI, 64.

⁹⁹ Yurdagür, *age*, s. 51.

¹⁰⁰ A'raf 7/ 180.

¹⁰¹ Yıldırım, *age*, s. 57.

İsimler mevzuunda ilgili ayet-i kerimenin sakınılmasını emrettiği ‘ilhad’tan; Allah’ın birbirine zıt sıfatlarını gösteren isimlerini tek başlarına değil de ancak mukabilleriyle birlikte kullanarak kaçınılabileceğini söylemeliyiz. Mesela: O’nun ‘evvel’ olduğunu söylerken, ‘Ahir’ olduğu da hemen ifade olunmalıdır. Zira bunlardan yalnız biri değil, ancak ikisi bir arada olursa mutlak kemali ifade ederler.¹⁰²

Birçok Kelâm bilginine göre Allah hakkında Semi’, Basir, Nûr gibi isimler ancak dinde varid oldukları için kabul edilirler. Allah’ın isimleri kıyas yoluyla sabit olamaz.¹⁰³

Esmâ-i İlahiyye’nin tevkifi oluşunu farz olarak kabullenmek, donukluk olarak algılanabilir. Ancak Allah’ı vasıflandırmadaki disiplinsizlikleri yüzünden sapan ümmetlerin mevcudiyeti hatırlandığında, bu sınırlamanın sebepsiz olmadığı neticesine kolayca varılabilir. Ayrıca nassın tevkif ettiği yerde tevakkuf sayesinde, ‘ilhad’ tan uzaklaşılacaktır.¹⁰⁴

İmam Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın sıfatları tevkifidir.¹⁰⁵ Mâtürîdî, Allah’a cisim denilemeyeceğini izah ve ispata çalışırken, ilk dayanak noktası olarak, böyle bir isimlendirmenin sem’an varid olmadığını, ne Kitap ne de Sünnette Allah’a cisim denilemeyeceğini öne sürmektedir. Çünkü Allah’a isim verilmesi hususunda sem’in dışına çıkılırsa O’na cisim denildiği gibi cesed, şahıs da denilebilir. Hâlbuki bunların hiçbirisi sem’an (kitap ve sünnet) kabul edilmemiştir.¹⁰⁶

Ali el-Cübbai (ö.324/936) gibi bazı Mu’tezile ulemasına göre ise, Allah’a isim vermede kıstas akıldır, nakil değildir. O’nun hakkında aklen caiz olan isimler O’na verilebilir. Mu’tezile’nin Bagdat ekolü, Bağdadiyyun ise, Cubbai’ye muhalefet etmektedir. Onlara göre, ‘akıl, doğruluğuna delalet etse de, Allah’ın kendisini

¹⁰² Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Beyrut, trs., IV, 61.

¹⁰³ Yıldırım, *age*, s. 58.

¹⁰⁴ Yurdagür, *age*, s. 52.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu’t-Tevhid*, (tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara, 2005, s. 62.

¹⁰⁶ Keskin, *age*, s. 183.

adlandırmadığı isimleri O'na veremeyiz.' 'Arif' ile 'Âlim' aynı anlamda olmakla beraber, biz Allah'ın adlandırmasına uyarak 'Âlim' deriz, 'Arif' diyemeyiz.¹⁰⁷

Gazzali bu konuda farklı bir yol takip ederek, isim ile vasfı birbirinden ayırt eder. Ona göre isim verme dinin iznine bağlı olmakla beraber Allah hakkında yalan olmayan doğru vasıflar, izne bağlı değildir. İsim müsemmaya delalet etmek üzere konulan lafızdır. Mesela 'Zeyd' lafzı, Zeyd'in adıdır. Zeyd'in kendisi açık tenli, uzun vb. gibi vasıflarla muttasıf olabilir. Kişi kendi isminin dışında bir isimle çağrılırsa kızar, onu reddeder. Fakat vasfın mübah olmasına gelince bu, vasfın bir durumdan haber vermesinden ileri gelmektedir. Biz, din kullanmamış olsa bile, Allah'ın yüceliğine yaraşan, medih ifade eden vasıfları kullanabiliriz.¹⁰⁸

Bazıları, Kur'ân veya hadiste bir aslı olması halinde, mesela fâili Allah olan bir fiilden isim getirmenin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Kanaatimizce birçok durumda bundan sakınmak gerekir. Çünkü Allah'ın bazı şartlara raci olan, muayyen bir şey'nini veya tecellisini gösteren fiilleri kendisine izafe etmesi, onlardan sübut ve devam ifade eden vasıflar getirmek için sebep teşkil edemez. Allah'ın herhangi bir fiili kendisine nispet etmesi, o fiilden kendisine bir sıfat vermesinden başka bir şey olup bunlar genellikle muhatapların durumlarındaki bir takım şartlarla kayıtlıdır. Bazı ilahi şuûnâtı bildirirler. Binaenaleyh, mesela istevâ, kerih, gadibe vb. fiiller var diye müstevî, kârih, gadbân gibi vasıflar türetilmez.¹⁰⁹

5. Sıfatların Tasnifi

Allah'ın sıfatları konusunda, kesin bir tasnif yapmak imkân dâhilinde değildir. Çünkü sıfatlardan her birine, farklı açılardan bakmak mümkündür. Zaten kelâm kaynaklarında yapılan sıfat tasniflerine bakıldığında, yapılan bu tasniflerin, sıfatların özülle değil de, daha ziyade Allah'ın zâtı ve varlıklar âlemi ile olan alakaları yönünden yapıldığı kolaylıkla anlaşılır.¹¹⁰ Sıfatlara, kendi özlerinde taşımış oldukları mânâlar ve

¹⁰⁷ Eş'ârî, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, II, 205-208.

¹⁰⁸ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esna Serhu Esmâi'l-Hüsnâ*, Mısır, 1328, s. 84-86.

¹⁰⁹ Yıldırım, *age*, s. 59.

¹¹⁰ Özler, *age*, s. 161.

bu mânâların Allah'ın zâtına delâletleri açısından bakıldığında yapılan tasniflerin, gerekli olduğu görülmektedir.¹¹¹

Allah'ın sıfatları çeşitli şekillerde gruplandırılmıştır. Sıfatları, zâtî-sübûtî, zâtî-fiilî, selbî-sübûtî, zâtî-sübûtî-fiilî, zâtî-sübûtî-haberî, zâtî-sübûtî-haberî-fiilî gibi ikili, üçlü, dörtlü gruplara ayırarak inceleyen kelimciler vardır. Bu farklı yaklaşımların sebebi, birinin sıfat kabul ettiğini diğerinin kabul etmemesinden çok, belli sıfatların bağımsız bir grup olarak mı yoksa diğer grubun içinde mi ele alınacağı hususudur. Mesela fiilî sıfatlar, bir gruba göre bağımsız bir başlık altında incelenirken, daha çok Mâtürîdî kelimcilerce sübûtî sıfatlardan tekvîn sıfatında ele alınmıştır. Çünkü bunlar tekvîn sıfatının türevi ve yansımaları durumundadır. Haberî sıfatlar, bağımsız bir konu olarak incelendiği gibi; Allah'ın eksikliklerden ve yaratılmışlara ait sıfatlardan tenzih edilmesi bu sıfatların anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir etken olduğu için selbî ve tenzihî sıfatlar içinde incelenmiştir.¹¹²

El-esmâü'l-hüsnâ hadisinde ilahi isimlerden doksan dokuz tanesi zikredilmişse de sadece Kur'ân'da geçen isimlerin bunun üç katından fazla olduğu bilinmektedir. Ancak âlimler, ilahiyat bahislerini eğitim öğretime ve ayrıca telife elverişli hale getirebilmek için onları mantikî bir ahenk içinde sistemleştirmeye çalışmışlar ve belli ölçülere göre seçtikleri isim ve sıfatları gruplandırarak açıklama geleneğini kurmuşlardır.¹¹³

Sahabiler kendi dönemlerinde Kur'ân ve Sünnette zât ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inanmış olup Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları arasında bir fark görmemişlerdir. Bununla beraber onlar sıfatların ne manaya geldiğini biliyor ve bu konuda konuşmuyorlardı.¹¹⁴ Doğrusu, Kur'ân ve Sünnette Allah'ın esasî sıfatları sınırlanmış değildir. Selef âlimlerinden ilk üç nesil de böyle bir şey yapmamıştır. Sıfatları sınıflandırma çalışmaları, özellikle felsefi tesirlerden kaynaklanan, akli inceleme tekniğinden gelmiştir.¹¹⁵

¹¹¹ Özler, *age*, s. 162.

¹¹² Kılavuz, *age*, s. 117.

¹¹³ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 488.

¹¹⁴ Taftazani, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelam*, (terc. Serafeddin Gölcük), Konya, 2000, s. 115.

¹¹⁵ Yıldırım, *age*, s. 79.

İlahi isimler aynı zamanda Allah'ı niteleyen sıfatlar olduğundan, bu kavramların tasnifiyle daha çok Kelâm âlimleri ilgilenmişlerdir. El-esmâü'l-hüsnânın muhtevasını dikkate alarak yapılan en yaygın tasnif: Bu isimlerin Allah'ın zâtına nisbetle; selbî, sübutî ve haberî olmak üzere sıfatullahâ ve ilahi fiillere göre taksim edilmesi metodudur.¹¹⁶

Sünnî kelâm kitaplarında görülen yaygın tasnife göre sıfatlar: Tenzîhî, sübutî ve fiilî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Ancak, fiilî sıfatlar Selefiyye ve Mâtürîdiye dışındaki âlimlere göre itibari sıfatlardır. İslam filozofları ise sübutî sıfatları bir anlamda tenzîhî sıfatlarla birleştirmişlerdir. Bununla birlikte, Selef âlimleri ile Mu'tezile ve Şia Kelâmcılarının sıfat tasnifi, Sünnî Kelâmcıların tertibi kadar mükemmel olmasa da, ana hatları bakımından aynı mahiyettedir.¹¹⁷

Ebu Hanife'ye göre, Allah'ın sıfatları zâtî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî sıfatlar da selbi ve sübuti olarak kendi içinde iki kısma ayrılmaktadırlar. Selbi sıfatlar Allah'ın bir, doğmamış, doğurmamış, eşi benzeri olmayan yaratıkların hiçbirine benzemeyen bir varlık olduğunu bildiren sıfatlardır. Müteşabih lafızlarla sabit olan yed, vech, nefis v.b. Haberî sıfatlar O'nun selbi sıfatlarının istisnaları olup, te'vil edilmeden keyfiyetsiz olarak kabul edilmeleri gerekir. Sübutî sıfatlar ise hayat, semî, basar, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarından oluşmaktadır.¹¹⁸ Ebu'l- Mu'in en-Neseî'ye göre de Allah'ın sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır.¹¹⁹

Eş'ârilere de sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Ancak Eş'ârilere göre Allah'ın zâtî sıfatları ezeli olduğu halde fiilî sıfatları hâdistir.¹²⁰ Razî ise Mefâtihi'l-Gayb adlı eserinde el-esmâü'l-hüsnâ konusuna geniş yer verir. O, el-esmâü'l-hüsnâ'nın tasnifi konusunda önce kendi görüşünü belirtir sonra Kelâmcılara

¹¹⁶ Yurdagür, *age*, s. 39.

¹¹⁷ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 488.

¹¹⁸ Ali el-Kârî, *age*, s. 15-22.

¹¹⁹ Neseî, Ebü'l-Mu'in Meymun b. Muhammed b. Mekhul, *Bahru'l-Kelam*, (tahk. Dr. Veliyüddin Muhammed Salih), Şam, 2000, s. 90.

¹²⁰ es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din ve Lüm'atü'l-İ'tikad*, Tah: Bekir Topaloğlu, Elif Ofset, İstanbul, 1995, s. 26.

göre yapılan tasnife yer verir ve daha sonra diğer tasniflere yer vererek konuyu izah eder.¹²¹

Razî, sıfatları altıya ayırır: Birincisi: Sıfat, ya hakikî; ya izafî; ya selbî, ya da bu üçünün hepsi birden olmuş olur. İkincisi: Bu kısım, Allah'ın isimlerinin kısımları hususunda Kelâmcıların söylediği şeydir. Kelâmcılara göre, Allah'ın sıfatları üç çeşittir: Vacib, caiz ve müstahil olanlar. Üçüncüsü: Allah'ın sıfatları, ya zâtî, ya manevî, ya da fiilîdir. Dördüncüsü: Bu sıfatlar, Allah'tan başkasına verilebilenler veya verilemeyenler olmak üzere iki kısımdır. Birinci kısım; Kerîm, Rahîm, Azîz, Latîf, Kebîr ve Hâlık gibi sıfatlardır. İkinci kısım ise, Allah, Rahmân gibi isimlerdir. Beşincisi: Tek başına kullanılabilen isimler: Örneğin Ya Allah, Ya Rahmân, Ya Hayy, Ya Hakîm gibi. Tek başına kullanılması caiz olmayan isimler: Örneğin, Mümît (öldüren) gibi. Altıncısı: Allah'ın sıfatlarının birbirine delâlet etmesi açısından: Bu, Allah'ın isim ve sıfatlarını yine O'nun isim ve sıfatlarının birbirine delalet etmesinden dolayı bilmemiz anlamındadır.¹²²

Razî, 'el-Muhassal' adlı eserinde ise sıfatları selbî ve sübûtî diye ikiye ayırmaktadır.¹²³ Allah'ın isimlerini önce, Allah'ın zâtını nitelendiren ve kâinatla ilgisini belirtenler olmak üzere iki grupta toplamak, sonra da kâinat içinde insanın önemi göz önünde bulundurularak Allah-insan münasebetine temas eden isimleri ayrıca inceleme konusu yapmak da mümkündür.¹²⁴

Gazzali'ye göre, Yüce Allah'ın isimleri genel olarak dört kısma ayrılır. Birincisi: Allah'ın zâtına delalet eden isimlerdir. İkincisi: kadim sıfatında olduğu gibi, selbî'nin ziyadesiyle zâta delalet eden isimlerdir. Üçüncüsü: varlığa ve bunun dışında kalan mana sıfatlarından birine delalet eden isimlerdir. Dördüncüsü: Cevâd, Râzık, Hâlık vb. gibi,

¹²¹ Yektir, *age*, s. 37.

¹²² Razi, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefatihü'l- Gayb*, Terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (Tefsir-i Kebir), Akçağ Yay., , Ankara, 1990, XI, 165-167.

¹²³ Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, Terc. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 157.

¹²⁴ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 484.

yüce Allah'ın fiillerinden birine izafe edilmek sûretiyle varlığa delalet eden isimlerdir.¹²⁵

Allah'ın sıfatlarını taalluk (etkinlik) etmesi açısından da tasnif etmek mümkündür. Allah'ın bazı sıfatları hem vacibe, hem müstahîle ve hem de mümkün olanı taalluk eder. İlim sıfatı gibi. Allah, vâcib olanı da müstahîl bulunanı da mümkün olanı da bilir. Allah'ın bazı sıfatları da sadece caiz ve mümkün olana taalluk eder. İrade ve kudret sıfatları gibi. Mesela: Allah sadece caiz ve yaratılması imkân dâhilinde bulunan şeylerin var olmasını irade eder ve yaratır. Örneğin: Birisi, Allah kendisi gibi bir ilah yaratmayı irade eder mi? Buna kadîr mi? diye sorsa ona: 'Bu gibi şeyler müstahîldir. Allah'ın irade, kudret ve tekvin sıfatları müstahîl olana taalluk etmez' denilir.¹²⁶

Kelâm bilginleri Allah'ın isim ve sıfatlarını tasnif etmek için çaba sarf etmiş olup yapılan bu Kelâmî tasnifler, aklî ve çoğunlukla teknik sınıflamalardır. Ayrıca teorik olarak anlaşılan bu tasniflerin birçoğu, tatbikatın ayrıntılarına girince, sık sık tereddütlere yol açmaktadır. Mesela: Es-Selâm ismi, mülâhaza olunan manaya göre hem selbî, hem fiilî sıfatlardan sayılabilir. Hem de kelâm sıfatına irca olunabilir. Misaller çoğaltılabilir. Görüldüğü gibi, kendisinden kolaylık beklenen tasnif uygulamada bu özelliğini geniş ölçüde yitirmektedir.¹²⁷

6. Sıfatların Zâtın Aynı Olup Olmaması Bağlamında Zât-Sıfat İlişkisi

Zât ve sıfatlar meselesinde insan aklı daima bilinmeyi araştıran nefsi razı edecek ikna edici bir şeye henüz ulaşmamıştır. O, hak, hayır ve cemal âlemi olan bir başka âlemi incelemekte ve yaratıcısına doğru giden bir şevki gerçekleştirmektedir. O yaratıcı, eşi, benzeri olmayan Allah'tır. Bu konuda en iyisini aklı bir tarafa bırakıp onun aczini kabul eden mutasavvıflar yapmıştır. Mutasavvıflar Allah'a zevk, müşahede ve keşif yoluyla ulaştılar. Zira Allah, gözlerin onu idrak etmesinden ve akılların onu kavramasından yücedir.

Zât ve sıfatlar meselesi Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabe zamanında var mıydı?

¹²⁵ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisid fi'l-İ'tikad*, Terc. Kemal Isık, AÜİLF. Yay., Ankara, 1971, s. 115-116.

¹²⁶ Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul, 1995, s. 163.

¹²⁷ Yıldırım, *age*, s. 81.

Şüphesiz Kur'ân-ı Kerim birçok ayetlerle geldi. Bunlardan bir kısmı, eşyayı yaratmada, zâtında ve fiilinde eşi ortağı olmayan bir tek Allah'a imana davet ederken, bir kısmı da O'nu hayat, kudret, ilim, irade, işitme, görme gibi sıfatlarla vasıflanmaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) ashabı Kur'ân ve sünnette zât ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inandılar. Müslümanlar Hız. Peygamber ve sahabe devrinde zât ve sıfatlar meselesinde ihtilaf etmemişlerdir. Nitekim sahabe bu hususla ilgili her hangi bir şeyi de Hız. Peygamberden sormamıştır. Çünkü onların imanları kuvvetli idi.¹²⁸ O halde bu mesele onların devrinde bir problem haline gelmemiştir. Bu meselenin bir problem şekline bürünmesi daha sonraki devirlerde olmuştur.¹²⁹

Kelâm âlimleri, isim veya sıfat ayırımı yapmaksızın zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen bütün kelimeler arasında sadece Allah lafzı için bir mânâ aranmadığını, diğerlerinin ise muhtevalarıyla birlikte zâta izafe edildiğini ve bu bakımdan bunların önce sıfat, sonra isim özelliği taşıdığını kabul ederler. Lafzı ve teknik bir konu olan sıfat-zât tartışmasının, 'Allah'ı birden fazla isimle anmak veya O'nu çeşitli sıfatlarla nitelendirmek acaba İslâm'ın çok önem verdiği tevhîd ilkesini zedeler mi?' sorusuna verilecek cevapla yakın ilgisi vardır. İsim sadece işaret ettiği yüce varlığı hatırlatan bir kelime, sıfat da Allah'ın zâtına nisbet edilen bir mânâ yani bir kavram olarak kabul edildiği takdirde, bunlar için zihnin dışında müstakil bir varlık düşünölemeyeceğinden, böyle bir endişeye mahal yoktur. Naslarda yer alan bu kavramlar, kelime türü açısından isim, fiil, mastar veya zarf şeklinde kullanıldıkları gibi, Arapçadaki sıfat kalıplarından biriyle de kullanılmışlardır.¹³⁰

İsim ve sıfat kavramlarının Zât-ı İlâhiyyeye nisbeti konusunda meydana gelen fikrî ilk hareketlerin tevhidin korunması ve zâtın nitelenmesi gibi iki temel noktada yoğunlaştığı bilinmektedir. Tanınmayan, kendisiyle münasebet kurulamayan bir tanrıya gerçek anlamda ibadet edilemeyeceğine göre, kâinata hâkim ve tapılmaya lâıyk olan yüce yaratıcının bilinmesi, bunun için de O'nun bazı sıfatlarla nitelenmesi gerekir. Ancak O, zâtına nisbet edilecek olan bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz. Aksi

¹²⁸ Sahabenin bu konularda soru sormamasını yalnızca onların imanlarının kuvvetine bağlamak, isabetli olmasa gerektir. Bunun farklı sebeplerinin olduğu da düşünölmelidir.

¹²⁹ Gölcük-Toprak, *age*, s. 210.

¹³⁰ Yurdagür, *age*, s. 35.

takdirde yetkinlik ifade eden bu sıfatlara sahip bulunmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, ayrıca sonradan bazı niteliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe mâruz kalmış olur. Şu halde bu sıfatların zâtı ilâhî gibi kadîm olması gerekir. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için (taaddüd-i kudemâ), tevhîd prensibi zedelenmiş olacaktır. Bu iki noktanın birincisinde itidali muhafaza edememek zât-ı ilâhiyyeyi yaratılmışları benzetmek (teşbîh); ikincisinde aynı duruma düşmek ise, zâtı sıfatlardan soyutlamak (ta'tîl) sonucuna götürür. İslâm dünyasında teşbih ve ta'tîl aşırılıklarından hangisinin ilk defa ortaya çıktığı bilinmemektedir. Ancak bunların her ikisi de, İslâm'ın takdim edip Asr-ı Saadetten itibaren Müslümanların benimsediği akideye ters düşmektedir.¹³¹

İslâm filozoflarına göre tenzîh metodu dışında zâta nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek olan sıfatlar, ulûhiyyette kesretin bulunduğunu çağrıştırır ki bu, hiç bir Müslümanın benimseyemeyeceği bir husustur. Naslarla sabit olan el-esmâü'l-hüsnâyı taabbüdî bir yaklaşımla kabul eden İslâm filozofları, bunların zât ile olan münasebetini izah ederken, çok önem verdikleri tevhîd prensibi uğruna, bu isimlerin yansıttığı sıfatları, zât içinde eritme yolunu tercih etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığı takdirde sıfat-zât ayniliği ortaya çıkmakta ve Allah'ı nitelemek için geriye sadece tenzihi sıfatlar kalmaktadır.

Naslarda genellikle sîga bakımından da sıfat olan kelimelerle Allah'ın zâtına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden el-esmâü'l-hüsnâ'ya 'manevî sıfatlar' (sıfat-ı ma'neviyye) denilmiştir. Sünnî âlimler bu türemiş kelimelerin köklerini oluşturan mastarları da bir sıfat grubu addederek Allah'a nispet etmişlerdir. Hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade ve kelâm'dan ibaret olan bu sıfatlara da 'mânâ sıfatları' (sıfat-ı meânî) denilmiştir.

Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) gibi Mu'tezilî kelâmcılar, el-esmâü'l-hüsnâ'nın yansıttığı sübûtî sıfatların yukarıda anılan her iki grubunu da reddetmiş, zât-ı ilâhiyye'nin sadece tenzîhî metotla nitelendirilebileceğini öne sürmüşlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi Mu'tezile bilginleriyle bazı Sünnî kelâmcılar ise, söz

¹³¹ Yurdağür, *age*, s. 36.

konusu sıfatları kabul ile ret arasında bocalayan ancak bunları zihnî ve itibarî nitelikler olarak kabul etmeyi öngören ‘ahvâl teorisi’ni geliştirerek oldukça farklı ve değişik bir görüş ortaya koymuşlardır.¹³²

Mu’tezile’nin büyük çoğunluğu ise manevî sıfatları benimsemiş, mânâ sıfatlarını ise reddetmiştir. Bunlara göre manevî sıfatlar Allah’a nispet edilirken zât ve sıfat aynı anda düşünüleceğinden ikisi arasında bir ayırım olmayacak, dolayısıyla ulûhiyyet kavramında herhangi birçokluğu (taaddüd) hatırlatmayacaktır. Buna karşılık, meselâ ‘Allah âlimdir’ yerine ‘Allah’ın ilmi vardır’ demek suretiyle mânâ sıfatları kullanılacak olursa, insan zihnine her ikisi de kadîm olan ‘Allah’ ve ‘ilim’ kavramları gelecektir. Bu ise kadimlerin çoğalması (taaddüd-i kudemâ) ve tevhidin zedelenmesi demektir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları Mu’tezile’nin bu yaklaşımını isabetsiz bulmuş ve söz konusu ayırımın sadece zihnî bir işlem olduğunu, bu sebeple de zâtta herhangi birçokluğun meydana gelmeyeceğini belirtmişlerdir. Bu bilginlere göre hay, alîm, semî şeklinde türemiş kelimeler (sıfat kipleri) yoluyla düzenlenen sıfat grubunun Allah’a nispet edilmesini kabul ettikten sonra, bunların köklerini oluşturan hayat, ilim, sem’ grubunun da O’na nispet edilmesi hem dil hem de mantık açısından zorunludur.

Sünnî kelâm ulemâsı, zât-ı ilâhiyyeye bir anlamda mânâlar katan sübûtî-mânevî sıfatların zât ile münasebetini ‘zâtın ne aynı, ne de gayridir’ şeklinde ifade etmişlerdir. Her ne kadar ilk bakışta bu ifade çelişik gibi görünüyorsa da, gerçekte öyle değildir. Bu bilginler ‘sıfat zâtın aynı değildir’ derken, sıfatları zât ile özdeşleştirmek suretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran bazı Mu’tezile bilginleriyle İslâm filozoflarının hatasından, ‘gayri değildir’ derken de sıfatı zâtan ayırıp beşer seviyesine indiren ve Hz. İsa’nın bedeninde maddileştiren Hıristiyanların batıl inancından kaçınmak istemişlerdir.¹³³

Kur’ân’da Allah’a birçok sıfat atfedilmektedir. Sıfatlarla ilgili ayetlerde Allah hakkında hükümler görülmektedir. Bu haliyle vakıanın tasdik edilmesi söz konusudur. Bu sıfatlardan bir kısmı doğrudan Allah’ın kendisi ile ilgili yani O’nun zâtını

¹³² Yurdagür, *age*, s. 37.

¹³³ Yurdagür, *age*, s. 38.

ilgilendirmektedir ve nedeni kendisidir. ‘*De ki, Allah birdir, sameddir, doğmamıştır, doğurmamıştır, hiçbir şey O’na denk değildir.*’¹³⁴ Allah birdir hükmünde, ne birdir? sorusunun cevabı, Allah olacaktır. Vücut, kıdem, beka, muhalefetün li’l-havâdis, kıyam bi nefsihî ve vahdaniyet olarak sıralanan bu sıfatlar Allah’ın zâtî, nefsi sıfatları olarak kabul edilir. Bu sıfatlar konusunda ekoller arasında vücut sıfatı dışında anlaşmazlık yoktur, diyebiliriz.

Bir kısım sıfatlar ayetlerde birer hüküm olarak belirtilmekle birlikte zihinde nesnesi akla gelmektedir. Allah her şeye kadirdir, Allah kalplerdekini bilir. Allah dilediğini yapar, şeklindeki hükümlerde, neyi sorusunu sorabiliriz. Allah neye kadirdir? Her şeye. Allah neyi bilir? Kalplerdekini gibi. Hayat, ilim, irade, kudret, semi’, basar, kelam şeklinde sıralanan sıfatlar ayetlerde açıkça hüküm olarak geçtiği için sübûti sıfatlar olarak kabul edilmiştir. Yine hemen belirtmeliyiz ki sıfatların önerme halinde Allah’a nispet edilmesinde bütün ekoller arasında tartışma yoktur. Tartışma hüküm olarak belirtilen bu sıfatların master halinde Allah’a nispet edilmesindedir. Yani Allah’ın ilmi, Allah’ın iradesi, Allah’ın kudreti demek gibi. Diğer bir ifade ile ‘Allah her şeyi bilendir’ ayetinin anlamı ve O’nun bilen olarak nitelenmesinde herhangi bir ihtilaf olmazken ‘Allah’ın ilmi’ şeklindeki bir ifade sıfatlar konusunun en önemli tartışma alanı olmuştur.¹³⁵

Sıfatların zâta nispet edilmesinde üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Devvânî bunları şöyle sıralamaktadır. Mutezile ve filozoflar, sıfatların zâtın aynısı olduğunu, bütün kelamcılar sıfatların zâtın gayrisi olduğunu, Eş’ârî ise bu sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrisi olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁶ Yani sıfatlar, zât değildir ama zâttan başka bir şey de değildir. Allah ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla diri, irade ile irade eden, kelâmla konuşan, sem’ ile işiten, basar ile görendir. ‘Sıfatlar O’dur. O’ndan başkadır.’ denemez.¹³⁷

Allah, akıl ya da duyularla kavranılan her hangi bir şeye mukayese edilmekten veya arazların mahallerinde gözükmesi gibi O’na sıfatların hulul etmesinden, sıradan

¹³⁴ İhlâs, 112/1-4

¹³⁵ Akgüç, Ahmet, *İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi*, Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 108.

¹³⁶ Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, Matbaa-i Âmire 1317, I, 260.

¹³⁷ Gölçük-Toprak, *age*, s. 220.

insanların akılları ile kavranmaktan halk arasında kullanılan lafızların O'nu ifade etmesinden münezze ve yücedir.¹³⁸ Yani tüm eksikliklerden uzaktır. Biz Allah'ın zâtını, hakikat ve künhünü bilemeyeceğimiz için, O'nu eserleri ve delalet ettikleri sıfatlarıyla tanırız. Kâinat denilen eseri, dikkatle gözlemleyen, onu yaratanın birçok yüce sıfatlarını anlar.¹³⁹ Zât, sıfatsız olmaz. Zâtı sıfatlardan, sıfatları zâttan ayrı düşünmek, hakikati olmayan bir tarz ve hayalden öteye gidemez. Sıfatları olmayan bir Tanrı; matematik faraziyeler gibi gerçekte varlığı olmayan ancak zihinde var olan ma'dum bir Tanrı'dır.¹⁴⁰

Mutezile ve filozoflar şu delilleri ileri sürmüşlerdir. Eğer sıfatlar zâta zâit olsaydı, sıfat zâta ihtiyaç duymasından dolayı kendisine bir neden (illet) gerekli olurdu. Bu illet ise ya zorunlu varlığın kendisi veya bir başkası olacaktır. Neden, zâttan başka bir şey olsa, zorunlu varlığın, alîm, kadîr olmasında başkasına muhtaç olması söz konusu olacaktır. Yani genel olarak zorunlu varlık kemal sıfatlarında başkasına muhtaç olmuş olacaktır. Dolayısıyla zâtıyla eksik, başkasıyla mükemmel hale gelmiş olacaktır. Zâtıyla eksik olması durumunda gerçek birden çokluğun sudur etmesi lazım gelecektir. Hâlbuki Allah her yönüyle tektir, netice itibariyle o çokluğa kaynaklık edemez. Yine kendisinde asla çokluk olmadığı halde hakiki basitin aynı anda hem fail hem de kabil olması gerekecektir.¹⁴¹

Filozoflar, 'gerçek birden sadece bir çıkar' ilkeleri gereği zorunlu varlığın bir defalık neden olduğunu diğer olayların ise akıllar vasıtasıyla birbirine neden olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla Allah tikel olan tabîi olayların nedeni değil varlığın ilk nedenidir. Görülmektedir ki filozoflar Tanrı âlem ilişkisi ile ilgili görüşlerine paralel olarak konuya açıklık getirmeye çalışmaktadırlar. Diğer taraftan 'sıfatlar zâta zâit olsaydı nedene ihtiyaç duyardı bu neden de ya zât veya zâttan başka bir şey olurdu' derken iki ihtimalden sadece biri ileri sürülmektedir. Yani 'neden zâttan başkası olsaydı zorunlu varlık sıfatlarında başkasına muhtaç olurdu' iddiası ileri sürülmüştür. Hâlbuki nedenin başkası olması hususunu hiçbir ekol ileri sürmemiştir. Aksine Tanrı'nın zâtının nedeninin yine kendi zâtı olduğunu ileri sürenler sıfatların nedeninin de yine zât

¹³⁸ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetü 'llahi 'l-Balîğa*, Çev: Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1994, I, 235.

¹³⁹ Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, Çağlayan yay., İzmir, 1985, s. 85.

¹⁴⁰ Ulutürk, *age*, s. 85.

¹⁴¹ Devvânî, *age*, I, 262-266.

olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hoca zade ve birçok Eş'ârî âlimi sıfatların nedeninin yine zât olduğunu kabul ederler.¹⁴² Zira onlara göre mümkün olanın mümkün bir sebebi olur da vacip olanın vacib bir nedeni neden olmasın.¹⁴³

Zât ve sıfat ayırımı zihinsel bir ayırımdır. Masdarların zorunlu varlığa nispet edilmesi zihinsel varlığın zihin dışı gerçekliğe nispet edilmesine anlamına gelir. Bu nedenle zât ve sıfat ayırımı zâta çokluğu gerektirmez. Ancak zihinsel varlığı zihin dışı varlık gibi kabul edenler O'nda çokluğun gerekeceğini kabul edeceklerdir.¹⁴⁴

Eş'ârîler ile Mâturîdîler arasında, selbi/tenzihi, sübûti, haberi sıfatlar konusunda ittifak, fiili sıfatlar hakkında ise ihtilaf vardır. Eş'ârîler fiili sıfatları itibari ve hâdis olarak kabul ederler. Zira onlara göre ezeli bir sıfattan türeyen ismin medlulü -Kadîr, Alîm- vs. ezeli'dir. Fiilden türeyen bir ismin medlulü ise ezeli değildir. Mesela Hâlik, Râzık gibi. Fiilî sıfatlar, kudret ve iradenin birlikte taallukundan ibaret olduğuna göre ezeli değildir.¹⁴⁵

Mâturîdîlere göre fiilî sıfatlar kadimdirler, zâtın aynısı da gayrisi da değildir. Eş'ârîler bütün fiilî sıfatların hâdis olduğunu, Allah yaratmadığı sürece yaratıcı olmadığını, rızık vermediği sürece râzık olmadığını ileri sürerler. Mâturîdîlere göre ise yaratıkları yaratmadan da yaratıcı olarak isimlendirileceğini rızık vermeden de râzık olarak isimlendirileceğini ileri sürmektedirler. Bir terzinin elbise dikmeden önce de terzi olduğunu ifade ederek,¹⁴⁶ Neseî yaratmadan önce de Allah'ın yaratıcı olarak isimlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Bunun başka örneklerini Kur'ân-ı Kerim'de görmek mümkündür. Örneğin, O henüz ahiret gününü yaratmadan kendisini '*O günün sahibi*'¹⁴⁷ olarak nitelendirmektedir. Diğer taraftan bu sıfatlar Allah'ın zâtında ezelde var olmamış olsalardı, bu sıfatlar hâdis olacaklar, yaratıcının zâtı da hâdislere yani arazlara mahal olacaktı ki bu muhaldir.¹⁴⁸ Mâturîdîler Allah'ın fiilî sıfatlarının O'nda

¹⁴² Güzel, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991, s. 214-215; Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, Kayseri, 1994, s. 128.

¹⁴³ Tunç, *age*, s. 128.

¹⁴⁴ Akgüç, *age*, s. 110.

¹⁴⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Ankara 1989, s. 191.

¹⁴⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Mısır, 1972, s. 136; çev. Kemal Işık, *İtikâdda Orta Yol*, Ankara 1971, s. 116.

¹⁴⁷ Fatiha, 1/3.

¹⁴⁸ Neseî, *Bahru'l-Kelam*, Konya, 1327, s. 9.

sürekli oluşu ile o sıfatın işlevinin sürekliliğini gerektirmediğini diğer bir ifade ile sıfatın sürekliliğinden dolayı fiilin de sürekli olması gerekmediğini, ikisini birbirinden ayırdıkları görülmektedir. Bu durumda sıfat ezeli olmakta ama sıfatla oluşan fiil ezeli olmamaktadır. Eş'âriler zihinsel varlığı kabul etmedikleri için sıfatların zâtın aynısı olmadığını, âlemin hâdis olduğunu kabul ettikleri için de fiili sıfatların hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Filozoflar ise zât-sıfat ayırımı yapmayarak âlemin ezeli oluşunu temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁴⁹

Allah'ın sıfatlarının, Allah'ın zâtının dışında bir gerçekliğinin olup olmadığı meselesi sıfatlar problemiyle ilgili meselenin ontolojik yönüdür. Bununla ilgili Kur'ân'da herhangi bir temellendirme bulmak zordur. Böyle bir problemin ortaya çıkmasında büyük bir ihtimalle Hıristiyan teslis doktrininin etkisi vardır.¹⁵⁰

Netice itibariyle Ehl-i Sünnet'e göre Yüce Allah'ın sıfatları, zâtın aynı olmadığı gibi, gayri de değildir. Sıfatların kabulü, ondan başkasının kıdemini gerektirmediği gibi, kadimlerin çokluğu da söz konusu olmaz. Allah, sıfatlarıyla kadimdir, ezeldir. O'nun sıfatları mahlûkattan hiçbirinin sıfatlarına benzemez. O, zâtında bir olduğu gibi, sıfatlarında da birdir O halde Allah'ı lâyük olduğu tarzda vasıflamak gerekir.¹⁵¹

Son dönem kelim âlimlerinden Harpûti, konuyu özetleyici mahiyette şöyle söylemiştir; Cenâb-ı Hak'ın ezeli ve ebedî bir şekilde mezkûr kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğuna inanıp vasıflanma keyfiyetini ona havale etmek gerekir. Zira Cenâb-ı Hak, zâtının sıfatlarla nasıl vasıfladığını daha iyi bilir. Sıfatlar da Zât-ı İlâhî gibi mahiyetleriyle bilinmeyen, ancak taallukatının eserleriyle bilinen şeylerdir. Bu nedenle kelâmcılar, sıfatları ancak taallukatları itibariyle taksim edip şöyle demişlerdir: Bazı sıfatlar ne var olana, ne de yok olana taalluk eder. Hayat sıfatını buna örnek olarak verebiliriz. Bazı sıfatlar da bütün var ve yok olanlara taalluk eder. İlim ve kelâm sıfatları gibi. Diğer bir kısım sıfatlar ise sadece var olanlara taalluk eder. Sem' ve basar gibi. Bazıları da ancak mümkünâta taalluk eder. Kudret, irade ve tekvîn gibi.¹⁵²

¹⁴⁹ Akgüç, *age*, s. 115.

¹⁵⁰ Düzgün, *age*, s. 189.

¹⁵¹ Gölcük-Toprak, *age*, s. 221.

¹⁵² Harpûti, Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm Fi Akâid-i Ehli'l İslâm*, TDV. Yay, Elazığ, 2000, s. 175-177.

7. Bazı Sıfatların İnsanda da Bulunması Meselesi

Allah zâtında her bakımdan bir ve tek olduğu gibi, sıfatlarında da birdir. Yüce Allah'ın kendisini anlayabilmemiz için bize bildirdiği vasıf ve özelliklere O'nun sıfatları denir: Varlığının başlangıcı ve sonu olmamak, bilir, işitir ve görür olmak gibi. Kur'ân'da ve hadiste Cenâb-ı Hak' a nispet edilen sıfatların bir kısmı kendisine hastır; O'ndan başka hiçbir varlık için söz konusu edilemez. Bir kısmı ise kelime ve kavram olarak yaratıklar –meselâ insanlar- için de kullanılabilir: Bilmek, işitmek, görmek gibi. Fakat O'nun bütün vasıfları mahiyet ve aslî özellikleri bakımından kendisine hastır, hiçbir yaratığın sıfatına benzemez.

Mesela bilici olmak (ilim) sıfatı insan için düşünüldüğünde sonradan kazanılan, elde edilmesi öğrenim gibi sebeplere bağlı, sınırlı ve insanın ölümüyle son bulan bir niteliktir. Allah için düşünüldüğünde ise başlangıcı olmayan, varlığı başka sebeplere bağlı bulunmayan, sınırlı olmayan ve hiçbir şekilde son bulup yok olmayan anlamına gelir.

Bütün İslâm bilginleri Kur'ân-ı Kerim'in şu ayetini tevhit konusunda temel ilke olarak benimsemiştir: '*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.*'¹⁵³ Yaratana yaratılmışlar arasında benzerlik kurmamanın, hayatımıza yansıyan iki önemli sonucu vardır. Birincisi; Allah hakkında, O'nun şanına yakışacak şekilde saygılı ve ölçülü ifadeler kullanmak. İkincisi; kendi değer hükümlerimize göre, sevgi ve saygıya ne kadar lâyük olursa olsun, hiçbir insan için beşer üstü bir özellik tanımamak, beşer üstü kavram ve ifadeler kullanmamak ve hiçbir nesneye kutsallık izafe etmemektir.¹⁵⁴ Allah yaratıcı olarak da tekdir. Hiçbir Müslüman Allah'tan başkasını yaratıcı, yoktan var edici kabul edemez. Böyle bir anlayış İslâm'ın tevhid inancına aykırıdır.¹⁵⁵

8. İlahî Sıfatların İnsan Açısından Önemi

Allah'ı bilmek O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Hiç kimse Cenab-ı Hakkın zâtını idrak edemez, kavrayamaz. Çünkü insanın duyu organları da akli idraki de sınırlıdır. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hakikatı ise aklın hudutları dışındadır. Bu

¹⁵³ Şura, 42/11.

¹⁵⁴ Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İsam, Yay., İstanbul, 2008, s. 55.

¹⁵⁵ Topaloğlu, *age*, s. 56.

sebeplerdir ki, insan Allah'ın varlık ve birliğini bilmekle mükellef olduğu halde O'nun yüce hakikatını, ilahi hüviyetini araştırmak ve öğrenmekle mükellef değildir. Biz Cenab-ı Hakkı ancak O'nun bize bildirdiği isim ve sıfatlarıyla tanıyabiliriz.¹⁵⁶ Bundan dolayı Allah'ın sıfatları önem arz etmektedir.

Biz Allah'ın zâtını ve mahiyetini bilemediğimiz ve idrak edemediğimiz için Allah'ı isim ve sıfatları ile tanırız ve O'na öylece inanırız.¹⁵⁷ Kur'ân-ı Kerim: '*O'nu gözler idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder. O, lütfedicidir, herşeyden haberdardır.*'¹⁵⁸ buyurarak, Allah'ın zâtını idrak etmenin mümkün olmadığını beyan etmiştir. Ayrıca, peygamber efendimiz (sav) de Allah'ın zâtını idrak etmenin mümkün olmadığını beyan etmiş ve bize bu konuda şu tavsiyede bulunmuştur: 'Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz. Fakat Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyiniz. Gerçekten siz buna hiç güç yettiremezsiniz.'¹⁵⁹

İnsanlar, Allah'ı kendi şahsi varlıklarının olduğu gibi, kâinatın da yaradanı bilirler. Allah onlar için hem kurtarıcı ve yardım edici varlık, hem de karşısında kutsal bir korku duyulan bir obje olarak tecelli eder. Bundan dolayı, kendisiyle olan münasebetleri düzenlemek için, O'nun adını bilmek, önem kazanmaktadır.¹⁶⁰

İsim ve sıfatlardan soyutlanmış bir tanrıyı kavramak imkânsızdır. Allah hakkında bilgi sahibi olmanın O'nun isim ve sıfatları dışında bir yolu yoktur. Nitekim Kur'ân da bu yöntemi izler.¹⁶¹

Kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi, şüphe yok ki zihni bir varlıktan ibaret değildir. 'Hak' isminden de anlaşılacağı üzere zihnin dışında fiilen de vardır. Fakat insanı sınırlandıran fizyolojik şartlar O'nu dünya hayatında görme imkânını vermemektedir. Dinler, kişiye telkin ettikleri tanrının zihinle benimsenmesinin yanında O'na gönülden bağlanılmasını da isterler. Böylece zihin ile kalbin ortak ürünü olarak teşekkül eden iman iradeyi harekete geçirir ve iman edilen varlığa şükran duygularını arz etme

¹⁵⁶ Gölcük-Toprak, *age*, s. 207.

¹⁵⁷ Kılavuz, *age*, s. 116.

¹⁵⁸ En'am 6/ 103.

¹⁵⁹ Suyuti, Celalüddin, *el- Camiu's-Sagir*, Mısır, 1373, I, 132.

¹⁶⁰ Yıldırım, *age*, s. 42.

¹⁶¹ Çelebi, İlyas, "*İsim-Müsemma*", DİA, TDV. Yay., İstanbul, 2000, XXII, 550.

ihtiyacını doğurur. Kur'ân'ın, 'Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun'¹⁶² mealindeki ilk ayeti, dindarlığın ilk ifadesi olarak müminin bu şükran duygularını dile getirir. Daha sonraki ayette bu duyguların ibadet yoluyla şekillenip ahenkleştiği ifade edilebilir. Binaenaleyh, ibadetin malum bir tanrıya karşı yapılması gerekir. Tanınmayan, münasebet kurulamayan bir tanrıya hakiki manada ibadet edilmesi mümkün değildir. Şu halde dinin inanılmasını ve tapınılmasını istediği yüce yaratıcının yine din tarafından nitelendirilmesi bu yönüyle önem arz etmektedir.¹⁶³

Şayet isimler ve sıfatlar Tanrı hakkında varid olmasaydı, her türlü sıfattan yoksun 'mücerred' bir fikir halinde 'gayr-i fa'al' bir Tanrı tasavvuru meydana gelmiş olacaktı. Şu halde Tanrı'yı tefekkür edebilmemiz için, O'nu mutlaka belirli bir kavram haline getirmek, O'nun hakkında bir tarif ortaya koymak lazım gelir. Aksi takdirde Tanrı ve Kâinat ilgisini düşünebilmemiz mümkün olmaz.¹⁶⁴

Allah âleme sıfatlarıyla müdahale etmektedir. Bunu bilen insan yaptığı her davranışında daha dikkatli olacak ve ona göre davranacaktır. Deizmdeki gibi tanrı anlayışına sahip bir insanın inancının kendisi üzerinde etkili olması ise düşünülemez. Zira Deizmin temeli âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışına dayanmaktadır.¹⁶⁵

Allah'ın âleme müdahalesi yaratması şeklinde tezahür eder. Allah'ın yaratması irade, ilim ve kudret sıfatlarının birbiri ardına işlev kazanmasıyla mümkündür. Bu sıfatlardan biri olarak kabul edilen kudret sıfatı, Kelâmcılara göre, Allah'ın daha önceden bilgisine sahip olduğu ve zaman içinde belli bir anda var olmasını dilediği varlıkları meydana getirmek için gerekli olan bir sıfattır. Fakat bazı Kelâmcılar ve filozoflar kudret sıfatının herhangi bir işlevinin olmadığını Allah'ın ilminin bizzât yaratmanın sebebi olduğunu söylerler. Kelâmcılara göre Allah, bir ve kadîr ise âlemi sadece o yaratmıştır ve varlığa çıkan her şeyi yaratmaya da o devam etmektedir. Bundan hareketle onlar, canlı ya da cansız ikinci fâillerin, varlıkların varlığa çıkışlarına sebep olmalarını kabul etmemişlerdir.¹⁶⁶

¹⁶² Fatıha 1/ 1

¹⁶³ Topaloğlu, *agm*, DİA, II, 486.

¹⁶⁴ Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İstanbul, 1967, s. 65-66.

¹⁶⁵ Aydın, Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir, 2001, s. 180.

¹⁶⁶ Düzgün, *age*, s. 218-219.

Kur'ân'daki çeşitli surelerin muhtelif ayetlerinde Allah'a pek çok isim nispet edilmektedir. Bu isimlerin çeşitli surelerin muhtelif ayetlerinde türlü terkiplerle yinelenmiş olması, hiç bir zaman bazı müsteşriklerin iddia ettiği gibi, gereksiz veya seci' icabı bir tekrar anlamına gelmez.¹⁶⁷ Aksine mümin Allah'ın adını anmakla kendisini O'nun huzurunda bulur, yardımına mazhar olur. Fakat birçok dinde olduğu gibi, öyle yapmakla Tanrısını icbar edebileceğini düşünmez; zira O'na boyun eğdiğine dair derin bir teslimiyeti var olup¹⁶⁸ Kur'ân'da bu konuda birçok ayet-i kerime vardır.¹⁶⁹

İnsan, Cenab-ı Hakk'ın mütenevvi' vasıflarının yani el-Esmâü'l-Hüsânının aracılığıyla ve onlardaki manevi anahtarlar ile ruhunun kilitlemiş kapılarını açabilmekte, karşılaştığı nefis fırtınalarını dindirip, duyduğu ruhi gerilimlerden kurtulabilmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Yurdagür, *age*, s. 21.

¹⁶⁸ Yıldırım, *age*, s. 43.

¹⁶⁹ Bakara 2/ 112, 131; Nisa 4/ 125; Mümin 40/ 66.

¹⁷⁰ Yurdagür, *age*, s. 46.

İKİNCİ BÖLÜM

HAMDİ YAZIR VE İLAHÎ SIFATLAR

A. HAMDİ YAZIR'IN SIFATLARA GENEL BAKIŞI

İnsan, inandığı, varlığını ve birliğini tasdik ettiği Allah'ı daha yakından tanımak, bilmek ister. Allah'ı bilmek ise O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Hiç kimse Cenab-ı Hakk'ın zatını idrak edemez ve kavrayamaz. Çünkü insanın duyu organları da aklı idraki de sınırlıdır. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hakikatı ise aklın hudutları dışındadır. Bu sebeptendir ki insan Allah'ın varlık ve birliğini bilmekle mükellef olduğu halde, O'nun yüce hakikatını, ilâhi hüviyetini araştırmak ve öğrenmekle mükellef değildir. Biz Rabbimizi ancak O'nun bize bildirdiği isim ve sıfatlarıyla tanıyabiliriz.

Hamdi Yazır, işin başında, gerçek ilah olarak Allah'ın bütün yaratıklara başlangıç/kaynak olan isim ve sıfatları bulunduğu halde, O'nun zatından hakkıyla bahsetmenin mümkün olmadığını kabul eder. Ona göre insanoğlu, gerçek mahiyeti her türlü bileşimden uzak olan Allah'ı tam anlamıyla tavsif etme imkânından mahrumdur. Çünkü vasıf, mevsuf ile sıfat arasında az-çok bir mugayeret/başkalık gerektirir. Ayrıca müştak isim ve sıfatların hiçbiri Cenabı Hakk'ın mahiyetini anlatmaya kâfi değildir.¹⁷¹ Müellifimizin izahatından şunu anlıyoruz. Âlemle ilişkisi bir yönüyle içkin, bir yönüyle aşkın olan Allah'ın işaret edilemez, fakat gerçek bir konuşma nesnesi/mevzuu olduğu kabul edilmelidir.

Müfessirimize göre Allah Teâlâ, zâti sıfatlarının bütününün bir araya gelmesinden meydana gelmiş bir mahiyet değildir. Başka bir deyişle onun zâtı, sıfatının gereği ve sonucu değil, sıfatları zâtının gereği ve sonucudur. Sıfatın gerçek mânâsı da budur. Nitekim o bu konuda şunları ifade etmektedir: O'nun varlığı bizâtihi vacip olduğu gibi, sıfatları da başka türlü değil, zâtıyla vaciptir. Biz ilahî sıfatları düşünmekle elde ettiğimiz kavramlardan kendimizde Allah Teâlâ'nın hüviyetini teşkil eden bir

¹⁷¹ Yazır, *age*, X, 84.

kavram edinmiş olmayız, ancak ona olan ilgi ve ihtiyacımızı duymuş ve onun tecellilerine ipuçları bulmuş, isimlerini ve hükümlerini öğrenmiş oluruz.¹⁷²

Yazır'a göre Cenab-ı Hakk'ın sıfatının hiçbiri başka bir zât olmadığı gibi, üstelik kendisinden südür ve üreme yoluyla meydana gelmez, sıfatları ezelden kendisiyle kaimdir. Sıfatların zât ile ilişkisi, bir zâtın başka bir zât ilişkisi gibi değildir. O'nun fiili de doğurma değil, hep yaratma suretiyledir.¹⁷³

B. İSİM VE SIFAT KAVRAMI

Müfessirimiz ilahi isimlerle alakalı vermek istediği bilgiden önce 'isim' kavramının nereden geldiğini, hangi manalarda kullanıldığını açıklayarak söze başlamıştır. Elmalılı'ya göre 'İsim' aslında sözlük anlamıyla bir şeyin zihinde doğmasını sağlayan işaret ve alâmet demektir. Örfte tek başına anlaşılır bir mânâya delalet eden kelime diye tarif edilir ki, o mânâya veya onun dışta veya zihinde gerçekleşen asıl şekline müsemma denilir. Yaygın görüşe göre, ismin aslı 'sümûv yani yücelik' maddesidir. 'Vesm' den (damgalama) olması da mümkündür. Fakat çoğulu 'esma' veya 'esâmî' gelir ve bunlar tamamen dilimize mal olmuş kelimelerdir.¹⁷⁴

Yazır başka bir yerde 'isim' kelimesini şu şekilde açıklamaktadır; "isim, 'sahibinin kendisiyle tanındığı şey' mânâsıyla, lâfzî, aklî, tabîî delaletlerin hepsinden daha kapsamlı olarak zihinlerimizin müessir zata yönelmesine sebep olan ve bizde ona dair bir tanıma yönü ifade etmek üzere birtakım zihinsel şekiller ve mânâlar meydana getiren kelimelerdir. Ve bütün sıfat ve eserleri dahi kapsayabilirse de mantık ve psikolojide bilindiği üzere bizim idrak ve tasavvurlarımızı ifade eden kavramların en açık ve en sağlam olanları lâfzî ve kelâmî suretlerle ifade edilip ulaştırılabilen kavramlar olması nedeniyle isim denildiği zaman bundan tam anlamıyla akla ilk gelen hakikat, bize bu isimlerin sahiplerini lisanî suretler giydirerek gerek özel isim, gerekse sıfatlar halinde ifade eden isimler ve sıfatlardır."¹⁷⁵ Yine müellife göre ilahî isimlerin hepsi mümkün olabilen sonsuz tekâmüllerin üstünde ve ötesinde en yüce kemâle sahip olan Cenab-ı Hakk'ın varlığını ifade için vaaz olunmuştur. Bütün celâl ve ikram sıfatlarını

¹⁷² Yazır, *age*, X, 77-78.

¹⁷³ Yazır, *age*, X, 108.

¹⁷⁴ Yazır, *age*, X, 82.

¹⁷⁵ Yazır, *age*, X, 82.

şahsında toplamış olan ‘kemâl-i a'lâ’ (en yüksek kemâl) ise zihnimizde canlanabilen sonradan olma kavramların mazmunu değil, medlûlüdür, yani o kavramların içinde değil, üstünde ve ötesindedir.¹⁷⁶

Müfessirimiz ‘sıfat’ kavramının kökü üzerinde ayrıca durmaz. Çünkü sıfatı, ismin bir kısmı olarak görür ve şöyle der: “Sıfatlar da aslında ismin kısımlarındandır. Bunun için isimler özel isim veya cins ismi veya umuma delalet eden isim diye kısımlara ayrıldığı gibi zat ismi veya sıfat ismi diye de birbirinden ayrılır. Yüce Allah’ın el-esmâü’l-hüsna’ında bu farkın önemi vardır. İsim, aslında ‘ad’ ve ‘nam’ ile eşanlamlı olmakla beraber dilimizde biz bunları ince farklarla kullanırız. ‘Ben bu işi falan kimse namına yapıyorum.’ yerinde ‘falancanın adına veya ismine yapıyorum’ diyemiyoruz. Aynı şekilde ‘insan bir isimdir’ deriz ama ‘bir addır, bir namdır’ diyemeyiz. Öyle zaman olur ki ‘o adamın adı’ yerine ‘o zâtın ismi’ demeyi tercih ederiz.’¹⁷⁷

Elmalılı, ‘Allah’ın bütün yaratıklara başlangıç olan birçok isimleri ve sıfatları varsa da, yine zâtından hakkıyla bahsetmek mümkün değildir’ der ve sözünü şöyle sürdürür: Hakk’ın gerçek mahiyeti, her türlü bileşimden uzaktır. O tek olan ‘ferd’i vasıflandırmak imkânsızdır. Çünkü vasıf, vasıflanan ile sıfat arasında az çok bir başkalık gerektirir. Başkalık olunca da ferdilik kalmaz. Bir de herhangi bir şeyden haber vermek, kendisinden haber verilen bir şey ile haber verme şekli ister. Bu ise ferdiliğe aykırıdır. Bunun için türetilen isimlerin hepsi de Hakk’ın gerçek mahiyetinin, birliğinin aslına ermekten uzaktır. O’nun zâtına en son ‘O’ denebilir. Bütün büyüklük ve şeref kaynağı, bütün çokluk yönlerinden uzak olan ve ancak ‘O’ diye ifade edilebilen tek zâttır. O’nun zâtı, sıfat ile kemale ermiş olmayıp, bilakis zâtının kemali, sıfatlarının da kemalini gerektirmiştir.¹⁷⁸

C. LAFZA-İ CELAL

Tefsirciler, ‘Allah’ özel isminin dil tarihi açısından incelemesine çalışmışlar ve dinler tarihi meraklıları da bununla uğraşmışlardır. Bu araştırmada başlıca gayeler şunlardır: Bu kelime aslında Arapça mı, değil mi? Başka bir dilden mi alınmıştır?

¹⁷⁶ Yazır, *age*, X, 83.

¹⁷⁷ Yazır, *age*, X, 83.

¹⁷⁸ Yazır, *age*, I, 463.

Üzerinde düşünülmeden söylenmiş bir söz müdür? Türemiş mi, türememiş bir kelime mi? Tarihi nedir? Yazır, mezkûr sorularla konuya giriş yaptıktan sonra bu mevzuda şunu ifade eder:

İşin başında şunu itiraf etmek gerekir ki bilgimiz, gerçekten ibadete layık olan Allah'ın zatını kuşatmadığı gibi özel ismine karşı da aynı şekilde eksiktir. Ve Arapçada kullanma açısından 'Allah' yüce ismine benzeyen hiçbir kelime yoktur ve bunun aslını göstermek imkânsızdır. Dil açısından buna delalet eden bazı hususları da biliyoruz.

Birincisi; Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği sırasında bütün Arapların bu özel ismi tanıdığı bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerim de bize bunu anlatıyor: “*Andolsun onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan, elbette 'Allah' derler.*”¹⁷⁹ Bundan dolayı şimdi bizde olduğu gibi o zamanda bu ismin, Arap dilinin tam bir malı olduğundan şüphe yoktur. Sonra bunun Hz. İsmail zamanından beri geçerli olduğu da bilinmektedir. Bu itibarla da Arapça olduğu şüphesizdir. Hâlbuki Kur'ân'dan, bu yüce ismin daha önce varolduğu da anlaşılıyor. Bundan dolayı Hz. İbrahim'den itibaren İbrânice veya Süryânice gibi diğer bir dilden Arapçaya geçmiş olduğu üzerinde düşünülüyor ve bu dillerden Arapça'ya geçtiği görüşünü ileri sürenler oluyor. Fakat Âd ve Semud hikâyelerinde ve daha önce yaşamış olan peygamberlerin dillerinde de yalnız anlamının değil, bizzat bu özel ismin de dönüp dolaştığını anlıyoruz ve İbrânî veya Süryanî dillerinin de mutlak surette Arapçadan önce olduğunu da bilmiyoruz. Bunun için kelimenin Arapçada daha önce kökten ve katıksız Arap olan ilk devir Araplarına kadar varan bir tarihi bulunduğu açıktır. Bundan dolayı “İsrail, Cebrail, Mikail” kelimeleri gibi İbrâniceden Arapçaya geçmiş yabancı bir kelime olduğunu zannetmek için bir delil yoktur. İkincisi; 'Allah' özel ismi türemiş veya başka bir dilden Arapçaya nakledilmiş değildir. Başlangıçtan itibaren özel bir isim olarak kullanılmıştır. Ve yüce Allah'ın zâtı bütün isim ve vasıflardan önce bulunduğu gibi 'Allah' ismi de diğer isim ve sıfatlarından önce gelir.¹⁸⁰

Hâsılı, Allah isminin diğer bir dilden alınmış veya türemiş olduğunu bu şartlar altında belirlemek mümkün değildir. Ve bu yüce isim, lisan açısından da adının sahibi

¹⁷⁹ Zümer, 39/38.

¹⁸⁰ Yazır, *age*, I, 45.

gibi, bir ezeliyet perdesi içindedir. Ve bütün bunlardan en basit bir mânâ edinmek için söylenecek söz, hayret ve büyüklüktür.¹⁸¹

Bütün müellifler, ‘Allah’ lafzının, diğer ilâhî isimlerden çok farklı bir isim olduğu hususunda ittifak halindedir. Elmalılı da lafza-i celâl için benzer bir yaklaşımla ‘Allah gerçek ilâhın özel ismidir. Daha doğrusu zât ismi ve özel ismidir.’ der.¹⁸² Yani Kur’ân bize bu en yüce ve en büyük zâtı, eksiksiz sıfatları ve güzel isimleriyle tanıttık, bizim ve bütün kâinatın ona olan ilgi ve alâkımızı bildirecektir.

Yazır’a göre ‘Allah’ yüce ismi, bütün duygularımızın, düşüncelerimizin ilk şartı olan öyle derin ve bir tek gizli duygunun, görünen ve görünmeyen varlıkların birleştikleri nokta olan bir parıltı halinde, hiçbir engel olmaksızın doğrudan doğruya gösterdiği yüce Allah’ın zâtına delalet eden, yalnızca O’na ait olan özel bir isimdir. Bizler ‘Allah, bütün sıfat-ı kemâliyyeye (eksiksizlik ve olgunluk vasıflarına) sahip bulunan, varlığı zaruri olan zâtın ismidir. Yahut hakkiyle tapılacak olan yüce zâtın ismidir.’ deriz.

Müfessirimiz, Yüce Allah için zat ismi ve alem ismi mümkün müdür, değil midir? diye bilginler arasında derin bir tartışma olduğunu vurgular ve üç tecellinin algılanacağından bahseder. Bunlar, Zâtın tecellisi, sıfatın tecellisi, eserlerinin tecellisidir. İsimlerinin tecellisi de bunlardan biri ile ilgilidir. Zât isminin, zâtın tecellisini ifade eden bir isim olması gerekir, çünkü sıfat tecellisini ifade eden isimlere sıfat isimleri, eserlerin tecellisini ifade eden isimlere fiil isimleri denilir. Zât, sıfat ve eserleri ile tecelli ettiği gibi bizzat vasıtasız tecelli etmesi de Yazır’a göre mümkündür. Müellif devamında ise şöyle demektedir. En azından kendine tecellisi mümkündür ve alem olan zât ismine bu da yeterlidir. Ve biz bunu bütün isimlerde esas olarak bildiğimiz için Allah’ın isimleri tevkîfidir yani Cenâb-ı Hakk’ın vahiy yoluyla bize bildirmiş olduklarından ibarettir, diyoruz. Bundan dolayı zat isminin mefhumu olan bir özel isim veya mefhumu olmayan bir şahıs ismi olması aslında mümkündür ve bizim için yeterlidir.¹⁸³

¹⁸¹ Yazır, *age*, I, 47.

¹⁸² Yazır, *age*, I, 41

¹⁸³ Aynı yer.

Yazır bu bağlamdaki yorumunu şöyle devam ettirir. Şu kadar var ki; biz kendimize zâtın tecellisi meydana gelmeden alem ismini koyamayız. Nitekim yeni doğan çocuğa, onu görmeden koyduğumuz isim, henüz bir özel isimdir ve bu durumda duyduğumuz alem isminden de yalnız bir ismin tecellisini anlarız ve o zaman isim ile kendisine isim konulan varlık birleşir. Fakat bunu sıfat isimleri ve fiil isimleri ile yorumlaya yorumlaya nihayet eserlerin tecellisine ve ondan sıfatın tecellisine ve ondan zâtın tecellisine ereriz. Her söz başlangıçta bir ismin tecellisini anlatır, Kur’ân da bize yüce Allah’ı önce isminin tecellisi ile anlatıyor.¹⁸⁴

Müfessirimize göre Allah ismi ulûhiyet (ilâhlık) vasfından değil, ilâhlık ve mabudiyet (tapılmaya layık olma) vasfı ondan alınmıştır. Allah, ibadet edilen zât olduğu için Allah değil, Allah olduğu için kendisine ibadet edilir. Onun ‘Allah’lığı tapılmaya ve kulluk edilmeye lâyük olması kendiliğindedir. İnsan puta tapar, ateşe tapar, güneşe tapar, kahramanlara, zorbalara veya bazı sevdiği şeylere tapar, taptığı zaman onlar ilâh, mabud (kendisine tapılan) olurlar, daha sonra bunlardan cayar, tanımaz olur, o zaman onlar da iğreti alınmış mabudiyet ve tanrılık özelliklerini kaybederler. Hâlbuki insanlar, ister Allah’ı mabud tanısin, ister mabud tanımasınlar, O bizzat mabuddur. O’na her şey ibadet ve kulluk borçludur. Hatta O’nu inkâr edenler bile bilmeyerek olsa dahi ona kulluk etmek zorundadırlar.¹⁸⁵

Yazır, yine bu hususla bağlantılı olarak şöyle der: ‘Allah’ zât ismini, özel isim olarak düşünebilmek için, Allah’ın selbî ve sübutî bütün zât sıfatları ile fiilî sıfatlarını bir arada tasavvur etmek, sonra da hepsini bir bütün olarak topluca ele almak ve öyle ifade etmek gerekir.¹⁸⁶ Allah ism-i şerifi, ism-i zât olmakla beraber, zât-ı mahzın ismi değil, ilâhlık sıfatı ile muttasıf olan en mükemmel zâtın ismidir. Bundan dolayı Elmalılı bu ismi, “‘Allah, kemal sıfatlarının hepsini içine alan vâcibu’l-vücûdun, zâtının ismidir.” diye ifade eder ve izahını şöyle sürdürür:

Kemal sıfatlarının hepsini bünyesinde toplayan vâcibu’l-vücûd sıfatı ise her türlü övgüye hak kazanmayı ifade eden ve en yüce kemâl olan tek ulûhiyet sıfatıdır. Yazır’a göre bu sıfat Allah Teâlâ’nın zâtına mahsus ve zâtının muktezası bir sübutî sıfattır.

¹⁸⁴ Yazır, *age*, I, 42.

¹⁸⁵ Yazır, *age*, I, 48.

¹⁸⁶ Yazır, *age*, I, 43.

Sübutî olduğu içindir ki, varlığının vacip oluşu, ilim, kudret, tekvin ve rububiyet gibi sübutî sıfatların hepsini içine alan en özel sıfattır. Bundan dolayı Elmalılı, Allah isminin, sübutî sıfatların hepsine delalet ettiğini göstermiştir. Bununla beraber vâcibü'l-vücûd sıfatı yalnızca sübutî sıfatları değil, selbî sıfatları da içine alarak sabit olan bir sübutî sıfattır. Çünkü çirkinlik ve eksiklik sıfatları ortadan kalkmadan kemâl gerçekleşmez. Bu bakımdan Allah ism-i celâli selbî sıfatlara da delalet eyler, doğrusu da budur.¹⁸⁷

Müfessirimize göre Allah diye isimlendirilen en büyük ve en yüce zât, kâinatın meydana gelmesinde, devamında ve olgunlaşmasında bir ilk sebep olduğu gibi 'Allah' yüce ismi de ilim ve irfan dilimizde öyle özel ve yüce bir başlangıçtır. Yüce Allah'ın varlığı ve birliği kabul ve tasdik edilmeden kâinat ve kâinattaki düzeni hissetmek ve anlamak bir hayalden, bir seraptan ve aynı zamanda telafisi imkânsız olan bir acıdan ibaret kalır. Bununla beraber 'Allah' özel ismi üzerinde birleştirilmeyen ve düzene konmayan ilimlerimiz, sanatlarımız, bütün bilgiler ve eğitimimiz de iki ucu bir araya gelmeyen ve varlığımızı silip süpüren, dağınık fikirlerden, anlamsız bir toz ve dumandan ibaret kalır. Bunun içindir ki, bütün ilimler ve sanatlar küçük küçük birer konu etrafında bilgilerimizi düzenleye düzenleye yüksek bir ilim ile bizi, birlik ve O'nun huzuruna yükseltmek için çalışır durur.¹⁸⁸

Elmalılı bu görüşlerini örneklerle şu şekilde izah etmiştir: Madde, kuvvet ve hareket oranında birleştirilemeyen bir tabiat ilmi; uzaklık, yer ve zamana göre nicelik kavramında toplanmayan bir matematik ilmi; cisim ve ruh oranında toplanmayan bir psikoloji ilmi; dış dünya ve zihne göre doğruluk etrafında toplanmayan bir mantık ilmi yoktur. İyilik ve kötülüğe oranla güzellik ve çirkinlik etrafında toplanmayan bir ahlâk; nedensellik oranında ve varlık etrafında toplanmayan bir hikmet ve felsefe de bulamayız. Varlık manasını düşündürmeden, nedensellik oranının gerçek olduğunu kabul ettirmeden bize en küçük bir gerçek bildirebilen hiçbir sanat yoktur. İşte bütün ilimlerin varmak istediği gaye budur.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Yazır, *age*, X, 77.

¹⁸⁸ Yazır, *age*, I, 38.

¹⁸⁹ Aynı yer.

Yazır ayrıca nedensellik kavramından yola çıkarak ilk sebebin Allah olduğunu şu ifadeler içinde yer verir. Nedensellik, sebebin müsebbibi ile bağlantısı, orantısı ve kalıcılığı kanunu, asrımızda bütün ilimlere hâkim olan en büyük kanundur. Bunun için nedensellik alanında birleştirilemeyen hiçbir ilim bulamayız. Bu oran ise, sebep denilen bir başlangıç ile müsebbeb denilen bir sonuç arasındaki ilişkileri anlatır ve bütün kâinatın düzeni dediğimiz şey de işte bu yegâne ilişkidir. Bundan dolayı biz sebep ve sonuç açısından varlığı düşünüp doğrulamadan bu bağlantının tam olduğunu düşünemeyiz ve doğrulayamayız. Sonra bu tasdikimiz de doğrudur diye zihnimiz ile gerçeğin uyum ve ilişkisini, üzerine kurduğumuz hakkın hakikatine dayandırmazsak, bütün emek ve çabalarımızın, bütün anlayışlarımızın, yalan, asılsız ve kuruntudan ibaret bir seraba dönüşeceğine hükmederiz. Hâlbuki o zaman böyle hükmedebilmek de bir gerçeği itiraf etmektir. Bundan dolayı insan doğruyu inkâr ederken bile onun doğru olduğunu kabul mecburiyetinden kurtulamaz. Mümkün olan gerçekler üstünde varlığı zaruri olan yagane varlık, gerek ilmimizin, gerek varlığımızın ilk başlangıç noktası ve ilk sebebidir. Ve ‘Allah’ onun ismidir. İnsan üzerinde etkili olan ve insanı kendine çeken hiçbir şey düşünülemez ki, arkasında Allah bulunmasın.¹⁹⁰

D. İSİM-SIFAT İLİŞKİSİ

Müellifimiz isim sıfat ilişkisini izah ederken ilk önce isim sıfat ile ne kastedildiğini tespit etmeye çalışır. Lügatte ismin, bir şeyin zihne doğmasını sağlayan alamet ya da işaret anlamına geldiğini ifade eden Elmalılı, terim olarak da ‘yalnız başına bir manaya delalet eden kelime’ diye tarif edildiğini belirtir. O, ismin delalet ettiği manaya veya onun zihin ya da dış dünyada gerçekleşen şekline müsemma adı verildiğini zikrederken sıfatların, ismin bir türü olduğunu vurgular. Allah’ın isimlerinin zât ismi ve sıfat ismi olarak ikiye ayrıldığını ifade eder. Ona göre ‘Allah’ ismi bütün isim ve sıfatları toplayan zât ismi, onun dışındakiler de sıfat isimleridir.¹⁹¹ Meselâ Allah’ın Rahman ve Rahîm isimlerinin sıfat ismi olduklarını vurgular.

Müfessirimiz ilâhi isimlerin nasıl ve niçin ortaya konulduğunu şu şekilde ifade eder: İlâhî sıfatları ifade eden ilâhî isimler, bize O’nun kendisini tahlil ile O’na bir sınır ve ölçü tayin ettirecek kavramları ifade için değildir. Bizim kendi varlığımızda ve kendi

¹⁹⁰ Yazır, *age*, I, 38.

¹⁹¹ Yazır, *age*, I, 38.

dünyamızda O'na olan nispetlerimizi tahlil ederek, olayların içeriğinde bulunan mutlaklık mertebesinin üstünde bir soyutlama ile her türlü kemâlin kendisine ait bulunduğu Hakk'ın zâtına delalet için ortaya konulmuştur. Meselâ, ilim denildiği zaman, biz kendimizde bulduğumuz ilim kavramını bütün dereceleri ile düşünerek, bildiğimiz hâdis, kesbî ve nisbî ilimden mutlak ilim kavramına ve oradan her şeyi olduğu ve olacağı gibi eksiksiz, kadîm ve ekmel ilim kendisine mahsus olan Hakk'ın zâtına düşünce ve irademizi her yönüyle yöneltmemiz lâzım gelir. Öyle ki, biz o ilmin içinde olduğumuz halde O, bizim ilmimizin ötesinde bulunmaktadır ve her şeyi içine almaktadır.¹⁹²

Müellif verdiği bilgilerin devamında şu ifadeleri kullanır: Biz O'na erebilmek için kendimizden geçmemiz gerekir. Demek oluyor ki, ilâhî isimlerin her biri de bütün selbi, sübûtî, celâl ve ikram sıfatlarıyla zâtındaki birliğine delalette birdir. Ancak bizde olan delalet yönü bakımından mertebe mertebe fark ve kesret zahir olur. Bütün sıfat ve isimleri içine alan Allah ism-i celîli de bu bakımdan zâtın ismi olduğundan, 'Allah birdir' denilmekle, zât, sıfat ve isimler açısından her birinde ayrı ayrı olarak ve hepsi toptan kast edilerek ilâhlıktaki birlik bütün gerekleriyle birlikte ifade edilmiş olur. Böyle olunca da O, zâtında tektir, mevcudiyetinde tektir, rabliğinde tektir, yaratıcılığında tektir, diye teker teker saymaya gerek kalmaz. Yine bundan dolayıdır ki, ilâhiyetinde vahdâniyete iman edilmedikçe, imanın şartı olan tevhid yapılmış ve yerine getirilmiş olmaz.¹⁹³

Son olarak Elmalılı isim sıfat ilişkisini özetler mahiyette der ki; şu halde O'nu birçok isimler ve sıfatlar ile tanımaya çalışmak O'nun zâtında çokluğunu kabul etmek veya O'nun zâtına bir benzer isnad etmek anlamına gelmez. O'nu vahdet özelliği ile tanımak da O'na bir sınır ve ölçü belirlemek demek değildir. Allah birdir, demek, O'ndan başkasının tanrılığını reddeden bir selbi sıfattır. Allah'ın birliği, sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden, yani sayısal anlamda bir demek değildir. Sayı, ancak O'nun yarattığı mahlûkatı ve mülkü için geçerlidir ki, bütün yaratılmışlar O'nun bir emriyle var, bir emriyle yok olabilen nisbî ve izafî varlıklardır.¹⁹⁴

¹⁹² Yazır, *age*, X, 84.

¹⁹³ Yazır, *age*, X, 84.

¹⁹⁴ Yazır, *age*, X, 85; IV, 180.

E. ZÂT-İSİM İLİŞKİSİ

Müellif Allah'ın zâtı ile isimleri arasındaki ilgiyi, -isim müsemmanın aynıdır-görüşüne vurgu yaparak şu yorumda bulunur: İsmın kudretine ve isimle zât arasındaki irtibata bakarak isim zâtın aynı sayılmaktadır. Allah'ın zâtı hakkında insanlar hiçbir şey bilmezler. Zâtı itibariyle insanın hakkında söyleyebileceği en fazla şey 'Hüve (O)' den ibarettir. Ancak O, dışarıya ulûhiyyet sıfatları ile tecelli ettiğinden, insanların lisanlarında ulûhiyyeti ifade eden isimler ve kemâlini belirten vasıflarla anılmasına ve bilinmesine izin vermiştir. Bundan dolayı, bu isim ve vasıfların hakiki medlulleri bulunduğunu ve geçerli olduklarını da kabul etmek gerekir.¹⁹⁵

Elmalılı'ya göre ilahî isimlerin hepsi mümkün olabilen sonsuz tekâmüllerin üstünde ve ötesinde en yüce kemâle sahip olan Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ifade için vaaz olunmuştur. Bütün celâl ve ikram sıfatlarını şahsında toplamış olan "kemâl-i â'lâ" (en yüksek kemâl) ise zihnimizde canlanabilen sonradan olma kavramların mazmunu değil, medlûlüdür, yani o kavramların içinde değil, üstünde ve ötesindedir. Hatta kemâl-i â'lâ bazılarının zannettiği gibi mutlak kemâl demek de değildir. Çünkü mutlak en aşağıya da, en yukarıya söylenebilir, en yüksek ise aşağının noksanlarından soyutlanmış yükseklikleri içine almış olarak en yüksektir. En güzel demek, güzel demekten ibaret olmadığı gibi herhangi bir güzel demek de değildir. Hiçbir güzelde bulunmayan güzellikleri şahsında toplamış olan ve hepsinden üstün, tek ve yegâne güzel demek olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan mutlak varlığı, en yüksek varlık zannedenler yanılırlar, her duyduğunu en yüksek sanır, ona sarılırlar, sonra da yokluğunu görüp darılırlar.¹⁹⁶

Biz bugüne kadar meydana gelmiş olan âlemlerin hepsini erişebildikleri kemâllerin bütünüyle toptan bilip de o âlemlerin hepsinin kendimizde temessül ettiğini düşüsek yine de 'kemali â'lâ'yı bilmiş ve düşünmüş olamayız. İleride daha yüksek kemâllere doğru hareket etme imkânını ortadan kaldıramayız, varlıktaki gelişme ve terakki fikrini durduramayız. Kemâl-i â'lâ (en yüksek kemal) bunları bir taraftan yaratıp, bir taraftan yok edip duran, ezelde ve ebedde bütünüyle varlığın mülkü ve saltanatı kendisinin olan ve şu halde daha yükseği mümkün ve mutasavver olmayan Hak

¹⁹⁵ Yazır, *age*, X, 83.

¹⁹⁶ Yazır, *age*, X, 83.

Teâlâ'nın tek zâtına mahsustur ki, O'nun hüviyetini kendisinden başkasıyla tanımlamak hiçbir açıdan mümkün olmaz. O, bizim duyularımızla ve düşüncelerimizle çizdiğimiz şekil ve suretlerin, birimlerin ve sınırların hiçbirinin çerçevesi içine girmez. O, her şeyden önce iken her şeyden sonra, her şeyde zahir iken her şeyden batındır. O'na zâtında ancak 'O' denilebilir.¹⁹⁷

F. ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ

Zât-sıfat ilişkisi konusunda da müellifimizin oldukça dikkat çekici yorumları vardır. Bu cümleden olmak üzere o şöyle der: Allah'ın zâtı, sıfatının gereği ve sonucu değil, sıfatları zâtının gereği ve sonucudur. 'O ehaddir, vâhiddir, benzeri ve dengi yoktur' demek bile bir tavsif olduğu cihetle bundan maksat yaratıp eserler vücuda getiren ve hükümler koyan Allah'ın sıfatlarını inkâr değil, sıfatlarının çokluğu zâtının çokluğunu gerektirmediğini, çünkü Allah'ın zâtının, onun sıfatlarının terkiibinden ve kıvamından teşekkül eden bir mahiyet, bir sentez zât olmadığını belirlemektir. Allah her bakımdan birdir, eşi ve benzeri olmayan, tektir. O'nun sıfat ve özellikleri de kendine mahsus olup, hiçbir yönden ona ortaklık mümkün değildir.¹⁹⁸

Elmalılı, birçok konuda olduğu gibi Razî ve İbn-i Sina gibi âlimlerin görüşlerini sıraladıktan sonra kendi görüşlerini Ehl-i Sünnet çerçevesi içersinde ortaya koymuştur. Mesela Razî için der ki; 'Razî bu inceliklere ayrı ayrı dikkat çekerek, sıfat ve isimlerin çokluğu Hıristiyanların zannettikleri gibi zâta kesreti gerektirmeyeceğini söylemiştir'. İbn-i Sina da 'sıfatların değişik olmasının, zâtın hakikatinde ayrı ayrı birer varlık teşkil edecek şekilde olmadığını, bunların yalnızca birer izafet ve nispetten ibaret bulunduğunu' söylemiştir ki, bu mesele akaid kitaplarında sıfat zâtın aynı mıdır, gayrı mıdır, diye meşhur olan bir bahsin konusudur. Hikmet ehlerinden ve Sofıyyeden bazı kelâmcılar da 'tamamıyla aynıdır' demişler. Ancak Elmalılı, 'sıfatta nispet veya selb gözönünde bulunduğu cihetle nispete tamamıyla ve aynıyle zât demek pek doğru değildir' görüşündedir. Ve ona göre 'Âlim, aynıyle zât olsa da ilim için aynıyle âlimin kendisidir' demek kolay kolay anlaşılır bir ifade değildir. Maksat, bilme işinin aynı zâta râci olduğunu söylemektir. Bu noktada müellif ehl-i sünnetin görüşünün sağlam bir görüş olduğunu zikreder. 'Zât sıfattır veya sıfat zâttır', demek bir çelişki olacağı gibi,

¹⁹⁷ Aynı yer.

¹⁹⁸ Yazır, *age*, X, 72.

‘sıfat zâtın gayridir’ demek de varlıkta iki zât varmış gibi kabul edilemez bir durum ortaya çıkaracağından İmam Eş’ârî; ‘ne aynı, ne de gayrı’ demiştir ki, sıfat ancak zât ile kaim olduğundan bu daha sağlam bir görüştür.¹⁹⁹

Müellifimize göre, bir kısım kelâmcılar kavramda belirginliği gözeterek, sıfat denilen şeyin zât denilenin aynı olamayacağını, aynı olmayınca da gayrı denilmek lâzım geleceğini söylemişlerdir ki, bunlar ayniyet ile gayriyeti bir birinin zıddı olarak ele almışlardır. Genel düşünceye bu daha uygun gelirse de bunu söylerken bir zâta karşılık ‘gayr’ denildiği zaman, gerçekte ona karşı olan başka bir zât varmış gibi bir vehme kapılmaktan sakınmak gerekir. Çünkü zihin, sıfatı da zât gibi bir kavram olarak soyutlar ve sıfatın sıfatlanana mahsus oluşunu göz ardı ederek sıfatın sıfatı, sıfatın sıfatı şeklinde düşünüp giderken işin başlangıç noktasını unutursa sıfatları da zât diye telakki eder ve yanılgıya düşer. Zât ve sıfat kavramının dildeki çeşitli mertebelerinden gaflet etmiş olur. Bu münakaşalardan maksat ise sonsuz kemal sıfatlarını hakkın zâtında ispat ile birlikte çokluk olmadığını, bütün sıfatların aynı zâta râci olduğunu anlatmaktır. İslâm’da hikmet ehli ve kelâmcılar hepsi de zâta çokluk olmadığından, fiilin kesreti gibi sıfatın kesreti dahi zâta bir bölünme veya parçalara ayrılma anlamına gelmediği konusunda ittifak halindedir. Müfessirimizin zât sıfat ilişkisini şu şekilde özetlediğini görüyoruz:

Allah Teâlâ, zâti sıfatlarının bütününün bir araya gelmesinden meydana gelmiş bir mahiyet değildir. Başka bir deyişle onun zâtı, sıfatının gereği ve sonucu değil, sıfatları zâtının gereği ve sonucudur. Sıfatın gerçek mânâsı da budur. O’nun varlığı bizâtihi vacip olduğu gibi, sıfatları da başka türlü değil, zâtıyla vaciptir. Biz ilahî sıfatları düşünmekle elde ettiğimiz kavramlardan kendimizde Allah Teâlâ’nın hüviyetini teşkil eden bir kavram edinmiş olmayız, ancak ona olan ilgi ve ihtiyacımızı duymuş ve onun tecellilerine ipuçları bulmuş, isimlerini ve hükümlerini öğrenmiş oluruz.²⁰⁰

Yazır mevzuyla alakalı yorumlarını şöyle sürdürür. Şu halde bizim duyduğumuz, bildiğimiz ve düşündüğümüz çoklukların, adetlerin hiçbirisi, ne cevherleri, ne arazları, ne eczası, ne küllisi, ne cüziyyatı O değildir. O’nun ikincisi de değildir. Derece derece hepsi O’nun yaratmasıyla ve emriyle meydana gelmiş olan ve O’nun varlığını dile

¹⁹⁹ Yazır, *age*, X, 77.

²⁰⁰ Yazır, *age*, X, 78.

getiren deliller ve ayetlerdir. Kelimelerin medlûllerine, isimlerin müsemmalarına, alametlerin, ayetlerin, belirtilerin, nişanelerin konularına, eserlerin müessirlerine delalet ettikleri gibi hep O'na delalet eder. Varoluşları kendilerinden ve kendileri için olmadığından dolayı gerek âfakta ve gerek enfüste varlıkları müddetince hep O'na olan ihtiyaç ve bağılıklarını hep kendi hiçlikleriyle O'ndan aldıkları kuvveti, kıymeti ve mânâyı anlatırlar. Onun için 'Heme ost' (Hep O'dur) demek de bir anlamda doğrudur. Çünkü hepsinin varlığının kıymeti O'nun varlığına delalet eder ve hepsi O'na rücû edecektir.²⁰¹

G. SIFATLARIN ÇOKLUĞU MESELESİ

Müellife göre sıfatların bir zâtta toplanması şirki gerektirmez. Aksine o zâtın kemâl ve biricikliğini gerektirir. Birçok zâtların bir sıfatta veya herhangi bir konuda birleşmesi aynıyla şirktir. Çünkü sıfat iç içe girer de, zât iç içe girmez. Bundan dolayı din âlimleri demişlerdir ki, Allah'ın zâtında sıfatların çok ve çeşitli olduğuna inanmaktan dolayı şirk lazım gelmez, fakat aynı sıfatta birleşen zâtların sayıca çokluğuna inanmak tamamıyla şirktir. Meselâ "Allah'tan başka ilâh yoktur." demek zâtı bir tek olan Allah'tan başka ilâhlıkla vasıflanmış, ilâh ismine hak kazanmış hiçbir zât yok demektir. İlâhlık ancak ve ancak O'nun zâtına mahsus demektir. Yoksa Allah, ilâhlık sıfatının sahibidir, yalnızca ilâhlığında birdir demek değildir. Yani bu ifadenin maksadı zâtı sıfata mahsus kılmak değil, sıfatı zâta mahsus kılmaktır.²⁰²

İlim, irade, kudret ayrı ayrı birer zât değil, onun bir olan zatiyle kaim bulunan ezeli sıfatlarından olması gerekir. Bu sıfatları ayrı ayrı birer ilâh değil, vâcibu'l-vücûd olan Cenâb-ı Hakk'ın ilâhlık vasfının vazgeçilmez birer özelliği ve ezeli sıfatları diye tanıtmak aklen ve naklen en açık bir hakikat iken, Hıristiyanlar bunları akıl ve irade fiiliyle aynı tabiatta doğmuş birer zât olarak ortaya koymuşlardır. Ortaya koymakla da kalmayıp, bunları yeniden tevhîd etmek için zarfı zarf içine kor gibi birbiri içinde, ayrıcalıklı olmakla beraber birleşik olmak gibi içinden çıkılmaz çelişkilerle dolu bir teslis inancına kadar vardırımlardır.²⁰³

²⁰¹ Yazır, *age*, X, 79.

²⁰² Yazır, *age*, X, 82.

²⁰³ Yazır, *age*, X, 107.

Müfessirimize göre sıfatının hiçbirisi başka bir zât olmadığı gibi, üstelik kendisinden südür ve üreme yoluyla meydana gelmez, sıfatları ezelden kendisiyle kaimdir. Sıfatların zât ile ilişkisi, bir zâtın başka bir zât ilişkisi gibi değildir. O'nun fiili de doğurma değil, hep yaratma suretiyledir.²⁰⁴

Elmalılı kelime-i tevhidi yorumlarken Allah'ın birliğinin sadece ilâhlıkta değil sıfatlarda da bir olduğunu şu şekilde açıklamıştır. Allah'ın ilâhlığında tek olması demek 'Allah'dan başka tapılacak yoktur' anlamındadır. Yani ulûhiyyette şirki nefyeder. Bu mânâ sıfatları çoğaltmakla beraber onların hepsini bir tek ilâhlıkta birleştirerek zâta birliği ifade eder. Öyle ki, birçok zâtlar ve onlarda bazı sıfatlar mümkün olsa da bütün sıfatları içine alan ilâhlık sıfatı ile sıfatlanmış olan ancak bir tek zât vardır. Şüphe yok ki, bu mânâ sıhhatlidir ve imanın ilk şartıdır. Bununla beraber şu noktadan gaflet edilmemelidir ki, 'Allah, ilâh-ı vâhiddir.' (tek ilâhtır) ifadesinde 'Allah yalnızca ilâhlığında vâhiddir.' demekten daha fazla mânâ vardır. İlâhlıkta birlik bunun en belirgin mânâsı olmakla beraber ekmel mânâsı değildir. Ekmel mânâsı ise gerek zâtında, gerek sıfatlarının her birinde ve gerek bütününde her yönüyle ilâhlığında vahdet-i kâmile ile vâhid olmasıdır. Yalnızca ilâhlığında vâhiddir demek, sıfatların en hası olan bir tek sıfat açısından zâtını tevhid demek olur. Bu anlamda vâhidiyyet imanın ilk şartı olarak yeterli olsa bile ehaddiyyetin mânâsını tefsir için yeterli olmaz.²⁰⁵

Elmalılı'ya göre sıfatlardan hiçbirisi O'nun zâtı hakkında ne çokluğu, ne de başkalaşımı gerektirmez. O'na vâhid denildiği zaman, O'ndan bölünmeyi ve ortaklığı selb etmiş oluruz, ancak yine zâtının varlığını ve birliğini ifade etmiş oluruz. O'na âlim denildiğinde de haddi zâtında bilinenlerle hiçbir şekilde karışması söz konusu olmadan yine O mücerredin kendisi kasdolunur. O'na 'Evvel' denildiğinde de hepsinin bu vücuda izafeti, yani her şeyin O'ndan sonralığı kast edilmiş olur. Kâdir, hay, mürîd gibi daha bazı sıfatları ile de yine böyle bir izafet ile vâcibu'l-vücûd'un kendisi murat olduğunu söyledikten sonra der ki; Hak Teâlâ'nın sıfatlarını böylece düşünürsen anlarsın ki, bu sıfatların çokluğunda onun zâtı için herhangi bir yönüyle çokluğu gerektiren bir şey yoktur.²⁰⁶

²⁰⁴ Yazır, *age*, X, 108.

²⁰⁵ Yazır, *age*, X, 80.

²⁰⁶ Yazır, *age*, X, 73.

H. BAZI SIFATLARIN İNSANDA DA BULUNMASI HUSUSU

Müfessirimize göre Allah'ın sıfat ve isimlerinin mânâları mecaz değil hakikattirler. Mesela ilim ve irade sıfatlarının mecaz olduğunu söyleyen yoktur. Hâlbuki bunlar Allah için kullanıldıklarında mânâları, insan için kullandıklarından ayrı olduğu bütün bilginler fikir birliği içindedirler. Mesela ilim, bir bilgisizliği giderme demek olduğu gibi, irade de insanda bir arzu ve istekten sonra meydana gelir ve böylece sonradan meydana gelmiş olan bir şeydir. Oysa Allah'ın ilmi ve iradesi bizim bu niteliklerimizin en yüksek başlangıç noktası olan ve öteden beri var olan yaratıcı sıfatlardır. Bunlar olmasaydı sebeplerin ilişkisi kanununa göre bizim ilim ve irademizi sınırlandırmak mümkün olmazdı. Bundan dolayı insanın hazırladığı şartlar ve imkânlar, ilim ve iradenin doğuştan şartları değil, yerlerine göre sonradan olan şeylerdir. İlmin gerçek anlamı manevî bir ayırımı gerektiren nitelik, iradenin gerçek mânâsı da yapılabilecek iki şeyden birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir. Bundan dolayı Allah'ın diğer isim ve sıfatlarında da aynı şekilde düşünmek gerekir. Hele Allah'ın isimleri ve sıfatları insana ait olgunlukların üstünde bir olgunluk anlatan örfe ve şeriata ait hakikatler olduğundan şüphe edilemez. Bunun içindir ki, dilimizde öteden beri rahmet ile merhamet birbirinden farklı olarak kullanılmıştır.²⁰⁷

Yazır bu izahının devamında şu ifadeleri kullanır: Merhamet ve rahmet, muhtaç ve belaya uğramış birini beladan kurtarmayı ve onun yerine ona iyilik etmeyi ve nimet vermeyi hedef edinen bir acıma duygusudur. Bu duygu başlangıçta şefkat gibi acı duyma ve etkilenme cinsinden nefse ait bir arzu olarak başlar ve sonunda da güzel bir etki demek olan isteyerek nimet verme işini gerektirir ve yerine göre bu sonuç için sadece bir söz veya bir işaret bile yeterli olur. Biz 'Falanca merhametli adamdır.' dediğimiz zaman çoğunlukla gönül yufkalığı dediğimiz psikolojik durumu, etkilenme yeteneğini kastederiz, fakat pek merhametli, çok merhametli dediğimiz zaman da yaptığı iyiliğin sonuçlanıp ortaya çıktığını anlarız. Yüce Allah ise, sonradan meydana gelmenin alâmetleri olan değişme ve etkilenmeden uzak ve yüce olduğu için Allah'ın rahmetini insanlara ait merhamet gibi yukarıda zikredilen mânâ ile açıklayamayız. Bunun böyle olması gerektiğini bize hem aklımız, hem de şariatımız söyler. Zira her ikisi de bize bunun ipuçlarını verir. İşte bundan dolayı Allah'ın rahmeti ile insanın

²⁰⁷ Yazır, *age*, I, 86.

merhametini bir mânâda kullanmamız ve ‘Rahmân-ı Rahim’i çok merhametli ve çok merhamet edici diye tefsir etmemiz de doğru olmaz. Netice olarak başlangıçta, sonunda, ezelde, ebediyette sonsuz rahmet sahibi, sonsuz nimet ve bolluk, iyilik ve bağış saçıcı diye bir açıklama yapabiliriz. Ki, ikisinde de rahmetin hem Allah’ın zâtına ait sıfatını göz önünde bulunduran iyiliği dilemesi, hem fiilî ve yaratıcı sıfatını göz önünde bulunduran belalardan kurtarma, nimetlere ve iyiliklere ulaştırma mânâlarını içine alması, hem geleneğin hem de şeriatın özüne uygun düşmektedir.²⁰⁸

I. SIFATLARI TASNİFİ

En güzel isimler anlamındaki “el-esmâü’l-hüsna” tabiri, şeriat dilinde bilhassa Allah Teâlâ’nın isimleri için kullanılır. Bu isimlerin bazıları, zât, bazıları da sıfat ismidir. Allah ismi, bunların hepsini toplayan zât ismi, diğerleri sıfat ismidir. Rahmân, sıfat ismi olmakla beraber, Allah’tan başkasına verilmeyen özel bir isimdir.

Yazır’ın tefsirini incelediğimizde onun da sıfatları öncelikle *sıfat-ı zâtıyye*, *sıfat-ı fiiliyye* ve *sıfat-ı maneviyye* diye üçe ayırdığını görmekteyiz. Zâtî sıfatlar, Allah’ın zâtından ayrılmayan sıfatlardır ve iki kısımdır. Birincisi sıfat-ı selbiyye, ikincisi ise sıfat-ı subûtiyyedir. Fiili sıfatlar ise, zâtî sıfatların eser ve hükümleri ile ortaya çıkışını ifade eden tekvin sıfatının görüntüsünden ibarettir. Manevî sıfatlara gelince, Allah Teâlâ’nın ahlâkını, sıfat ve isimlerinin ahkâm ve kemâlini ifade eden vasıf ve isimlerdir.²⁰⁹

1. Zâtî Sıfatlar

a. Selbî Sıfatlar

Bunlar vücud, kîdem, bekâ, muhalefetün li’l-havâdis, yani yaratıklara benzememek gibi teşbihi ortadan kaldırarak kudsiyyet ve nezâhet ifade eden sıfatlardır ki, kuddüs, selam, ehad, vahid, evvel ve ahir gibi isimler de böyledir.²¹⁰

Allah Teâlâ’yı noksan sıfatlardan münezzehe kılan sıfatlara tenzihî sıfatlar denir. Cenab-ı Hakkın ne olmadığını bildirdiklerinden bu sıfatlara selbî sıfatlar adı da verilir.

²⁰⁸ Yazır, *age*, I, 85.

²⁰⁹ Yazır, *age*, X, 75.

²¹⁰ Yazır, *age*, X, 75.

Kelâm kitaplarımızda ‘başlangıcı ve sonu yoktur; Allah araz değildir, cisim değildir, cevher değildir, musavver (şekil sahibi) değildir, mahdûd (sınırlı), ma’dûd (sayılabilir), müteba’iz (bölünebilir), mütecezzî (parçalanabilir), müterekkib (bileşik), mütenâhî (sonlu) değildir. Mahiyet ve keyfiyet Allah’ın vasfı olamaz. Allah için mekân söz konusu değildir, zamanla mukayyed değildir, hiçbir şey O’na benzemez, havadise mahal değildir...’ şeklinde hep olumsuz (selbî) ifadelerle anlatılan sıfatlar bunlardır. Tenzihî sıfatları belli bir sayıya hasretmek mümkün değildir.²¹¹

a.1. Vücud

Vücûd, var olmak demektir. Allah vardır. O’nun varlığı başkasından değil, zâtının gereğidir, varlığı zaruridir.²¹² Bu sebeple, bazı Kelâm âlimleri vücûd sıfatına, ‘Sıfat-ı Nefsiyye’ adını vermişlerdir.²¹³ Vücûdun zıddı olan adem, Allah Teâlâ hakkında düşünülemez. Sünnî kelâmcıların çoğunluğuna göre vücûd sıfatı, zât-ı bâri üzerine zâid, ezeli, müstakil bir sıfattır. Vâcib Teâlâ’nın zâtı vücudsuz düşünülemez. Vücud bütün sıfatların aslı ve merciidir. Vücûdu zâtın aynı kabul eden İslâm filozofları, Ebu’l-Hasan el-Eş’ârî (öl. 324/936) ve Mutezile kelâmcısı Ebu’l-Huseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ye göre vücûd, zât üzerine zâid müstakil bir sıfat değildir.²¹⁴

Müfessirimize göre Allah Teâlâ varlığı zaruri olan öyle bir zâttır ki, gerek nesnel ve gerek öznel varlığımızın bütün gidişatında varlığının zaruretini gösterir ve bizim ruhumuzun derinliklerinde her şeyden önce Hakk’ın zâtına ait kesin bir tasdik var olduğu inkâr kabul etmez bir gerçektir. Hatta bizim varlığımızda bu yüce gerçeğe basit ve öz ve sınırsız bir ilişkimiz, bir manevi duygumuz vardır. Ve bütün ilimlerimizin temeli olan bu gizli duygu; sınırlı duygularımızın, anlayışlarımızın, akıllarımızın, fikirlerimizin hepsinden daha doğru, hepsinden daha kuvvetlidir. Çünkü onların hepsini kuşatıyor. Ve onları kuşattığı halde O’nun zâtı sınırlandırılmaz ve bu âlem O’nun kudret ve kuvvetinin bir parıltısıdır. Durum böyle iken biz birçok zaman olur ki, dalgınlıkla kendimizi ve varlığımızın geçirdiği zamanları unuturuz. Ve çoğunlukla yaptığımız hataların, sapıklıkların kaynağı bu gaflet ve dalgınlıktır. Böyle kendimizden ve anlayışımızın inceliklerinden dalgınlığa düştüğümüz zamanlardır ki, biz bu gizli

²¹¹ Kılavuz, *age*, s. 118.

²¹² Kılavuz, *age*, s.118; Gölcük-Toprak, *age*, s. 222.

²¹³ Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara, 1964, s. 132.

²¹⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339, II, 88.

duygudan, bu ilk anlayıştan gaflete düşeriz ve o zaman bunu bize aklımız yolu ile hatırlatacak ve bizi uyaracak vasıtalara ve delillere ihtiyaç duyarız. Kâinat bize bu hatırlatmayı yapacak Allah'ın ayetleri (işaretleri) ile doludur. Kur'ân, bize bu ayetleri, kısa ve özlü sözlerle hatırlattığı ve bizi uyardığı için bir ismi de 'ez-Zikr'dir. Allah'ın hikmeti de bize buradan birçok mantıkî, akla uygun ve ruhî delilleri hülâsa eder. Yazır devamında ise şöyle demektedir:

Diğer taraftan biz o gizli duygunun diğer sınırlı ve belirgin duygularımız gibi içimizde ve dışımızda ortaya çıkma ve kesintiye uğrama anlarıyla sınırlı bir şekil kazanmasını ve bu şekilde varlıkların parçalarının gözle görülen şeyler gibi anlayışımızın sınırına girecek bir şekilde açıklanmasını arzu ederiz. Bu arzunun hikmeti, O'nun tecellisindeki süreklilikte duyulan bir görme lezzetidir. Fakat bunda bilgisi ve kuvvetiyle her şeyi kuşatan Allah'ı, yaratılmış varlıklara çevirmeye çalışmak gibi imkânsız bir nokta vardır ki, nefsin gururunu kıracak olan bu imkânsız nokta birçok insanı olumsuz sonuçlara ulaştırabilir. O zavallı gururlu nefis düşünemez ki, bütün kâinatın o ilk başlangıç noktasına açık, anlaşılabilir, başı ve sonu belli olan bir sınır çizmek, görünen eşyada olduğu gibi bir kesinti anına bağlıdır. Mümkün olmayan böyle bir kesinti anında ve noktasında ise bütün his ve bütün varlık kökünden kesilir ve yok olur. Öyle bir tükenme ise apaçık bir his ve anlayışa varmak değil, yokluğa karışmaktır. Aklî delillere böyle bir gaye ile bakanlar ve Allah'ın görünmeyen ve görünen bütün varlıkları kuşatan sonsuz tecellisi karşısında nefislerinin gururunu kırmayarak şuhûd zevkinden mahrum kalanlar 'Allah'ı aradım da bulamadım.' derken, sanat ve felsefe adına zarara uğradıklarını ilan etmiş olurlar.²¹⁵ Allah'ı sezme için kalp ile doğru ve yanlış birbirinden ayıran gözü ve ikisi arasındaki farkı ve ilişkiyi belli bir oranda idrak edebilmelidir.²¹⁶

Yazır'a göre şunda hiç şüphe yoktur ki, Allah Teâlâ, bütün zarurilerin zarurisidir. Mümkün olan şeylerin varlıkla vasıflandırılmasının zaruri olmadığı herkesçe kabul edilmektedir. Fakat isterse mümkün olsun herhangi bir şeyin, kendi ile yorumlanması o şeyin, o şey olmakla vasıflandırılması, zarurî şeylerin en kuvvetlisi görünür. Bunun bizzat bir zaruret olduğunda da şüphe yoktur. Bunun içindir ki

²¹⁵ Yazır, *age*, I, 40.

²¹⁶ Yazır, *age*, I, 40.

mahiyetler, o mahiyetler olmak mânâsına yaratılmamış zannedilmiştir. Fakat bunun zat için ve zattan dolayı bir zaruret olduğu iddia edilemez. Böyle bir iddia, bizatihî (zâtı ile) ve lizatihî (zâtı için) zaruret başlangıcının, zâtı için varlığı vacib olanın müteaddid (birden fazla) olduğunu söylemektir. Hâlbuki bizatihî ve lizatihî sebeplerin sebebi birdir, o da Allah Teâlâ'dır. Önce lizatihî hakkın vacib oluşu düşünülmemiş olsaydı, 'insan insandır', hükmü zaruri olarak kabul edilemezdi. Bu şekilde her işin aslının tasdiki, vacibin tasdikine bağlıdır. Bundan dolayı bütün vaciblerin, zaruretlerin kaynağı Cenab-ı Hak'tır. Mümkün olan şeylerin varlıkları, vacib olan varlıktan istifade etmiş olduğu gibi, bütün işler ve mümkünlerin mahiyetleri de hakkın varlığından alınmıştır. Müellife göre Allah'sız varlık olamayacağı gibi, Allah'sız mantık da olamaz.²¹⁷

Elmalılı başka bir yerde şöyle demektedir: Kendisine asla yokluk ârız olmayan Zât-ı Hak O'dur. Hakiki varlık ancak O'nun varlığıdır. O'nun varlığı, bütün varlıkların hakikatidir. O'ndan başkası kendiliğinden ve kendi gücüyle var olmuş değildir. Yaratılmış olan varlıklar birbirlerine küfüv olabilirler, birbirleriyle birleşir, birbirinden ayrılabilirler. Birbirlerinden doğar, birbirleriyle didişir, niza eylerler, birbirleriyle zıtlaşırlar, fakat hiçbirisi kendiliğinden değil, hepsi Allah'ın vergisi ve izni iledir.²¹⁸

a.2. Kıdem

Kıdem ezeli olmak, varlığının bir başlangıcı bulunmamak demektir. Allah Teâlâ'nın varlığı zâtının gereği olduğu için, O kadim ve ezeldir, evveldir, ilk olandır, sonradan var edilmiş değildir. Hiç bir zaman düşünülemez ki, bu zamanda Allah henüz var olmamış olsun. Ne kadar geriye gidersek gidelim, O'nun var olmadığı bir zamanı tasavvur edemeyiz. Kıdem, Cenâb-ı Hakk'tan zâtına layık olmayan geçmişteki yokluğu selb ettiği için selbî sıfatlardandır. Aynı zamanda bu sıfatın hariçte bir varlığı olmadığından itibarî bir sıfattır. Eğer Allah kadim değil de hadis, sonradan meydana gelmiş bir varlık olsaydı, bir muhdise muhtaç olurdu. Bu ise, O'nun vâcibu'l-vücûd oluşuyla çelişir. Çünkü vacibin özelliklerinden biri de, varlığı zâtının gereği ve kendinden olduğu için daima var olmaktır. Öyle ise Allah Teâlâ hadis olmayıp kıdem sıfatıyla muttasıf, kadimdir. Kıdem zıddı olan hudus, Allah hakkında mümtenidir,

²¹⁷ Yazır, *age*, I, 546.

²¹⁸ Yazır, *age*, X, 118.

muhaldir, imkânsızdır.²¹⁹

Elmalılı ihlâs suresinin tefsirinde Allah'ın ezeli olduğunu, varlığının başlangıcı olmadığını şu şekil izah etmiştir. *O doğurmadı.*²²⁰ Yani kendisinden ve kendi zâtından bir parça çıkarmadı. Allah ne baba, ne de ana değildir. Mitoz (eşeyli) ve amitoz (eşeysiz) yolla üremiş, doğurmuş ve çoğalmış değildir. Çünkü doğurmak, onda ona benzer yeni bir parçanın teşekkül etmesi ve sonra da ondan ayrılması yoluyla olur, böyle bir durumu gerektirir. Bu ise O'nun zâtında bir taraftan terkibi, bir taraftan hudus ve ihtiyacı, değişmeyi, bölünmeyi gerektirir. O da sonuçta faniliği, yani bir süre sonra yok olmayı gerektirir. Çünkü doğuran parçalanır, parçalanan yok olur. Doğurduğu şey de sonuçta aynı duruma düşer. Doğurmak zaten bizzat baki kalamayacak olan faniler içindir ve nevin devamıyla ilgilidir. Bundan dolayı doğurmak, kendi yerine kalacak evladı ve nesli olmak, faniler açısından bir ihtiyaç ve istenen bir amaç olsa da zâtında her kemali toplamış olan, ehad, samed ve vâcibu'l-vücûd özellikleri taşıyan bir ilâh olan Allah Teâlâ hakkında bu bir kemal değil, tam aksine bir eksiklik, bir kusur olur. Bütün bunlar Allah'ın ehadiyyetine ve samediyetine aykırı olan ve ters düşen şeylerdir.²²¹

Elmalılı oldukça dikkat çekici bu yorumuna şöyle devam etmektedir: Allah Teâlâ ehad ve samed olduğu için bölünmez, parçalara ayrılmaz. O'ndan ne bir bölüm, ne bir cevher, ne bir öz, ne bir madde kopup ayrılmaz, O'nun varlığının cinsi, benzeri ve nevi olmaz. Hiçbir şeye olmadığı gibi, üremeye de ihtiyacı bulunmaz. Çünkü hiçbir şekilde ihtiyacı, eksigi gediği bulunmaz. Ancak O'nun ilminde bulunan mümkünâttan her biri, O'nun dilemesi ve yaratmasıyla meydana gelir. Ol demesiyle olması, O'nun özvarlığından, zâtından bir parça kopup çıkmak suretiyle O'ndan sudur etmiş, O'ndan üremiş demek değildir. O'nun yaratması yoğun var etmek, ibdâ' ve icad etmek şeklinde olur:²²² *'O bir işin olmasını murad edince, ona ol der, o da hemen oluverir.'*²²³

Yazır'ın bu konudaki vermiş olduğu bilgileri bir bütünlük halinde sunmak amacıyla sözü yine onun orijinal yorumlarına bırakmakta yarar mülâhaza ediyoruz:

²¹⁹ Gölcük-Toprak, *age*, s. 223; Kılavuz, *age*, s. 119; Aydın, *age*, s. 133.

²²⁰ İhlâs, 112/3.

²²¹ Yazır, *age*, X, 100.

²²² Aynı yer.

²²³ Bakara, 2/117.

Kendisi bir başkası tarafından doğrulmadı, başkasından da doğmadı. Başka bir veya ilk kökten bir parça olarak çıkıp da oğul olmadı. O kadîmdir, sonradan olma (hâdis) değildir. Doğuran bir baba Allah veya doğuran bir ana Allah olmadığı gibi, doğrulmuş bir oğul Allah veya doğrulmuş bir kız Allah da değildir. Böyle doğmuş ve doğurmuş bir Allah olmadığı gibi, olması da mümkün ve muhtemel değildir, mümtenîdir. Çünkü doğuran fani ve muhtaç olacağı gibi doğan da kadim ve lizâtihi vâcibü'l-vücûd olmaz. Sonradan olmuş hâdis, aynı zamanda fanîye muhtaç eksik biri olur. Ehad ve samed olan Allah Teâlâ'nın zâtında ne geçmişte ne gelecekte yokluk, eksiklik, hudûs ve fanilik bulunmaz. O ezelde ve ebedde hep birdir, hiç eksiksiz bâki ve sameddir. Bundan şu da anlaşılır ki, O varoluşta başkasından doğmadığı gibi fikir ve bilgidен üretilmez. Yani bir ilkedен bir başlangıçtan da sonuç olarak elde edilemez. Bir burhan, bir kural ve kanun altına da sığdırılmaz.

Bütün âlem ve âlemden çıkarılan bilgiler, fikirler, anlamlar, kanunlar ve kurallar O'nu kapsamı içine almaz. Bütün bunlar kendilerinin hâdis ve muhtaç olma özelliğiyle önünde ve sonunda O'na olan fakirlik ve ihtiyaçlarını ilân ederek kendi varlıklarından önce, kendileriyle beraber ve kendilerinden sonra O'nun varlığına birliğine, bekasına ve her şeyi içermesine isteyerek öncelikle delâlet eylerler. O'nun zâtını teşhir etmezler, meydana gelişleriyle birbirlerine O'nun sanatını duyururlar. Bundan dolayı O, her şeyden sezilir zahir, hiçbir şeyle bilinmez batındır. Çünkü her şey O'nunla durur, O'nunla bulunur, O'nun hidayetiyle bilinir. '*Allah göklerin ve yerin nûrudur.*'²²⁴ Ve '*Muhakkak ki, O her şeye şahittir.*'²²⁵ O'nun kendi zâtını ancak kendisi bilir. O'nun ilmi de sūdûr ve husûle, düşünme ve hatırlamaya bağlı bir bilgi değildir. Nitekim Hz. İsa '*Muhakkak ki, sen benim içimdekini bilirsin, fakat ben seninkini bilmem.*'²²⁶ demiştir. Bu açıklamalardan anlaşılır ki, değişmeyi ve yok olmayı yani teğayyürü ve fenayı nefy ile bekayı ispat eder ise kendisinden önceyi ve sonradan olmayı nefyeder ve kıdemi ispat eder. Kıdem ise bekadan daha önce akla gelen bir şeydir.²²⁷

Yazır sonuç olarak şunu ifade eder. Hiçbir şeyden sūdûr etmemiş olan, varlığı da lizâtihi vacib olan, mebde-i evvel (ilk başlangıç) ve ezeli bir gerçek zât vardır. Allah da

²²⁴ Nûr, 24/35.

²²⁵ Fussilet, 41/53.

²²⁶ Maide, 5/116.

²²⁷ Yazır, *age*, X, 103.

işte O'dur. Ulûhiyet de ancak O'nun hakkı olmak lâzım gelir. Çünkü o hiçbir şeyden sadır olmuş, doğmuş veya üremiş değildir. Ondan başka her şeyin varlığı ona dayanmaktadır.²²⁸

a.3. Bekâ

Bekâ varlığının sonu olmamak, ebedî olmak demektir. Allanın sonu yoktur. Beka da vâcib li zâtihînin özelliklerindedir. Ezelî olanın ebedî olması zarurîdir. Bekanın zıddı olan fena (sonlu olmak) Allah hakkında düşünülemez. Kur'ân-ı Kerimde 'O evveldir (kadîmdir), âhir (ebedî)dir.'²²⁹ 'Allahın vechinden (zâtından) başka her şey yok olucudur.'²³⁰ 'Yeryüzündeki her şey fanîdir. Yücelik ve ikram sahibi olan rabbinin vechi (zâtı) bakîdir.'²³¹ buyurulmuştur. Kelâmcılar Allah Teâlâ'nın bakî olduğunda ittifak etmelerine rağmen, bekanın nasıl bir sıfat olduğunu ihtilaf etmişlerdir. Eş'ârî ve tâbilerinden çoğu, Allah'ın zâtı ile kâim, zât üzerine zâid, diğer sıfatlar gibi bir sıfat olduğunu söylerken, Mâtürîdî Allah'ın zâtı ile bakî olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durumda beka zâtın mevcudiyette devam etmesi demektir.²³²

Müellif "O'nun yüzünden başka her şey helak olacaktır." ayetini şöyle tefsir etmiştir. Yani O'nun zâtından başka her şey, her mevcud aslında, yokluk demektir. Çünkü O'ndan başka her şeyin varlığı kendinden değil, Allah Teâlâ'ya dayandığından her an yok olmayı kabul edici ve yok olmaya hazır olmakla aslında yok demektir veya yok olacaktır. Ancak O zâtında diri, ezelî ve ebedî, varlığı kendisiyle var olandır. Çoğunun tercih ettiği mânâ budur. Diğer bir mânâyâ göre, 'vech', kastedilen ve yönelinen yön mânâsına olarak O'nun yüzünden, yani O'nun rıza ve hoşnutluğu kastedilen yönden başka, her şey helaktedir demek olur ki, ahiret nimetlerinin fani, geçici olmadığını anlatır. Bir de her şeyin Allah Teâlâ'ya yönelik yüzü, Allah'ın ilmindeki gerçek şekli demek olur ki, her şeyin Allah'a dönüşü bununladır.²³³

Her şeyden önce O'dur evvel olan, başlangıcı yoktur ve her şeyin ilkidir. Çünkü varlıkların hepsinin başlangıcı ve hepsini ortaya çıkarandır. Hepsinin yok olmasından

²²⁸ Yazır, *age*, X, 107.

²²⁹ Hadîd, 57/3.

²³⁰ Kasas, 28/88.

²³¹ Rahman, 55/26-27.

²³² Kılavuz, *age*, s. 120.

²³³ Yazır, *age*, VI, 206.

sonra O, bâkidir. ‘O’nun zâtından başka her şey helak olacaktır...’²³⁴, ‘Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak, ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak.’²³⁵ ayetlerinin ifade ettikleri mânâyâ göre varlıkların hepsi helak ve fenâyâ gider ve gidebilir, ancak O kalır. Bütün yaratıkların, varlık sebepleri ortadan kalkınca esasen helak edilirler ve yok olurlar. Sonra bütün işler ona döndürülür. Binaenaleyh O, hepsinden evvel olduğu gibi, hepsinin gayesi ve varlığın sonudur.²³⁶

a.4. Vahdaniyet

Vahdaniyet, Allah Teâlâ’nın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması demektir. Vahdaniyetin zıddı olan teaddüd, birden fazla olmak ve şeriki, ortağı olmak Allah hakkında müstahildir.²³⁷

Mümin olabilmek için Allah’ın varlığı yanında, O’nun birliğine de inanmak gerekir. Çünkü tevhid, yani Allah’ı birleme iman esaslarının ve bütün dini inançların temelini teşkil eder. Allah birdir ve tektir. Bu bir oluş, sayı yönüyle değil, onun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde eşi ve benzerinin olmayışı yönüyledir. Kur’ân’da Allah’ın birliğinden bahseden ayetler pek çoktur. ‘O münezzehtir (eksiklerden uzaktır), yücedir. O öyle Allah’tır ki, (eşi ve benzeri yoktur), bir ve her şeye hâkimdir.’²³⁸ ‘De ki; O Allah bir tektir. O Allah’tır, sameddir, O doğurmamıştır, doğrulmamıştır. Hiç bir şey O’nun dengi değildir.’²³⁹ Allah’ın zâtında bir olmasının manası; O’nun mürekkebin olmayışı ve Zât-ı İlahisine benzeyen bir ortaktan münezzehe olması demektir. Çünkü cüzlerden mürekkebin olan bir varlık cüzlerine ve bu cüzleri birleştiren bir kuvvete muhtaçtır. Hâlbuki Allah Teâlâ vâcibu’l-vücûd olup her türlü ihtiyaçtan ve cismaniyeti gerektiren mürekkebin oluştan münezzehtir.

Allah’ın sıfatlarında bir olmasının manası; O’nun bir cinsten iki sıfatının (iki kudret, iki ilim gibi) olmaması ve hiç bir varlığın sıfatının, mahiyet ve keyfiyet bakımından Allah’ın sıfatlarından hiç birine benzememesi demektir.

²³⁴ Kasas, 28/88.

²³⁵ Rahman, 55/26-27.

²³⁶ Yazır, *age*, VII, 417.

²³⁷ Kılavuz, *age*, s. 119.

²³⁸ Zümer, 39/4.

²³⁹ İhlâs, 112/1-4.

Fiillerinde bir olmasının manası ise; yaratmada bir olmasıdır. Allah her dilediğini bizzat yapar, O'nun yardımcı ve ortağı yoktur. Hadiselerde gördüğümüz zahiri sebepler ve tabiat kanunları ise, eşyanın var olmasında sadece birer vasıta ve âdi sebeplerdir.²⁴⁰

Elmalılı, vâhidin müşterek bir lafız olduğunu ve altı türlü kullanıldığını ifade eder: Birincisi; cinste veya nevide vâhiddir, Zeyd ve Amir nevide birdir dememiz gibi. İkincisi; ittisal ile vâhid olandır, ya yaratılıştan; şahs-ı vâhid demek gibi veya meslek ve sanat bakımından ki, meslektaş demek gibi. Üçüncüsü; benzeri olmadığı için vâhid olandır. Bu da yaratılıştandır. Güneş vâhiddir demek gibi veya fazilet açısından olur, filan zât çağının vâhididir, kendi devrinde ondan üstünü yoktur demek gibi. Ya da 'Biricik dokunmuş' o modelden başka bir dokuma yoktur anlamına denildiği gibi. Dördüncüsü; parçalanamaz olduğu için vâhid olandır; bu da ya küçüklüğünden dolayı ki toz gibi veya sertliğinden dolayı ki elmas gibi. Beşincisi; başlangıç içindir; ya sayıların başlangıcı için, vâhid, isneyn, selâse gibi veya çizginin başlangıç noktası için 'nokta-i vahide' gibi. Bütün bunlarda vahdet arızî vahdettir. Altıncısı; gerçek anlamında kullanılan vahdettir: Vâhid Allah Teâlâ'nın vasfı olduğu zaman, ne bölünme, ne çoğalma ve ne üreme söz konusu olmayan vâhid demektir. Ve bu vahdetin ağırlığından dolayı Allah, '*Allah bir olarak anıldığı vakit ahirete inanmayanların yürekleri burkudur.*'²⁴¹ buyurmuştur ki, bu anlamda vahid, münferid (tek, yalnız) demektir. Yukarıda da geçtiği üzere bununla Allah'dan başkası da vasf olunabilir, fakat 'ehad' ile Allah Teâlâ'dan başkası vasıflanamaz.²⁴²

Vâhidin diğer bir manası da zâtında eşi, fiillerinde ve sıfatında benzeri olmayan demektir. Kendi varlığında bu mânâlarla hakikaten vasıflanmış olan Allah'tan başka biri yoktur. Çünkü yaratılmışlardan cevher-i fert gibi bölünme kabul etmeyen varlıklar da aynı özelliğe sahip başka emsâl ve benzerlerine sahip bulunabilir. Arş ve kürsî gibi benzeri olmayan, ay ve güneş gibi nev-i şahsına münhasır bulunanların hepsine birer

²⁴⁰ Gölcük-Toprak, *age*, s. 226.

²⁴¹ Zümer, 39/45.

²⁴² Yazır, *age*, X, 70.

benzer yaratmak daima mümkündür. Fakat Allah Teâlâ'nın bölünmesi ve cüzlere ayrılması muhaldir, O'nun misli ve benzeri de yoktur.²⁴³

Elmalılı'ya göre kâinatta birçok zatlar bulunsa da ve onlarda da birçok sıfatların bulunması mümkün olsa da, bütün sıfatları içine alan ilahlık sıfatı ile sıfatlanmış olan yalnızca Allah'tır. Müellif daha sonra Allah Teâlâ'nın vâhid olmasının keyfiyetini izah eder. Yazır, 'Allah ilah-ı vâhidir' sözünü şu şekilde açıklamaktadır; "Şu noktadan gaflet edilmemelidir ki, 'Allah, ilâh-ı vahiddir.' (tek ilahtır) ifadesinde 'Allah yalnızca ilâhlığında vâhidir.' demekten daha fazla mânâ vardır. İlâhlıkta birlik bunun en belirgin mânâsı olmakla beraber ekmel mânâsı değildir. Ekmel mânâsı ise gerek zatında, gerek sıfatlarının herbirinde ve gerek bütününde her yönüyle ilâhlığında vahdet-i kâmile ile vâhid olmasıdır. Yalnızca ilâhlığında vâhidir demek, sıfatların en hası olan bir tek sıfat açısından zatını tevhid demek olur. Bu anlamda vâhidiyyet imanının ilk şartı olarak yeterli olsa bile ehadiyyetin mânâsını tefsir için yeterli olmaz."²⁴⁴

Elmalılı vâhid ve ehad lafızlarının üzerinde uzun bir şekilde durarak şöyle izahlar getirmiştir. Vahdet kendisiyle kaim olandır. Bu anlama göre vâhid, bölünmez ve parçalanamaz demektir. 'Ehad' lafzı bir demek olan 'vâhid' anlamında dahi kullanılır ise de aslında aralarında önemli farklar vardır.²⁴⁵

'Ehad' ise zâtın ne bölünme ve izafiyet ne de başka birisi şeklinde hiçbir sayıyı kabul etmeyen, hiçbir şekilde iki olması veya ikinci birinin bulunması ihtimali olmayan gerçek birdir, hep bir ve daima bir demektir. 'Vâhid' ile 'ehad' eş anlamlı kelimeler değildir. Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şey 'ehad' ile tavsif olunamaz. Meselâ; 'recülün ehadun', 'dirhemün ehadün' denilemez, racülün vâhidun, dirhemün vâhidun, denilir. 'Ehad' ferd, yani tek demektir. Ehad Allah'ın sıfatlarından bir sıfattır ki, yalnızca kendisine mahsustur. O'nda ona hiçbir şey ortak olamaz. Bundan başka vâhid ile ehad arasında daha birçok bakımdan farklılıklar ortaya koymuşlar: Birincisi vâhid ehadde dâhildir, ancak ehad vâhidde dâhil olmaz. Yani ehad sözü vâhid kavramını da içine alır,

²⁴³ Yazır, *age*, X, 70.

²⁴⁴ Yazır, *age*, X, 80.

²⁴⁵ Yazır, *age*, X, 70.

lâkin her vâhid, ehad demek olmaz. Ehad denilmekle vâhid denilmiş olur, fakat vâhid denilmekle ehad denilmiş olmaz.²⁴⁶

Müellif bir başka açıdan, vâhid ile ehadin aynı hükümde olduğunu şöyle açıklar. Allah Teâlâ hakkında zât ve sıfat birbirinden ayrı olmadığı için vâhid ile ehad aynı hükümdedir. Bundan dolayı bazı müfessirler burada ‘ehad’ kelimesini ‘vâhid’ diye tefsir etmişlerdir. Ayrıca tecezzi, yani bölünme ve parçalanmayı kabul etmeyen vâhid diye de tarif edilmiştir. Allah Teâlâ hakkında vâhid ve ehad birbirinden farklı olmamak bakımından aynı şeydir diye tefsir etmek, herkesin kolayca anlaması bakımından daha kolay olur. Çünkü ehad demek vâhid demektir. Fakat bununla arada hiçbir fark yok sanılmamalıdır. Vâhid birçok bakımdan her aşamadaki birliklere söylenebilir. Ehad ise onun ekmel şeklidir; mutlak tereddüt ve şüpheyeye yol açacağı zaman, o mutlakın kemaline masruf olacağından, burada ehad kelimesi daha uygun olur. Ancak bunu vâhid diye tefsir edenlerin muradı da daha ötesi ve daha mükemmeli mümkün olmayan vahdetle muttasıf olan vâhid demek olduğu anlaşılmalıdır.²⁴⁷

Şu halde ‘ehadiyyet’ daha açık seçik olduğu, yani vâhid denilebilenlerin hepsine ‘ehad’ denilemeyeceği için ehadi vâhid ile tefsir edenlerin maksadı da zaten çokluk ve sayı anlamına gelen vâhidlerden herhangi biri demek olmadığı, en kâmil ve tam anlamıyla hakiki vâhid demek olduğunu belirlemektir. Vâhid diye tefsir edenlerin muradı da tam anlamıyla bir, eşi ve benzeri mümkün olmayan tek demektir.²⁴⁸ O ehaddir, vahiddir, benzeri ve dengi yoktur demek bile bir tavsif olduğu cihetle bundan maksat yaratıp eserler vücuda getiren ve hükümler koyan Allah’ın sıfatlarını inkâr değil, sıfatlarının çokluğu zâtının çokluğunu gerektirmediğini, çünkü Allah’ın zâtının, onun sıfatlarının terkibinden ve kıvamından teşekkül eden bir mahiyet, bir sentez zât olmadığını belirlemektir. Allah her bakımdan birdir, eşi ve benzeri olmayan, tektir. O’nun sıfat ve özellikleri de kendine mahsus olup, hiçbir yönden ona ortaklık mümkün değildir.²⁴⁹

²⁴⁶ Yazır, *age*, X, 64.

²⁴⁷ Yazır, *age*, X, 66.

²⁴⁸ Yazır, *age*, X, 71.

²⁴⁹ Yazır, *age*, X, 72.

Hamdi Yazır bu iki sıfatın zati bir sıfat olduğunu şöyle açıklar: Vâhid ve ehad diğer sıfatlardan önce doğrudan doğruya zâtın sıfatıdır. Evvela zât, zâtında tevhid edilmedikçe sadece sıfatlarda tevhid edilmesi ortak koştaktan ibaret olur. İki üç şey aynı sıfattan birleşebilir. Ortaklık denilen şey de zaten birtakım zâtların bir şeyde veya birkaç şeyde birleşmesinden başka bir şey değildir. Müşriklerin yaptığı da çeşitli zâtları ilâhlık vasfında cinsî birlik veya neviye ile birleştirmektir. Hıristiyanlar üçlemelerinde ‘Baba ilâh, kendi ilâhlık cevherinden oğula ve ruhu’l-kudüse birer cevher vermiş, her biri birer ilâh olmuşlardır.’ diye inanmakla evvela Allah’ı tek cevher sayıp sonra da onu üç şahsa bölüştürmüşler. Daha sonra da o üç şahsı aynı cevherden olmaları sebebiyle, ilâhlık özelliğinde birleştirerek bir şahıs yapmışlardır. Böylece üç zâtı hem cevherde, hem ilâhlık sıfatında ortak kabul ederek, tıpkı soyadında birleştirir gibi birleştirmişlerdir. Üç uknum, yani üç şahıs bir şahıstır, üç ilâh bir ilâhtır, çünkü cevherleri bir, sıfatları bir deyip çıkmışlardır.²⁵⁰

Bütün bunlara karşı her türlü şirk kusurundan kurtarmak ve bütün şüphelerden uzaklaştırmak için Allah Teâlâ’nın ehadiyyetini (birliğini) tanıtmak üzere ‘*De ki, O Allah tektir.*’²⁵¹ buyurulmuştur. Şurası herkesçe bilinmektedir ki, birçok sıfatların bir bölümüyle değil, sıfat olarak yalnızca bir zâtta toplanması şirki gerektirmez. Aksine o zâtın kemâl ve biricikliğini gerektirir. Birçok zâtların bir sıfattan veya herhangi bir konuda birleşmesi aynıyla şirktir. Çünkü sıfat iç içe girer de, zât iç içe girmez. Bundan dolayı din âlimleri demişlerdir ki, Allah’ın zâtında sıfatların çok ve çeşitli olduğuna inanmaktan dolayı şirk lazım gelmez, fakat aynı sıfattan birleşen zâtların sayıca çokluğuna inanmak tamamıyla şirktir.²⁵²

‘Allah birdir’ demek, gerek zâtı, gerek sıfatları, gerek isimleri hangi açıdan ele alınırsa alınsın hep birdir, hiçbir şekilde ortağı olmayan bir tek hakikattir. O’nun için ilâhlık O’na mahsustur. O, ilâhlığında da gerçek anlamda ve zâtî birlikle birdir, demek olur. Şu halde O’nu birçok isimler ve sıfatlar ile tanımaya çalışmak O’nun zâtında çokluğunu kabul etmek veya O’nun zâtına bir benzer isnad etmek anlamına gelmez. O’nu vahdet özelliği ile tanımak da O’na bir sınır ve ölçü belirlemek demek değildir. Allah birdir, demek, O’ndan başkasının tanrılığını reddeden bir selbi sıfattır. Allah’ın

²⁵⁰ Yazır, *age*, X, 82.

²⁵¹ İhlâs, 112/1.

²⁵² Aynı yer.

birliği, sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden, yani sayısal anlamda bir demek değildir. Sayı, ancak O'nun yarattığı mahlûkatı ve mülkü için geçerlidir ki, bütün yaratılmışlar O'nun bir emriyle var, bir emriyle yok olabilen nisbî ve izafî varlıklardır.²⁵³

Allah Teâlâ'nın birliği ne içinde, ne dışında çok ve benzer bulunmayan, her bakımdan ortaklığı ve bölünmeyi reddeden bir birliktir. O'na evvel demek, ikincisi var değil, kendisinden öncesi yok demektir. O'na âhir demek öncesi var demek değil, sonrası yok demektir. Bundan dolayı O'nun hakkında 'evvel' ve 'âhir' isimleri birlikte söylenmelidir. O'na adette anladığımız anlamda 'mebde', yani başlangıç demek de doğru değildir. O kendisine benzer bir ikincisinin başlangıcı, yani Hz Âdem (as) gibi bir soyun ilk atası gibi değildir. Allah'ın güzel isimlerinde 'mebde' ismi varid olmamıştır, 'mübdî' ve 'muîd' ismi varid olmuştur. Sayılmaya kalkışılacak olursa, ona bir denilir ve orada kalınır. O her bakımdan bir, hep bir, hep tektir. 'Allah var ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu.'²⁵⁴

Allah Teâlâ kemmiyetten ve keyfiyetten, yani nicelikten ve nitelikten, zamandan ve mekândan, gitmekten ve gelmekten münezzehtir, misli yok, benzeri yok, ortağı yok, eşiti yok ve zıddı yok, bütün yönlerden eşsiz, tek ve biriciktir. Çünkü bölünemez bir bütündür: Ne parçalarda olduğu gibi bilfiil, ne de bileşiklerde olduğu gibi faraziye ve vehim yoluyla bölünemez. Ne de zâtı, birbirine zıt birtakım aklî mânâlardan mürekkep olarak onların birleşmesiyle bir cümle olmak suretiyle akılda bölünmesi asla mümkün değildir. O kendine mahsus olan varlığında ve varoluşunda hiçbir şekilde ortaklık kabul etmez oluşundan dolayı vâhiddir. Ve O, bu birlikle tektir ve tamam olmak için bekleyecek bir şeyi kalmamış tam ve mükemmel bir vâcibu'l-vücûddur. Varlığı tek ve eşsiz olduğu için vâhiddir ki, bu vâhidin vücudu ise ehaddir.²⁵⁵

Allah Teâlâ, ikileşmesi veya yok olması veya değişmesi imkân ve ihtimali olmayan birdir. Ne üstünde, ne altında, ne beraberinde O'na ikinci olacak, bir başka bir, daha yoktur. Üstelik sadece hep bir olarak değil, gerek tek başına, gerek topluca, gerek az, gerek çok, herhangi bir yönüyle O'na eşit veya eşdeğer, benzer veya zıt hiçbir küfüv

²⁵³ Yazır, *age*, X, 85.

²⁵⁴ Yazır, *age*, X, 86.

²⁵⁵ Yazır, *age*, X, 74.

de yoktur. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur olması da mümkün değildir. Yani Allah'ın ehadiyyetini tanımak, O'ndan şerik ve naziri büsbütün nefy etmek için 'Allah Teâlâ'dan başka bir ilâh yoktur' demek kâfi değildir. "O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur." deyip O'ndan başkasını nefy-i küllî ile nefy etmek icab eder.²⁵⁶

Yazır'ın mezkûr yorumlarından hareketle özetle şunları ifade edebiliriz. Allah öyle bir ehad, öyle bir sameddir ki, O'na herhangi bir temayüz veya eşitlik ile denk olabilecek ne bir vahdet, ne de bir kesret mümkün değildir. O'nun ne birincisi, ne ikincisi, ne üçüncüsü vardır. O'nun gibi vücûdu vacip olan, varlığı gerekli ve kendi kendine yeterli olan bir ilâh olmadığı gibi, bir mevcut da yoktur ve olamaz.

a.5. Muhalefetün li'l Havadis

Muhalefetün li'l-havadis, sonradan olanlara benzememek demektir. Allah'tan başka her şey sonradan değildir. Cenab-ı Hakk zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde hiç bir şeye benzemez. Bu sıfat Allah Teâlâ'nın zâtında ve sıfatlarında mümaselet ve müşabeheti yani misli ve benzeri olmayı selbettiği için sıfatı selbiyeden sayılmıştır. Sonradan olanlara benzememek, Allah Teâlâ hakkında vacib, bu sıfatın zıddı olan mümaselet ve müşabehet ise müstahildir.

Allah Teâlâ, hatır ve hayalimize gelen hiç bir şeye benzemez nitekim Peygamber Efendimiz: 'Allah Teâlâ senin aklına gelen her şeyden başkadır.' buyurmuştur. O, hadis varlıkların özelliği olan cisim, cevher, araz, şekil, zaman, mekân, sayı, mahiyet ve organ gibi özelliklerden münezzehtir. Kur'ân-ı Kerim'de: '*O'nun benzeri yoktur. O her şeyi işitici ve görücüdür.*'²⁵⁷ buyrulur. Eğer Allah Teâlâ sonradan var olan şeylere benzeseydi, onun gibi hadis ve başkasına muhtaç fani bir varlık olurdu. Bu ise muhaldir. Çünkü kadim ve baki olduğu sabit olan bir varlık hadis ve fani olamaz.

Bu sıfat aynı zamanda Allah Teâlâ'nın mümkün varlıkların sıfatlarından olan ve başka bir varlığa ihtiyacı gerektiren cisimlik, cevherlik, arazlık ve cüzlerden terekküp

²⁵⁶ Yazır, *age*, X, 117.

²⁵⁷ Şûra, 42/11.

etmek gibi cismani ve maddi hallerden; yemek, içmek, uyumak, oturmak ve kalkmak gibi beşeri fiillerden ve üzüntü, sevinç gibi ruhi hallerden tenzihini de ifade eder.²⁵⁸

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, Allah Teâlâ'nın ne öncesinde doğuran bir sabıki ve üstünü, ne de sonrasında doğmuş ve doğacak bir astı ve eki yoktur. Şan ve değer bakımından O'na eşdeğer olabilecek şekilde hiçbir denk yoktur. Ne zatında, ne sıfatlarında hiçbir eşiti ve benzeri yoktur. Yine O'nun için ne zıtlasacak, ne birleşecek şekilde hiçbir eş, arkadaş, ortak veya rakip olmamıştır ve olamaz. Yani geçmişte, ezelde olmadığı gibi gelecekte de olmayacaktır. O'ndan başka vacibu'l-vücut yoktur. Ezelde olmayınca sonradan olması da mümkün değildir. Çünkü sonradan olanlar hâdis ve mahlûk olacağı için zaten O'na denk ve eşit olması mümkün değildir. Çünkü sonradan olanda ne kadar kemal farz edilirse edilsin yine de mahlûktur. Bu yüzden bütün kâinat, bütün âlem ve içindekiler, yani gökler ve yer, âfâk ve enfüs, ruh ve cisim, madde ve sûret, mekân ve zaman, kürsî ve arş, dünya ve âhîret hepsi birden yine O'na eşit ve denk değildir. Çünkü bütün bunlar yokken O var idi ve hepsini O yarattı.²⁵⁹

Benzerlik; hakikatte ortaklık, yani zâtî sıfatta benzeyiştir. 'Yerini tutabilecek şekilde özel sıfatta ortaklıktır.' diye tarif edilmiştir. Bu açıklamaya göre asıl mânâ, Allah'ın benzeri olması suretiyle bir başkasına benzetilmesinin mümkün olmadığını ifade edilmiş olmasıdır. Bununla birlikte 'benzerliğe yakın bir şekilde benzetmenin olmadığı ifade ediliyor' denilmesi daha uygundur. Bu âyet her açıdan Allah'ın başkasına benzerliğinin olmadığını ifade etmektedir. Bu hükme herhangi bir şeyin O'na eş olamayacağını ifadesi de dâhildir. Bu âyetin öncesine bağlanma yönü de budur. Bu açıklama, '*Hiçbir şey O'nun dengi değildir.*'²⁶⁰ ifadesinin mânâsıdır. Bu ayete şu manalar da verilebilir. 'Bu göz kamaştırıcı eşsiz idarenin içine dâhil işlerden hiçbir işte O'nun misli yoktur. Yani O'nun yaptığı gibisini yapacak yoktur.' O'nun sıfatı gibi sıfat yoktur, denilmesi de buna yakındır. Gerçi yüce Allah'ın ahlak ve niteliklerinden ilim ve irade gibi bazıları ile insanın da nitelendiği varsa da o sıfatların yüce Allah'taki niteliği ve gerçek yüzü insanlardaki gibi değildir.²⁶¹

²⁵⁸ Gölcük-Toprak, *age*, s. 224.

²⁵⁹ Yazır, *age*, X, 111.

²⁶⁰ İhlâs, 112/4.

²⁶¹ Yazır, *age*, VII, 11-12.

Yazır bu çerçevede ayetin şöyle bir manaya işaret ettiğini belirtir: Hiç şüphe yok ki, ezelde beraber, benzeri ve dengi olmayanın, sonradan da bir beraber, eşi ve dengi olabilme ihtimali ebediyen yoktur. O, şimdi de ezelde olduğu gibidir. Böylece hiçbir küfvü ve dengi olmamak yalnızca O'na mahsustur. Her şeyin bir beraber, bir eşi veya zıddı ve benzeri olabilir. Nitekim '*Biz her şeyden birer çift yarattık.*'²⁶² buyrulmuştur. Ancak Allah'ın eşi ve dengi yoktur, olmamıştır ve olamaz.²⁶³ Allah, kendisinin hakkı olan ulûhiyyetini kimseye vermez, tanrılığını kimseyle paylaşmaz. Şirk iddiaları, her ne yolla olursa olsun batıldır. Şu halde Allah'ı yaratılmış olan varlıklar arasına katıp, onun içine hulûl ve izdivaç ettirerek, bütününüle kâinattan ibaret yapan Revvakiyye ittihatçılığı, yine bunun gibi hulûlsüz olarak bütününüle her şeyle ittihad ettirip aynileştiren süflî panteizm ittihatçılığı, yine bunun gibi, bir hayır hâlikı, bir de şer hâlikı, bir nûr, diğeri zulmet iki zıt ve karşıt mebde olarak vâcibu'l-vücûd iki ilâh farz eden Zerdüştlüğün ikilik iddiaları, Hindûların ve eski Yunan'ın teslis veya çok tanrılı inançları ve iddiaları bütününüle batıldır. Bunlar gibi, silsile-i meratip üzere birbirine eşit üç denk varlığın birleşmesi ile üç ilahtan bir tek ilah teşkilini iddia eden Hıristiyanların ekânim-i selâse (üç uknum, üç unsur) iddiası da batıldır, asılsızdır. Bir tek Allah vardır, hiçbir şekilde bir dengi ve küfvü yoktur. O'ndan başkası hep mahlûktur.²⁶⁴

Allah ile beraber, O'na eşdeğer hiçbir denk biri bulunmak, doğurulmak veya yaratılmak imkânı da olmadığı için O'nun zâtı ve sıfatı ortaklık meydana gelmesine engeldir. Allah Teâlâ, ikileşmesi veya yok olması veya değişmesi imkân ve ihtimali olmayan birdir. Ne üstünde, ne altında, ne beraberinde O'na ikinci olacak, bir başka bir, daha yoktur. Üstelik sadece hep bir olarak değil, gerek tek başına, gerek topluca, gerek az, gerek çok, herhangi bir yönüyle O'na eşit veya eşdeğer, benzer veya zıt hiçbir küfvü de yoktur. Allah'ın ehadiyyetini tanımak, O'ndan şerik ve naziri büsbütün nefyetmek için O'ndan başka bir ilâh yoktur demek kâfi değildir. 'Ondan başka hiçbir ilâh yoktur.' deyip O'ndan başkasını nefy-i küllî ile nefyetmek icap eder.²⁶⁵

a.6. Kıyam bi Nefsihi

Allahu Teâlâ'nın başka bir zâta veya mekâna muhtaç olmayarak, zâtı ile kaim

²⁶² Zâriyat, 51/49.

²⁶³ Yazır, *age*, X, 112.

²⁶⁴ Yazır, *age*, X, 113.

²⁶⁵ Yazır, *age*, X, 113.

olması, yani ‘Kayyûmiyyet’ sıfatıyla muttasıf bulunması demektir. Bu sıfat, Hak Teâlâ’dan her türlü ihtiyacı selbettiği ve mefhumunda selb mânâsı bulunduğu için ‘Sıfat-1 Selbiyye’den sayılan ve Zât-1 İlâhîye vâcib olan bir kemâl sıfatıdır. Bu sebeplerdir ki, zıttı olan ‘Mutlak ihtiyaç’, Hak Teâlâ hakkında muhal olan noksan sıfatlardandır. Şu âlemde bulunan her şey, var olmasında olduğu gibi, varlığının devamında da, kendinden başka bir müessire, bir faile muhtaçtır. Çünkü hiçbir şeyde kendi zâtında var olmasını gerektiren, vücûdunu zarurî kılan bir şey yoktur. Zira varlıkların hepsi, sonradan vücûda gelmiştir. Bu sebeple, bir yaratana ve bir mekâna muhtaçtır. Onun içindir ki vücûdu hadis ve varlığında daima başkasına muhtaçtır.

Buna mukabil, her şeyin aslı ve yaratıcısı olan Allah Teâlâ’nın vücûdu, zâtının muktezâsı, yani Yüce Zât’ının icabıdır. Hak Teâlâ, zâtıyla kaim, varlığında hiçbir şeye muhtaç bulunmadığı içindir ki, zâtı düşünüldüğü zaman, vücûdu da ezeli olan zâtı ile beraber düşünülür. Zira ne vücûdu zâtından, ne de zâtı vücûdundan ayrı olarak tasavvur olunabilir. Çünkü kâinatın var olabilmesi için, kâinattan ve her şeyden önce, bu kâinatı yaratan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan ezeli bir varlığa ihtiyaç vardır. O da Allah Teâlâ’dır. Şayet o ilâhî varlık da var olabilmek için başka bir varlığa muhtaç olsaydı, o da mahlûk olur ve her şeyin hâlikı ve başlangıcı olamazdı. İşte bunun içindir ki ‘Hak Teâlâ’nın vücûdu zâtına vâcib, ezeli ve ebedîdir.’ denmiştir.

Yine bunun içindir ki, Hak Teâlâ’ya ‘zâtıyla kâimdir, var olabilmek için başka bir zâta veya mekâna veya kendisine bazı şeyleri tahsis eden bir faile muhtaç değildir.’ denmiştir. Çünkü bu kâinatın var olabilmesi için, böyle bir ilâhî varlığın vücûdu zarurîdir. Bu husus, Yüce Allah’ın varlığını ispat bahsinde zikredilen çeşitli delillerle beyan edilmiştir.

Şu halde, bu kemâl sıfatının zıttı olan ‘mutlak ihtiyaç’, Allah Teâlâ’nın mukaddes zâtına lâyık olmayan noksan bir sıfattır. Çünkü eğer vâcibü’l-vücûd olan Hak Teâlâ, herhangi bir şeye muhtaç olsaydı, vücûdu ezeli ve zâtının muktezâsı olmayıp, sonradan vücut bulan hadis bir varlık olurdu. Sonradan var olan hadis bir varlık ise, kâinat denen bu mümkinât mecmuasının mebdeî (aslı) olamazdı. Halbûki Allah, daha önce zikrettiğimiz delillere göre her şeyin aslı ve yaratıcısıdır. O halde hiçbir şeye muhtaç değildir. Zira O, yegâne Hâlik, O’ndan başka, herşey mahlûktur. Hâlik ise mah-

lûkuna asla muhtaç olmaz.²⁶⁶ Nitekim Hak Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de '*Ey insanlar! Siz, Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her şey de müstağni (muhtaç değil) öğülmeye lâyık olandır. Yani Allah ise ganiydir. Hiçbir ihtiyacı olmayan ve her şeyden müstağni, tam mânâsı ile zengin, yalnız O'dur. O sizin ibadetinize muhtaç olmadığı gibi, bütün ihtiyaçlarınızı tatmin edebilecek güce de sahiptir.*'²⁶⁷ '*Şüphe yok ki Allah, bütün âlemlerden müstağnidir.*'²⁶⁸ Yani, bütün âlemlere ve ondaki hiçbir şeye muhtaç değildir, buyurmuştur.²⁶⁹

Müfessirimiz 'samed' ismi üzerinden bu sıfatı şöyle izah eder: Allah sameddir. O hep bir, her şey kendisinin ve her dileğin mercii, hiç eksiksiz her şeyin amacı ve maksûd-u küll (herkesin isteği) olan şanlı uludur. Ve gerçekte en mükemmel ve tek samed ancak O'dur.²⁷⁰ "Allah Samed'dir." demek varlık âleminde Allah'tan başka bir samed olmadığını gerekli kılar. Bütün ihtiyaçlarda kendisine yönelinen ve zâtında değişiklik kabul etmeyen diye tarif olununca da varlık âleminde Allah'tan başka böyle bir mevcut bulunmaması lazım gelir. Şu halde bu âyet tek başına Allah'tan başka bir ilâh olmadığına delalet eyler. O halde 'Allah ehaddir.' demek, Allah zâtında hiçbir şekilde, ne terkip, ne telif bulunmaması anlamına bir olduğuna delalet eder. "Allah Samed'dir." ifadesi de ortaklıkları ve karşıtları nefiy ve red anlamında bir olduğunu dile getirir.²⁷¹

Elmalılı, dil bilimciler ve tefsircilerden birçok alıntılar yaparak meseleye derinlik getirmiştir. İbnü'l-Enbarî demiştir ki, lügat ehli arasında samed; 'insanların iş ve ihtiyaçlarının görülmesinde kendisine başvurduğu, yani doğrudan doğruya maksut ve mutlub olarak kendisine müracaat ettiği ve sığındığı kimse ve daha üstü bulunmayan en büyük yetkili, efendi' demek olduğunda ihtilâf yoktur. Zeccac da 'Samed, sûded, yani ululuk, kendisinde son bulan, her şey kendisine dayanan, maksut ve merci olandır.' demiştir.²⁷²

²⁶⁶ Aydın, *age*, s. 137.

²⁶⁷ Fatır, 35/15.

²⁶⁸ Ankebut, 29/8.

²⁶⁹ Aydın, *age*, s. 138.

²⁷⁰ Yazır, *age*, X, 87.

²⁷¹ Yazır, *age*, X, 97.

²⁷² Yazır, *age*, X, 89.

Müellifimize göre samed ihtiyaçların karşılanmasında nihai mercideki Efendidir. Yani O, şu gördüğünüz gökleri ve yeri ve de sizleri yaratan hâlikınız diye ikrar ettiğiniz Allah'tır. O vahid ve ilâhiyyet ile teferrüd etmiştir, O'na ortaklık edilemez, O her yaratılmışın doğrudan doğruya yöneldiği ve muhtaç olduğu maksuddur. O'ndan istiğna edemezler, O ise onların hepsinden müstağnidir. Ganîy ise zâtında ve sıfatında kendisinin dışındaki herhangi bir şeye muhtaç olmayandır. Zâtının gayrisinden sadır olan fiillerin hiçbirisiyle etkilenmez. Şu halde zâtının veya zâtından sudur eylemiş bulunan güzellik gibi bir hâlin, ilim ve âlimiyyet veya kudret ve kâdiriyyet gibi bir izafeti bulunan bir halin tamam olması için kendi dışında başka bir şeye muhtaç olan tam ganî değil, kesbe muhtaç bir fakirdir. Fakir olan O değil, O'na muhtaç olan başkalarıdır. Demek ki, o yaratıcı olmak için yaratılmışlara muhtaç değil, mahlûklar ona muhtaçtır. O âleme muhtaç değil, âlem O'na muhtaçtır. Her şeyin maksudu O'dur. Kendisinin maksûdu da kendisidir. O başkasıyla tekemmül etmez, başkası O'nunla tekemmül eder. Bundan dolayı O'nun iş ve eylemlerinde hikmetler, maslahatlar ve maksatlar aranabilir, fakat bunların hiçbirisi O'nun açısından bağlayıcı, kesin ve değişmez şeyler değildir. İşte bundan dolayıdır ki, 'evvel' ve 'âhir' O'dur.²⁷³

Elmalı'ya göre samediyet yalnızca bazı ihtiyaçlarda maksud ve hedef olmak demek değildir. Bütün ihtiyaçlarda hedef ve son merci olmaktır. Bundan dolayı sözlük anlamını açıklayanlar, hem müntehelcümû (çoğulların sonu) anlamıyla bütün ihtiyaçlarda kendisine muhtaç olunan diye tasrih etmişler, hem de 'üstünde hiç kimse yok' kaydına tenbih eylemişlerdir. Ayrıca 'O öyle bir seyyiddir ki, seyyitlik kendisinde son bulur.' demekle de reislikte sınır olan ekmele dile getirmişlerdir. Hâsılı Samed sözünde bizim 'som' tabir ettiğimiz şeyde olduğu gibi, bir tamlık ve eksiksizlik anlamı vardır. Bundan dolayı kasd anlamına kullanıldığı zaman da maksuddaki kusursuzluğu ve mükemmelliği ifade eder. Hâlbuki gınay-ı nefsi bulunmadan gınay-ı tam da bulunmaz, son olma söz konusu olmaz. Gınay-ı tam bulunmayanda hazinelerine kendisinin ihtiyacı var demek olacağından cimrilik tasavvur olunabilir, ondan atâ ve ihsan umulmaz. Ayrıca gınay-ı nefsi olmayanda tam izzet de bulunmaz. Mağlup edilmek, izin ve müsaadesi olmadan hazinelerindeki cebren alınmak, hatta kendisi ortadan kaldırılıp yok edilmek de mümkün olur. O halde bizzat maksud ve sığımlan

²⁷³ Yazır, *age*, X, 91.

kendisi olamaz ve “O’ndan başkası doğrudan doğruya kastedilmez.” mânâsı da gerçekleşmiş olmaz.²⁷⁴

Kıdem bahsinde geçtiği üzere, Allah Teâlâ ehad ve samed olduğu için bölünmez, parçalara ayrılmaz. O’ndan ne bir bölüm, ne bir cevher, ne bir öz, ne bir madde kopup ayrılmaz, O’nun varlığının cinsi, benzeri ve nevi olmaz. Hiçbir şeye olmadığı gibi, üremeye de ihtiyacı bulunmaz. Çünkü hiçbir şekilde ihtiyacı, eksigi gediği bulunmaz. Ancak O’nun ilminde bulunan mümkünattan her biri, O’nun dilemesi ve yaratmasıyla meydana gelir. Ol demesiyle olur. Bu O’nun özvarlığından, zâtından bir parça kopup çıkmak suretiyle O’ndan sudur ve tevellüd etmiş, O’ndan üremiş demek değildir. O’nun yaratması yoğun var etmek, ibdâ’ ve îcad etmek şeklinde olur: ‘*O bir işin olmasını murad edince, ona ol der, o da hemen oluverir.*’²⁷⁵ Gerçekten de mümkün olan varlıklar illetsiz ve sebepsiz olarak hiç yoktan meydana gelmez. Nitekim Tur sûresinde ‘*Yoksa hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar, yoksa kendileri mi yaratandılar?*’²⁷⁶ buyurulmuştur. Onun için varlıkta herhangi bir değişiklik ve hudûs, gerek gelişmeye veya tekâmüle, çoğalmaya, gerek azalmaya ve gerilemeye doğru herhagi bir değişme, zarurî olarak bir sebebe, bir illete delalet eder. Her hâdis yani sonradan olmuş olan herşey belli bir illete bağlı olarak meydana gelir. Mutlaka onu yapan ve meydana getiren bir yapıcıya muhtaç olur.²⁷⁷

Samed ismiyle alakalı olarak illiyet konusuna da değinerek şunları ifade eder: Sebeplilik kanunu denilen bu kavram her aklın özünde yer almış bulunan ilk temel ilkelerden biridir. Aklın zorunlu ilkelerindedir. Bundan dolaydır ki akıl yürütmeler, ilimler ve fenler her olayda bir sebep (illet-i failiyye) araştırır. O olayı bir sebebe dayandırmadan kabul ve idrak edemez. Hakiki yapıcı illet ise o illete dayalı olarak meydana gelecek olayı doğurmaz, yok iken onu ibda’ ve ihdas eder, yaratır. Zira her şeyden önce bir yaratma ve ihdas olmadan sudur ve üreme, bölünme ve öğelerine ayrılma mümkün olmaz. Her üreme ilk başta bir ibdaya, yoktan var etmeye bağlıdır. Doğanı doğuracak hale getiren, onda doğacak olan parçayı meydana getirip yetiştiren,

²⁷⁴ Yazır, *age*, X, 94.

²⁷⁵ Bakara, 2/117.

²⁷⁶ Tûr, 52/35.

²⁷⁷ Yazır, *age*, X, 100-102.

doğuma sevkeden yaratandır. Doğuran gerçek illet değildir, doğumun mahalli, geçit yolu ve aracı, daha doğrusu geçici sebebidir. Müşrikler yaratmayla doğurma arasındaki inceliği fark edemediklerinden dolayı illiyet kanunu, üreme (tevlid) ilkesinden ibaret zannetmişler, bu yüzden de yaratılan yaratandan, eser müessirden doğuyor demeyi gelenek haline getirmişlerdir. *'İşte sana onların iftiralardan bir tane daha 'Allah doğurdu' derler. Şüphe yok ki onlar gerçekten yalancıdırlar.'*²⁷⁸ buyurulmuştur. Bununla da kalmazlar, madde ötesinde göze görünmeyen cin, şeytan, melek gibi gizli kuvvetler ve fizik ötesi varlıkları cin veya ruh genel adı altında mülâhaza edip hepsi için onlar Allah'tan üremiştir veya doğmuştur, onlarla Allah arasında bir nesep vardır, diyerek onları birer veya yarımşar tanrı yapıp tapmışlardı. *'Bir de Allah ile cinler arasında bir hısımlık, bir akrabalık uydurdular. Gerçekte cinler de bilirler ki, onlar cehenneme doldurulacaktır.'*²⁷⁹ Müşriklerin böyle ulûhiyette üreme fikrine saplanmaları cahillikti. Fakat peygamberlik yoluyla yaratıcıyı duymuş ve gerçek illiyetin 'Yok iken yaratmak' ile olduğunu anlamış iken sonraki devir Hıristiyanlığın, uluhiyeti baba, ruhu'l-kudüs ve oğul diye doğurma ihtiyacı üzerine kondurmuş olması, hiçbir şekilde dine ve dindarlığa yakışmayan büyük bir dalalet, affedilmez bir sapıklıktır.²⁸⁰

Varlığı kendinden ve lizâtihi vacib, ezeli ve kadimdir. Şu halde kendisi doğurulmuş olan oğul veya kız, hiçbir şekilde doğurmamış olsa da ilâh olamaz. Çünkü o haddizâtında sonradan olmuştur ve bir doğurana muhtaç bulunmuştur. Ne kadar gelişmiş ve tekâmül etmiş olursa olsun zâtında varolmak için kendi kendisine malik değildir, başkasından müstağni, ganî, eksiksiz ve samed değildir. Allah *'Ölüden diri çıkarır.'*²⁸¹ buyurduğu üzere ölüden diri, ölü topraktan canlı yaratır, çıkartır. Bu anlamda noksandan kâmil doğabilir, fakat o doğan ilâh olamaz. Çünkü doğmuştur, sonradan olmuştur, hâdistir. Onun kemali zâtî kemal değil, arızî kemaldir, dolayısıyla, mahlûktur. Onun aslından fazla olan kemali kendi tabiatından değil, yaratandan yaratmasından ve terbiyesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa hiçbir şey kendisinden daha mükemmelini değil, kendi benzerini bile meydana getiremez. Doğuranları da Allah yaratır. Tanrı ise doğurulmaz, gelişme ve tekâmüle de muhtaç olmaz, bir başkasına da bağımlı bulunmaz. Çünkü O sameddir. Bundan dolayı Hz. İsa da tanrı değildir. Çünkü o

²⁷⁸ Saffât, 37/151-152.

²⁷⁹ Saffât, 37/158.

²⁸⁰ Aynı yer.

²⁸¹ En'am, 6/95.

da Meryem'den doğmuştur. Gerek Meryem, gerek İsa hıristiyan inancında bile hem doğmuş, hem de doğurmuş durumundadırlar. İsa gerçi baba olmamışsa da Meryem'in oğlu olmuştur ve 'doğurulmamış' değildir. Anası da, kendisi de hem yemek yerler, hem de yediklerini çıkarırlardı.²⁸²

Buna karşı Hıristiyanların 'o ezelde babadan doğmuş ve onun ezeliyyetine eşit bir doğuşla doğmuştur' demeleri de boştur. Böyle demek biri diğerine ezelden muhtaçtır demekten başka bir anlama gelmez. Muhtaç olanda tanrılık özelliği ve tabiatı yoktur, olsa olsa kulluk tabiatı vardır. Mademki, doğmuştur ve doğurulmak ihtiyacında bulunmuştur, o halde o ilâh olamaz. İlâha mensup, yani ilâhî olabilir. Hem ezelde doğmuş, hem de doğurmanın ezeliğine eşit bir doğuşla doğmuş iddiası tamamen çelişkidir. Doğan kendisini doğurana cins bakımından benzer olursa da her bakımdan onunla eşit olması mümkün olmaz, hele ezelik konusunda hiç eşit olmaz. Kendisini doğurandan sonra olması gâyet tabiidir. Bundan dolaydır ki, Hıristiyanlar oğulu ikinci diye adlandırmak zaruretini duymuşlardır ve bundan kurtulamamışlardır. Kaldı ki, herhangi bir südür bir ikinci düşüncesi, bir zaman düşüncesidir. Birinciden ikinciye geçmek düşüncesi, ayrı bir hareket demek olan bir intikal anlamına gelir, yoksa iki veya ikinci denemez. Ezeliyet tasavvuru ise öncesi yok, tam bir vahdet tasavvurudur. Südür etmişse demek ki, ezeli değildir. Ezeli olduğu farz edilse bile ezeliyle eşit değildir. Hz. İsa'nın Meryem'den doğmuş olması zaten onun ezeli olmadığını ortaya koyar. Bu ise bilinen bir gerçektir.²⁸³

Müfessirimize göre önce hiçbir şeyden südür etmemiş olan, varlığı da lizâtihi vacip olan, mebd-i evvel (ilk başlangıç) ve ezeli bir gerçek zât vardır. İşte Allah Teâlâ da O'dur. Ulûhiyet de ancak O'nun hakkı olmak lâzım gelir. Çünkü o hiçbir şeyden sadır olmuş, doğmuş veya üremiş değildir. O'ndan başka her şeyin varlığı O'na dayanmaktadır.²⁸⁴

²⁸² Yazır, *age*, X, 110.

²⁸³ Aynı yer.

²⁸⁴ Yazır, *age*, X, 107.

b. Subûti Sıfatlar

Varlığı zaruri olan, Allah Teâlâ'nın kendisiyle vasıflanması vacib olan sıfatlarına sübûtî sıfatlar denir. Allah Teâlâ'nın bu sıfatları zatı ile kaim, ezelî ve ebedî sıfatlardır, yaratıkların sıfatları gibi sonradan olmuş değildir. O sonsuz kemal sıfatlarına sahiptir. Selbî sıfatlar Allah'ın ne olmadığını ortaya koyup, eksiklikleri ve olumsuzlukları O'ndan uzak tutarken; subûti sıfatlar Allah'ın ne olduğunu olumlu ifadelerle anlatan sıfatlardır. Subûti sıfatların bir diğer özelliği de Yüce Allah'ın bu sıfatlarla evrende tasarruf etmesi, evren ve ondaki varlıklarla bağ ve iletişim kürması, bu sıfatların etki ve sonuçlarının kâinata yansımalarıdır.²⁸⁵ Bu sıfatlara: 'Sıfat-ı Sübûtiyye, Sıfat-ı Zâtiyye, Sıfat-ı Meâni ve Sıfat-ı İkrâm' adları da verilmiştir.²⁸⁶

Subûti sıfatlar; hayat, ilim, sem', basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvin sıfatlarıdır. Hay, alîm, sem', basîr, mürîd, kadîr, mütekellim ve hâlik isimleri de zâtî sıfatlar hasebiyledir.²⁸⁷

b.1. Hayat

Hayat, diri ve canlı olmak demektir. Allah Teâlâ hayat sahibidir. Her şeye, kuru ve ölü toprağa can veren O'dur. Ezelî ve ebedî bir hayata sahiptir. Hayat, Allah'ın zatından asla ayrılmayan bir kemal sıfatıdır. Zira varlığın kemali onun diri olması ile mümkündür. İlim, irade, kudret gibi sıfatlara sahip olan varlığın hayy olması zaruridir. Hayatın zıddı olan memat (ölü olmak) Allah hakkında muhaldir.²⁸⁸

Elmalılı sıfatları, ismin kısımları olarak gördüğünden dolayı hayat sıfatını 'Hay' ismiyle izah eder. Ona göre; Allah biricik hak mabuddur ki, gerçekte ondan başka hak mabûd yoktur, çünkü yok olmaktan ve ölümlü olmaktan uzak, hayy ve kayyûm (diri ve bütün kâinatın idaresini bizzat yürüten) ancak O'dur. Ezelden ebediyete (sonsuz) kadar bütün hayat ve ebedilik O'nun zâtı ile zâtından dolayı kaim, vâcibü'l-vücut'dur ve her an tüm varlık âlemini idare eden ve her şeyi ayakta tutan ancak O'dur. O olmasaydı ne hayattan eser olurdu, ne de varlık âleminden. İlâhî hayat, ilim ve iradenin başlangıcı

²⁸⁵ Kılavuz, *age*, s. 125.

²⁸⁶ Gölcük-Toprak, *age*, s. 229.

²⁸⁷ Yazır, *age*, X, 75.

²⁸⁸ Kılavuz, *age*, s. 129.

olan ezeli bir sıfattır. O öyle bir hayy ve kayyumdur ki, O'nu ne gaflet basar, ne uyku; daima alîm, daima habîr (her şeyden haberli)'dir.²⁸⁹

Allah öyle bir hak mabuddur ki, ondan başka tapınılmaya değer, tapınılmayı hak etmiş, ilâh denilecek, kulluk edilecek hiçbir şey yoktur. Çünkü O, hayy ve kayyûmdur. Yok olmaktan, zeval bulmaktan münezzehtir, ölmez. Ezelde ve ebedde hazır ve nazır, vacibu'l-vücûd olan ve herşeyi yöneten, yönlendiren, yarattıklarını koruyan, kayıran ve doyurandır. Her şeyi ayakta tutan O, besleyen ve büyüten O'dur. Bununla beraber kendisinden hiçbir şey eksilmez, daima hayy ve kayyûmdur. Üstelik hayy ve kayyûm olan yalnızca O'dur. Zaten ilâh ve mabud da hayy ve kayyûm olmalıdır.²⁹⁰

b.2. İlim

İlim, bilmek demektir. Allah Teâlâ, olmuşu, olanı, olacağı, geçmişi geleceği, gizliyi, açığı, kısacası her şeyi bilir. O'nun ilmi yaratıkların ilmine benzemez, artmaz, eksilmez, O'na unutmaya arız olmaz. O her şeyi ezelde bilir. Ancak onun ezelde bilmesi, o olayların o şekilde meydana gelmesinde tesirli değildir. Zira O, ezeli olan ilmiyle onları nasıl var olacaklar ise öylece bilmiştir, O'nun bilmesi hiç bir zaman zorunluluk meydana getirmez. Olacak olan şeyleri önceden bilmesi onların öyle olmasını gerektirmez. Allah onları öyle olacakları için öylece bilir.

Allah küllileri bildiği gibi cüzileri de bilir. O'nun ilminin daima değişen cüziyyata taâllûku, Allah'ın ilminde değişmeyi gerektirmez. Çünkü O, değişmekte olan şeylerin değişeceğini de önceden öylece bilir ve onun ilminde hiçbir değişme sözkonusu olmaz. Allah'ın ilmi, mahlûkatın ilmi gibi, bir düşünce, fikir veya istidlal mahsulü olmaktan da münezzehtir. Çünkü onun ilmi zâtının muktezası olan ezeli bir sıfattır. İlim sıfatının zıddı olan bilgisizlik, cehalet, gaflet ve unutkanlık Allah katında muhaldir. Çünkü bunlar noksanlık alâmetleridir. Bütün bu açıklamalardan sonra ilim sıfatı şöyle tarif edilebilir. İlim, Zât-ı Bari ile kâim olan ezeli, vücûdî ve hakiki öyle bir sıfattır ki, onunla kâinatta vaki olmuş, olan ve olacak, kül halinde, toplu olarak veya ayrı ayrı münferid bulunan, gizli veya aşikâr olan her şey ve her türlü haller Allah Teâlâ'ya daima malum ve münkeşif olur. İlim sıfatının taâllûku ezeli olup diğer sıfatlardan daha

²⁸⁹ Yazır, *age*, II, 155.

²⁹⁰ Yazır, *age*, II, 293.

umumi ve şümullüdür. İlim sıfatı, mümkinata taallûk ettiği gibi vâcib ve müstahilâta da taallûk eder. Yani her türlü malumata taallûk eder.²⁹¹

Elmalılı Allah'ın ilim sıfatının, insanlar ve insanların amelleri üzerindeki tezahürünü şöyle tarif etmektedir: Allah her şeyi bilir. Allah bütün göğüslerin hakikatini de bilir. Onun için gerek kalblerinizin ve ruhlarınızın derinliklerinde, gerek bedenlerinizin içinde dışında ve gerek bulunduğunuz bütün muhitlerde neler tutuyor, neler saklıyor, aranızda neler konuşuyor neler yapıyor hepsini bilir. Âleme neler yayıyor, âlemden neler alıp neler yutuyorsunuz, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, haklı ve haksız hepsini bilir, sizin bildiklerinizi de, bilmediklerinizi de hepsini tamamıyla bilir.²⁹² Zira muhakkak ki ne yerde, ne de gökte cüzî, küllî, maddî, manevî, derûnî ve âfakî hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz, hepsi O'nun bilgisindedir. Hatta bütün kâinatta herhangi bir şeyin haddizâtında, hangi durumda ve hangi tavırda varlığı Allah'a göre aynıyle bilgi konusudur. İlâhî ilim, beşer cinsinde olduğu gibi; misallere, tasavvurlara dayalı bir gölge, izafî ve sonradan elde edilmeye dayalı bir ilim değildir, bütün varlığın üzerine kurulu bulunduğu ezeli bir ilimdir.²⁹³

Müfessirimize göre Allah'ın olaylar öncesine ait olan, geniş kapsamlı, sağlam ve şaşmaz, her şeyi içeren bir ilmi vardır ki, bundan gizli kalan ve gizli kalma ihtimali bulunan hiçbir kapalı iş veya oluş düşünülemez. Tevhid davası altında teslis muammasıyla bir sır, bir inanç diye gizlenmek istenen şirk ve küfür de ondan gizli kalamaz. Hazır ve gayb, izafî ve nisbî olan şeyler sonradan yaratılmışlara göredir. Bundan dolayı ilimler, malumlar, gözler, gönüller, akıllar, kalbler, iradeler, fiiller, yaratan ve yarattıklarını en ufağından en büyüğüne kadar topluca varlık düzenindeki sisteme bağlayan ve onları birbirleriyle anlaştırıp varoluş gayelerine doğru yürüten bu Halik-ı Musavvir, yerde ve gökte, zamanda ve mekânda sendeliyerek dolaşan, kör, serseri, cahil ve gafil bir yaratıcı değildir ki, kahrı ve intikamı cahilane olsun. Size bir bilgi gelirse O'ndan gelir.²⁹⁴

²⁹¹ Gölcük-Toprak, *age*, s. 234.

²⁹² Yazır, *age*, VIII, 88.

²⁹³ Yazır, *age*, II, 5.

²⁹⁴ Yazır, *age*, II, 302.

Müellif Allah Teâlâ'nın kendi hakkındaki ilmini şu şekilde tarif etmiştir; “Onun kendi zatı hakkındaki ilmi, çalışmakla elde edilen ilim kabilinden değil, bizzat olan ‘ilm-i huzurî’ ile olduğu için zihin suretine muhtaç olmayan ve dolayısıyla zatına bir eş gerekmeven ezeli bir ilimdir.”²⁹⁵ O'nun herşeyi kapsayan ilminin dışında bir şey olmadığı gibi, ilmi de kendisinin dışında değildir. Onun ilmi hâdis (sonradan olma) ve kesbî ilimler ve akıl yürütmeler gibi sonradan elde edilmiş bir şey değildir ki, O'nda zâtından südür etmiş ve üremiş olarak düşünölsün. Bundan dolayı O'nun ezelde kendini bilmesi ile kendinde kendine benzer başka bir zât daha doğuruyor zannetmek büsbütün cehalettir. Öyle olsa idi kadimde ve hâdiste hiçbir ilim mümkün olmazdı. Aynı şekilde sıfatının hiçbirisi başka bir zât olmadığı gibi, üstelik kendisinden sudür ve üreme yoluyla meydana gelmez, sıfatları ezelden kendisiyle kaimdir. Sıfatların zât ile ilişkisi, bir zâtın başka bir zât ilişkisi gibi değildir. O'nun fiili de doğurma değil, hep yaratma suretiyledir.²⁹⁶

Düşünürümüze göre bütün ilimler Allah'ın ilmine bağlıdır. Allah ezeli ve ebedi olarak her şeyi bilendir. Onda bütün ilimlerin ilmi vardır. Onun ilmi olmasaydı ilim nereden çıkardı? Sebepler ve sonuçlar birbirine nasıl bağlı olurdu? Fen ilimleri nasıl kurulurdu? Yer ve gök hayata önceden hazırlanmış olmasaydı hayat nasıl ortaya çıkardı? Allah insanları böyle yüksek bir ilim ve kudretle, böyle geniş bir rahmetle yer ve göğün bir ürünü, bir küçük nüshası ve belki büyük nüshası olarak yaratmıştır.²⁹⁷

Müellif Allah Teâlâ'nın ilmi ve bilgisiyle ilgili olarak bir takım görüşler bildirmiş ve bu konuda mu'tezilenin ileri sürmüş olduğu fikirlere karşı çıkmıştır. Ona göre Allah'ın ilmiyle ve kudretiyle bazı şeyleri yaratması, hep bir ölçüyle olmaktadır. Her şey kendi özünde ve haddi zatında ölçölmüş, biçilmiştir. Her şeyin haddi ve hududu vardır, varlıklar ve canlılar arasında kendine mahsus bir yeri vardır. Yaratılış kademelerinde aşamayacağı belli bir sınırı, bir ömrü ve kendine mahsusu bir durumu bulunmaktadır. Ve zincirleme olarak bütün sebepler silsilesi bütünüyle Allah'a dayanır.²⁹⁸ Ona göre Allah'ın ölçöleri ve ilmi dışında hiçbir şey meydana gelmemektedir. Allah geçmişi de, geçmişte olanları da, gelecek de olanları da, istisna

²⁹⁵ Yazır, *age*, III, 438.

²⁹⁶ Yazır, *age*, X, 108.

²⁹⁷ Yazır, *age*, I, 29.

²⁹⁸ Yazır, *age*, V, 129.

olarak yaratılan şeyleri de en güzel şekilde bilmektedir. Allah olacak olanı da olmuş gibi bilir ve ona göre hüküm verir. Yazır'a göre Cenab-ı Hakk'ın ilmi olmasaydı bizim bütün bilgilerimiz, ilimlerimiz hatta kendimize ait bütün kanaatlerimiz boş olurdu.²⁹⁹

Allah, hem kendini, hem kendinin dışındakileri, her şeyi tamamiyle ve aynıyla bilir. Onun ilmi, şekillenme, örneğe bağlanma ve bir şekle girme suretiyle değil, aynî ve ihata edicidir. Ve hatta her şeyin aynı ve kendisi Allah'ın ilmindedir. Onun için yaratma ve icad etmeye gücü yeten ancak O'dur. Hâlbuki O'nun dışındakiler, O'nun gibi her şeyi bilmez. Şu halde var olma ve gücü yetme bakımından hiçbir şey Allah'a denk olamayacağı gibi, ilim itibarıyla da öyledir.³⁰⁰

Elmalı gaybın anahtarlarının Allah'ın elinde olması hususunu ise şöyle açıklamıştır: Daha açılmamış, vücuda gelmemiş, bizim ilmimiz ulaşmamış o kadar gayb hazineleri vardır ki bütün bunların kapıları veya anahtarları ancak Allah'ın katında ve O'nun elindedir. Onları, O'ndan başka kimse bilmez. O, bütün bu gaybları bildiği gibi, hâl-i hazırda bütün varlıkları da, bütün teferruat ve kısımlarına varıncaya kadar bilir. Mesela karada ve denizde ne varsa hepsini de bilir. Ve hiçbir yaprak düşmez ki herhalde onu bilmesin ne yerin karanlıklarına düşer bir tane, ne yaş, ne de kuru hiçbir şey yoktur ki herhalde hepsi Allah'ın katında bir açık kitapta olmasın. Görünmeyen ve görünen, düşünülen ve hissedilen, bütünler ve kısımlar, büyük küçük, düşme ve karar bulma, hareket ve durgunluk, hayat ve ölüm, hâsılı olmuş olacak, gizli açık her şey bütün genişliği, bütün inceliğiyle gayet açık ve düzgün bir kitaptır. Yani Allah'ın ilminde veya levh-i mahfûzdadır. Hem müfredâtı hem nizamların silsilesi ile Allah katında belli ve kaydedilmiştir. Müellif, Enam suresinin ellidokuzuncu ayetinin tefsirinde; kara ve deniz olaylarından sonra düşme olaylarının, yaprak ve tane ile temsil olunması, bütün gök cisimlerinin birer yaprak ve tane gibi 'durma kanunları'na tabi bulunduğuna dair bir delalet içerdiğini söyler ve ardından şunu ifade eder:

Dikkate şayandır ki bu delalet, varlıklardan nasıl ve ne şekilde okunabilirse, Kur'ân'dan da o kadar okunabilmektedir. Doğrudan doğruya cisimlerin duruş ve hareketleri ifade olunmayıp da yaprağın ve tanenin duruşunun açıklanması, hem

²⁹⁹ Yazır, *age* I, 81.

³⁰⁰ Yazır, *age*, III, 486.

Allah'ın bilgisinin çokluk ve inceliğini tasvir etmek, hem de insanlara göre durma kanunlarının yapraklar ve tanelerde açık seçik bir cereyan ve cisimlerde gizli olduğuna ve yerde karanlıklara bir tane düşmesinin gök boşluğunda cisimlerin duruş ve hareketlerini bilmeye bir anahtar teşkil edebileceğine bir işarettir. Bu âyetin önce görünmeyenden görünene, düşünülenenden hissedilene, sonra derece derece hissedilenden düşünülene, görünenden görünmeyene giden öyle bir ince tertip vardır ki, bunun ne açıklaması biter, ne incelikleri tükenir.³⁰¹

Allah her şeyi bilir. Aklen olanı da, hissen olanı da bilir; açığı da, gizliyi de, gerçek olanı da, temsilî olanı da bilir. Dolayısıyla her kesin duygu ve anlayışını ve faydalanma derecesini ve takip ettiği gaye ve maksadını ve tekvin ve teşride layık olup olmadığı dine yol göstermeyi ve ona göre herbirine yapacağı muameleyi de bilir.³⁰²

Elmalılı *Ve biz yaratmaktan habersiz değiliz.*³⁰³ ayetini tefsir ederken şu yorumu yapar: Yani yüce yaratıcı, ne yaptığını bilmez ve yaptığından haberi olmaz bir doğa değildir. Ne yarattığını, ne yaratacağını bilir ve yarattığı yaratıkların durumlarından ve ihtiyaçlarından haberdardır. Hiçbirini ihmal etmez, hepsini gözetir, hepsinin işlerini görür. Tevbe edenlerin tevbesini, yalvaranların duasını duyar; yerin, göğün, dirinin, ölünün her hal ve vaziyette içiyle dışıyla bütün özelliklerini bilir. Bundan dolayı, ölenleri nasıl yeniden dirilteceğini de bilir.³⁰⁴

Elmalılı'ya göre Allah, öyle haberdardır ki; yeryüzüne ne giriyor, yerkürenin içine çevresinden ne sokuluyor, mesela neler yağıyor, neler gömülüyor, neler ekiliyor, neler saklanıyor hepsini bilir. Ve ondan ne çıkıyor? Hayvanlardan, bitkilerden, madenlerden, buhardan kokulardan, harareten, soğukluktan ve başka şeylerden neler içinden dışına çıkıyor. Ve gökyüzünden ne iniyor; mesela yağmurdan, kardan, şimşekten, yıldırımdan, taştan, akan yıldızdan, aydınlıktan, harareten ve diğer maddi ve manevî güçlerden ve meleklerden neler yerküreye iniyor. Ve gökyüzüne ne çıkıp yükseliyor. Mesela, ne gibi buharlar, ne çeşit gazlar, ne gibi maddeler, güçler, melekler, ruhlar, dualar, götürüp taşıyanlar, yankılar semaya yükselip çıkıyor. Kısacası hem yerin,

³⁰¹ Yazır, *age*, III, 438.

³⁰² Yazır, *age*, VI, 29.

³⁰³ Mü'minun, 23/17.

³⁰⁴ Yazır, *age*, V, 518.

hem göğün karşılıklı olarak gelir ve gider bütçelerini sadece bütün kalemleriyle değil, bütün tahakkuklarıyla da tamamen bilir ve hepsinin önünü, sonunu o şekilde idare eder.³⁰⁵ Ne göklerde, ne yeryüzünde zerre ağırlığı, yani en küçük karınca miktarı, ufak bir mikrop veya molekül O'ndan uzak kalmaz, ilminden kaçmaz. Hepsi huzurunda apaçık bir kitaptadır.³⁰⁶

Müellifimiz Yasin suresinde geçen *Ve O, yaratmanın hepsini hakkıyla bilir.*³⁰⁷ şeklindeki ayeti bu bağlamda şöyle yorumlar: Yani her yarattığını bütün incelikleriyle, her birinin toplanan ve dağılan bütün parçaları, usul ve fûrûu (aslı ve dalları), durumları, halleri, nicelikleri, miktarları, her türlü özellikleriyle bilir. Her yaratmayı, yaratmanın her türlüşünü bilir, maddeli maddesiz, âletli âletsiz, örnekli örneksiz, gerek ilkin, gerek sonra her çeşidini bilir.³⁰⁸

Müfessirimiz Allah'ın gayb ve şehadet âlemini bilmesini şu şekilde izah eder. Gayb iki ayrı anlamda kullanılır. Birincisi, mutlak gayb, diğeri izâfi gaybdır. Mutlak gayb; hiçbir mahlûkun ne duyularının ne de bilgisinin ulaşamadığı gayba denir. İzâfi gayb ise, bazı yaratıklar için bilinmesi mümkün olmayan gaybdır ki bu, onlara göre gayb demektir. Burada ilk akla gelen ise mutlak gaybdır. Çünkü âyetteki ahd için değil istiğrâk içindir. Övgü makamı bunu gerektirdiği gibi, diğeri âyetlerde ifade edilen ismi de, buna delildir. Şu halde söz konusu gayb, ister vacib ister mümkün olsun, ister mevcut olmasın ve isterse varlığı imkânsız olsun Allah için müsavidir. Şehadet gerek göz gerek sezgi ile olsun, görmekle beraber bir mekânda bulunma mânâsını ifade eder. Bazen de yalnızca hazır bulunmaya denir. Buna göre ayetteki şehadetten maksat, yaratıkların göz veya sezgi ile müşahede edebileceği âlem demektir. Şüphe yo ki gaybı bilen şehadeti bileceği evleviyetle mümkündür.³⁰⁹

Elmalılı, *Bilmez mi yaratan yarattığını?*³¹⁰ ayetini yorumlarken Allah'ın ilminin sınırsız olduğunu çok orjinal bir şekilde ifade eder. Bir duygu duyan, bir şey düşünen, bir niyet eden, bir söz söyleyen, kasıtlı olarak bir iş yapan, onu yaparken ne kadar

³⁰⁵ Yazır, *age*, VI, 349.

³⁰⁶ Yazır, *age*, VI, 350.

³⁰⁷ Yasin, 36/79.

³⁰⁸ Yazır, *age*, VI, 425.

³⁰⁹ Yazır, *age*, VII, 522.

³¹⁰ Mülk, 67/14.

gizlemek istese kendinden gizleyemez, vicdanında onu o anda duyabilir. O halde onu ve bütün göğüslerin hakikatini, bütün mahlûkatı yaratan yaratıcı daha önce ve daha mükemmel şekilde bilir. Bütün göğüsler, nefisler, düşünceler, kuvvetler, fiiller ve duygular bilgiyle, hep Allah'ın yaratmasıyla. O yaratmayınca kimsenin ne eli oynar ne dili, ne hissi yürür ne fikri, ne vicdanı kalır ne kendisi. Bakarsın bir an içinde el çolak olmuş, dil tutulmuştur. Fikir durmuş, akıl boğulmuştur. Gönül kendinden geçmiş, ben böyle yaparım diyen nefis yerle bir olmuştur. Yaratıcının yeni bir yaratma ile imdadı yetişmezse hiçbir yaratık onu kendine getiremez ve o yaratmayı işletemez. Çünkü bir zerre, bir şuur, bir şey yaratmanın dayandığı teferruatı bilemez. O, bütün sebepler silsilesini kuşatan olgun bir ilim ve kudretin eseridir. Yaratıkların, yaratıcıdan bir şey gizlemesine imkân yoktur. Bir yaratık kendinde sonradan meydana gelen bilgiyi ve onun mânâsını ondan önce onu ve onda o bilgiyi bütün hakikatiyle yaratan yaratıcının ilmine borçludur. Mahlûkta herhangi bir hadise meydana gelir de onu, yaratan Allah bilmez olur mu?³¹¹

Müellif bu ayetten şu mânâları da çıkarmıştır: Birincisi, yaratma fiili, yoğunluk ve durgunluğun işareti olan maddenin şanı değil, lâtif olan kuvvetin işidir. İkincisi, ilimsiz kör bir kuvvetin özelliği değil, tam mânâsıyla lâtif ve âlim bir kudretin özelliğidir. Üçüncüsü, ilminde bir eksiklik bulunan kudretin de değil, her şeyi tam hakkıyla bilen, haberdar olan O yüce kudret ve kuvvetin şanıdır. İşte Allah yaratan, yarattığını, yaratacağını ve her şeyi bilendir. O halde bütün göğüslerin hakikatini de bilir. Mükelleflerden çıkan gizli açık, iyi ve kötü her söz ve fiil, iman ve küfür, her hal ve durum, her niyet ve maksat O'na malumdur.³¹²

b.3. Sem'

Sem', işitmek demektir. Allah Teâlâ'nın işitmek şanından olan her şeyi işitmesi, O'nun kemâl sıfatlarından birisidir. Allah Semî'dir, işiticidir, Ancak onun işitmesi hiçbir zaman mahlûkatınki ile mukayese edilmez. O'nun bir şeyi işitmesi, başka şeyleri işitmesini engellemediği gibi, işitmek için kulak, sinir, beyin gibi maddi âlet ve uzuvlara da muhtaç değildir. Biz O'nun işitici olduğuna inanır, mahiyet ve keyfiyetini araştırmayız, Çünkü bunu bilmekle mükellef olmadığımız gibi, bilme imkânına da sahip

³¹¹ Yazır, *age*, VIII, 227.

³¹² Yazır, *age*, VIII, 228.

değiliz. Bu sıfatın zıddı olan işitememek, sağrılık bir eksiklik olduğu için, her türlü eksik sıfatlardan münezzehtir olan Allah hakkında muhaldir, imkânsızdır.³¹³

Elmalı Allah'ın işitmesini şöyle yorumlar: O, her şeyi işiten ve bilendir. Bütün o söylenenleri, bütün o sızıltıları, iniltileri işitir. Hem yegane işiten O'dur. Ve bütün inanışları, bütün niyetleri, bütün yapılan işleri, iyisini kötüsünü, hepsini bilir; hem yegâne bilen O'dur. Edilen duaları işitecek, yapılan ibadetleri bilecek O' dur, başkası değil.³¹⁴

Yine ona göre Allah öyle Semî öyle Basîr'dir ki; misli olmayan işitici ve görücüdür. İşitmeye uygun olan şeylerin bazısını değil hepsini işitir görülenlerin ve varlıkların hepsini görür, hem insanlarda olduğu gibi dış dünyadan duyu organlarının etkilenmesi yolu ile değil, sonradan olma durumundan hayal kurma ve vehmetmeden uzak ve ezeli bir idrak ile bilerek işitir ve görür. Gerçi '*Gerçekten biz insanı birbirleriyle karışık bir damla sudan yarattık. Onu imtihan ediyoruz. Bu sebeple onu işitici, görücü yaptık.*'³¹⁵ buyurulduğu üzere, insanı işiten ve gören bir yaratık yapmıştır. Fakat O, böyle yaratılmış ve '*Sizi bu şekilde zürriyetlendirip üretiyor.*'³¹⁶ âyetinin mânâsınca yaratılıp duran işitici ve görücü değil; O, kulakları ve gözleri yaratan ve onları mülkünde tutup idare eden, benzeri bulunmayan, ezeli ve her şeyi kuşatan gerçek bir işitici ve görücüdür. Edilen inabeleri, kendisine yönelişleri, yapılan niyazları işitir, bütün ihtiyaçları görür ve gözetir.³¹⁷

b.4. Basar

Basar, görmek demektir. Allah Teâlâ görülmek şanından olan her şeyi görür. Hiçbir şey Allah'ın görmesinden gizli kalmaz. O, görmek için göze, ışığa vb. maddî şeylere muhtaç olmadığı ve O'nun görmesi hiçbir zaman mahlûkatın sıfatları ile mukayese edilemeyeceği için, onun görmesini hiçbir şey engellemez. Gizli olanı da açık olanı da, karanlıktakini de, aydınlıktakini de, uzaktakini de, yakındakini de aynı şekilde görür ve bilir. O'nun ilmine sınır ve hudut olmadığı gibi işitme ve görmesine de sınır ve

³¹³ Gölcük-Toprak, *age*, s. 240.

³¹⁴ Yazır, *age*, VI, 212.

³¹⁵ İnsan, 76/2.

³¹⁶ Şûra, 42/11.

³¹⁷ Yazır, *age*, VII, 14.

hudut konamaz. Hâlbuki mahlûkatın işitme ve görmesi mahduttur.³¹⁸ Kur'an'da Allah'ın işitici ve görücü olduğu açıkça ifade edilir; '*Şüphesiz O, işitici ve görücüdür.*'³¹⁹ '(Allah) gözlerin hain bakışını, göğüslerin gizleyeceği her şeyi bilir. Allah hak (ve adaletle) hükmeder. Onu bırakıp taptıkları ise hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve görendir.'³²⁰

Elmalılı, *O'nu bütün gözler anlayamaz ve hatta kendinden başka hiçbir göz O'nu kavrayıp ihata edemez. Fakat O, gözlerin hepsini idrak ve ihata eder.*³²¹ ayetini şöyle anlamıştır. Gözler kendini anlayamazken, onları anlayan, anlatan, gören, gösteren, gerçeği bilen ancak O'dur. Yazır'a göre burada dış idrak meselesine de dikkat çekilmiştir. Bir canlının kendi dışındaki görülenleri görebilmesi ve anlaşılana anlaması için, öyle bir şaşırtıcı iş ve öyle bir şerefli durumdur ki, akıl bunun en derin noktasını anlayamaz. Bütün hâkimler ve filozoflar bunu izah etmekten âcizdirler. Mesela gözümle karşımda bir minare görüyorum, ne gözüm minareye kadar gitmiş ve ne minare gelip gözüme girmiştir. Bununla beraber benim gördüğüm, yalnız o minareden yansıyan ışığın içerdiği ve küçücük gözüme bastığı hurda minare resminden ibaret de değildir. Ben, gözümdeki minare resmini değil, uzaktaki büyük minarenin kendisini görüyorum ve gözümü yumduğum zaman da onu bende değil, olduğu yerde idrak ediyorum. Hatta dikkat edilirse görme aracı kabul edilen ışık bile bana, benim gözüme kavuşması anında ışık oluyor ve o zaman parlıyor ve görme dediğin olay da o zaman meydana geliyor. Ve o anda ben, ye rindeki minareyi algılıyorum. Bu nasıl olabiliyor? İşte bu dış idrak işinin sır ve mahiyeti akılların, idrak ve kavrayışının dışındadır. Bütün fen ilimleri, felsefeler, bunu ihata edebilmekten uzak kalmış ve filozoflar bu noktada ya şaşkınlık veya safsatadan başka bir şey yapamamıştır. Bununla beraber bu, vaki olan bir iştir. Ve benim minareyi gördüğüm bir gerçektir. Allah Teâlâ bunu yapmış ve yapmaktadır. Ve akılların algılayamadığı bu gerçeğin en derin noktasını ve mahiyetini idrak ve ihata eden de ancak O'dur.³²²

³¹⁸ Gölcük-Toprak, *age*, s. 241.

³¹⁹ İsrâ, 17/1; Şûra, 42/11.

³²⁰ Mümin, 40/19-20.

³²¹ Enâm, 6/103.

³²² Yazır, *age*, III, 490.

Her şeyi bilen, her doğru haberi veren ancak odur. Bundan dolayı hem O'nu dürbünlerle, teleskoplarla aramaya kalkmamalı, hem de gözler görmüyor diye, gözlerden, gönüllerden uzak, ihtiyaçlardan, dileklerden, doğru haberdar olmaz sanıp da O'ndan dönmeme, eğri yollara sapmamalıdır. O lütf sahibi ve her şeyden haberdar olan en görmeyen gözleri görür, en gizli, en duyulmaz sanılan şeylerden, gönüllerin hiç kimselere açılmayan sırlarından ve eğilimlerinden haberdardır. O, onlara kendilerinden yakındır. O'na ibadet etmek ve işleri ısmarlamak için şart, O'nu görmek değil, O'nun görmesi, lütf sahibi ve her şeyden haberdar olması ve O'na ihlâs ve tevhid ile zât ve sıfatlarına, fiilerine ve lutuflarına iman edilmesidir.³²³

b.5. İrade

İrade lügatte bir şeyi dilemek ve istemek demektir. Allah Teâlâ mürîd (dileyen, irade eden)'dir. Allah, bir şeyin şöyle olup ta böyle olmamasını, şu zamanda ve şu yerde olup ta bu zaman ve bu yerde olmamasını tercih ve tayin edendir. Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. İradenin zıddı olan icâb bi'z-zât (iradesizlik) Allah hakkında düşünülemez. Meşfet te irade manasına gelen bir kelimedir. Bir şeyin olması veya olmaması, olacaksa ne zaman, nerede ve nasıl olacağı kudret sıfatına göre eşittir. Bunlardan birini tahsis ve tercih eden irade sıfatıdır. İrade sıfatı yalnız aklen caiz ve mümkün olan şeylere taalluk eder, vâcib ve muhale etmez. Çünkü vacib ve muhal zarureten var ve yoktur. Kur'andaki '*De ki: Ey mülkün sahibi olan Allahım, sen mülkü kime dilerse ona verirsin. Mülkü kimden dilerse ondan alırsın. Kimi dilerse onun değerini yükseltir, kimi dilerse onu alçaltırsın...*'³²⁴ '*Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, ne dilerse yaratır*'³²⁵ âyetleri irade sıfatının naklî delillerinden birkaçıdır.

Allah Teâlâ'nın, iki türlü iradesi vardır. Birincisi: Tekvîni iradedir ki; bütün yaratıkları kapsamına alan iradedir. Bu çeşit bir ifade herhangi bir şeye taalluk ederse, o şey derhal meydana gelir. '*Bir şeyin (olmasını) dilediğimiz zaman, sözümüz ona ancak 'ol' dememizden ibarettir. O da derhal olur.*'³²⁶ âyetinde belirtilen irade bu çeşit bir iradedir. İkincisi: Teşrîî iradedir ki; dinî irade de denilir. Cenâb-ı Hakkın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması (mahabbet ve rıza) demektir. Allahın bu manadaki iradesi ile

³²³ Aynı yer.

³²⁴ Âl-i İmran, 3/26.

³²⁵ Şûra, 42/49.

³²⁶ Nahl, 16/40.

bir şeyi dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. ‘Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya, vermeyi emrediyor (irade ediyor)...’³²⁷ âyetindeki irade bu çeşit bir iradedir. Tekvînî irade, hayra, şerre, taata ve masiyete taalluk ettiği halde, teşrîî irade yalnız hayra ve taate taalluk eder.³²⁸

Müellif, Âl-i İmran suresi altıncı ayetinde, Allah’ın iradesinin var etme ve şekillendirmede mecbur ve zorlanmış değil, fail-i muhtar (dilediğini yapan) şeklinde tezahür ettiğini belirtir. Allah hür iradesiyle istediğini yapandır. Kendisi mecburiyetler ve yükümlülükler koyabilir, fakat mecbur tutulamaz. Fiilini ilim ve iradesiyle yapar; dilediğine irade verir, dilediğine vermez. Rahimlerde insanları şekillendirmesi de sırf bu iradesiyledir. Zeyd’e falan sureti, Amr’a filan sureti vermesi, her şahsı belli bir şekle mazhar kılması, daha önceki şartlara bağımlılık gibi bir mecburiyetten, O’nun yaratma gücünün üstünde başka bir güç bulunmasından veya kendi dışında birtakım güçlerin etkisinde kalmasından dolayı değildir, kendi hür iradesinin eseridir. Müfessirimize göre bu yaratış ve ayrı ayrı şekil veriş, her yeni suretin diğer bir yeni surete yol açar olması ve nihayet çeşitli suretlerden yine benzer ve ortak özellikler taşıyan bir tek suret meydana gelmesi, doğal ve zaruri bir oluş değil, sebepsiz ve failsiz bir şey de değildir. Sonsuz bilgiye ve sınırsız güce sahip olan, her oluşta, her hadisede sonsuz boyutta şekiller vermeye, yapmaya ve bozmaya kâdir olan bir fail-i muhtarın tercihinin ve iradesinin eseridir. Eğer böyle olmasa da doğal ve ızdırârî (zorunlu) olsa idi, o ızdırârî suretlerden serbest, iradî ve seçime bağlı fiiller meydana gelemezdi.³²⁹

Yazır verdiği örneklerle bu konuyu şöyle izah eder: Bir taş yerinden koparılıp iki ayrı maksat için kullanılamazdı, mizaçlar ve tabiatlar bu kadar değişik olamazdı. Tabiat ilimlerinde iki zıt kanun bulunamaz ve teknolojinin çeşitli dalları ortaya çıkamaz, ihtilaf ve muhalefet denilen şeyler olmazdı. Aynı kişinin tohumundan hem erkek, hem dişi zürriyet olmazdı. Her şeyde ezelden ebede, yeknesak bir tekdüzelik bütün mânâsı ile devam eder giderdi. Ana rahmine düşen her tohum mutlaka oluşur, tabiat hatası denilen şeyler de görülmez, hatta hayat denilen oluş hiçbir zaman meydana gelmezdi. İyi düşünülürse anlaşılır ki, tabiat galatları denilen ve o yüce kudretin kemaline aykırı bir maddeymiş gibi ileri sürülmek istenen şeyler, aslında birer noksan değil; tabiatın, baba

³²⁷ Nahl, 16/90.

³²⁸ Kılavuz, *age*, s. 132.

³²⁹ Yazır, *age*, II, 304.

ile ananın üzerinde gerçek etkileyici olmadığını ve yüce yaratıcının iradesinin etkisini gösteren birer sanat göstergesidirler.³³⁰

Elmalılı'ya göre tabiat galatları denilen sakatlıklar ve eksiklikler, aslında tabiatın gereği olan tekdüzeliği ihlal ve tağyir etmesi bakımından, onun hatasını, bilgidin yoksun olduğunu ve etkisinde başarısızlığını, aczini ve noksanını gösterirken, ona karşı yüce yaratıcının gerçek iradesini isbat eder, gözler önüne sererler. Bu gibi noksanlar, kâinat düzeni, sonsuz kudret ve ilim delilinin aleyhine değil, aksine kör tabiatın ilk sebep ve yaratıcı güç olması nazariyesini temelden söküp atan ve noksansız bir fail-i muhtarın varlığını isbat eden ve hedeflerine de ulaşmış bulunan en mükemmel şahitler ve göstergelerdir.³³¹

Müellifimiz gerçek müsebbibin ve gerçek irade edenin Allah olduğunu şu şekilde isbat eder: Ne tabiat-ı cüz'iyeye, ne de tabiat-ı külliyye varlık için yeterli ve geçerli sebep değildir. Bunların hepsi fitrat denilen bir ilk varoluş olayının sürüp gitmesinden ibarettir. Ve o fitrat bizzat yüce yaratıcının kudretinin ve iradesinin eseridir. Tabiatın tekdüzeliği prensibi, mükemmel ve kusursuz bir sebeplilik kanununun bağımlılığı altına verilerek, ilâhî irade kanunu ile karşılıklı ve dengeli olarak mütalaa edilmedikçe hakka ve hakikate erişilemez. Hak Teâlâ hem halik, hem barîdir, yani hem yaratan, hem de yarattıklarını geliştirendir. Yarattıklarına verdiği fitratı tadil edip değiştirebilir. Soyaçekim kanunu da bu temel çerçeve içinde ele alınmalıdır. Ardarda devam edip giden varoluşun akışı içinde suretlerin birbirlerine benzemezlik içinde az çok yine benzerlik göstermesi, tekdüzeliği andırır bir değişkenlik sergilemesi, değişkenlik içinde bazı özelliklerin babadan ve anadan çocuğa geçmesi olayına veraset (soya çekim) tabir edilir ki; nev'in devamı, ıstıfa ve tekâmül, gelişme ve gerilemenin yoludur. Bunlar tam anlamıyla ve bütün yönleriyle bir intikal değil, bir niyabet ve yer değiştirmedir. Yoksa hiçbir ıstıfa (seçim) ve tekâmül olamazdı. Bunun için soya çekim ilkesi yalnız türün korunmasını ve devamını sağlayan bir kanun değildir, aynı zamanda değişme ve gelişme kanunu ile de ilgilidir.³³²

³³⁰ Yazır, *age*, II, 304.

³³¹ Aynı yer.

³³² Yazır, *age*, II, 305.

Yazır bu hususu farklı bir açıdan şöyle ele alır: Allah yaptığından sorumlu olmaz. Onun hiçbir şekilde sorumlu bulunma ihtimali yoktur. Hikmeti araştırılıp üzerinde düşünülmez değil, fakat her türlü kusurdan uzak olan Allah'ın yaptığı işlerinden dolayı, kendisiyle münakaşa edilme imkân ve ihtimali olmadığı gibi, fiillerine de kendisinden başka hâkim ve bir şeyin olmasını gerekli kılacak bir sebep bulunması ihtimali de yoktur. Çünkü O'nun üstünde hiçbir hâkim, hiçbir etken yoktur. O, bütün hâkimlerin hâkimi, bütün sebep ve etkenlerin yaratıcısı ve icad edicisi olan, istediğini yapan tek ilâhtır. Dilediği şekilde hareket eder, bununla beraber eğlence edinmekten münezzehtir. Hiçbir işi oyuncak değil, her yaptığı hikmetin ta kendisidir. Hikmetinin hakikati de kendi bilgisindedir. Bildirirse bildirir, bildirmezse yalnız kendi bilir. Sözün özü: O'na karşı 'Şu neden şöyle oldu, niçin yaptın? Söyle bakayım' gibi sorgulamaya kalkışmak kimsenin haddi değildir.³³³

b.6. Kudret

Kudret, Allah Teâlâ'nın sonsuz güç ve kudret sahibi olması demektir. Allah bu sıfatı ile kâinatta tesir ve tasarruf eder. Kudretin zıddı olan acz (acizlik), O'nun hakkında düşünülemez. O'nun kudretinin yetişemeyeceği hiçbir şey yoktur. Kâinatta her şey Allah'ın güç ve kudretiyle olmaktadır: '*... Allah gece ile gündüzü evirip çeviriyor. (Bütün) bunlarda (görür) gözlere sahip olanlar için elbette birer ibret vardır. Allah her hayvanı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde yürüyor. Kimi dört (ayağı) üstünde yürüyor. Allah ne dilerse yaratır. Çünkü Allah her şeye gerçekten kadirdir.*'³³⁴

Kudret sıfatı, irade sıfatı gibi ancak mümkün varlıklara taalluk eder. Mâtüridilerle Eş'ariler kudret sıfatının, Allahın zatı ile kaim, ezeli sıfat oluşunda ittifak etmişlerdir. Fakat Eş'arilere göre kudret, mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmakta da müessir olan bir sıfattır. Zira kudretin biri ezeli, diğeri hadis olmak üzere iki taalluku vardır. Kudretin ezeli taalluku ile mümkün şeyler yaratılmağa hazır olur, hadis taalluku ile de yaratılırlar. Mâtüridilere göre ise, kudretin sadece bir taalluku vardır. O da ezeldir. Mümkün şeylerin yoktan var edilmelerinde müessir değildir. Bu tekvin sıfatının

³³³ Yazır, *age*, V, 445.

³³⁴ Nur, 24/44-45.

görevidir.³³⁵

Elmalılı kudretin tarifini yaptıktan sonra kudret ile kuvveti farklı şeyler olduğunu şöyle ifade eder: Kudret, fiil ve terkin sıhhati demektir. Bu ölçü ile kuvvetten ayrılır. Çünkü kuvvet bir yöne, kudret ise her yöne bakar. Mesela bir taşın yuvarlanması kuvvetlidir. O yuvarlandığı yerden dönemez. Kudret ise sağa giderken, tersine de gidebilir. Yaparken bırakabilir. Özetle kuvvet mecburiyet ve çaresizlik, kudret ise seçme ifade eder. Yine müellif Kur’anda birçok yerde geçen ‘Allah her şeye kâdirdir.’ ayetini tefsir etmeye ‘şey’ kelimesinin izahıyla başlar. Şey, mevcut demektir, ma’dum (yok olan)’a şey denemez. Bilinmesi ve haber verilmesi doğru olabilen mânâsına da gelir. Bu mânâ ile mümkün olan ‘yok’a da şey denebilir. Fakat bizzat mümteni olan yok, hiçbir şey değildir. O, ne bulunabilir, ne bilinebilir, ne haber verilebilir. Lügat bakımından aslı ‘meşiyet’ten sıfat-ı müşebbehedir ki ‘şâi’ (dileyen), ‘meşiy’ (dilenmiş) mânâlarına gelir. Eşyaya, şey denilmesi, ilâhî dilemenin ilgisi itibariyle ‘meşiy’ olduğu içindir. Bu mânâca Allah’a ‘şey’ denmez. Fakat ‘şâi yani dileyen’ mânâsına olarak ‘şey’ denir. Buna göre ‘her şeye kâdirdir.’ ifadesinde Allah dâhil değildir, fakat ‘her şeyi bilicidir’ de dâhildir. İnsanları ve bütün içinde bulunanlarla gökleri ve yeri yaratan, bilerek vücuda getiren Allah, hepsini bir anda yok etmeye ve öldürmeye kâdir olduğu gibi, ölenleri tekrar diriltmeye, gizli veya açık geçmişin hesabını sormaya, iyilere iyi, kötülere kötü karşılık ve mükâfat vermeye, azabı hak etmiş olanları bağışlamaya da kâdirdir.³³⁶

Müfessirimiz bu açıklamadan sonra, ‘Allah Teâlâ kendi gibi bir Allah daha yaratabilir mi?’ tarzında bir kuruntuya düşme kesinlikle akla gelemeyeceğini ifade eder. Yarattılan, yaratan olamaz. Hem sonradan yapılsın, hem ezeli olsun! İşte imtina’, muhal (olamaz) buna derler. Allah Teâlâ öyle bir vâcibü’l-vücuddur ki, O’nun ortağı yok olan birlik sıfatını kaldırmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu, O’nun zâtına mahsus kemâlidir ve bütün sıfatları da böyledir.³³⁷

Müellife göre Allah, öylesine ilim ve kudret sahibi bir yaratıcıdır ki, insanı ana karnında, ana rahminde nasıl dilerse öylece şekillendirir. Hangi surete isterse ona

³³⁵ Kılavuz, *age*, s. 133.

³³⁶ Yazır, *age*, II, 284.

³³⁷ Yazır, *age*, I, 230.

büründürür. Bünyeleri teşkil edecek olan ve uzviyetin ilk şeklini alan ilkel maddeleri dilerse dışarda, dilerse ana rahminde tasvir eder ve bunları birbirleriyle buluşturarak bir tanesini iki, ikiyi üç ve daha ziyade yaparak üretilir. Bunları irade ve meşiyet kimyahane (laboratuvar)sinde murad eylediği özellikler ve niteliklerle donatarak, her birini bir göreve tayin ederek ve halden hale, tavidan tavıra geçirerek ince ince eleyip dokur ve her tavırda yeni bir oluş, yeni bir yaratılış ekleyerek suretten surete, nitelikten niteliğe dönüştürür, eleyip süzgeçten geçirir. Nihayet akıllara durgunluk veren bir ince yaratılış ile bütün dokuları, kemikler, ilikler, kıkırdaklar, damarlar, adaleler, sinirler, salgı bezleri ve uzuvları yerli yerine oturtup bütün görev ve fonksiyonlarını eksiksiz yapabilecek şekle koyduktan ve hayat için gerekli özellikleri onlara kazandırdıktan sonra erkek veya dişi canlı bir insan suretine dönüştürür. Dilerse tamamlar, dilerse eksik bırakır.³³⁸

Elmalı'ya göre Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmayan bir kudret-i bâliğası (zirvede olan gücü) vardır. Bu öyle bir kudrettir ki, yer ve gökleriyle var olan ve var olması mümkün olan bütün kâinat, bütün zerrelere ve küreleriyle, basit ve bileşik unsurlarıyla, maddî ve manevî yönleriyle hep O'ndandır ve O'nun emrine boyun eğmiş durumdadır. Bütün madde ve kuvvetlerin etki alanında kendini göstermesi, hep O kudretin tecelli ve etkisinden ibarettir. Tabiat denilen şey, O'nun düzenli ve sürekli etkilerinin alanı; tabiatüstü veya harika, mucize denilen şey de yine O'nun benzersiz etkisinin eseridir. Tabiat kuvvetleri veya kanunları denilen sistemli ve düzenli oluşumlar o kudretin hâkimi değil, mahkûmudur. Bunlar O'nun ardarda devam eden etkisinden çıkan değişik şekillerin ortadan kaldırılmasıyla benzer şekillerin ifadesi olan bir çizgidir. Mesela yerküre üzerinde canlıların ortaya çıkıp yayılmasından sonradır ki, her canlı ilk tasvir edilmiş olan bir maddeden, ekillendirilmiş olan bir ilk maddeden (protoplazmadan) çıkar diye, maddî hayat için bir tabiat kanunu ortaya konur. Ve bu kanun bulunup ortaya konulurken şurası da iyice bilinir ki, bu kanun ezeli değildir, sonradan değildir, hâdistir. Çünkü yerkürenin teşekkülünden ve üzerinde hayatın ortaya çıkışından sonra başlamıştır.³³⁹

³³⁸ Yazır, *age*, II, 301.

³³⁹ Yazır, *age*, II, 303.

Allah'ın kudreti hiçbir şekilde kayıt ve tahdide tabi değildir. Her şeye tam kudretle gücü yettiğinden dilediği şeyi yaratır ve onda dilediği kadar kudret ve şeref de yaratır. Sonra her şeye karşı mutlak kâdirdir. Çünkü yaratmak, yaratıcının kendinden birşey koparmak, kendi zâtından, kendi kudretinden birşey eksiltmek demek olmadığından, bütün yaratıklar ve onlarda yaratılmış olan kudretler Allah'ın kudretini kendilerine nakletmiş değildirler. Bütün şahsi aczleriyle onun hâkimiyetinin altında ele geçirilmiş mahkûmlardır. Bütün yaratıklar ve onlardaki güçler Allah'ın ve kudretinin parçaları ve değişmeleri değil, eserleridirler. Eserler ise eseri yapanın aynı veya bir kısmı değil, ancak delilidir. Yaratıklar, biri diğerinden doğabilir, sebep olabilir, değişebilir. Bunun için varlıklarda yok olma, değişme, seçilme, tekâmül ve derecelerin değişimi cereyan eder. Fakat bütün bunlar, eşyanın Allah'a göre değil, birinin diğerine göre olan ilgileridir. Çünkü bütün eşyanın Allah'a nisbeti, yaratığın yaratana mahkûmiyet ve delaletleridir. Bütün bu değişimlerden, bu nisbetlerden eşyanın ve eşyadaki kuvvet ile kudretin aslında aczi ve yokluğu ve hepsinin üstünde illet-i kül ve muhit-i kül (her şeyi kuşatmış) olan ilâhî kudretin tek hâkimiyeti ve hâkimiyetinin baki oluşu okunur.³⁴⁰

Elmalılı mülkün Allah'ın elinde olmasını şöyle açıklamıştır: Yerde ve gökte, bütün kâinatta, dünya ve ahiret tasarruf ve saltanatı, yaratma ve yok etmesi, ele geçirme ve yönetmesi, emrini yerine getirtme ve hükmünü icra etmesi, iyi davranması ve zorlaması, cezalandırması ve ikramı, ihsanda bulunması ve nimet vermesi hep O'nun kudret elindedir. Hepsi emir ve iradesi, hüküm ve kudretiyle cereyan eder. Dilediğini mülkünde kullanan yahut kuvvet verip mülke kavuşturana ve kavuşturacak olan da ancak O'dur. Verdiklerine de tamamen vermediği gibi, kendi adına hareket etme selâhiyetini de ebedî olarak vermez. Mülkünü kendi elinden çıkarmaz. Kendine ortak kılmaz, çünkü şirkten berî ve yücedir. Yalnız kendi hükmü altında emredilmiş olmak üzere vekâleten ve geçici olarak verir, dilediği zaman da alır. Çünkü mülk hakkı, bizzat kendisinin ve mülkün hakikatı doğrudan doğruya O'nun kudret elindedir. Mülk elinde olduğu gibi, her dilediğini dilediği şekilde eksiksizce yapmaya tam bir kudretle güç yetirmektedir. Hiçbir yardımcıya, vezire, vekile ve vasıtaya ihtiyacı yoktur. Her ne isterse kendi kudretiyle yapar. Hiçbir iradesi hikmetsiz değildir, ol deyince olur. Dilerse zorla

³⁴⁰ Yazır, *age*, III, 204.

yaptırır; dilerse hürriyet verir. Dilerse küçültür, dilerse büyültür. Dilerse daha başka âlemler yaratır ve onlarda da dilediği gibi tasarrufta bulunur. Ancak O'nun ortağı olmaz. O, öyle yüksek, öyle yüce, öyle fenâdan ve acizlikten berîdir.³⁴¹

Hamdi Yazır Allah'ın kudretinin izlerinden bazısını şöyle beyan eder: O, kudret sahibidir ki sizi yaratmıştır. Sonra da içinizden kimi kâfir; Allah'ı ve O'nun kudretini ve kudretinin delillerini tanımaz, inkâr eder, yalanlar, nankörlük eder, hakikati örter ve kendi yaratılışında gizlenmiş bulunan alâmetleri görmemezlikten gelir, kimi de mümin; O'na, O'nun kudretine, gönderdiklerine, indirdiklerine inanır ve yaratılıştaki görüntüye muttali olur. Şu halde kâfir de, mümin de O'nun yaratığıdır. İnsanın yaratılışı, yaratıcıya imanı gerektirmekle beraber, küfre de imana da kabiliyetlidir. Mahlûkat içinde hepsinden farklı bir insan cinsi yaratmak, sonra da aynı cins içinde bir birine zıt iki grup meydana çıkarmak şüphesiz yaratıcının her şeye kâdir olduğuna delalet eden kudretinin izlerinden önemli bir delildir.³⁴²

Müellifimizin Allah'ın varlığı, birliği ve kudretini isbat eden ayetler üzerinde sıklıkla durduğunu görmekteyiz. Burada onlardan birkaç misal vermek yerinde olacaktır:

Allah'ın ulûhiyetinin delillerinden birisi, eşyanın tabiata mahkûm olmayıp, tabiatlar üzerinde hâkim ve onun için ölümden sonra diriltmeye de kâdir bulunduğuna işaret eden alâmetlerdendir. Öyle ki, sizleri bir topraktan yaratmış, yeryüzünde hiç insan yok iken, onu bulunduğu durumda bırakmayıp kuru toprağa hayat vererek ifadesince çamurdan, bir sülâleden (süzülmüş bir çamurdan) siz insan cinsini yaratması ki, eğer o tabiata mahkûm olsaydı, cansız toprağa o değişikliği vermesi mümkün olmazdı. Önce bir insan hücresi yaratılamayacağı gibi, bugün de bir insan gıdası yapılamazdı. Hâlbuki yaratılmış. Sonra da şimdi siz bir insansınız, yeryüzüne dağılıp duruyorsunuz, derisi çıplak, zarif bir yaratık olarak üreyip, çoğalıp yayılıyorsunuz. Bir kara toprağın bu derece gelişip olgunluğa erdirtirilmesi, işte yüce yaratıcının rabliğini ve ölüleri diriltmeye kudretini gösteren delillerindendir.³⁴³

³⁴¹ Yazır, *age*, VIII, 178.

³⁴² Yazır, *age*, VIII, 84.

³⁴³ Yazır, *age*, VI, 246.

Yine bu çerçevede değinmiş olduğu bir husus da şudur: Âyetlerinden, ilâhlığının lütuflarını gösteren delillerindendir ki; sizin için nefislerinizden, yani maymun veya diğer bir hayvandan değil, kendi özlerinizden, kendilerine ısınasınız, meyledip yakınlık kurasınız diye beşer cinsinden eşler yaratmış. Çünkü cinsiyet koklaşmaya, farklılık ürküntüye sebep olur. İnsan eşini başka hayvandan aramak zorunda kalsaydı, ne kötü olurdu! Hem aranızda bir sevgi ve merhamet koymuş; evlenme vasıtasıyla öyle insanî bir seviş ve esirgeyiş ki, hayvanlar gibi kızışma zamanlarına mahsus değil, hatta yalnız karı-koca arasında değil, genel olarak siz insanlar arasında bir sevgi ve merhamet duygusu yapmıştır. Şüphesizki onda, nefislerinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet bırakmakta, âyetler vardır. Sadece bir âyet değil, birçok âyetler, Allah Teâlâ'nın tabiatları yaratıp, değiştirip, kemale erdiren kudretiyle beraber, rahmetine ve özellikle insanlar hakkındaki Rahman olan Allah'ın yardımına ve Rabbanî hükümlerine de delâlet eden deliller vardır.³⁴⁴

Elmalılı'ya göre göklerin ve yerin yaratılışı iki bakımdan Allah'ın varlık ve sıfatının delillerindendir. Birincisi; maddenin böyle çeşitli cisimlerle yükseklerle ve alçaklara ayrılarak tabiatın aslında çeşitlilik meydana getirilmesi, kendi kendine birbirini takibeden kanundan başka bir şey olmaması gereken tabiatın üstünde hâkim olan yüce yaratıcının kudretini gösterir. İkincisi; göklerin ve yerin yaratılışında öyle yüksek bir sanat vardır ki, her noktası onu yaratan Allah'ın ilim ve iradesiyle sıfatının mükemmelliğini gösterir.³⁴⁵

Müellifimiz Rum suresi yirmiüçüncü ayette geçen 'dillerin değişmesi' deyimini, genellikle lügatların çokluğundan, lehçe ve şive gibi özel söyleyiş biçimlerinin farklılığına kadar hepsi için doğru olabileceğini söyler ve şöyle der:

Arab'ın dili başka, Acem'in dili başka, Türk'ün dili başka, Rum'un dili başka, Freng'in dili başka... Her milletin dili başka başka olduğu gibi, aynı millette çeşitli kabilelerin, grupların da dillerinde başkalık vardır. Hatta her şahsın bile dili diğerlerinden ayırt edilir. Renk, beniz de böyledir. Kiminin beyaz, kiminin siyah, kiminin sarı, kiminin kırmızı olduğu gibi, her şahsın benzinde bile diğerlerine göre bir

³⁴⁴ Yazır, *age*, VI, 247.

³⁴⁵ Yazır, *age*, VI, 248.

özellik hissedilebilir. Sonra söylenen söze göre de renklerin bir değişmesi vardır. Bütün bu çeşitlilik ve farklılık, tabiatın akışını değiştirerek farklı tabiatlar yaratan Allah Teâlâ'nın kudretini gösterir. Ve bütün bu değişiklik içinde hepsinin düzenini koruyup idare etmesi de ilim ve sanatındaki kemâl (olgunluk) ve hikmetini gösterir. Allah'ın kudret delillerinden birisi de; insana hem korku ve hem umut için şimşek göstermesidir. Hem celâl sıfatı vardır, hem cemel; bazen bir olayda iki zıt tesiri birden yaratarak ikisini birden tecelli ettirir. Hem korkutur, hem ümitlendirir. Meselâ size şimşek gösterir. Göstermek aslında O'nun âyetlerinden (kudretinin delillerinden) biridir. Bununla beraber şimşek gösterir ki, onunla korku ve ümit, iki zıt duyguyu birden telkin eder. Korku yıldırım, ümit rahmet ümididir.³⁴⁶

b.7. Kelâm

Allah Teâlâ'nın muttasıf bulunduğu kemal sıfatlardan biri de sıfatıdır. Kelâm, Allah'ın, seslere, harflere ve bu harflerden meydana gelen kelime ve cümleleri tertip etmeye muhtaç olmaksızın mütekellim olmasıdır. Zira O, her türlü ihtiyaçtan ve mahlûkata benzemekten münezzehtir.

Allah mütekellimdir. Nitekim O, peygamberlerine kitaplar indirmiş, bazı peygamberleri ile de konuşmuştur. Kelâm sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim ve ezeldir. Konuşmak, kemâl sıfatlarından biri olduğu için her türlü kemâl sıfatla muttasıf bulunan Allah'ın onunla vasıflanması ve kelâmın zıddı olan konuşamamak ve dilsizliğin O'ndan nefyedilmesi gerekir.

Kelâm sıfatı da ilim sıfatı gibi, vâcib, caiz ve müstahile taallûk eder. Allah Teâlâ bir tek kelâm sıfatı ile emreder, nehyeder ve haber verir. Kur'an'da şöyle buyrulur: 'De ki; Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi.'³⁴⁷ Bu ve benzer âyetlerde Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu açıkça bildirilmiştir ki, bütün islâm âlimleri Allah'ın mütekellim olduğunda müttefiktirler. Ancak Allah'ın kelâmının mahlûk olup olmadığı

³⁴⁶ Yazır, *age*, VI, 249.

³⁴⁷ Kehf, 18/109.

hususunda İslâm mezhepleri arasında ihtilaf vardır.³⁴⁸

Elmalı kelâm sıfatıyla ilgili açıklamalarına Mûtezile'yi eleştirerek başlar: Mutezile mensupları demişlerdir ki 'Açıkça gösteriyor ki, Hz. Musa (a.s) seslenmeyi ağaçtan işitmiştir. Ve bu seslenme ile konuşan da Allah Teâlâ'dır.' Hâlbuki yüce Allah bir cisimde olmaktan münezzehtir. Demek ki, yüce Allah'ın konuşması, ancak bir cisimde söz yaratmaktır. Buna karşı kelâm sıfatının ezeli olduğunu kabul eden Ebu Mansur Matürîdî ve Maverâünnahir Türk âlimleri derler ki: 'Allah Teâlâ'nın zâtı ile ezeli olan kelâm-ı kadîm, işitilmez, işitilen ancak ses ve harflerdir. Ve işte ağaçta yaratılan ve ondan işitilen, odur.' Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî de demiştir ki: 'Cisim ve araz olmayan zâtının görülmesi mümkün olduğu gibi, harf ve ses olmayan ilâhî kelâmının da işitilmesi mümkündür.' İmam Gazali de, bunu desteklemiştir. Sofiyye'den bazıları da demiştir ki; ses ile söylenen sözü işitti ve bu, yüce Allah'ın hikmeti gereğince, dilediği şekillerden birinde görünmesinden sonra oldu.³⁴⁹

Bu bağlamda müellifimiz, Hasan-ı Basrî'nin; 'Hz. Musa (a.s)'ya vahiy seslenmesi ile seslenildi. '*Vahyedilene kulak ver*'³⁵⁰ âyeti de buna delildir' dediğini şöyle izah eder:

Âlimlerin çoğunluğu bu görüşe razı olmamıştır; Allah Teâlâ ona vasıtasız söz söyledi, buna delil '*Ve Allah, Musa ile gerçekten konuştu*'³⁵¹ âyetidir. Zira vahiy olsaydı, peygamberler arasında 'kelim' ismi, Hz. Musa'ya özellikle verilmezdi. '*Vahyedilene kulak ver*' de vahiy ile değil, açık söz ile söylenmiştir, demişlerdir. Fakat burada '*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, Hakîmdir.*'³⁵² âyetini unutmamak gerekir. Çünkü diğer müfessirler de Hz. Musa'ya olan konuşmanın 'illa vahyen' kısmında dâhil olduğunu söylemişlerdir. Şu halde Hasan-ı Basrî Hazretlerinin maksadının bu olması gerekir. Çünkü bu âyette vahiy, elçi göndermek suretiyle vahye karşılık söylendiğinden vasıtasız vahiy demektir. Bu da yalnız mânânın kalbe

³⁴⁸ Gölçük-Toprak, *age*, s. 242.

³⁴⁹ Yazır, *age*, VI, 184.

³⁵⁰ Tâhâ, 20/13.

³⁵¹ Nisâ, 4/164.

³⁵² Şûrâ, 42/51.

verilmesiyle olabileceği gibi, lafzın verilmesiye de olabilir ve Musa'ya da böyle olmuştur.³⁵³

Elmalılı yukarıda geçen Şûrâ suresinin ellibirinci ayetini vermiş olduğu bilgilerin ardından şu şekilde tefsir eder: Hiçbir beşer için mümkün değildir ki Allah ona -şu üç şekilden- başka türlü söz söylesin. Ancak vahy halinde, doğrudan doğruya vahyederek, gayet hızlı ve gizli bir işaret halinde anlatarak ve birden bire kalbe bırakıp ilham suretiyle ki sözün sırf ruhanî olarak vasıtasız içe doğması ve alınmasıdır. Şiddet ve zayıflık ile çeşitli mertebelerde gelebilir. Hem peygamberlere hem de Hz. Musa'nın annesine olduğu gibi diğer insanlara dahi gerek yakaza (uyanıklık) halinde ve gerek uykuda olur. Gıyabdan da olur, rü'yet (görme) halinde de. Nitekim İsrâ gecesi Peygamberimize öyle olmuştu, onun için bunun karşılığında buyuruluyor ki: Veya perde arkasından söylemekle ki bazı cisimlerde ve kulaklarda kelam, söz yaratıp işittirir de, işiten kimin söylediğini görmez. Nitekim Hz. Musa'ya böyle olmuştu. Bu doğrudan doğruya kalbe değil, kulaktaki işitme gücüne söylenmiş olduğundan perde arkasından olmuş oluyor. Resûlullah (s.a.v.); 'Bazan bana çan sesi gibi gelir.'³⁵⁴ dediği kısmın da bu kabilden sayılması gerekir. Veya bir resul yani tebliğ aracı bir melek gönderip, mübelliğ (tebliğci) olduğunu tanıttırıp da izniyle, başarılı kılması ve yardımı ile dilediğini vahyettirmek suretiyle ki peygamberlere çoğu zamanlarda vaki olan böyle vahyetmedir. 'Dilediğini' buyurulmasından da anlaşılacağı üzere vahyetme ile meleğin vahyi gerek kalbe doğdurulma ve gerek sesle veya sessiz söz ile olabileceği gibi meleğin gelişi dahi cismanî bir biçimde şekillenip şekillenmemekten daha geneldir. Meleğin kuvvet ve mertebesinin de ayrıca özel bir önemi vardır. Mesela Cebrail ile olan vahyin ifade ettiği zorunlu bilgi hepsinden yüksek olur. Sonra peygamberler vasıtasıyla diğer insanlara olan tebliğler ve telkinler de bu kısma dâhildir, resul göndermektir. Bu kısımda resul tebliğe vasıta olurken aynı zamanda gönderen ile kendilerine gönderilenler arasında bir şahit demek olması bakımından bu çeşit vahyin, bilgi ifade etmesinde diğerlerinden fazla bir pekiştiricilik var demektir. Peygamberlere çoğunlukla bu şekilde vahiy gelmesi de bundan olsa gerektir.³⁵⁵

³⁵³ Yazır, *age*, VI, 185.

³⁵⁴ Buharî, *Bedü'l-vahy*, 2; Müslim, *Fezail*, 87; Tirmizî, *Menakib*, 7.

³⁵⁵ Yazır, *age*, VII, 35.

Vahiy birkaç türdür. Ya müşahede olunan bir elçi ile olur ki zâtı görülür, kelamı işitilir, Cebrail (a.s.)'in belirli bir suretle peygambere tebliği gibi, veya görülmeksizin kelamını işitmekle olur. Musa (a.s.)'nın Allah'ın kelamını işitmesi gibi. Yahut da kalbe doğdurulmak suretiyle olur. Resulullah (s.a.v.)'in 'Ruhu'l-Kudüs, kalbime üfledi.' buyurduğu gibi veya ilham ile olur. "*Musa'nın anasına 'onu emzir' diye vahyettik.*"³⁵⁶ gibi veya teshir (emre âmade kılma) ile olur. '*Rabbin bal arısına, dağlardan, ağaçlardan ve çardaklardan evler edin, sonra meyvelerin herbirinden ye de... diye ilham etti.*'³⁵⁷ âyetinde olduğu gibi veya rüyada olur. Nitekim Resulullah buyurmuştur ki; 'Vahiy kesildi, mübeşşirat (müjdeleyen ilhamlar) kaldı, o da müminin rüyasıdır.'³⁵⁸ İlham, teshir, rüya bu üçüne 'ancak vahiy halinde' ifadesi işaret ediyor. Sözü işitmeye 'Yahut perde arkasından' sözü delalet ediyor. Cebrail (a.s.)'in tebliğine de 'Yahut da tebliğ vasıtası melek gönderip' ifadesi işaret ediyor.³⁵⁹

Elmalı bu âyetin tefsirinde Şeyh Abdulvehhab Şa'ranî'nin kayda değer gördüğü ilgili ifadelerini şöyle nakleder:

"Şunu bil ki, Hakk'ın kelamını işitmekten men eden ancak insanlıktır. Kul ondan (insanlık seviyesinden) yükseldiği zaman ona yüce Allah vücudsuz ruhlara söylediği gibi söyler. İnsanlığa 'beşer' denilmesi de ruhun derecesine ermekten alıkoyan işlere bulaşması dolayısıyladır. Eremeyince de yüce Allah ona eşyada söyler ve onlarda tecelli eder. Peygamberler gibi ona erenler ise öyle değildir. Onun için onların dışındakilere Hak Teâlâ perde olan vücutları içinde tecelli eyler. Eğer yüce Allah'ın kuluna hidayeti (yol göstermesi) olmasa idi onun Rabbi olduğunu tanıyamazdı. Şunu da bil ki yüce Allah'ın kendisinin başkasına söylemesine yahut kendisinin başkasına işittirmesine insan gerçekten dayanamaz, o halde kuluna işittirmek üzere seslendiği zaman onun bütün güçlerinin olması gerekir. Çünkü münacat sırasında yüce Allah onun bütün kuvvetleri olmaksızın hâdis bir varlığın Kelam-ı kadimi (ezelî kelamı) işitmeye güç yetirebilmesi mümkün değildir. Onun için Hz. Musa (a.s.) düştü ve bayıldı. Çünkü o makama layık olan tecelliyi kabul edecek yeteneği yoktu. Fakat Peygamberimiz (s.a.v.) sebat etti. Hakk'ın kuluna kulağı, gözü ve bütün kuvveti olduğu o muhabbet

³⁵⁶ Kasas, 28/7.

³⁵⁷ Nahl, 16/68.

³⁵⁸ Buharî, Tabir, 5; Müslim, Salât, 207; Ebu Davud, Salât, 143.

³⁵⁹ Yazır, *age*, VII, 36.

derecesi dağda bulunmadığı için ‘Cebel’ (dağ) dahi hitabı işitmeye dayanamadı da hurdahaş oluverdi. Şunu da bil ki yüce Allah’ın yaratıklarla konuşması ebediyen devam etmektedir. Şu kadar ki insanlardan kimisi onun hadîs (konuşma) olduğunu bilir, Hz. Ömer (r.a.) ve ona varis olan evliya gibi, kimisi de onu tanımaz da bana şöyle zuhur etti der durur ve onun kendisine Hak Teâlâ’nın bir sözü olduğunu bilemez.”³⁶⁰

b.8. Tekvin

Tekvin, yok olan bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak, var etmek demektir. Mâtürîdîlere göre, müstakil, Allah’ın zâtı ile kaim, ezeli ve subuî bir sıfattır. İcad, tesir, yaratma, ihdas ve ihtira’ gibi kelimelerle de ifade edilen tekvin sıfatı, yaratmak, rızık vermek gibi fiilî sıfatların merciidir.

Eş’arîler ise tekvinin hakiki bir sıfat olmayıp itibarî ve izafî ve diğer fiilî sıfatlar gibi hadis olduğunu, Allah’ın zâtı ile kâim olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre tekvine verilen rol, yaratmaktır. Hâlbuki kudret sıfatına iradenin katılmasıyla aynı netice hâsıl olmakta ve başka bir sıfata gerek kalmamaktadır. Eş’arîlerin bu husustaki endişelerinin kaynağı, tekvin ile mükevveni aynı kabul etmeleri ve tekvinin ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesinden mükevvenin, mahlûkatın da ezeli olmasının kabul edilmesi gerekeceğidir. Çünkü mükevven olmadan tekvinden söz edilemez, derler. Hâlbuki Mâtürîdîler, tekvin ve mükevvenin aynı olmadıklarını ve tekvinin kadim olduğu halde mükevvenin hadis olmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Mâtürîdîlere göre tekvin, ilim, irade ve kudret sıfatlarından başkadır. Çünkü ilim ile malûmat bilinir, kudret ile mümkünün fiil veya terki geçerli olur, irade ile de fiil, yaratma veya terk şıklarından biri tercih olunur. Yaratmada, var etmede bilfiil tesir eden sıfat ise tekvindir ve tekvin sıfatı da kudret ve irade gibi mümkünata taallük eder.³⁶¹

Elmalılı Hamdi Yazır’a göre yaratmak tabir ettiğimiz ‘halk’ fiili, iki mânâ ifade eder. Birisi, takdir etmek, yani bütün açıklığı ile eşyanın miktar ve derecelerini tayin etmektir. Zira bir şeyi bütünüyle takdir etmek, onun eşyâ arasındaki miktar ve derecesini tamamıyla bilmeye bağlıdır. Bu takdir mânâsı itibariyledir ki halk, ekseriya miktar ve sayısı bulunan şeylerde kullanılır. Diğeri ise, yok olan şeye varlık vermek,

³⁶⁰ Yazır, *age*, VII, 37.

³⁶¹ Gölcük-Toprak, *age*, s. 240.

hiçbir asıl ve örneği yokken icad etmektir. Bazan bir şeyden başka bir şeyi ortaya çıkarmak mânâsı da verilebilir. Ancak bu mânâyâ daha çok inşâ (icad) tabir edilir. Yaratıklara nisbet edilen en yüksek sanatlar, Allah Teâlâ'nın takdir buyurduğu keşf ve icad mahiyetinden ileri geçemez. Çünkü mahlûk, fiilerinin tafsilatını takdir edemez ve bir atom bile yapamaz. Böyle bir yaratma sonsuz ilim ve kudrete bağlıdır. Mahlûk ise bundan ancak sınırlı kısmını elde edebilir. Her şeyi tam anlamıyla takdir ve icad ederek yaratan Ancak Allah Teâlâ'dır. O, öyle bir yaratıcı ki Bâri'dir. Yani öyle temiz yaratıcı ki yarattıklarını temiz ve sağlam bir nizam üzere seçip düzenleyerek ve tamamlayarak birbirinden farklı özelliklerle yaratır.³⁶²

Müellife göre tam manasıyla yaratma sadece Allah'a aittir. Allah'tan başka hiç kimse yaratamaz. İnsanların ve yaratıkların yaptıkları yüksek sanatlar ise birer keşf ve icattan öteye gidemez. Çünkü mahlûk, fiillerin tafsilâtını takdir edemez ve bir atom bile yapamaz. Böyle bir yaratma sonsuz ilim ve kudrete bağlıdır. Mahlûk ise bundan ancak sınırlı bir kısmını elde edebilir. Her şeyi tam anlamıyla takdir ve icad ederek yaratan ancak Allah Teâlâ'dır.³⁶³

Elmalılı Hamdi Yazır Nisa suresi birinci ayeti tefsir ederken, Allah'ın tek yaratıcı olduğunu, tabiatın ve yahut diğer varlıkların mantık kuralları içerisinde yaratıcı olamayacağını belirtir. Bu bağlamda kadının erkekten, erkeğin kadından meydana gelmesini anlatır ve burada tabiat kuralları içerisinde erkeğin kadından, kadının erkekten meydana gelemeyeceğine dikkat çekerek şöyle der:

Şu halde tabiat yaratıcı olamaz. Ve tabiat kurallarına etki edebilen, onları değiştirebilen, bir üstün güç vardır. O da Allah Teâlâ'dır. Yine ona göre Tabiat yaratıcı olamaz, çünkü sürekli bir değişiklik içindedir. Sürekli değişen bir varlığın ise yaratıcı olması mümkün değildir. Müellif şöyle devam etmektedir; "Gözlem ve deneyle biliniyor ki, bir babadan erkek çocuk olabildiği gibi dişi de olabilir. Hâlbuki yaratıcı kuvvet, eşyanın tabiatında olsaydı; ne topraktan insan meydana çıkabilirdi, ne de bir erkekten bir kız çocuk olabilirdi. Çünkü tabiat, düzenli ve uyumlu demek değil ise hiçbir şey değildir. Hâlbuki ne erkek dişinin bir uyumu, ne de dişi erkeğin bir

³⁶² Yazır, *age*, VII, 527.

³⁶³ Yazır, *age*, VII, 528.

uyumudur. Hiç kimse erkeğe dişi, dişiye erkek diyemez. Bunlar, iki çeneliler gibi bir kökten yarılmış, özellikleri ayrı, vazifeleri birbirini tamamlayıcı değişik tabiatlı bir çifttirler. Ve aynı zamanda bir kökün değişik çeşitleridirler. Bundan dolayı, diğer arızalardan soyutlanarak, yalnız fen ve ilim tabiatı adına düşünen ve konuşan tabiat ilimleri bilginleri de tam olarak itiraf ediyorlar ki; her şeyi sırf tabiata isnad etmek iddiası ile eşyanın çeşitliliğinin sebebini açıklamak mümkün değildir.³⁶⁴

Yaratıcı kuvvet, tabiatın üstünde terbiye ile ilgili bir etki yapan ve eserlerini yaratmak ve seçmekle meydana getiren yüce bir Rabb'dir. O halde tam manasıyla tabiat yoktur. Ve tabiat fikri, ilmî bir prensip olamaz. Çünkü bugün kabul edilen bir tabiat, yarın değişik sekillere girebilir. Ve onun içindir ki, sırf ilmî bir mukayese her zaman için ilmin ölçüsü olamıyor. Olayların meydana gelişi akılları durduruyor. Çünkü iblis de '*Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın. Onu ise balçıktan yarattın.*'³⁶⁵ diye ateşin tabiatına göre yaptığı mukayese ile aldanmıştır. Gerçekten iş tabiatla olsaydı, akla göre tabiat hiçbir zaman erkekten dişi, dişiden erkek çıkma sonucuna varmazdı. Gerçek durum ise böyle değildir. Bütün insanlığın yaratılışının başlangıcına çıkıldığı zaman ise mesele daha fazla açığa çıkmaktadır. O Yüce yaratıcı ki bir kişiden eşini de yaratmak şeklinde ilâhî kuvvetini gösterdi ve bu ikisinden birçok erkekler ve kadınları yeryüzüne yaydı. Ve bugün var olan insanlar böyle meydana geldi. Bundan dolayı hiç yokken topraktan seçmek suretiyle insan yaratan ve o insandan eşini yaratan ve iki insandan, birbirlerinden doğmaları suretiyle erkek dişi birçok çocuklar ve torunlar yaratıp dünyaya yayan yüce yaratıcının ilâhlığının, bir şahıstan ordular, milletler yetiştirebildiğini bilmelidir.³⁶⁶

Elmalılı Allah'ın varlıkları yoktan var ettiğini açıkça belirtip sudûr nazariyesine itiraz eder. Ona göre hiçbir şey Allah'tan taşma suretiyle meydana gelmemiştir.³⁶⁷ Çünkü O, ne doğmuş, ne de doğurmuştur. O halde varlıkların Allah'tan taşma şeklinde meydana gelmesi muhaldir, düşünülemez. Ona göre Allah bu güzel, bu örneksiz ve benzersiz göklerle yerin yaratıcısıdır. Ve O, bir işi yapmayı isteyince, sadece ona 'ol!'

³⁶⁴ Yazır, *age*, II, 498.

³⁶⁵ Sa'd, 38/76.

³⁶⁶ Yazır, *age*, II, 498.

³⁶⁷ Halis, Zeki, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerin İşlenişi*, Yüksek Lis. Tezi, Erzurum, 2006, s. 61.

der, o da hemen oluverir. Başka hiçbir şeye muhtaç olmaz. İşte mülkü olan bütün bu gökleri ve yeri ve bunlardaki her şeyi, bir düzen üzere hep böyle yalnız bir irade ile ve sadece 'ol!' demekle icat etmiştir. Evlat edinmek ise böyle bir icad ile değil, doğum ile ve güçlülükle olur. Şu halde bütün bu kâinat ile O'nun arasındaki ilk ilişki, işte böyle bir yaratma ve yaratılan ilişkisidir. Yoksa doğurma ve çoğalma alakası değildir. Yaratıklar O'nun zâtında meydana gelen bir değişimle başlayıp, O'ndan koparak meydana gelmiş, O'ndan doğarak oluşmuş bir şey değildir. Hakiki anlamda sebep-sonuç ilişkisini böyle bir şey tasavvur etmek çelişkidir. Bu ise, ilk değişmeyi sebepsiz tasavvur etmek demektir. Şu halde illiyet (nedensellik) kanununu bozmaktır. Hem böyle olsa idi, O, bir gün gelir tükenirdi, yaratılış kesintiye uğrardı.³⁶⁸

Müellife göre özetle bütün ilimlerin, felsefelerin ve hikmetlerin temeli olan bu noktada şunu bilmelidir ki, illiyet denilen nedenselliğin başlangıcı yaratma ve icattır, doğurtma ve çoğaltma değildir. Her oluş bir yaratıcıya muhtaçtır ve Allah işte böyle bir yaratıcıdır.

Müellif, Allah'ın varlıkları yoktan yarattığını, fakat varlıkların kendi başlarına yoktan var olmadıklarını ve var olamayacaklarını söylemektedir. Ona göre varlıklar yoktan yaratılmışlardır. Ama bir yaratıcısız değil. Hiçbir şey yoktan olamadığı gibi, yoklukta varlığa illet olamaz. Var olan şeyin illeti de aynı şekilde yok olamaz ve hiçbir varlıkta yaratıcısız varlık âlemine geçemez. Yok olan, ne kendini ne de başkasını vücuda getiremez. Ancak yanlış anlaşılabilir buradan, önce yok olan bir şeyin sonra yaratılmaması gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Çünkü her yaratılan, yok iken yaratılır, var olanı yaratmak mümkün değildir. Zira bu hâsılı tahsil olur. Ancak yok olan şeyi meydana getirecek yaratıcı, yokluktan ibaret de olamaz. Çünkü yoku var edecek yaratıcının muhakkak bir varlığının olması gerekir. Tabiat ilimlerinde de esas olan bu kanun, eşyanın kendiliğinden meydana geldiği bir tabiat fikrini iptal eder. Gerçi bazıları bundan her yaratılan şeyin bir madde ile arkada bırakılacağı fikrini çıkarmıştır. Fakat madde bir şeyin var olması için yeterli bir sebep olmadığı gibi mutlak varlık için gerekli

³⁶⁸ Yazır, *age*, I, 396

de değildir. Gerekli olan, ancak yaratıcının olmasıdır. Zira yaratıcı mevcut olmayınca hiçbir şey yaratılamaz.³⁶⁹

Elmalılı Hamdi Yazır, Cenab-ı Hakk'ın yaratmasının ibdâ olduğunu, yani önceden hiçbir benzerinin, numunesinin ve maddesinin olmadığını, Allah'ın mahlûkâtı yoktan var ettiğini belirtmektedir. Yani Allah'ın yaratıklarının geçmişte hiçbir örneği yoktur, fakat gelecekte birer örnekleri var olacaktır. Allah, mahlûkâtı hem yoktan var etmiş, hem de mükemmel bedaat ve sanatta yaratmıştır. Yine Elmalılı'ya göre Allah Teâlâ bütün ulvî ve sûflî âlemden hiçbiri yokken, örnek olacak, aynîlik ifade edecek kanun, asıl, madde, şekil, numune, örnek denecek hiçbir şey mevcut değilken, ilk önce bunları benzersiz meydana getiren ve yaratandır. Her türün ilk ferdini, ilk örneğini yaratıp yoktan vücuda getiren ve böyle icat etme âdeti ve zâtına mahsus fiilî sıfatı olan ve onun varlığı ve icadı olmadan bir yokun vücuda gelmesi ve herhangi bir şeyin var olarak ayakta durması mümkün olmayan yüce yaratıcıdır.³⁷⁰

Elmalılı, Allah'ın kudretinin ve yaratmasının, herhangi bir kayda ve tahdide tabi olmadığını söylemektedir. Dilediği şeyi, dilediği şekilde yaratır. O mutlak kadirdir. Her şeye tam kudretle gücü yettiğinden dilediği şeyi yaratır ve onda dilediği kadar kudret ve şeref de yaratır. Çünkü yaratmak, yaratıcının kendinden bir şey koparmak, kendi zatından, kendi kudretinden bir şey eksiltmek demek olmadığından, bütün yaratıklar ve onlarda yaratılmış olan kudretler Allah'ın kudretini kendilerine nakletmiş değildirler. Bütün şahsi acizleriyle onun hâkimiyetinin altında ele geçirilmiş mahkûmlardır. Bütün yaratıklar ve onlardaki güçler Allah'ın ve kudretinin parçaları ve değişimleri değil, eserleridirler. Eserler ise eseri yapanın aynı veya bir kısmı değil, ancak delilidir.³⁷¹

Yazır'a göre Allah âlemi tedrici bir şekilde yaratmıştır. Ayette geçen altı günün mahiyetinin tayini ve açıklaması hususları Allah'ın ilmine bırakılması gereken müteşabih bir mânâ olmakla beraber, bundan kesin olarak şu sonuçlara ulaşılmış oluruz:

Birincisi, âlem kadîm (başlangıcı olmayan) değil, görüldüğü üzere bir olaylar toplamıdır ki, varlığında da, devamlı olmasında da yaratıcı olan Allah'a muhtaçtır. Ve

³⁶⁹ Yazır, *age*, VII, 280.

³⁷⁰ Yazır, *age*, III, 481.

³⁷¹ Yazır, *age*, III, 204.

yalnız onun hükmü altındadır. İkincisi, âlemin toplamı ezeli olmadığı gibi, bir defada ve basit bir şekilde yaratılmış da değildir. Başlangıçta çeşitli zamanlarda birden çoğa giden, bundan sonra çokluk içinde bir terki (sentez) ve toplanmaya dâhil olan fakat sonu olan derece derece bir ilerleme ile yaratılmıştır. Ve sonra bu ilerlemeye değişim ve benzeme içinde tekrarlanma ve devam etme ile düzenli, bir şekil verilmiştir ki, bu düzenli şeklin birbirlerini takibinin devamı da bir seviyede kendi kendine sabit ve karar kılınmış değil, Allah'ın hâkimiyeti altında değişmektedir. Bu derece derece ilerleme (tedric) mânâsı münasebetiyle burada şu iki soru meşhurdur: Birincisi: Yaratmadaki bu derece derece ilerleme (tedric) '*Bizim buyruğumuz, yalnız bir tekdir, göz açıp yumma gibidir.*'³⁷² âyetinin delaletine aykırı değil midir? İkincisi; bir defada yaratma, Allah'ın kudretine delalette daha uygun olmaz mıydı? Cevap: Hayır. Gerçi bir yaratma, bir haysiyetle hem bir defaya mahsus hem tadrîcî olmaz. Bir defada oluş, derece derece ilerlemeye aykırıdır. Bununla beraber bir defa oluş, tadrîcin şartıdır.³⁷³

Dereceleme çeşitli yaratma anlarının sıralanma ve devamı demek olduğundan aralarında yorum itibariyle zıtlık bulunan bir defada oluş ve tedric arasında gerçekleşme itibariyle mutlak umûm ve husus vardır. Gerçekte Cenab-ı Hak her neyin yaratılmasını veya yok edilmesini isterse 'ol' der ve derhal isteği dilediği şekilde vâki olur. Bir anda bir değil sayılamayacak ve hesap edilemeyecek şeyler yaratıp yok edebilir. Nitekim bir yağmur ânında ne kadar sayısız damlaların yaratılıp düştüğü ve bir doğma ânında hesabımıza sığmaz birçok hadiselerin bir anda vâki olduğu görülür. Ve Hakk'ın bütün işleri böyle tek olan bir vicdan bakışı ile görülür. Fakat bunun böyle olması, bakışların çoğalması ve devam etmesiyle, çeşitli veya birleşik yaratılışların çoğalma ve devam etme kudretini ortadan kaldırmaz. Çünkü ilâhî kudretin, hiç bir şekilde sona ermesi mümkün değildir. Şu halde tek emrin, bir anda pek çok şeyi yaratmaya kâfi gelmesi, buna karşılık yaratmalar arasında özel bir sıralama ile geliştirerek yaratma kudretine aykırı da olmaz.³⁷⁴

Müellifimiz varlığın bir anda değil de sebep-sonuç çizgisi içinde tedrici olarak yaratılmasını ise şöyle izah eder: Yalnız bir defada yaratma, kudrete delalet etmede daha uygun da değildir. Çünkü bu tahsiste bir kudretin son bulması şüphesi vardır ki, ikinci

³⁷² Kamer, 54/50.

³⁷³ Yazır, *age*, IV, 49.

³⁷⁴ Aynı yer.

bir yaratmaya imkân yok sanılır. Tertip ve terkiib ile yaratma kudreti de durdurulmuş ve delilsiz bırakılmış olur. Evet, Allah dileyseydi bugünkü gökleri ve yeri bütün içerikleriyle bir defada yaratmaya gücü yeterdi. Fakat bu şekilde dünkü âlem olmaz, iki yaratılmış arasında bir sıralanma ve devam etme düşüncesine imkân kalmazdı. Diriden ölü, ölüden diri, ateşten toprak, topraktan su, çamurdan hayat ortaya çıkmak şöyle dursun, gece ve gündüz birbirini takip etmez, insandan insan bile doğmazdı. Atalarımız yaratılırsa biz olmazdık, biz olursak onlar olmazdı ve yahut hepimiz olur, fakat ata evlat olmazdık ve şimdiki yaratmanın imkânına delil bulamazdık. Ve o halde o âlem, bu âlem olmazdı. Hiç bir tedricen ilerleme olmadan bütün yaratıklar bir defada ve bir anda yaratılmış olsaydı, hiç biri diğèrinin yaratılışına şahit olamayacağından, hem yaratma delili bulunmaz, hem de eşyanın tabiatı ilâhî tasarrufa mahkûm ve emre âmâde kılınmış olduğu anlaşılmaz; âlem, ezeli bir tabiat sanılırdı. Sonra ‘hiç bir derecelere ayırma bulunmasın’ demek, ‘Rabblik, ilâhlık bulunmasın’ demek olduğundan da gaflet edilmemelidir. Şu halde birçok def’aten yaratılışları da içine alan dereceleme ve sıralama ile yaratmanın kudret ve yaratıcının ilâhlığına delaleti açısından pek büyük önemi vardır. Ancak bu derecelemenin ilk yaratılışta altı güne tahsisi meselesi kalır ki, bu da sırf ilâhî bir irade meselesidir. Bu tercih, fikrinde hür olanın seçimine aittir.³⁷⁵

Elmalılı’nın bu çerçevede yapmış olduğu bir diğèr izah ise şöyledir. Allah daha önce bir yaratma olmadan, hiçbir mahlûkun aracılığına ve yardımına muhtaç olmadan yaratılışı ta ilk başlangıç noktasından yapar, ilk olarak yaratır. Allah vacibu’l-vücut ve lizâtihi hakk olduğundan, yaratması ve işi, kadim olan zât ve sıfatından başka hiçbir şart ve sebebe ihtiyaç göstermez. O, herşeyden daha önce olan bir kadim ve evveldir. Ve herşey ondan sonradır. Yaratmaya ancak O başlayabilir. Olmayanı ancak O meydana getirir. Yaratma işini bütün yönleriyle ve ilkeleriyle O ortaya koyabilir. Basit bir dumandan toz, tozdan taş ve toprak, taştan da bina yapar gibi ölüden diri, cematat denilen katı maddelerden birtakım canlılar yaratır. Katı maddeden, başka bir katı madde, insandan başka bir insan üretmek gibi, diriden diri çıkarmakla kalmaz. Hiçbir canlı hücrecik yokken sudan hayat yapmak, çamurdan, topraktan ilk bitkiyi, ilk hayvanı, ilk insanı ortaya çıkarmak gibi, herbiri tabiat ilke ve olayları açısından bile imkânsız görülen ve tabiat kanunlarını altüst eden yepyeni bir yaratılış şekliyle yaratır. Her biri,

³⁷⁵ Yazır, *age*, IV, 49-50.

tabiatüstü bir etkiyi gerektiren ilkleri yaratır. Tabiat varlıklarına kendilerine mahsus özellikleri veren ve ilkeleri düzenleyen de O olduğundan, ölüden diri çıkarmakla da kalmaz, bütün varlığın ta ilk madde ve suretine, ilk miktar ve faaliyetine varıncaya kadar bütünüyle ilkbaştan yaratmaya başlar. Öyle ki, varlık, gerçekte yegâne yaratıcısı olan Hak Teâlâ'nın zâtından ve sıfatından başka hiçbir şarta ve sebebe bağlı olmaz. Varlık yoktan değil, yokluk özelliğine sahip herhangi bir mümkünattan değil, bizâtihi ve lizâtihi var olan ve yokluk özelliği asla bulunmayan Allah Teâlâ'dan gelir, O'nun yaratmasıyla başlar. Allah, yaratmayı işte böyle baştan ve başlı başına yapar. Sonra onu geri iade eder. Yaratılışı bir yerden, bir noktadan başlatır ve bir sonuca ulaştırır. Bu ilk âlemde yarattığını bir nihayete ve akıbeta erdirir, verdiği yaratılış akışını kesip helâk eder, kendinden başlattığı yaratılışı alıp kendine irca eder ve sonra yeni baştan yaratmayla başka bir varoluş âleminde onu yeniden diriltip iade eder. Allah, işte böyle yaratılışın başlangıcına da sonuna da hâkimdir.³⁷⁶

2. Fiilî Sıfatlar

Müellife göre fiili sıfatlar, zâti sıfatların eser ve hükümleri ile ortaya çıkışını ifade eden tekvin sıfatının görüntüsünden ibarettir ki; rezzâk, vehhâb, ğaffâr, settâr, bârî müsavvir, muîd, mübdî, muhyî mümît gibi isimler de böyledir. Her fiilin özelliğine göre, müstakil olarak ya da ona benzer bir kayıtla zikretmek caiz değildir. Karşılıklı olarak ele almak, edeple güzellik ve kemâl yönünü gözetmek ve Allah'ın zikrettiği şekle uymak gerekmektedir. Mesela, Dârr ismini tek olarak değil, Nâfi ismiyle beraber söylemek lazımdır. '*Zararı, faydasından daha yakın olana yalvarır, ne kötü bir yardımcı ve ne kötü bir arkadaştır.*'³⁷⁷ ayetinde de aynı durum söz konusudur. Şüphe yok ki, Allah Teâlâ, her şeyin yaratıcısıdır. Bütün hayvanatı da O yaratmıştır. Fakat sadece 'maymun ve domuzların yaratıcısı' demek caiz değildir. Çünkü bu, edebe ters düşmektedir. Bundan dolayı Mu'tezile mensupları, 'Allah şerrin yaratıcısı değildir.' diyecek kadar ileri gitmişlerse de, bu da doğru değildir. Fakat yalnız 'şerrin yaratıcısı' denmemeli, zıddı ile beraber 'hayrın ve şerrin yaratıcısı', yahut 'hayır ve şerr

³⁷⁶ Yazır, *age*, IV, 481-482.

³⁷⁷ Hac, 22/13.

Allah'tandır' şeklinde beraberce zikredilmeli ve manevî sıfatlara da riayet edilmelidir.³⁷⁸

Kısacası fiili sıfatlar, Allah Teâlâ'nın yaratma, diriltme, hayat verme, rızıklandırma, peygamber gönderme, kitap indirme, nimetlendirme, azab etme gibi fiillerinin varlığını gösteren sıfatlardır. Fiili sıfatlara giren birkaç hususu daha önce tekvin başlığı altında anlattığımız için burada yalnız iki örneğe yer vereceğiz.

a. İhda ve İdlâl

Müellife göre her şeyin yaratıcısı Allah olduğu gibi, hidayet ve sapıklığın yaratıcısı da Allah'tır. Allah yaratmasaydı ve herkesi hidayete mecbur etseydi, sapıklık denen şey insanların istemesiyle var olamazdı. Hâlbuki sapıklık da bir hak etmedir. Allah Teâlâ'nın sapıklığı yaratması, onu isteyen mahlûklarının -sorumluluk kendilerine ait olmak üzere- isteklerini yerine getirmek gibi bir ilâhlık ve rablık şanıdır. Yoksa başlangıçta hidayet yaratılışıyla yarattığı kullarından hiç birini Allah zorla sapıtmaz, mutlak yasaklama ve tam zorlama da Allah'ın merhametli olmasına yakışmaz. Bunun için sapıtma, sapıklığı yaratma Allah'ın şanına nasıl yaraşır? O'nun güzel isimleri arasında 'mudil' (saptırıcı) isminin bulunmasını akıl nasıl kabul eder? diye hatıra gelmesi düşünülen soruya cevap olarak derhal şu ayet buyurulmuştur: *Fakat Allah bununla fasıklardan sapıklığı hak etmiş olanlardan başkasını saptırmaz.*³⁷⁹ Allah ile aralarında yapılmış olan ezeli antlaşmayı, iman ve kulluk antlaşmasını, bu yaratılışa ait genel kanunu, her iki taraftan antlaşma ile belgelenip te'kit edildikten; bir taraftan kitaplar indirme ve peygamber gönderme ile takviye, diğer taraftan kalb ve dil bakımından iman ve ikrar ile kuvvetlendirdikten sonra bu ilâhî antlaşmayı ve misakı kendi kendilerine bozmaya ve kaldırmaya, çözmeye kalkışır. İman etmemeye veya imandan çıkmaya çalışırlar. Fıkıhta 'bir kimse kendi tarafından tamam olan bir şeyin bozulmasına çalışırsa, çalışması reddedilir' kaidesi bu gibi âyetlerden alınmıştır.³⁸⁰

³⁷⁸ Yazır, *age*, X, 75.

³⁷⁹ Bakara, 2/26.

³⁸⁰ Yazır, *age*, I, 245.

b. Ba's ve Haşr

Ba's, Cenab-ı Hakk'ın, kullarını öldürdükten sonra tekrar diriltmesi, haşr ise, onları hesaba çekmek için bir araya toplamasıdır. Elmalılı öldükten sonra dirilmenin daha dünyada iken gerçekleştiğini insanla ve insanın etrafındaki şeylerle izah eder. Enam suresi altmışıncı ayetinde geçen 'sonra gündüzün yine sizi diriltir.' cümlesini şöyle tefsir eder. Bedeninizde zedelenen, uzuvlarınızdan ölen kısımlarınızı uykuda haberiniz olmadan telafî ederek yeniler ve sizden aldığı şuur ve idraklerinizi yine sabahleyin size geri verip önceki gibi maddî ve manevî hayatınızla sizi tekrar diriltir, uyandırır. Ve o zaman siz geceyi gündüzü farkeder, kendinizi ve geçmiş kazançlarınızı hiç kaybetmemiş, arada hiçbir durgunluk fasılası geçmemiş gibi bilir tanırırsınız. Bunun, düşünüp anlayanlar için manevî hayat açısından açık ve seçik öldükten sonra dirilme olduğu apaçık olduktan başka, maddî hayat bakımından da böyledir. Her iki hayat, her gün, her gece ve hatta her ân böyle rûhânî ve cismanî bir 'öldükten sonra dirilme' içindedir. Bunu, birçokları mecazî bir mânâ ile dirilme kabul ederlerse de ciddî bir şekilde ilmî bir gözle bakıldığı zaman, bunun tam mânâsıyla bir 'ba's' (dirilme) olduğu ortaya çıkar. Bir yaprağın, bir tanenin, bir taşın düşmesiyle yıldızların hareketlerindeki düşme ve genel çekim aynı mânâda nasıl bir ve ondan bunları çıkarmak nasıl ilmî ise, uyuyup uyanmaktan öldükten sonra dirilmeyi anlamak ondan daha açık bir gerçektir. Gayet normal bir mesele gibi görünen uyuyup uyanmak meselesi, gerek organların görevleri ilmi ve gerek psiko- loji ilmi açısından son derece dikkate şayan ve öneme haizdirler.

Her gün yıpranıp ölen organ kısımlarının ve her gece duran ilmî idraklerin tekrarlanması ve aynılarının geri verilmesi, aynı hayatı devam ettirme ve aynı nefsin şahsiyet ve birliğini ifade edip durması, Allah'ın varlığına, bâkî oluşuna, birliğine, öldükten sonra diriltme kudretine delalet eden şahidler ve kesin delillerdendir ki, bununla ölümden sonra dirilmenin yalnız mümkün olması değil, bilfiil vaki olduğu da görülüp durmaktadır.³⁸¹ İşte Allah, insanları her gece böyle vefat ettiriyor ve onlar uyurken maddî manevî neleri varsa hepsini biliyor ve ertesi gün aynen iade edip diriltiyor ki, *'takdir edilmiş bir ecel tamamlansın, yazılmış olan vakit, ömür tamam olsun. Bu böyle olduğu gibi, sonra o saat gelince dönüşünüz yine O'nadır. Nihayet yine*

³⁸¹ Yazır, *age*, III, 440.

yalnız O'na dönersiniz. Ondan sonra da O size bu hayatta yaptıklarınızı haber verecektir'.³⁸²

3. Manevî Sıfatlar

Müellife göre manevî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın ahlâkını, sıfat ve isimlerinin ahkâm ve kemâlini ifade eden azâmet ve kibriyâ, celâl ve cemâl, izzet, adalet, hikmet, hilim, sabır, fadl, şedidu'l-ikâb ve seriu'l-hisâb gibi vasıf ve isimlerdir. Bunlara sıfat da denir.

İ. DİĞER SIFATLAR: HABERÎ SIFATLAR

Sadece naslarda geçen, yalnız nakil ve haberle sabit olan sıfatlara haberî sıfatlar denir. Bu sıfatların bir kısmı yalnız kur'anda, bir kısmı hem kur'an hem sahih hadislerde, bir kısmı da sadece sahih hadislerde geçer. Bu sıfatlar zahiri manaları ile anlaşılırsa bizi teşbih ve temsil fikrine götürür.

Müteahhir kelamcılara göre bu sıfatlar Zât-ı Bârî'nin şanına uygun bir biçimde te'vil edilmelidir. Ancak te'vil yaparken, yapılan te'vilin, Allah'ın muradı olduğuna kesinlikle hükmetmemek gerekir.³⁸³

Her ne kadar Elmalılı sıfatları tasnif ederken haberî sıfatlardan bahsetmese de kur'anda geçen yed, vech, istivâ, nüzul ve ayn gibi kelimeleri –ki bunlar bütün kelâmcılara göre haberî sıfatlardandır- açıklama yoluna gitmiştir. Elmalılı bu sıfatları, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının (müteahhir) görüşleri çerçevesinde te'vil ve tefsir etmiştir.

Şimdi bu sıfatlardan üç tanesini müellifin penceresinden aktarmaya çalışacağız.

1. Yed

Elmalılı'ya göre yed kelimesi şu manalara gelir. Birincisi; nimet mânâsınadır ki çoğulunda kullanılır. 'Yanımda filanın nimeti çoğaldı.' 'Fılanın bende bir nimeti var ki onun üzerine kendisine teşekkür ediyorum.' denilir. Dilimizde bu mânâ pek

³⁸² Enam, 6/60.

³⁸³ Kılavuz, *age*, s. 145.

bilinmemektedir. Fakat ‘efendim elinizin altında yaşayayım’ denildiği zaman da nimetiniz ve yardımınız sayesinde demek olur.

İkincisi; kuvvet ve kudret mânâsıdır. Nitekim ‘kuvvetlerin ve akılların sahibi’ diye tefsir edilmiştir. Araplar derler ki; ‘Senin buna pek kudretin yoktur.’ Dilimizde de bu mânâ çok bilinir. Mesela ‘El, elden üstündür arşa varıncaya kadar’ denilir ki, ‘Kudret, kudretten üstündür, ancak Allah’ın kudretinin üstünde hiçbir kudret yoktur’ demektir. Aynı şekilde, ‘Filanın bunda eli var yahut parmağı var’ denildiği zaman da tesiri, etkisi var demektir ki, bu da kudret mânâsına aynı köktendir. Bu cümleden olmak üzere dilimizde ‘el’, âlet ve iş yapma aracı mânâsına da kullanılır. ‘Bu işte filanın eli filandır; filan, filanın eli ayağıdır’ denildiği zaman bu mânâ kastedilir. Bu kullanma şekli, Arapça’da da yok değildir.

Üçüncüsü; ‘mülk’ mânâsıdır. ‘Şu arazi filanın yedindedir’ denilir ki, mülkiyeti altında veya tasarrufundadır, demek olur. Nitekim ‘Nikâh bağı elinde bulunan erkek’ demek, nikâhı akdetmek selahiyetine sahip olan demektir.

Dördüncüsü; yardımın ve özelleştirmenin şiddeti mânâsıdır ki, ‘Ben bunu elimle yaptım’ demek, ‘kendim yaptım’ demek olduğu gibi, ‘özen gösterdim, bana göre büyük bir kıymeti vardır’ demek de olur. Âdem hakkında ‘*Kendi iki elimle yarattığım*’³⁸⁴ buyurulması bu cihetle özel bir şerefi beyandır.³⁸⁵

İşte Allah Teâlâ’ya nisbet edilen ‘yed’ için de bütün bu mânâların düşünülmesi mümkündür. Âlimlerin çoğu Allah Teâlâ hakkında yed’in, kudretten veya nimetten ibaret olduğunu söylemişlerdir. Fakat ‘hayır, onun iki eli açıktır’ da bu konuların cereyan etmesine hiç de lüzum yoktur. Zira bu, yahudilerin kinayesine yine kinâye ile bir cevap olduğu için, bunun yorumu bilinemeyecek olan müteşabihlerden olmadığı ve şu halde buradaki yed’den bu mânâların hiçbirini düşünülmeyle cömertlik ve kudretin doğrudan doğruya tamlamadan kinâi mânâ olmak üzere anlaşıldığı unutulmamalıdır. Ve bundan dolayı burada, ‘Allah’ın iki kudreti ne demektir?’ diye bir soruya da yer yoktur. Çünkü tesniye yani ikil, yukarıda hatırlatıldığı üzere, cümlenin mânâsına göre sırf mubâlâğa ve tekit içindir. Bununla beraber ‘Allah’ın iki eli de sağdır.’ hadisinde olduğu

³⁸⁴ Sâd, 38/75.

³⁸⁵ Yazır, *age*, III, 280.

gibi burada da ‘yed’in kinâyeden vazgeçerek mânâsını düşünmek gerekirse iki ‘yed’in biri ‘açık el’, biri de ‘kapalı el’ olmak üzere ilâhî kudretin cemâl ve celâli durumlarını anlamak gerekir.³⁸⁶

2. Vech

Müellifimiz Rahman suresini tefsir ederken, bu kelimeyle ilgili olarak şu açıklamaları yaptığını görürüz. ‘*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (vech) ise bâki kalır.*’³⁸⁷ ayetindeki vechin, ‘‘*O’nun zâtından başka her şey helak olacaktır.*’’³⁸⁸ âyetinde olduğu gibi Allah’ın zâtı mânâsına olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü zül-Celâl ve’l-ikrâm sıfatı ‘zû’ diye merfu olarak ‘vech’ kelimesine sıfat yapılmıştır. Eğer öyle olmasaydı sûrenin sonunda geleceği şekilde ‘zi’l-celâli ve’l-ikram’ diye esre ile Rabbe sıfat yapılması gerekirdi.

Allah’ın yüzü, eşyanın veya insanların Allah’a bakan yüzü, yani kendi zâtlarına nazaran değil de Allah’ın rubûbiyyetinden ve yansımasındaki feyzinden istifade etmeleri sebebiyle ona nisbet edilmeleri ve ilimdeki eşyanın sabit olan sûret ve hakikatleri ile gelecek kader görüntüsü gibi bir mânâ ile de düşünülebilirse de, burada vechin, zül’-celâl ve’l-ikrâm sıfatı ile vasıflanması, bütün bu düşüncelerin hepsine mânidir. Bununla ancak Allah Teâlâ’nın zât-ı kibriyâsı vasıflanabilir. Zâtın vech ile ifade edilmesinin nüktesi ise, zâtın yalnız gizli ve mücerred zât olarak değil, sıfat ve rubûbiyyetinin görünmesi ve yansıması itibariyle dahi bâki oluşunu göstermektedir. Bunu kayyumiyyet (ebedilik) sıfatı ile ifade edenler de bu nüktayı anlatmak istemişlerdir. Özellikle şu iki sıfatla vasıflandırmak da bunu te’yid etmektedir. Karşısında hiçbir şey kendi kendine tutunamayacak, azamet ve celâli ile her şeyi kahr ve yok edebilecek derecede büyüklük ve mutlak ihtiyaçsızlık sahibi, hem de yok olan ve yok olacıklara hayat vererek bağış ve ihsanına nâil kılacak tam bir lütuf sahibidir.³⁸⁹

³⁸⁶ Aynı yer.

³⁸⁷ Rahman, 55/27.

³⁸⁸ Kasas, 29/88.

³⁸⁹ Yazır, *age*, VII, 375.

3. İstiva

Elmalılı'ya göre istiva; karar kılmak, yükselmek, üstün olmak, eşit veya benzer olmak, kasdetmek ve isti'lâ etmek mânâlarına gelir.³⁹⁰

Elmalılı Hamdi Yazır, A'râf suresinde geçen '*sonra Arş üzerine hükümran oldu.*'³⁹¹ ayetinin tefsirinde Allah Teâlâ'nın arşa istiva etmesi meselesini incelemekte ve istivânın mahiyetini dört şekilde açıklamaktadır.

Birincisi; bu ayette en açık ve en olumlu mana 'bütün yaratıkları üzerinde devamlı emrini yürütmek ve muntazam bir şekilde hükümleri icra etmek sûretiyle eksiksiz kudretin nüfuzu ve iradenin cereyan etmesinden' kinaye olmasıdır. Bu mananın gerçekte hakikati şüphesiz olduğu gibi devamında 'O, geceyi, durmadan onu kovalayan gündüze bürüyüp örter; güneş, ay ve yıldızlar emrine âmâdedir.' buyrulması buna bir karinedir.

İkincisi; istivânın, isti'lâ manasına olmasıdır ki, 'Yarattıktan sonra da başından sonuna kadar hepsini kudret ve galibiyeti, velayet ve hâkimiyeti altında tuttu.' demek olur.

Üçüncüsü; Arş'ın, mülk ve memleket; istivânın, istila manasına olmasıdır. Bu da öbür manalarla yakından ilişkili olmakla beraber, ayrıca bazı faydalara da işaret etmektedir. Meselâ Allah Teâlâ'nın, kendilerini mutlak hâkim gibi sayan beşerî saltanatlar üstündeki yüksek hâkimiyetine diğer mânâlardan daha çok bir hatırlatmayı içine alır.

Dördüncüsü; Allah Arş üzerine öyle bir isti'lâ ile istivâ etmiştir ki, gökler ve göklerde bulunanlar ona daha yakın, yer ve yerde bulunanlar daha uzak bir mevki ve mesafede değil, hepsi eşit bir nispettedirler. Bundan istivânın eşitlik mânâsına alındığı sanılmamalıdır. Allah, her şey üzerine hazır ve nâzırdır. Onun tıpkısına benzer hiçbir şey yoktur. Şu halde istivâsı da, mahiyeti belli olan hiçbir istivâ ile kıyas kabul etmez. İlahî zatı ve sıfatı hakkında varid olan kelimelerin, yalnızca lügata ait gerçeklerin mânâlarıyla değil, birer şer'i hakikat olarak düşünülmesi gerekir. Bunun için burada Arş

³⁹⁰ Yazır, *age*, IV, 51.

³⁹¹ A'raf, 7/54.

ve Taht'ın ulvî gerekleri olan hüküm ve saltanatın intizam, emir ve iradenin yerine getirilmesi, istila (zaptetme) ve isti'lâ (yükselme)'yı, gücün sınırını ve tam adaleti unutup da -istivâ kelimesinin lisanda oturma veya ayakta durma ve korunma ile istikrarda da kullanıldığından dolayı- Allah tıpkı bir taht, bir sandalye veya dam üstünde duran bir şahıs vaziyetinde Arş'a dayanmış oturuyor, dikiliyor veya yatıyor gibi bir düşünceye sahip olmak, aklen ve şer'an pek büyük bir cahillik olur.³⁹²

³⁹² Yazır, *age*, IV, 52.

SONUÇ

Elmalılı Hamdi Yazır'ın yaşadığı dönem, bütün dünyada özellikle ülkemizde hızlı ve köklü değişmelerin olduğu dönemdir. O bu dönemde islâm'ı yeniden canlandırma niyet ve gayreti ile ortaya koyduğu eserinde temel kelâmî problemlere değinmiş ve çağın ilmî gelişmeleri ışığında onları açıklamaya çalışmıştır. Zira İslâm'ın yeniden canlanması onun temeli olan akaidin sağlamlaştırılması ile mümkündür.

Yazır tefsirinde kelâmın pek çok temel tezini rasyonel ve kendi içinde tutarlı bir şekilde ele almıştır. Ortada hakka dayanmayan, hakkı ortaya koymayan bir tutum veya yanlış inanç ilkesi varsa onu körü körüne benimsemenin yanlış olduğunu anlatmak için öğrendiği ilimler ışığında görüşlerini açıklamıştır. Hiçbir fikir adamının hakkında peşin hükümlü olmaması, onun hakkaniyet çizgisinde selametli yürüyüşüne imkân sağlamıştır. O dinde teceddüdü savunmuş ve vahyin rehberliğinde yol alan akla büyük önem vermiştir.

Bu cümleden olmak üzere Elmalılı Hamdi Yazır, ilahî sıfatlar hakkında akli ve mantığı tatmin edici görüşler ortaya koymuştur. Kelâmî meseleleri derinlemesine incelememesine rağmen, tevhid ve ilahî sıfatlar meselesi üzerinde derinlemesine durmuştur. Bundan dolayı birçok yerde Hıristiyanların teslis inancına köklü eleştiriler yöneltmiştir.

Elmalılı'ya göre ilahî isimlerin hepsi en yüce kemâle sahip olan Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ifade için konulmuştur. Allah'ın isimlerini zât ismi ve sıfat ismi olarak ikiye ayırmış, '*Allah*' özel ismini, bütün isim ve sıfatları toplayan zât ismi, onun dışındakileri de sıfat ismi şeklinde ifade etmiştir.

Yazır, Allah Teâlâ'nın, zâtî sıfatlarının bütününün bir araya gelmesinden meydana gelmiş bir mahiyet olmadığını belirtmiştir. Başka bir ifade ile onun zâtı, sıfatının gereği ve sonucu değil, sıfatları zâtının gereği ve sonucudur. O'nun varlığı bizâtihi vacip olduğu gibi, sıfatları da zâtıyla vaciptir. Biz ilahî sıfatları düşünmekle elde ettiğimiz kavramlardan kendimizde Allah Teâlâ'nın hüviyetini teşkil eden bir kavram edinmiş olmayız, ancak ona olan ilgi ve ihtiyacımızı duymuş ve onun tecellilerine ipuçları bulmuş, isimlerini ve hükümlerini öğrenmiş oluruz.

Yazır'a göre Allah Teâlâ'yı birçok isim ve sıfatlar ile tanımaya çalışmak O'nun zâtında çokluğunu kabul etmek veya O'nun zâtına bir benzer isnad etmek anlamına gelmez. O'nu vahdet özelliği ile tanımak da O'na bir sınır ve ölçü belirlemek demek değildir. Allah birdir, demek, O'ndan başkasının ulûhiyetini reddeden selbi bir sıfattır. Allah'ın birliği, sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden, yani sayısal anlamda bir demek değildir. Sayı, ancak O'nun yarattığı mahlûkatı ve mülkü için geçerlidir ki bütün yaratılmışlar O'nun bir emriyle var, bir emriyle yok olabilen nisbî ve izafî varlıklardır.

Müfessirimize göre sıfatının hiçbiri başka bir zât olmadığı gibi, üstelik kendisinden sudûr yoluyla meydana gelmez; sıfatları ezeli olarak kendisiyle kaimdir. Sıfatların zât ile ilişkisi, bir zâtın başka bir zât ilişkisi gibi değildir. O'nun fiili de doğurma değil, hep yaratma suretiyledir.

Müellif, Allah'ın bütün yaratıklara başlangıç olan birçok isim ve sıfatları olsa da, yine zâtından hakkıyla bahsetmek mümkün olmadığını belirtmiştir. Hakk'ın gerçek mahiyeti, her türlü bileşimden uzaktır. O tek olan '*Ferd*'i vasıflandırmak imkânsızdır. Çünkü vasıf, vasıflanan ile sıfat arasında az çok bir başkalık gerektirir. Başkalık olunca da ferdilik kalmaz.

Sonuç olarak ifade etmeliyiz ki daha çok müfessir kimliğiyle şöhret bulan Elmalılı Hamdi Yazır, aynı zamanda çağımızın bir mütekellimidir. Bunu, tefsirinde, Metâlip ve Mezâhip adlı terceme eserinde ve muhtelif dergilerde yayınlanan makalelerinde ortaya koymuştur. Yazır kelâmî meselelerde genelde Ehli Sünnet görüşünü benimsemiş ve bu görüşleri savunmuştur. Ehli Sünnet mezhepleri dışında kalan mezhepleri, özellikle Mu'tezile'yi, tahrif edilmiş Yahudi ve Hıristiyan inançlarını ve son asırlarda ortaya çıkan tekâmül nazariyesi gibi dini ahkâma muhalif iddia ve tezleri ise insaf ölçüleri içinde kritiğe tabi tutmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- ALİ EL-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Ali, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Mısır, 1317.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara, 1964.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir, 2001.
- AKGÜÇ, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Doktora Tezi, Ankara, 2006.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir Abdulkâhir, *Usûlü'd-dîn*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1928.
- *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mısır: Mektebetü's-Saâde, 1928.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Kitâbu'l Esmâ ve's Sıfât*, Kahire, 2005.
- BOLAY, Süleyman Hayri, 'Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır', Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, sy. 15, Ankara 1982.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Terc. Arif Erkam, Bahar Yay., İstanbul, 1997.
- ÇELEBÎ, İlyas, 'Risaleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmam Azam Ebû Hanife', İslamî Araştırmalar Dergisi, sy. 17, 1974.
- DEVVÂNÎ, Ebû Abdillâh Celâküddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Matbaa-i Âmire, 1317.
- DİA, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi), I-XX, İstanbul, 1988-2008.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, *Hüccetü'llahi'l-Baliğa*, Çev: Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1994.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı", 4-6 Eylül 1991 Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, TDV. Yay., Ankara, 1993.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Ankara 1989.

el-ENBÂRÎ, Ebu Said, *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, Mısır, 1961.

ERKÎT, Turan, *Sahabe Ve Tabiin Döneminde Müteşabih Sıfatların Yorumu Meselesi*, Yük. Lisans Tezi, Adana, 2009.

ERSÖZ, İsmet, “*Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri*”, 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993.

el-EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, nşr: M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, 2000.

GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esna Serhu Esmâi'l-Hüsna*, Mısır, 1328.

----- *el-İktisid fi'l-İ'tikad*, Terc. Kemal Işık, AÜİLF. Yay., Ankara, 1971.

GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitapevi, Konya, 2001.

GÜRKAN, Menderes, “*Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya, 2005.

GÜZEL, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991.

HARPÛTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l İslâm*, TDV. yay, Elazığ, 2000.

HALİS, Zeki, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerinİşlenişi*, Yüksek Lis. Tezi, Erzurum, 2006.

İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut,1956.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1979.

KADI, Abdulcabbar, el-Muğnî, Kahire, 1965.

KARA, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi (Metinler/Kişiler) I*, Kitabevi Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1997.

KEKLİK, Nihat, *Sadreddin Konevi’nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İstanbul, 1967.

KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem ilişkisi*, İstanbul, 1996.

KILAVUZ, Salim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul, 2006.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995.

KOÇAR, Musa, *Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşr., İstanbul, 2004.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.

MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitabu’t-Tevhid*, (tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi) , Ankara, 2002.

----- “*Te’vilatü Ehl-i Sünne*”, (tahk. Fatıma Yusuf Hıyemi) , Beyrut, 2004.

NESEFÎ, Ebü'l-Mu’in Meymun b. Muhammed b. Mekhul, *Bahru'l-Kelam*, (tahk. Dr. Veliyüddin Muhammed Salih) , Şam, 2000.

ONAT, Hasan, “*Elmalılı Hamdi Yazır’ın Anlayışı Ve Mezheplere Bakışı*”, 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993.

ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul, 1995.

ÖZVARLI, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul, 1998.

PAKSÜT, Fatma, “*Merhum Dayım Hamdi Yazır*”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yayınları, Ankara, 1993.

RÂZÎ, Ebu Bekr Abdulkâdir, *Muhtaru’s-Sihâh*, Beyrut, 1988.

RÂZÎ, Fahreddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Allah’ın Aşkınlığı Esâsu’t-Takdîs fi ilmi’l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2006.

----- *Mefatihü'l- Gayb*, Terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (Tefsir-i Kebir), Akçağ Yay., XI, Ankara, 1990.

- *el-Muhassal*, Terc. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- es-SÂBÛNÎ, Ebu Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Nureddin, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din ve Lü'm'atü'l-İ'tikad*, Terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1998.
- es-Sabunî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, Çev. B. Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara, 1998.
- SİNANOĞLU, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara 2005.
- SUBAŞI, Hüsrev, “ *Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri*”, *İlim ve Sanat Dergisi*, sy. 33, Ankara, 1992.
- SUYÛTÎ, Ebu'l-Fazl, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Camiu's-Sagir*, I-II, Mısır, 1373.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, trs.
- TAFTAZÂNÎ, Ebü'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Mes'eleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan yay. İstanbul 1980.
- *Ana Konularıyla Kelam*, (terc. Serafeddin Gölcük) , Konya, 2000.
- TAFTAZÂNÎ, Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdillah, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul 1980.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Allah İnancı*, İsam, Yay., İstanbul, 2008.
- TUNÇ, Cihat, *Sistemantik Kelam*, Kayseri, 1994.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul, 1995.
- ULUTÜRK, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, Çağlayan yay., İzmir, 1985.
- YURDAGÜR, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın isimleri*, Marifet Yay. İstanbul, 1999.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Elmalılı Muhammed Hamdi*”, *DİA*, I-XI, İstanbul, 2002.

YAZICI, Nesimi, “*Muhammed Hamdi Yazır’ın Basın Hayatı ve Yazarlığı*”, 4-6 Eylül 1991 *Elmalılı M. Hamdi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV. Yay., Ankara, 1993.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşr., 1971; (Sad. Heyet), Azim Dağıtım, İstanbul, 1992.

----- “*Dibace*”, Paul Janet, G. Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahib*. (çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978.

YEKTİR, Yusuf, *Ebu’l-Mu’in en-Neseî’nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*, Yük. Lisans tezi, Sivas, 2007.

YILDIRIM, Suat, *Kur’ân’da Uluhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997.

ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Murteza, *Tâcü’l-Arus*, Mısır, 1306.

ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Beyrut, trs.