

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBU'L-HÜZEYL EL-ALLÂF'A GÖRE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN



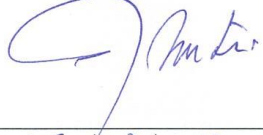

Muğdat ÇAÇUR

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

VAN – 2019

KABUL ONAY SAYFASI

<p>Muğdat ÇAÇUR tarafından hazırlanan "EBU'L-HÜZEYL EL-ALLÂF'A GÖRE ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.</p>	
<p>Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.</p>	
<p>Başkan: Burhaneddin KIYICI Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.</p>	
<p>Üye: Dr. Öğr. Üye. Ahmet BARDAK Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hakkari Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Tez Savunma Tarihi:</p>	<p>25.07.2019</p>
<p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p>07.08.2019 Doc. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p> 	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

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

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

Muğdat ÇAÇUR

(Yüksek Lisans Tezi)

Muğdat ÇAÇUR

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Temmuz, 2019

(EBU'L HÜZEYL EL-ALLÂF'A GÖRE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ)

ÖZET

Bu tez çalışması Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili görüşleri üzerine hazırlanmıştır. Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında zât-sıfat tartışmasının mâhiyetine değinilmiş, çalışmanın amacı ve yöntemi hakkında gerekli bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın hayatı, eserleri, yaşadığı dönemin ilmi ve siyasi atmosferi, bazı kelâmî görüşleri ve onun dönemine kadar Müslümanlarda sıfatların seyrine kısaca değinilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Ebu'l Hüzeyl'in zât-sıfat anlayışı ele alınmıştır. Ebu'l Hüzeyl'in zât tasavvurunun Allah Teâlâ'nın mahlûkatla müşâbehet ve mümâseleti çağrıştıracak her türlü söylemlerden tenzih temelinde olduğu tespit edilmiştir. Allâf'tan önce bu konuda ortaya atılan görüşlere değinilmiş ve Allâf'ın konu hakkındaki görüşleri bunlarla karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Bu anlamda Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Vasıl b. Ata, Abdullah b. Küllâb ve Ebu Hanife gibi âlimlerin, sıfatların zât ile ayniyet-gayriyet, kıdem-hudus açılarından söyledikleri konunun şekillenmesi adına önemli işlev görmüştür. Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, sıfatların Allah'ın zâtı olduğunu savunmuş, bu görüşünü nakille desteklemeye çalışmıştır. Klasik kaynaklarda belli bir sıfat tasnifine rastlamadığımız Allâf'ın, sıfat tasnifini genel görüşlerinden yararlanarak zâtî, fiilî ve haberi diye üç başlık şeklinde ele aldık. Sonuç kısmında ise çalışmanın genel değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, Zât, Sıfat, Kıdem, Mu'tezile, Selb.

Sayfa Sayısı: 90

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi. Metin YILDIZ

(Master of Science Thesis)

Muğdat ÇAÇUR

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

July, 2019

**(THE RELATIONSHIP BETWEEN ESSENCE AND ATTRIBUTES TO ABU'L
HUDHAYL AL-ALLAF**

ABSTRACT

This thesis has been prepared on the views of Abu Hudhayl al-Allaf about the essence and attributes of Allah. This study consists of an introduction and two parts. In the introductory part, the nature of the self-attributive discussion is mentioned and necessary information is given about the purpose and method of the study. In the first chapter, the life, works, the scientific and political atmosphere of the period he lived, some theological opinions and the progress of the attributives in Muslims until his time are briefly mentioned. In the second part of the study, Abu Hudhayl al-Allaf's concept of self-adjective is discussed. It has been found that Abu Hudhayl al-Allaf's self-conception is far from any discourse that would evoke the resemblance of Allah to any creatures. The views put forward before Allaf on this issue were mentioned and Allaf's views on the subject were discussed in a comparative way. In this sense, the sayings of scholars such as Jad b. Dirhem, Jahm b. Safvan, Vasil b. Ata, Abdullah b. Kullab and Ebu Hanifa about self with uniformness-apartness, qıdam-hudus, have played an important role in shaping the subject. Abu Hudhayl al-Allaf argued that the adjectives are the essence of Allah and tried to support this view by narration. We did not find a certain attributive classification in classical sources. However, we have discussed Allaf's attributive classification based on his general views in the form of three titles; self, actional and khaberi.

Keywords: Allah, Abu Hudhayl al-Allaf, Self, Attributive, Qıdam, Mutazila, Salb.

Quantity of Page: 90

Supervisor: Dr. Metin YILDIZ

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1
1. EBU'L HÜZEYL EL-ALLÂF'IN HAYATI VE KELAMÎ GÖRÜŞLERİ	5
1.1. Hayatı ve Eserleri	5
1.2. İlmi Kişiliği	10
1.3. Allâf'ın Yaşadığı Dönemde Siyasi Durum.....	13
1.4. Allâf'ın Yaşadığı Dönemde İlmî Durum.....	14
1.5. Bazı Kelâmî Konular Hakkındaki Görüşleri	17
1.5.1. Bilgi Anlayışı.....	19
1.5.2. Âlem Anlayışı.....	20
1.5.2.1. Cevher.....	21
1.5.2.2. Cisim.....	22
1.5.2.3. Araz	23
1.5.2.4. Hareket Ve Sükûn.....	24
1.5.3. İnsan Anlayışı.....	25
1.6. Allâf Dönemine Kadar Sıfatlar Meselesi	27
1.6.1. Kur'an-ı Kerim'de ve Asr-ı Saadette Zât-Sıfat Meselesi	27
1.6.2. Zât Sıfat Tartışmasının Kaynağına Dair Görüşler.....	30
1.6.3. Müslümanlarda Sıfat Tartışmalarının Başlaması	36
2. ZÂT-SIFAT ANLAYIŞI	45
2.1. Zât Tasavvuru.....	45
2.2. Zât- Sıfat İlişkisi	51

2.3. Sıfat Tasnifi	66
2.3.1. Zâtî Sıfatlar	68
2.3.1.1 Allah'ın Kâdir Olması	69
2.3.1.2. Allah'ın Âlim Olması	73
2.3.1.3. Allah'ın Semî' ve Basîr olması	75
2.3.2. Fiili Sıfatlar.....	75
2.3.2.1. İrade Sıfatı	75
2.3.2.2. Kelam sıfatı	78
2.3.3. Haberî Sıfatlar	79
2.4. Zât-Sıfat Görüşündeki Delilleri.....	82
2.4.1. Naklî Deliller	82
2.4.2. Aklî Deliller.....	83
2.4.2.1. Sebr ve Taksim	83
2.5. Sıfat Görüşünün Kaynağı Hakkındaki İddialar	85
3. SONUÇ	88
KAYNAKLAR.....	90
ÖZGEÇMİŞ
LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

KISALTMALAR

A. MLF.	: Aynı müellif
A.Y.	: Aynı yazar
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD.	: Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.	: bin, İbn
BKZ.	: Bakınız
BŞK.	: Başkaları
C.	: Cilt
ÇEV.	: Çeviren
D.N.	: Dipnot
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ED.	: Editör
HAZ.	: Hazırlayan
HZ.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜİF.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
NŞR.	: Neşreden
ODÜİFD.	: Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SAV.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
THK.	: Tahkik eden
TRS.	: Tarihsiz
UÜİF.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
V.	: Vefat
V.B.	: Ve benzeri

ÖNSÖZ

Kelam ilminin ilgilendiği en temel konulardan biri Allah'ın sıfatları konusudur. Bu konuda görüş beyan eden şahsiyetlerden biri Basra Mu'tezilesine mensup Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'tır. Allâf kendi döneminde yapılan tartışmalara dâhil olmuş ve mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün genel anlayışına paralel olarak sıfat görüşünü açıklamıştır.

Bu çalışmada Allâf'ın zât-sıfat görüşünü hazırlayan süreci ve onun döneminde mevcut tartışmaların zât-sıfat görüşünü nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmuştur. Allâf'ın zât-sıfat anlayışı İslam düşüncesinden neşet etmiştir. Her ne kadar onun sıfat anlayışının şekillenmesinde diğer din ve düşüncelerin etkili olduğu eleştirisi yapılmışsa da, bunun belli bir etkileşimle sınırlı olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Allâf'ın bize intikal eden bir eserinin olmaması, onun sıfat anlayışını belirlememizi zorlaştıran bir etken oldu. Bu eksikliği gidermek için klasik kelam eserlerine başvurulmuştur.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında başta hocalarım olmak üzere, ailem ve arkadaşlarımın doğrudan veya dolaylı olarak birçok emeği geçmiştir. Hepsine çok teşekkür ediyorum. Özellikle gerektiği her an bana vakit ayıran danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Metin Yıldız hocama ve hem lisansta hem de yüksek lisansta kelam konusundaki engin birikiminden istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin Kıyıcı hocama teşekkür ediyorum. Tez yazımı konusunda her an rahatsız etme serbestisini kendimde gördüğüm değerli dostum Araştırma Görevlisi Mazhar Dede'ye çok teşekkür ediyorum. Eser temin etmede bana çok yardımcı dokunan Mahmut Şimşat'a, birlikte yüksek lisans yaptığım arkadaşlarım M. Şakir Arvas, Hamza Toprakoğlu, Fecri Kartal ve Veysel Eliş'e ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Teknik konularda bana yardımcı olan Yıldırım Çaçur ve tezi okumada bana yardımcı olan Abdulkahhar Çaçur'a, evlilikle başladığım yükseköğrenim hayatımda beni hep destekleyen kıymetli eşime teşekkür ediyorum. Ayrıca kızlarım Zana, Nûbihar ve Hacer'e çok teşekkür ediyorum.

Muğdat ÇAÇUR

VAN- 2019

GİRİŞ

Kelam ilminin temel meselelerinden biri Allah'ın sıfatları ve sıfatların zâtla ilişkisidir. Allah Teâlâ'yı hakkıyla tanımak ancak isim ve sıfatları hakkında yeterli bilgilere sahip olmakla mümkündür. Bundan dolayı kelam ilminin üzerinde önemle durduğu konuların başında sıfatlar konusu gelmektedir. Kelam ekolleri bu konuda birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya atmış ve bunları temellendirmek için çaba harcamışlardır.

Kelam ilminde meânî sıfatlara yaklaşım genel olarak iki şekilde belirginleşmiştir. Bunlardan biri bu sıfatları ispat eden diğeri ise bu sıfatları nefyeden anlayıştır. Meânî sıfatları nefyeden ekoller Mu'tezile başta olmak üzere bazı fırka ve şahıslardır. Bu sıfatları ispat eden ekol ise Ehl-i Sünnet ekolüdür. Mu'tezile ekolü içerisinde sıfatlar konusunda, ilk olarak Vasıl b. Ata (v.131/748) ve onun düşüncesini destekleyenler dönemin mevcut anlayışından farklı bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Tevhidi merkeze alan bu yaklaşım, Allah'ın zâtında çokluk iması veren bütün manaları Allah'tan, tenzih etme şeklinde ortaya çıkmış ve daha sonraki Mu'tezilî âlimler tarafından geliştirilmiştir.

Mu'tezile ekolü içerisinde önemli bir yere sahip olan düşünürlerden birisi de Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'tır. (v.235/850) Bu çalışmadaki amaç da, önce Allah'ın sıfatlarını ele alıp diğer ekollerle karşılaştırmalı bir şekilde Allâf'ın görüşlerini ortaya koymak ve meselenin temellendirilmesi noktasında Allâf'ın İslam düşüncesine yaptığı katkıyı belirlemektir.

Allâf'ın yaşadığı dönem, İslam'ın farklı inançlarla tanışıklığının olgunlaştığı ve başta Yunan düşüncesi olmak üzere diğer birçok düşünceye ait eserlerin tercüme edilmeye başlandığı dönemdir. Bu entelektüel ortamın kendisine verdiği fırsatları değerlendiren Allâf, o dönemde tartışmalara konu olan birçok meseleyi cesaretle ele almış ve Mu'tezile'nin temel çizgileri çerçevesinde bu konuları derinleştirmiştir. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki temel amacı Allah Teâlâ'nın tek olduğunu, O'nun ortağı ve benzerinin olmadığını ve hiçbir şeyin kendisine benzemediğini ispatlamaktır. Böylece kendi dönemlerinde yaşayan diğer din ve inançların Allah hakkındaki yanlış tasavvurlarını bertaraf etmeyi hedeflemişlerdir.

Kelam ilminde sıfat tartışmaları önemli bir yer tutmuştur. Mu'tezile ekolünün önemli kelamcısı Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın sıfatlar konusundaki yaklaşımı, Mu'tezile'nin konuya bakışını büyük ölçüde şekillendirdiğinden Mu'tezile kelamı için önem arz etmektedir. Allâf'ın sıfat anlayışındaki en önemli nokta Mu'tezile'nin tevhid anlayışındaki hassasiyetidir. Allâf sıfatlar konusunu temellendirirken Allah Teâlâ'nın tek olmasını, yarattıklarına benzer

hiçbir vasfının bulunmaması gerektiğini savunmuştur. Mahlûkatla müşabeheti çağrıştıracak bütün söylemlerden Allah'ı tenzih etmiştir. Bunu yaparken Seneviyye, Müşebbihe ve Mücessime ile sert tartışmalar yaşamıştır. Allah Teâlâ'yı cisim, suret, vb. eksikliklerden tenzih ederken karşısında en ciddi hasım olarak Müşebbihe'yi bulmuştur.

Gerek İslam filozofları gerekse kelamcılar Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzehe olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Müslümanlar arasında sıfatlar konusundaki ihtilaf, sıfatların zât ile ilişkisi noktasındadır. Bu problem, "Allah, zâtına zâid sıfatlarla muttasıf mıdır, yoksa bu sıfatlar zâtın aynı mıdır?" sorusu etrafında dönmektedir. Örneğin, Allah'ın âlim olduğunu söylediğimiz zaman, ilim için Allah'ın zâtından mücerred, müstakil bir gerçeklikten söz edebiliyor muyuz? Yoksa Allah'ın âlim olduğunu ifade etmesini gerektiren mana ile Allah'ın zâtı aynı şey midir? Mu'tezile bu sorulara tevhid ilkesine hâlel getirmeyecek şekilde cevap vermeye çalışmaktadır. Onlara göre eğer sıfatlar, Allah'ın zâtından mücerred, müstakil birer mana olarak kabul edilirse o zaman iki durum söz konusu olur. Bu sıfatlar ya hâdis ya da kadîm olmak zorundadır. Sıfatların hâdis olarak kabul edilmeleri, Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması anlamına gelecektir ki bu, Allah Teâlâ'yı hâdis varlıklar durumuna düşürür. Bu caiz değildir. Eğer sıfatlar kadîm olarak kabul edilirse bu da Allah dışında kadîmlerin olduğu anlamına gelir bu da caiz değildir. Böylece Mu'tezile sıfatların zâtın aynı olduğunu söyleyerek zâttan mücerret sıfatların olduğunu kabul etmemiştir.

Mu'tezile ekolünün önemli bir siması olan Allâf'ın ekolün genel sıfat anlayışının gelişmesinde nasıl bir rol oynadığını tespit etmek önemlidir. Ebu'l Hüzey el-Allâf da Mu'tezile'nin temel endişelerini ölçü olarak sıfat anlayışını ifade etmiştir. O bu noktada ekolünün durduğu noktada durmuştur. Taaddüd-ü kudema onun da anlayışını belirleyen ana etken olmuştur. Ancak Allâf'ın Mu'tezile ekolünün genelinden farkı, zât sıfat ilişkisini farklı bir siğa ile ifade etmiş olmasıdır. İlk bakışta bu farklı ifade şekline farklı sonucun ortaya çıkacağı akla gelse de, meseleye bütün olarak bakıldığında Allâf'ın Mu'tezile'nin genel çerçevesinin dışına çıkmadığı görülmektedir.

Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalar sadece Müslümanlara ait bir tartışma değildir. Diğer semavî dinlerde de bu tartışma yapıldığı gibi felsefeciler de bu konuyu tartışmışlardır. Biz burada Allâf'ın konuya bakışını etkileyen kaynaklara değinip, tartışmanın kaynağı noktasında diğer din ve düşüncelerin etkisini kısaca ifade etmeye çalıştık. Çalışma,

Allâf'ın zât-sıfat ilişkisine yönelik düşüncelerini etkileyen süreci ve Allâf'ın bu süreç neticesinde ortaya koyduğu görüşleri kapsamaktadır.

Çalışma, kelamın bütün alanlarında görüşler ortaya atan Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşleriyle sınırlıdır. Onun diğer kelamî konular hakkında söylediklerine kısaca değinmemiz, onun mefkûresini anlamayı kolaylaştırma amacıyla olmuştur.

Çalışma esnasında elde ettiğimiz bilgileri karşılaştırmalı bir yöntemle ifade etmeye çalıştık. Allâf'ın bize intikal eden bir eserinin olmaması ve fikirlerinin kaynaklarda dağınık olarak bulunması çalışma esnasında karşılaştığımız en büyük zorluktu. Allâf ile ilgili yapılan bazı çalışmaların onun zât sıfat ilişkisine çok az değinmeleri, bizim klasik kaynaklara daha fazla yönelmemizi sağladı. Bu anlamda düşünürümüzün zât-sıfat ilişkisini çalışırken istifade ettiğimiz başlıca kaynaklar şunlardır:

Allâf'ın zât-sıfat anlayışıyla ilgili en tarafsız bilgi bulduğumuz eser, Eş'arî'nin *Makâlâtu'l İslamiyyîn ve İhtilâfu'l Musallîn* adlı eseridir. Eş'arî, çağdaşlarına kıyasla daha objektif bir şekilde farklı düşünceleri nakletmiştir. Allâf'ın sıfat anlayışını çoğu zaman Mu'tezile ekolünün genel anlayışı çerçevesinde ifade edildiğini gördüğümüz bu eser, Allâf'ın bu konuda farklı görüşlere sahip bazı kişilerle tartışmalarına da değinmiştir.

Diğer bir eser Ebu'l Hüseyin el-Hayyât'a ait *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid* adlı kitaptır. İbn-i Ravendî'nin Mu'tezile eleştirilerine cevap olan bu eser, Allâf'ın zât düşüncesi ile ilim, kudret ve bazı haberi sıfatlar hakkında bilgiler ihtiva etmektedir.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l Fırak* adlı eseri de çalışmada istifade ettiğimiz başka bir eserdir. İçerdiği bilgilerin diğer eserlerle karşılaştırılması durumunda klasik eserler içerisinde faydalanılacak bir eserdir.

Kadî Abdulcabbâr'ın *Şerhu'l Usûli'l Hamse* adlı eseri Mu'tezile ekolünün sıfat anlayışının anlaşılmasında faydalandığımız eserlerden biri oldu.

Cemil Saliba'nın "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf" adlı makalesi hem Allâf'ın hayatı ile ilgili eserlere ulaşma hem de fikirlerinin olduğu kaynaklara ulaşmamızda faydalandığımız bir çalışma oldu. *Mecelletu Mecme'ul İlmiyyi'l Arabî* adlı dergide yayımlanan makale, Allâf'ın sıfatlara ilişkin görüşlerini kısaca anlatmıştır.

İslam düşüncesinin bir özeti sayılan Ali Sami en-Neşşâr'ın *Neş'etu Fikri'l Felsefeti fi'l İslam* adlı eseri klasik kaynaklara ulaşmada ve kapalı konuların yorumlanması noktasında okuyucuya kapı açan bir çalışma olması hasebiyle istifade ettiğimiz bir eser oldu.

Mustafa Ali Ğurâbî'nin, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, Wolfson'un *Kelam Felsefeleri*, Abdurrahman Bedevî'nin *Mezâhibu'l İslamiyyîn*, Osman Aydınlı'nın *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l Hüzeyl Allâf* gibi başka çalışmalar da tezimiz de istifade ettiğimiz kaynaklar olmuştur.

Konuların anlaşılması noktasında yazılan bazı tez ve makalelerden istifade etmemize rağmen bunların Allâf'ın zât sıfat ilişkisine yönelik derli toplu bir bakış açısı vermek için yeterli oldukları söylenemez.



1. EBU'L HÜZEYL EL-ALLÂF'IN HAYATI VE KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

1.1. Hayatı ve Eserleri

İsmi, Ebu'l Hüzeyl el-Allâf Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdullah b. Mekhûl el-Basrî el-Mu'tezilî'dir.¹ Allâf'ın dünyaya geldiği tarih tartışmalı bir konu olsa da öğrencilerinden Ebu Yakup eş-Şahhâm 'dan (v. 233/847) gelen rivayete dayanılarak doğum tarihinin hicrî 135/752 olduğu genel kabul görmüştür.² Basra'da yaşayan bir kabilenin reisi olan Abdu'l Kays'ın mevlâsı olarak bilinen Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, yaşamının büyük bölümünü geçireceği Basra'da, Abbasi halifesi Ebu'l Abbas es-Seffâh (ö.135/752) döneminde dünyaya gelmiştir.³ Allâf lakabıyla anılmasının sebebi Basra'da hayvanların yemi satılan yerde ikamet etmesi olduğu söylenmektedir.⁴ Allâf, Mu'tezile'nin iki ekolünden biri olan Basra ekolüne mensup olup Mu'tezile'nin altıncı tabakasındandır.⁵

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın dünyaya geldiği dönem, İslam dünyasının, özellikle Fars ve Roma medeniyetleri başta olmak üzere, diğer birçok millet ve kültürle yakın temasa geçtiği bir dönemdir. Allâf'ın doğduğu Basra şehri ise, o dönemin bu engin entelektüel faaliyetlerin icra edildiği, faklı inanç ve kültürlerin yaşandığı önemli bir şehirdir.⁶ Basra'daki bu büyük ilmî ortam Allâf'ın kendilerinden ilim tahsil edecek âlimlerin de yaşadığı ortamdır. Mu'tezile ekolünün şekillenip daha sonraki dönemlere ulaşmasında kilit rol oynayan Vasıl b. Ata (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Osman b. Halit et-Tavîl gibi başka birçok âlimin yolu Basra'da kesişmiş, İslam düşüncesinin gelişip kökleşmesinde ve sonraki nesillere aktarılmasında önemli hizmetler yapmışlar ve talebeler yetiştirmişlerdir. Bu mümbit iklimde yetişip İslam düşünce tarihinde önemli bir yer edinen âlimlerden biri de Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'tır. Kaynakların çoğuna göre Allâf'ın hocası olarak tanıtılan kişi Osman b. Halit et-Tavîl'dir.⁷ Osman et-Tavîl, Vasıl b. Ata tarafından i'tizâl ile ilgili fikirlerini yaymak için Ermeni bölgesine görevlendirilen önemli davetçilerinden birisidir.⁸ Malâtî

¹ es-Safâdi Selahaddin Halil b. Aybek, *Kitabu'l-Vafî bi'l-Vafiyât*, Thk., Ahmet Arnavut, Türki Mustafa, Beyrut 2000, V., 107.

² Buna göre, Allâf'a doğum tarihi sorulduğunda O şöyle cevap vermiş: "Annemle babam yaşım söz konusu olduğu bir gün, 'İbrahim b. Abdullah b. Hasan öldürüldüğü zaman sen on yaşındaydın' demişlerdi." Söz konusu olayda hicri 145'te vuku bulmuştu. Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l İslamiyyîn*, Daru'l İlmi li'l-Melayîn, Beyrut 1997, 122.; Ğurâbî, Ali Mustafa, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, Matbaatu Hicazî, 1. Baskı, y.y., 1949, 14.

³ Cemil Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf" *Mecelletu Mecme'ul İlmiyyi'l Arabî*, XXI, 3-4, 1942, 108.

⁴ Kadı Abdülcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Thk., Fuad Seyyid, Tunus 1986, 254.

⁵ İbnu'l Murtazâ el-Mehdi Lidînillah Ahmed b. Yahya, *El-Münyetu ve'l-Emel fî Şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal*, (Çev. Hüseyin Maraz), Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, 59.; a.mlf., *Tabakâtu'l Mu'tezile*, Daru'l Muntazır, 2.Baskı, Beyrut 1988, 44.

⁶ Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 107.

⁷ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 44.; Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 107.

⁸ İbnu'l Murtazâ, *el-Münye*, 25.

(v.377/987), kaynaklarda geçen, Allâf'ın ilim tahsil ettiği âlimlere Bişr b. Seyyid ve Ebu Osman ez-Za'ferani'yi de eklemektedir. O, bu iki şahsı Vasıl b. Ata'nın arkadaşları olarak zikretmektedir.⁹ Allâf'ın ilim tahsil ettiği başka bir isim de Sûmâme b. Eşres'tir.¹⁰

Kadı Abdûlcabbâr (v.415/1025) Allâf'ın ilim silsilesini Hz. Peygamber (s.a.v)'e kadar götürmektedir. Diğer ilimlerin de tevarüs şekline değinen Kadi Abdûlcabbâr, bu silsileyi şöyle yazmıştır: “Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, ilmî Osman et-Tavil'den, Osman et-Tavil Vasıl b. Ata ve Amr'den, Vasıl b. Ata ve Amr, Ebu Haşim b. Muhammed b. El-Hanefiyye'den (v. 98/716), Ebu Haşim de babası Muhammed b. El-Hanefiyye'den (v. 81/700), Muhammed de babası Ali b. Ebi Talib 'den (v. 40/661), Ali b. Ebi Talip de Nebi (s.a.v) den almıştır.”¹¹

Kaynaklar Mu'tezile ekolünün fikrî temellerini oluşturup sağlamlaştırılanların çoğunun mevâliden olduğunu zikretmektedir.¹² Dönemin Mu'tezile önde gelenlerinin birbirleriyle akrabalık ilişkileri kurduklarını görmekteyiz. Mesela, Amr b. Ubeyd'in hem Vasıl hem de Allâf ile akraba olduğu zikredilmektedir. Yine Nazzâm (v. 231/845) ile Allâf'ın akraba oldukları da kaynaklarda geçmektedir. Bahsi geçen şahsiyetlerin aynı sosyal ve ilmî ortamı paylaştıkları görüldüğüne göre Allâf'ın ilim tahsil ettiği âlimlerin bir şahıstan ziyade aynı ekole mensup ve yaşadığı tabakadan birçok âlimin olduğunu söylemek çok zor bir tahmin olmasa gerek¹³ Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın yaşadığı döneme getirdiği ilmî dinamizm, yetiştirdiği öğrencileri tarafından geliştirilerek özelde Mu'tezile ekolüne, genelde de İslam düşünce geleneğine büyük katkı sağlamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Allâf'a talebe olup ondan ilim tahsil eden âlimler şunlardır:

İbrahim b. Seyyâr b. Hâni el-Basrî en-Nazzâm (v. 231/845). Allâf'ın en meşhur öğrencisidir. Basra'da dünyaya gelmiştir. Çok güzel manzum eserler yazdığı için kendisine Nazzâm lakabı verilmiştir. Allâf'ın hem öğrencisi hem de yeğeni olan Nazzâm, felsefe, Fars ve Hint kültürlerini iyi bilen büyük bir kelâm âlimidir. Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁴

⁹ Malâtî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitabu't-Tenbih ve'r-Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'* Thk., Muhammed Zunhum Muhammed Azb, Mektebetu Medbulu, Kahire 1992. 32.

¹⁰ İbnu'l Murtazâ, el-Mûnye, 73.

¹¹ Kadi Abdûlcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizal*, 164.

¹² Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aksileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l Hüzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013, 138.

¹³ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 50.; Saliba,; “Ebu'l Hüzeyl el-Allâf”, 108.

¹⁴ Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev. Osman Tunç), İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1999, II, 333.; Ramazan Altıntaş, “Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler

Ebu Cafer b. Harun b. Muhammed b. Harun el-Vâsık (v. 227/241). Abbasi devletinin dokuzuncu halifesidir. İbnu'l Murtazâ, Onun Allâf'tan kelâm ilmi aldığını nakletmektedir.¹⁵

Ebu Temam Habib b. Evs et-Tâi (v. 231/845), Şair olan et- Tâi Allâf'tan “feride” isimli kasidesini almış ve onun için okumuştur.¹⁶

Ebu Ya'la Muhammed b. Şeddâd (v. 278/891),¹⁷ Ebu Ali Amr b. el-İsvâri (v.200/815),¹⁸ Ebu Yakup Yusuf b. Abdillâh b. İshak eş-Şahhâm (v.280/893),¹⁹ Ebu Abdullâh Ed-Debbâğ,²⁰ Yahya b. Bişr el-Ercâni,²¹ İsa b. Heysem es-Sûfi,²² Hişâm el-Fuvatî, el –Vezir b. Ebi Davud, Hişâm b. Abbâd b. Süleyman,²³ Ali b. Yasin.²⁴

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın doğum tarihi gibi vefat tarihi de tartışmalıdır. Kaynaklar Allâf'ın ne kadar yaşadığı konusunda farklı bilgiler vermektedir. Şehristânî, onun yüz yıl yaşadığını söyler.²⁵ Hatıb el-Bağdâdî de onun yüzdört yıl yaşadığını naklederken,²⁶ yüzelli yıl yaşadığını söyleyen kaynaklar da mevcuttur.²⁷ Allâf'ın ölümüyle ilgili olarak Mu'tezilî kaynaklarda geçen rivayetler bizi yaklaşık bir tarih tespit etmeye götürebilir. Bazı Mu'tezilî kaynaklar onun Abbasi halifesi Mütevekkil'in (v.247/861) hilâfetinin ilk yıllarında, diğer bazı kaynaklar da onun halife Vâsık (v.232/846) döneminde vefat ettiğini zikreder.²⁸ Sözü edilen halifelerin de vefat tarihlerindeki ihtilafları göz önünde bulundurduğumuzda, tercih edilen görüşün, Allâf'ın 235/853 tarihinde Samarra'da vefat ettiği görüşü olduğu söylenebilir.²⁹

Temel İlkeler Ve Ana Eserler”, *Kelâm El Kitabı*, (Editör Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2015, 75.; İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 49.

¹⁵ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 125.

¹⁶ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 132.

¹⁷ İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakup İshak, Thk. Rıza Teceddud, trs. Y.y., *Fihrist*, 202.

¹⁸ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 72.

¹⁹ Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim, *El-Milel ve'n-Nihal*, (Çev. Mustafa Öz), Litera Yayınları İstanbul 2011, 63.

²⁰ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 132.

²¹ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 78.

²² İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 79.

²³ Malâtî, *Kitâbü't-Tenbîh*, 32.

²⁴ Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru E'elâmu'n-Nubelâ*, Thk., Beşşar Avvad, Muessesetu'r-Risale, 1. Baskı, Beyrut 1996.

²⁵ Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 63.

²⁶ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 586.

²⁷ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 48.

²⁸ Buna göre Allâf vefat ettiğinde Halife Vâsık O'nun taziyesinin olduğu meclise gelmiştir. Aynı rivayet, Allâf'ın cenaze namazını kıldırmanın Vezir Ebu Duad olduğunu ve daha önce kıldırıldığı namazlardan farklı olarak beş tekbir getirdiğini nakleder. Beş tekbirin sebebini soranlara da Vezir Ebu Duad şöyle cevap vermiştir: “O Beni Haşim taraftarıydı bu sebeple onun namazını onlara uyararak kıldırardım”. Kadi Abdülcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizal*, 263.; İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 48.

²⁹ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 49.

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik gibi dinler ile birçok fikrî akıma karşı mücadele etmiştir. Kaynaklarda çok sayıda kitap yazdığı belirtilen Allâf'ın British Museum'da bulunan 1237 numaralı “*Münazarâtu Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*” isimli eseri dışında günümüze kadar ortaya çıkan başka bir eserine henüz rastlanmamıştır.³⁰ Görüşlerinin büyük kısmını farklı ekollerin temel eserleri olan Şehristânî'nin “*el-Milel ve'n-Nihal*”, Abdülkahir Bağdâdî'nin “*el-Fark Beyne'l-Fırak*”, Hayyat'ın “*el-İntisar*”, Eş'ari'nin “*Makâlâtu'l-İslamiyyîn İhtilafu'l-Musallîn*”, Adudüddîn el-Îcî'nin “*el-Mevâkıf*” gibi kaynaklardan öğrendiğimiz Allâf'ın kitapları hakkındaki bilgilere de daha çok biyografik eserlerde rastlıyoruz. İbn Nedim, (v.385/955) Allâf'a ait elli civarında eser ismi zikretmektedir.³¹

İbnu'l Murtazâ, Yahya b. Beşir'e dayanarak, Allâf'ın karşıt görüşlülere reddiye bağlamında dakîku'l kelâm ve celilu'l kelâm üzerine altmış kitap kaleme aldığını zikreder.³² Malâtî ise Allâf'ın, muhaliflerine reddiye olarak yazdığı bin iki yüz civarında kitabından bahsetmektedir.³³

Allâf'a ait olduğunu kaynaklardan elde edebildiğimiz eserler şunlardır:

1- *el-Usûlu'l-Hamse*: Mu'tezile ekolünün esasları olan usulü hamse, Allâf dönemine kadar tam olarak teşekkül etmemişse de ana hatlarıyla mevcuttu. Bu kitapta tevhid konusu işlenmiştir. Kitap Abbâsi halifesi Harun Reşid (v.170/786) döneminde kaleme alınmıştır.³⁴ Bu kitap ile Kadi Abdülcabbâr'a ait olan *Şerhu Usuli'l-Hamse* farklı eserlerdir.

2- *Mîlas*: Mîlas, daha önce Mecûsi olan bir şahsın ismidir. Bir grup Mecûsi ile Allâf arasında cereyan eden tartışmaya tanıklık eden Mîlas, Allâf'ın rakiplerini mağlup etmesinden etkilenerek Müslüman olmuştur.³⁵ Kaynaklarda içeriği hakkında bilgiye ulaşamadığımız bu eserin, söz konusu tartışmada tartışılan konuları ele almış olduğunu düşünmekteyiz.

³⁰ Cemil Saliba'dan başka Allâf'a ait şu an mevcut bir eserin varlığını söyleyen birini tespit edemedik. 113.

³¹ Saliba, “Ebu'l Hüzeyl el-Allâf”, 114.; İbn Nedim, *Fihrist*, 204.

³² İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 44.

³³ Malâtî, *Kitabu't-Tenbih*, 32.

³⁴ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 153.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 277.

³⁵ İbnu Hallikan, Ebu'l Abbas Şemseddin b. Ahmed b. Muhammed b. Ebibekr, *Vefeyâtu'l-E'eyân ve Enbâi Ebnâi'z-Zemân*, Thk., İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut, trs., IV, 266.; İbn Nedim, *Fihrist*, 203.; Bedevi, Abdurrahman, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, Daru'l İlmi li'l-melayîn, Beyrut 1997, 132.; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 153.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 277.

3- *el- Hucce*: Kitabı'l Hucec olarak ta zikredilir. ³⁶Abdülkahir el-Bağdâdî (v. 429/1038), *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinde Allâf'ın düşüncelerini aktarırken bu eserine de değinir ve Allâf'ın bu kitabında varlıkların yok olacaklarına dair fikirleri işlediğini nakleder.³⁷

4- *el-Kavalib fi'r-Red ale'd-Dehriyye*: Allâf, bu kitabını Dehriyye'ye reddiye olarak yazmıştır. Bağdâdî, Allâf'ın burada hudus ve teselsül ile ilgili konulara değindiğini belirtir.³⁸

5- *er-Reddu ale'n-Nazzâm*: Nazzâm, Allâf'ın öğrencilerindendir. İslam düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Daha hocası hayattayken hocasından farklı düşündüğü konuları onunla tartışmıştır.³⁹

6- *Kitâbu Müteşabihi'l Kur'an*⁴⁰ 7- *Kitâbu'l A'raz ve'l-İnsan ve'l-Cûz'û'llezi lâ Yetecezze*,⁴¹ 8- *Kitabu'l-İmameti ale'l-Hişâm*, 9- *Kitabu ala Ebi Şemr fi'l-İrca*, 10- *Kitabu taâtin lâ yurâdullahu bihâ*,11- *Kitabu ala Sofestaiyye*,12- *Kitabu ala'l- Mecûs*,13- *Kitabu ala'l-Yehûd*,14- *Kitabu't-Tevlîd ala'n-Nazzâm*,15- *Kitabu'l-Va'di ve'l-Va'id*,16- *Kitabu Makteli Gaylân*,17- *Kitabu ila'd-Dimeşkiyyîn*,18- *Kitabu'l-Mecâlis*,19- *Kitabu'l-Hucce*, 20- *Kitabu Sıfati'llahi bi'l-Adli ve'n-Nefyi'l-Kabîh*,21- *Kitabu'l-Hucce ale'l-Mulhidîn*,22- *Kitabu Tesmiyeti ale'l-Ehdâs*,23- *Kitabu ala Dirâr fi Kavlihi ennellahe Yeğdibu nim Fi'lihi*, 24- *Kitabu ala'n-Nasara*,25- *Kitabu Mesaili fi'l-Harekât ve Ğeyriha*, 26- *Kitabu ala 'İmâri'n-Nasraniyyi fi'r-Reddi ala'n-Nasara*, 27- *Kitabu fi's-Sıfeti'l-Ğadebi ve'r-Rıda Minellahe Celle Senauh*, 28- *Kitabu's-Sexeti ve'r-Rıda*,29- *Kitabu'l-Mahlûki ala Hefsi'l-Ferdi*,30- *Kitabu'r-Redd ala'l-Mukîf el-Medenî*,31- *Kitabu'l-Hadd ala İbrahîm*, 32- *Kitabu'r-Redd ala(fi)Kitabu ala Hafsi'l Ğeylaniyye fi'l-İrca*, 33- *Kitabu ala Hafsi'l-Verdi fi feale ve yef'elu*, 34- *Kitabu ala'n-Nazzâm fi Tecvîzî'l-Kudreti ale'z-Zulmi*,35- *Kitabu ala'n-Nazzâm fi Halki'ş-Şey'i ve Cevabihi 'anhu*,36- *Kitabu'r-Reddi ale'l-Kaderiyye ve'l-Mucbire*,37- *Kitabu ala Dirâr ve Cehm ve Ebi Hanife Ve Hafs fi'l- Mahlûk*,38- *Kitabu ale'n-Nazzâm fi'l-İnsan*,39- *Kitabu'r-Redd ala Ehli'l-Edyân*,40- *Kitabu fi Cemî'i Esnâf*,41- *Kitabu'l-İstitâati*,42- *Kitabu'l-Harekâti*,43- *Kitabu fi Halki'ş-Şey'i 'aniş-Şey'i*,44- *Kitabu't-Tefehumi ve Harekati Ehli'l-Cenneti*,45- *Kitabu Cevabi'l-Kubai*,46- *Kitabu ala Men kâle bi Te'zibi'l-Etfâl*,47- *Kitabu'z-*

³⁶ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 154.

³⁷ Bağdâdî, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *El-Mektebetü'l Asriyye*, Thk., Naim Hüseyin Zerzur, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 2013. 114.; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 277.

³⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 114.; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 277.; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 154.; Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 114.

³⁹ Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 114.; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 154.; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 277.

⁴⁰ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 154.

⁴¹ Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 114.

*Zaferi ala İbrahîm,48- Kitabu ale's-Seneviyye,49- Kitabu'l-Cevahir ve'l-'Arazi,50- Kitabu'l-Havdi ve's-Şefaâti ve Azabi'l-Kabri,51- Kitabu ala Eshabi'l-Hedîsi fi't-Teşbih 52- Kitabu Tesbîti'l-Araz,53- Kitabu's-Sem'i ve'l-Basari 'Emelen em 'Emele bihima,54- Kitabu'l-İnsani Ma Huve,55- Kitabu 'Alâmâti's- Sıdkî'r-Resûl 56- Kitabu Tûli'l-İnsani ve Levnihi ve Te'lîfihi,57- Kitabu fi's-Sevti Ma Huve.*⁴²

1.2. İlmî Kişiliği

İslam düşünce tarihinden ve önemli şahsiyetlerinden bahseden âlimler, Allâf'ın ilmî meziyetlerini dile getirmişlerdir. Düşüncelerinden dolayı Allâf'ı ağır sözlerle eleştiren Hatib el-Bağdâdî (v. 463/1071), onun gayrimüslimlerle yaptığı münazaralardaki başarısını övgüyle zikretmektedir.⁴³ Yine kelâmî görüşlerini kabul etmeyip çok sert bir şekilde eleştiren ama sahip olduğu yüksek ilmî kişiliğinin hakkını veren Şehristânî (v.548/1153) ve Malâtî gibi önemli âlimlerin söyledikleri, Allâf'ın hasımlarını bile olumlu anlamda ikrara mecbur bırakan önemli ilmî karaktere sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Malâtî, (v.571/1176) onun çok güzel konuştuğunu ve kelimeler arasındaki insicamı ustaca ördüğünü zikreder. Cedel ilmî konusundaki ustalığını da, “o bu ilmin babası ve üstadıdır, bu konuda onu kimse geçememiştir.” şeklinde ifade eder.⁴⁴ İbnu'l Murtazâ, onun için: “O zamanının âlimiydi, ne kendisiyle aynı fikri savunan, ne de muhalifî olanların içinden onu geçen biri olmamıştır” der.⁴⁵ O, Mecûsî, Seneviyye ve başka din ve firkalarla çok zor ve uzun tartışmalara girmiştir. Onları kısa ve öz ifadelerle mağlup etmesi, şöhretinin kısa sürede yayılmasını sağlarken, üç binden fazla kişinin Müslüman olmasına da vesile olduğu nakledilmiştir.⁴⁶

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, küçük yaşlarda dinî ilimleri tahsil etmeye başlamıştır. Yaşadığı dönem, ilmin ve ilim adamlarının devlet erkânı nezdinde değerinin olduğu bir dönemdi. Dolayısıyla ilim tahsili için doğal bir teşvik ortamı mevcuttu.⁴⁷ Dönemin ilim çevresinin başta gelen metodu, öğrendiklerini bir başkasıyla müzakere etme yoluyla pekiştirme şeklindeydi. Bir de savunduğu bir görüşün doğruluğunu ispatlamak için karşıt görüşlülerle münazara etme, özellikle farklı inanç ve görüşlerin olduğu bir ortamda ilim ehlinin sık sık başvurduğu bir başka metot idi. Normal olan, yani öğrenime belirgin bir şekilde engel olan bir kusuru

⁴² İbn Nedim, *Fihrist*, 204.

⁴³ Bağdâdî, Hafız Ebubekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l Garbi'l İslami, 1. Baskı, y.y., 2001, IV., 582.

⁴⁴ Malâtî, *Kitabu't-Tenbih*, 32-33.

⁴⁵ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 44.

⁴⁶ Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, 583.

⁴⁷ Ğurâbî, Ali Mustafa, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, Matba'atu Hicazi, 1. Baskı, Mısır 1949, 15.

bulunmayan birinin, böyle bir ortamdan istifade etmemesi beklenemezdi. Allâf'ın mevaliden olması, mevalinin de dönemin ilmi hayatında önemli bir yer tutması da Allâf için ortam oluşturduğu söylenebilir. Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, dönemindeki diğer âlimleri gibi sadece bir ilimle uğraşmakla iktifa etmemiş, başta Kur'an-ı kerim ve felsefe olmak üzere diğer İslâmî ilimleri de öğrenmiştir. Bunların içinde dil, edebiyat ve fıkıh ilimleri de bulunmaktadır.⁴⁸

Kaynaklar, onun erken yaşlarda ilmî mücadelelere başladığını nakleder. Elde edebildiğimiz kadarıyla kelâm üzerine ilk tartışması on beş yaşında iken olmuştur. Hatip Bağdâdî (v. 463/1071), Ebu Yakup eş-Şahhâm'ın rivayeti ile eserinde zikrettiği söz konusu münazara Basra'da gerçekleşmiştir. Buna göre Basra'ya gelen Yahudi şahıs münazara yaptığı kelâmcıları bir bir mağlup etmiştir. Bu durumu duyan Allâf, amcasından kendisini, o Yahudi'nin yanına götürmesini istemiştir. Yaşının küçük olması ve Yahudi'nin de münazarada kelâmcıları mağlup etmesi, amcasının ilk önce bu teklifi kabul etmemesine sebep olduysa da ısrarını sürdüren Allâf, amcasıyla münazaranın yapıldığı yere gitmiştir. Allâf ile Yahudi ilk önce Hz. Musa'nın peygamberliği ve Tevrat üzerine tartışmışlardır. Yahudi, Hz. Musa'nın peygamberliğinin sahil olup olmadığını ve Tevrat ile ilgili görüşlerini sorar. O da şöyle cevap verir: “ Bana sorduğun Musa hakkında iki durum söz konusudur. Birincisi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğinin sıhhatini haber veren, onu müjdeleyen ve ona tabi olmayı öğütleyen Musa'dır. Eğer sen de bunu kastediyorsan bu benim hak peygamber olarak kabul ettiğim Musa'dır. Ama eğer kastettiğin, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ikrar etmeyen, onu müjdelemeyen ve ona tabi olmayı emretmeyen Musa ise, onu tanımıyorum benim için peygamber değil ancak saptıran birdir. Tevrat'a gelince, onun da durumu iki taraflıdır ve peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetinden olumlu anlamda bahsedip etmemesiyle ilgilidir. Eğer onu tasdik ediyorsa, o, Musa'ya inen hak kitaptır ve onu öyle kabul ediyorum aksi halde bizce reddedilir.” Bunun üzerine Yahudi şahıs Basra'yı terk eder.⁴⁹ Burada Allâf'ın tartışma isteğinde ısrarcı olması onun ilmî özgüvene sahip olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra, münazarada peygamberler silsilesinin tek dini tebliğ etme amacıyla gönderildiğinin ifade edilmesi ve bunun vahiy ile kesintisiz desteklendiğinin ifade edilmesi hiç şüphesiz on beş yaşında bir çocuk için büyük bir meziyettir.

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı kerim ile ilgili kendisine soru soran bir kişiye Allâf'ın verdiği cevap, Kur'an kültürü hakkında kanaat vermesi açısından önemlidir. Buna göre: Kendisine bir adam gelir ve şöyle der: “Kur'an'la ilgili çözemediğim bir problem var ve

⁴⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 281.

⁴⁹ Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, 83.; Saliba, “Ebu'l Hüzeyl el-Allâf”, 108-109.

bu problemi çözmek için bu şehre geldim ama problemimi çözebilecek birine rastlamadım. Ta ki beni sana yönlendirdiler. Allah'tan kork ve bilginden beni faydalandır. Bunu üzerine Allâf kendisine sorun olarak görünen şeyin ne olduğunu sorar. O da: “Bazı ayetler bana çelişkili geliyor bazılarını okurken de lahn izlenimi ediniyorum” dedi. Allâf da ona, “her ayeti tek tek mi açıklayayım yoksa toplu olarak mı soruna cevap vereyim” dedi. O toplu olarak açıklanmasını isteyince Allâf da ona şöyle dedi: “Sen, Hz. Muhammed (a.s)’in normal bir Arap olduğunu, Arap dilini kullanma konusunda bir eleştiri almadığını, Arapların en akıllı kişisi olduğu ve kimsenin bunun aksini söylemediğini biliyor musun?” Adam: “Allah’a yemin olsun ki evet” dedi. Allâf devam ederek: “Arapların cedel ehli olduğunu ve Hz. Muhammedi yalancı çıkarmak için çok uğraştıklarını biliyor musun?” Adam: “Allah’a yemin olsun evet” dedi. Allâf: “Peki bu düşmanlığa rağmen Araplar (dilleriyle inen) Kur’an için bir çelişki itirazında bulundular mı?” Adam: “Allah’a yemin olsun ki hayır” dedi. Bunun üzerine Allâf: “Peki durum böyleyken dillerini iyi bilen büyük bir kesimin görüşlerini bir kenara bırakarak vasat bir adamın şüphesini mi kaale alacaksın” dedi. Bunun üzerine adam: “Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğu şahadet ediyorum” dedi ve tatmin olmuş bir şekilde oradan ayrıldı.⁵⁰ Allâf’ın cevap verirken soruyu soran adam tarafından anlaşılmamış olan Kur’an ayetlerinin tek tek açıklayabileceğini söylemesi Kur’an’a olan vukufiyetini gösterir. Adama cevap verirken Kur’an’ın indiği kültürel ortamı bilmesi, durumu tahlil edip peygambere hasım olanların tavrını Kur’an’ın kemali için delil göstermesi, onun bir konu hakkındaki malumatı, kısa, öz ve etkili bir şekilde sunma kabiliyetini göstermesi açısından önemlidir.

Kur’an Arapça olarak indirilmiş olup, günümüze kadar da anlaşılması için nazil olduğu dilin incelikleriyle bilinmesi gereği ilim ehline malumdur. Ne kadar eleştirilmiş olsa da, genelde Mu’tezile ekolü özelde de Allâf, İslam’ı diğer din ve düşüncelere karşı savunmuşlardır. Bu müdafaada ilmi birikim gerektiği gibi, ifade dilinin ustaca kullanılması da önem arz etmekteydi. İbnu’l Murtazâ, Allâf’ın tartışmalarda hep zaferle ayrılmasında, Arap dilini ustaca kullanmasının ve düşüncelerini, Arap şiirinden yüzlerce beyitle desteklemesinin büyük payının olduğunu nakleder. Bazı tartışmalarda üç yüz beyitle istiḥatta bulunduğu da kaynaklarda belirtilmektedir.⁵¹

Ebu’l Hüzeyl el-Allâf dönemine kadar Mu’tezile, genel hatlarıyla, temel ilkelerinin üzerine bina edildiği ayırıcı söylemler ifade edilmiş, bazı ilkeler şekillenmiş, bazıları tam

⁵⁰ İbnu’l Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 45.

⁵¹ İbnu’l Murtazâ, *el-Mûnye*, 46.

olarak şekillenmemişlerdi. Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden; el-Menziletu beyne'l-Menziletayn, el-Va'd ve'l-Va'id ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker ilkeleri şekillenen ilkeler iken, Tevhid ve Adalet ilkeleri ise ayırıcı fikri alt yapıları itibariyle gündeme gelmiş fakat tam olarak şekillenmemişlerdi.⁵²

Allâf'ın ortaya attığı yeni görüşlerle en fazla gündem olan ilke tevhid ilkesidir. Çünkü Allah'a kadîm sıfatların isnat edilmesinin Vasıl b. Ata tarafından kabul edilmemesi, Mu'tezile içinde kabul edilmekle beraber, bu sıfatların zât ile ilişkisi henüz genel kabul gören bir şekilde ifade edilmiş değildi. Bu noktada Allâf'ın, Allah'ın sıfatlarını, Allah'ın zâtı olarak ifade etmesi, ekol içerisinde bazı eleştiriler aldıysa da, önemli bir görüş olarak kalmaya devam etti ve Mu'tezile'nin sonraki zamanlarında zât sıfat meselesinin mihverî durumuna gelmiş. Allâf bu görüşle hem "taadudu kudemâ" endişesini, hem de Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması çıkmazına kendince bir çözüm getirmiştir.⁵³

1.3. Allâf'ın Yaşadığı Dönemde Siyasi Durum

Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta kaldığı sürece onun söyledikleri ve uygulamaları Müslümanlar için bağlayıcıydı ve Müslümanlar bundan başka bir seçenek aramamışlardır. Bunları tartışmasız kabul etmişlerdir. Dört halifeden Hz. Ebubekir'in(v.14/634) iki yıllık hilafet süresi, Hz. Peygamberin vefatından sonra genç İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı travmaları düzeltme çabasıyla geçmiştir. Hz. Ömer (v.24/644) döneminde fetihlerin yanı sıra devleti oluşturan ana erkler güçlenmiş ve devlet bünyesi oluşturulmuştur. Hz. Osman'ın (v.35/656) son dönemlerinde başlayan ihtilaflar Hz. Ali döneminde iyice derinleşip ve günümüze kadar devam edegelen itikâdî farklılıkların zemini oluşmuştur. Muaviye ile başlayan Emevi iktidarı, Muaviye'nin, oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesiyle, İslam siyasi tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Emeviler dönemi, İslam'ın kurucu bir değer olarak va'zettiği, bütün Müslümanların eşit olması gerçeğinin göz ardı edildiği bir dönem olarak kabul edilmiştir.⁵⁴

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf Abbasilerin ilk halifesi, kendisini es-Seffah olarak nitelendiren Ebu'l Abbas (v.136/754) döneminde dünyaya gelmiştir. Seffah'ın ölümünden sonra kardeşi Ebu Cafer Mansur(v.158/775) hilafet makamına geçti ve yaklaşık yirmi iki yıl gibi uzun süre devletin başında kaldı. Onun halifeliğe gelişiyle bir yaşında olan Allâf'ın gelişimi bu

⁵² Aydınlı, *İslam düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 58.

⁵³ Talat Ahres, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf ve Arâuhu'l- Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, Daru Hader, 1.Baskı, Beyrut 1994, 46.

⁵⁴ Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilâli*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2016, 19.

dönemde tamamlanmıştır. İlmî gelişimini Basra'nın inanç ve fikri çeşitliliğinde istifade ederek gerçekleştiren Allâf, Abbasi devletini ve devletin işleyişini de bu dönemde tanıma fırsatı bulmuştur. Devletin kuruluşunda büyük emeği olan Ebu Müslim bu dönemde Mansur tarafından katledildi. Dönemin meşhur edebiyatçısı Abdullah b. Mukaffa' (ö.142/759) gibi birçok insan devletin genel işleyişiyle ters düştükleri için öldürüldüler. Bunlara şahit olan Allâf'ın, görüşlerini serdederken nelere dikkat etmesi gerektiğini, daha sonraki hayatına baktığımızda, iyi analiz ettiğini anlıyoruz.⁵⁵

Allâf'ın Abbasi yönetimiyle yoğun ilişkisi içerisine girmesi, özellikle Harun Reşîd (v.193/809) ve Me'mun (v.218/833) dönemlerinde Bağdat'ta olduğu zamanda gerçekleşmiştir. Abbasi halifelerinin genel olarak ilim adamlarına karşı müsamahakâr oldukları söylenebilir. Fakat bazı dönemlerde sarayın taraftar olduğu fırka ön planda tutulmuş, diğerlerine ciddi baskılar uygulanmıştır. Özellikle Allâf'ın sarayla ilişkilerinin en üst düzeyde olduğu Me'mun dönemi böyle bir dönemdir. Öyle ki Mu'tezilî olmayanlar saraydan tamamen uzaklaştırılmış, i'tizal fikri devletin resmi düşüncesi haline getirilmiş, aksi yönde fikir beyan edenler hapsedilmiştir. Bu dönemde Allâf, Sümâme b. Eşres'in (v.213/828) önerisiyle Me'mun tarafından saraya alınmış, engin birikimini sarayda sergileme fırsatı bulmuş, sarayda tertip edilen münazaralara reislik etmiş ve böylece bu dönem şanının her tarafa yayıldığı dönem olmuştur. Kaynaklar Allâf'ın bu dönemde saraydaki konumu ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Arkadaşlarına dağıtmak üzere altmış bin dirhem aldığı nakletmektedirler ki bu, sarayın ilmi faaliyetleri yürütmek için Allâf'a verdiği destek de olabilir.⁵⁶ Halife Me'mun'u bazı konularda eleştirecek kadar konumu sağlam olan Allâf'ın, Me'mun'a hocalık ve danışmanlık yapmış olması, halifenin de ilmi seven bir kişi olması, bu ilişkinin gelişmesinde etkili olan faktörler olarak görünmektedir.⁵⁷

Abbasi devletinde Allâf'ın yaşadığı dönemde de fikri farklılıklar, her zaman ilmî tartışma seviyesinde seyretmemiş, kimi aşırı grupların çıkardığı isyanlar kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Ebu Müslim Horasânî'nin öldürülmesinden sonra ayaklanan Sunbaz, ruh göçüne inanan Ravendiyye ve Belh'li peçeli Mukanna' isyanları bu anlamda örnek gösterilebilir.⁵⁸

1.4. Allâf'ın Yaşadığı Dönemde İlmî Durum

⁵⁵ Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilâli*, 19.

⁵⁶ İbnu'l Murtazâ, *el-Münye*, 29.

⁵⁷ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 159.; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 102.

⁵⁸ Nahide Bozkurt, "Abbasiler", *İslam Tarihi El Kitabı*, (Editör, Eyüp Baş), Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2012, 470.; Bozkurt, "Abbasiler", 471.

Abbâsiler dönemi, ilimlerin gelişmesi açısından “Müslümanların altın çağı” olarak kabul edilmiştir. Özel de de Ebu’l Hüzeyl el-Allâf’ın etkin olduğu halife Me’mun dönemi, bu gelişim döneminin temellerinin sağlamlaştırıldığı dönemdir. Bağdat merkezli bu gelişim döneminde, başta İslâmî ilimler olmak üzere, felsefe, doğa bilimleri ve edebiyat gibi bilimler de büyük gelişme göstermişlerdir. İslam’ın ilme verdiği değer bu ilerlemenin temel sebebi olarak kabul edilir. Abbasi halifelerinin, devletin bünyesinde barındırdığı farklılıklara değer vermesi ilmi gelişim için önemli fırsat ortamı oluşturmuştur. Emeviler döneminde hak ettikleri saygıyı bulamayan mevalinin bu dönemde desteklenmesi ve İran menşeli ilmi tecrübenin rahat bir ifade ortamı bulması bu noktada örnek gösterilebilir. Özellikle Harun Reşid döneminden Me’mun dönemine kadar, ilmi çalışmaların zirveye çıktığı dönemler olmuştur.⁵⁹

Abbasiler dönemi ilimler tasnifinin belirginleşmeye başladığı dönem olmuştur. Genel olarak dini bilimler ve yabancı bilimler diye bir tasnif yapılmıştır. Dini bilimler; tefsir, hâdis, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi bilimlerdir. Tıp, doğa bilimleri, matematik, astronomi, coğrafya astroloji gibi ilimler de yabancı bilimleri teşkil etmekteydi. Temel İslami ilimler, günümüze kadar gelen büyük eserlerini çoğunu bu dönemde kazanmıştır. Kıraat, tefsir, hâdis, fıkıh alanlarında günümüzde de otorite kabul edilen; Ebu Hanife (v.150/767), İmam Malik (v.179/795), Buhari(v.256/870), İmam Şafii(v.204/819), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Ebu Yusuf (v.183/798) gibi âlimler bu dönemde yetişmişlerdir. Abbasiler dönemi, pozitif ilimlerde de daha sonraki gelişmelerin temellerinin atıldığı dönem olmuştur. Matematik ve Geometride yapılan tercüme bu ilimleri ciddi bir şekilde geliştirmiş ve sayı sisteminin Müslümanların içerisinde yerleşmesini sağlamıştır. Bu alanlarda Musa el-Harezmi(v.237/850) ve İmran b. Veddâh gibi âlimler yetişmiştir. Tıp, eczacılık gibi ilimler bu dönemde üzerinde durulan ve gelişme kaydeden başka ilimler olmuştur. Saray, tıp alanında Irak ve Hindistan doktorlarından yararlanırken, Yunan tıp kültürü de bunlardan sonra tanınmaya başlanmıştır. Halife Mansur döneminde Bağdat’ta körler hastanesi kurulmuştur. Harun Reşid döneminde de kurulan ruh ve sinir hastalıklarını teşhis ve tedavi merkezleri bu alanda gelişme seviyesini göstermektedir.⁶⁰

Abbasiler dönemi farklı inançların birbirleriyle tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemdir. Felsefi eserlerin de tercüme edilmesiyle beraber, itikâdî anlamda ciddi sorular ortaya atılmıştır. O döneme kadar itikâdî konularda, nassların konulara yaklaşımından farklı

⁵⁹ Ğurabi, *Ebu’l Hüzeyl el-Allâf*, 27.; Bozkurt, “Abbasiler”, 511.

⁶⁰ Bozkurt, “Abbasiler”, 515.

bazı şeyleri dile getirenler olduysa da, ne bunlar henüz düşüncelerini yüksek sesle ifade edecek duruma gelmişlerdi, ne de ilmi ortam bu olgunlukta idi. Ama Abbasi halifeleri, özellikle Allâf'ın da çağdaşları olduğu Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemleri, Müslümanların o çeşitli inançların itikâdî noktalarındaki baskısına cevap vermeye başladığı dönemler olmuştur. Amacı, deliller getirerek iman esaslarını müdâfâ etmek olan kelim ilmi, bu dönemde hem temel işlevini yerine getirmiş hem de Mu'tezile öncülüğünde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Halife Harun Reşit zamanında Abbasi Mu'tezile yaklaşması başlamıştır. Farklı din ve düşüncelerle mücadelede başarı sağlayan Mu'tezilî zevat saray nezdinde itibarlarını güçlendirdiler. Bu dönemle birlikte farklı coğrafyalarda görevlendirilen şahısların çoğu Mu'tezilîler olmuşlardır. Devlet nezdinde konumu güçlenen Mu'tezile, Abbasi Hanedanı içindeki rekabette tavrını Me'mun'dan yana kullanınca, Me'mun'un başa gelmesiyle i'tizal fikri devletin resmi ideolojisi haline gelmiş ve böylece "Mu'tezile altın çağını" yaşamaya başlamıştır.⁶¹ Mütevekkil zamanına kadar devam edecek olan bu dönemde Mu'tezilî âlimler saraydan büyük destek görmüş, görüşlerini halka dayatma noktasında siyasetin gücünden fazlasıyla yararlanmışlardır. Görüşleri saray nezdinde neredeyse sorgusuz olarak kabul edilen Mu'tezile, kendileri gibi düşünmeyen diğer anlayışlara mensup Müslümanlara büyük eziyetler etmişlerdir. Söylemleri ile farklı görüşlerdeki insanlara muamele biçimleri bir birine uymayan Mu'tezilîler, özellikle dönemin âlimlerine büyük zulümler etmişlerdir. Başta Ahmed b. Hanbel (v.241/855) olmak üzere birçok hâdis âlimi, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylediği için işkencelere maruz kalmıştır. Tarihe "Mihne" olarak geçen bu baskın Mu'tezilî dönem "Halku'l-Kur'an" meselesinin sloganlaştırılması etrafında yoğunlaşmıştır. Allah'ın kelam sıfatı ekseninde ilk olarak Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı kabul edilen "Halku'l-Kur'an" meselesi devlet tarafından kabul edilmiş, aksi yönde görüş belirten âlimler cezalandırılmıştır. Ebu'l-Hûzeyl el-Allâf'ın sarayda önemli bir statüde olduğu bu dönemde yapılanlar, ileriki yıllarda Mu'tezilî fikirlere karşı katı bir tavır alınmasına sebep olmuştur.⁶²

İslam dünyasında ilmi gelişimi etkileyen önemli faktörlerden biri de felsefenin İslam dünyasına girişidir. Felsefenin İslam dünyasına girişi iki şekilde gerçekleşmiştir. Biri sözlü, diğeri tercümeler yoluyla gerçekleşmiştir. Bu, dinî kurumların birbirleriyle etkileşimi vasıtasıyla gerçekleşmiştir.⁶³ Özellikle bizim konumuz olan Allâf'ın düşüncelerine doğrudan

⁶¹ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2009, 43.

⁶² Nahide, Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslam İlimlere Etkisi*, (Editör: M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2012, 15.

⁶³ Hasan Hüseyin, Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2013, 59.

etki ettiği savunulan tercüme faaliyetleri, bu dönemin ilmi hayatının gelişmesinde etkili olmuştur. Emeviler döneminde başlayan tercüme faaliyetleri, diğer kültürlerle tanışma neticesinde, o kültürlere ait kaynaklarla başlamıştır. İlk olarak tıp, kimya ve astroloji gibi ilimler tercüme edilmiştir.⁶⁴ Daha sonraki dönemlerde felsefi eserler de tercüme edilmeye başlanmıştır. Bağdat'ta kurulan "hikmet evi" anlamındaki "Beytü'l-Hikme" tercüme merkezi olmuştur.⁶⁵ Felsefi eserler ilk olarak ilim ve felsefeye ciddi ilgi duyan Halife Mansur döneminde tercüme edilmeye başlanmıştır. Me'mun döneminde "Beytü'l-Hikme" nin kurulmasıyla da tercüme faaliyetleri zirveye ulaşmıştır. Abbasiler döneminde ilmi faaliyetlerin icra edildiği mekânların başında ilim meclisleri gelmektedir. İlim meclislerinin en yaygın olarak tertip edildiği yerler öncelikle camilerdi. Ondan sonra ticaret amacıyla açılan kütüphaneler geliştikçe, ilim adamları, ilim ve kültürel faaliyetler için uğrak mekânlar haline gelmiştir. Zamanla kâğıt ve kırtasiyeciliğin gelişmesiyle ilim adamlarının toplandığı yerler çoğalmıştır. İlim meclisleri saraydan bağımsız mekânlar şeklinde olduğu gibi, sarayda âlimlerin bazı konuları halifenin huzurunda müzakere etmek için onların oturup faaliyetlerini icra ettiği yerler şeklinde de düzenlenmiştir. Ancak Allâf'ın yaşadığı dönemlerde ilim meclisi denilince sarayın desteği ve kontrolüyle düzenlenen yerler akla gelmektedir. Sarayda düzenlenen ilim meclisleri; ayakkabıların çıkarıldığı, özenle döşenmiş, güzel kokularla havası güzelleştirilen, ikramların bol olduğu saraya ait mekânlarda yapılırdı. Zaman zaman halifeler de ilmi çalışmalara katılırken özellikle Me'mun'un bu işe çok istekli olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. İlim faaliyetlerinin sarayda tertip edilmesi ilim adamlarının katılımını teşvik ederken, Halifelerin de çoğu zaman bizzât ilim meclislerine katılmasının âlimlerin çabasına dinamizm getirdiği tahmin edilebilir. "Beytü'l-Hikme" nin kurulup tercüme faaliyetlerinin yaygınlaşmasıyla ve aynı zamanda ilim meclislerine kapılarını açmasıyla beraber, ilim meclisleri için yeni ortamlar oluştu. Beytü'l-Hikme, hem ilim adamlarının çalışmalarını yaptığı bir akademi hem de ilmi çalışma yapmak isteyen herkesim için halka açık bir kütüphane işlevi görmüştür.⁶⁶

1.5. Bazı Kelâmî Konular Hakkındaki Görüşleri

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın yaşadığı döneme kadar kelim ilmi henüz nass temelli bir şekildeydi. İlk Mu'tezilîler o döneme kadar genel anlayıştan farklı bazı şeyler ortaya

⁶⁴ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 28.

⁶⁵ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 133.

⁶⁶ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 108-110.

atmışlarsa da, onların görüşleri henüz yaygınlık kazanmamıştır. Şehristânî, Allâf'ın, Mu'tezile'yi oluşturan temel görüşlerden on konuda farklı görüşler ortaya attığını nakleder.⁶⁷

Bunlardan biri zât-sıfat hakkındaki görüşüdür. O sıfatların zâtın gayrı olmadığını söyler. Normalde bu söylem Mu'tezile'nin genel anlayışına zıt değildir. Ancak burada Şehristânî, ifade farklılığından farklı sonuçların çıktığını söyleyerek iki farklı değerlendirmede bulunmuştur. Şehristânî'ye göre "Allah bir ilimle değil zâtı ile âlimdir" demek sıfatları kabul etmemek demektir. "Allah bir ilimle âlimdir o ilim de O'nun zâtıdır" demek ise zât ve sıfatların aynı şeyler olduğu anlamına gelir. Bizim Şehristânî'nin naklinden anladığımız kadarıyla Allâf, mutlak olarak sıfatları nefyeden olarak anlaşılır.⁶⁸

Bir diğer konu Allâf'ın iradelerin varlığını kabul ettiğini ancak bunların mahalli olmadan Allah'ın bunlarla mürîd olduğunu savunduğudur. Şehristânî, bunu ilk ortaya atanın Allâf olduğu ve daha sonra gelen Mu'tezilîlerin bu düşünceyi devam ettirdiğini söyler. Ka'bi'nin Allâf'tan naklettiğine göre o, irade ile muradın başka şeyler olduğunu söylemiştir. Yani Allah'ın bir şeyin meydana gelmesi için olan iradesi, meydana gelen şeyden başka bir şeydir. Ve o iradenin bir mekânı yoktur. Yine Ka'bi onun tevatür haber konusundaki görüşlerinin genel anlayıştan farklı olduğunu söyler. O sadece sayı çokluğunun haberin delil olması için yeterli olmayacağını, o haberi nakledenlerin içinde Allah'ın cennet ehli, veli kullarının bulunması gerektiğini söyler.⁶⁹

Allâf'ın kader ve cebr konusunda ifade ettiği hususlar da Şehristânî tarafından dile getirilmiştir. Allâf insanların dünyada fiileri için kaderi bir anlayışı savunurken ahiretteki amelleri için cebri bir anlayışı savunmuştur. Buna göre, kulların fiileri dünyada onların tasarrufuyla gerçekleşiyor ama ahirette yani cennet ve cehennemde durum böyle değildir. Eğer ahirette kulların böyle bir tasarrufu olsaydı, kullar yine mesul sayılacaklardı. Dolayısıyla kulların fiileri orada Allah tarafından yaratılıyor.⁷⁰

Cennet ve cehennem ehlinin hareketleri konusunda da Allâf, sonsuz bir hareketsizlikle onların hareketleri son bulacaktır şeklinde bir anlayışı savunmaktadır. O bütün lezzetlerin cennet ehli için bir araya getirileceğini ve bütün elemelerin de cehennem ehli için bir araya

⁶⁷Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 61.

⁶⁸Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 61.

⁶⁹Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 62.

⁷⁰Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 61.

getirileceğini şu şekilde ifade eder: “Evveli sonsuz olan hareketleri kabul etmediğim gibi, sonunda nihayete ermeyen hareketleri de kabul etmem.”⁷¹

Allâf istitaât konusunda da farklı düşünmüştür. Ona göre istitaât bir arazdır ve organların sıhhat ve selametinden başka bir şeydir. Fiilleri, kalbin fiilleri ve organların fiilleri diye ikiye ayıran Allâf, kalbî fiil için de kudret ve istitaât olması gerektiğini ifade etmiştir.⁷²

Şehristânî Allah’ı bilmenin vahye bağlı olup olmaması konusunda da Allâf’ın, “Allah din göndermeden önce kişi Allah’ı bilmekle mükelleftir” dediğini nakleder. Yoksa kişinin ebedî cezaya müstehâk olacağını söylemiştir. Ona göre iyilik-kötülük, adalet-zulüm gibi esas teşkil eden olguların da bilinmesi ve ona göre davranılması gerekir. Aynı şekilde henüz Allah Teâlâ’nın rızasını amaç edinmediği ve ona yaklaşmayı kastetmediği fiilleri de bilebilir. Bir şeye zorlanan kimse eğer derdini ifade edemezse, yalan söylemesi durumunda bunda sorumlu olmaz. Ecel ve rızık hakkındaki görüşleri ise; ecelin bir olduğu, rızık da artma ve eksilmeyeceği şeklindedir. Yani kaza ve katl gibi olaylara maruz kalıp ölen insan eğer o olayla karşı karşıya kalmasaydı yine de o anda ölecekti. Allâf’ın rızık hakkındaki açıklamaları da şöyledir; Allah tarafından kulların istifadesine sunulmuş şeyler insanın rızığıdır. İnsan ancak rızık diye yaratılan şeylerden faydalanabilir, aksi durumda yanlış yapılmış olur. Bazen cisimlerin özelliğinden dolayı ortaya çıkan şeyler olur, bunlar rızık sayılmaz. Allah’ın kullarına rızık diye hükmettiği şeylerden helal olanı rızık, haram olanları ise rızık değildir.⁷³

1.5.1. Bilgi Anlayışı

Ebu’l Hüzeyl el-Allâf bilgi konusunda farklı görüşler ortaya atmıştır. Allâf, bilgiye ulaşmak için insanın öncelikle yapması gereken şeyin şüphe olduğunu söyler. Allâf, bilgiyi, zaruri bilgi ve iktisâbî bilgi diye ikiye ayırır. Bununla beraber ne bilginin tamamen zaruri ne de tamamen iktisâbî olduğunu söyler, ne de duyular ve sezgi vasıtasıyla elde edilen bilginin zarurî, akıl ile elde edilen bilginin de iktisâbî olduğunu söyler.⁷⁴

Zaruri bilgi: Bu bilgi akıl ile elde edilir ve en genel hakikatler bu bilgiyle bilinir. Allah hakkındaki bilgi ve O’na götüren delillerin bilgisidir. Teklifin sebebidir. Bu bilgi Allah’ı bilmekten ve Allah’a inanmaktan önce gelir. Çünkü Allah’ın kendisiyle bilindiği şeydir.

⁷¹Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihal*, 62.; Zinî, *Ebu’l Hüzeyl el-Allâf*, 91.

⁷²Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihal*, 62.

⁷³Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihal*, 61-62.; Bedevî, *Mezâhibu’l İslamiyyîn*, 143-145.

⁷⁴Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 248.

Dolayısıyla bu bilgi olmadan tanıma eylemi gerçekleşmez.⁷⁵ İnsan, Allah'ı bilebilecek bir donanıma doğuştan uygun olarak dünyaya gelir. Bundan dolayı temyiz dönemi, çocuklar için nakli bilgiye ihtiyaç duyulmaksızın mükellef olma dönemidir.⁷⁶

Allâf'a göre insanın öncelikle bilmesi gereken bilgi ise insanın kendisiyle ilgili bilgisidir. İnsanın akıllı bir varlık olmasının tabii sonucudur bu. Yani önce kendisini bilmesi gerekir. Kendi nefsinin bildikten sonra Tevhid ve adaletin bilgisine sahip olması icap eder. Allah'ı ve Allah'ın insanın varlıklar hakkındaki bilmesini zorunlu kıldığı şeyleri bilmesi gerekir. Üçüncü aşamada da haber dışında bilinmesi mümkün olan bilgiyi elde etmesi gerektiğini söyler. Allâf, bu bilginin din gelmeden önce de bilinmesi gerektiğini söyler. Bu bilgiyle insan, iyilik-kötülük, adalet-zulüm vs. durumları bilebilir. Dolayısıyla ahlakın da temeli bu tür bilgiye dayanır. Akıllı bir varlık olarak yaratılan insan, eğer Allah'ın verdiği bu nimeti kullanmadan ölürse cezaya müstahak olur.⁷⁷

İktisâbî veya ihtiyari bilgi: Allâf'a göre bu bilgi türüne duyular ve kıyas yoluyla ulaşılır. İktisâbî bilginin oluşması için öncelikle bu bilgilerin üstüne bina edileceği öncüller bulunmalıdır. Bu öncüller de zaruri bilgilerdir. İktisâbî bilgi Allah'ın hakkındaki bilgi ve O'nu bilmeye delil olacak şeylerin dışında kalan bilgidir.

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, bilgi edinme yollarına değinirken duyular, akıl ve doğru haberin yanı sıra kalp ile idrak etmeyi de Allah'ı bilmenin bir yolu olarak kabul ederek şöyle der: "idrak ancak kalpte bulunur, gözde bulunmaz, bu şekilde idrak zorunlu bilgidir."⁷⁸

1.5.2. Âlem Anlayışı

Âlem, kelime anlamı olarak: alâmet, işaret koymak, nişan, belirti anlamlarına gelir. Çoğulu "avâlim" ya da "âlemûn" dur. Bilmek anlamına gelen "ilm" kökünden türetilmiştir. Allah'ın varlığı kendisiyle bilindiğinden ve O'nun varlığına alamet olduğundan bu ismi almıştır. Âlem Allah dışındaki her şey şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁹ Kelamcıların bir kısmı Âlemi oluşturan unsurların cisim ve arazlar olduğunu söylerken bir kısmı da bunlara cevheri

⁷⁵ Bağdadi, *El Fark Beyne'l-Fırak*, 94. Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 98.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 249.

⁷⁶ Bağdadi, *El Fark Beyne'l-Fırak*, 91.

⁷⁷ Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal* 62.; Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 99.

⁷⁸ Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l İslamiyyîn İhtilâfu'l Musallîn*, (Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), Kabcacı Yayınevi 1. Baskı, İstanbul 2005, 251.

⁷⁹ Ragıp el-İsfehâni, Ebu'l Kasım b. Muhammed b. Mufaddal b. el-Ma'ruf, *Mu'cemu Mufredati Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 2004, 357.; es-Sabûnî, Nureddîn, *el Bidaye fi Usuli'd-Dîn*, Thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2017, 20.

de eklemektedir. Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'a göre Âlem, cevher, araz ve cisimlerden oluşmaktadır.⁸⁰

Allâf'ın âlem anlayışını belirleyen temel amaç âlemin sonradan meydana geldiğini ve âlemi yaratanın da Allah Teâlâ olduğunu ispatlamaya yöneliktir. O, âlemin geriye doğru gidildiğinde bir başlangıcının olduğunu ispatlama çabasını göstermiş ve âlemin sonsuza dek var olacağına akıl açısından da kabul edilemez olduğunu savunmuştur. Yaşadığı dönemde bu konu âlimler arasında tartışılan bir konuydu. Allâf da bu konuya kayıtsız kalmamış ve felsefecilerin bu noktada söylediklerini de nazarı itibara almıştır. Onların metotlarından da istifade etmiş ama âlem anlayışını temellendirirken dini ölçüleri esas almıştır. Âlem anlayışını temellendirirken, Yeni Eflatunculuk başta olmak üzere, felsefecilerin metodunun onda ağır basması eleştiri konusu olmuştur. Âlemin hâdis olduğunu ispat etme amacının yanı sıra diğer inanç ve felsefi görüşlerin konuya ilişkin bakış açılarında kendince yetersiz bulunduğu noktalarda onları ikna etme çabası da vardır.⁸¹ Allâf, âlem anlayışını, cevher, cisim, araz ve hareket-sükûn kavramları çerçevesinde ortaya koymuştur.⁸²

1.5.2.1. Cevher

Cevher, Farsçadaki “gevher” kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Her hangi bir şeyin özünün kendisinden oluştuğu şeydir. Asıl olan, bölünmeyen cüz ve bir şeye kaynak olandır. Cevherlerin herhangi bir şeye dayanması gerekmez ama cevher olmadan arazlar olamaz çünkü arazlar ancak cevherlerle var olabilir. Kendi başına bulunabilen değişme özelliğinin kendisinde bulunmadığı, yükleme konu olan ama kendisi yüklem olmayan şeydir. Cismin kendisinden oluştuğu şeydir. Cevher kelamcılar tarafından, el-cüz' el-lezi lâ yetecezze', cevherü'l-ferd, cevherü'l-vahid diye isimlendirilmiştir.⁸³

Müslümanların içinde cevher fikrini ilk olarak ortaya atan kişinin Ca'd b. Dirhem (v.118/736) olduğu ifade edilir. Ondan sonra da Cehm b. Safvan'ın (128/745) bu konuda Ca'd'ın yolunu takip ettiği nakledilir. Bunların konuyu ele almalarındaki gayeleri, âlemi oluşturan unsurların bunlar olduğu, dolayısıyla cevher ve arazın hâdis olmasının âlemin de hâdis olması anlamına geldiğini savunmaktadır.⁸⁴

⁸⁰ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 53.

⁸¹ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 53.

⁸² Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 209.; Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 55.

⁸³ Eş'ari, *Makâlât*, 235.; İlhan Kutluer, “Cevher” *DİA*, VII, İstanbul, 1993, 450-455.

⁸⁴ Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1983, 69.; Metin, Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi) Van 2015, 115.

Cevher fikrini ilk olarak Allâf tarafından ortaya atıldığını söyleyen âlimler de vardır. Ca'd b. Dirhem'in Allâf'tan yaklaşık bir asır önce yaşamış olması, bu konuda Allâf'tan önce bahsetmiş olmasını mümkün kılar. Ancak Allâf'ın cevher ve arazlar konusunu sistematik bir şekilde ele alması ve hudûs delilini bunlarla şekillendirmesi, bu konunun onunla özdeşleşmesini sağlamıştır.⁸⁵

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, ortaya attığı cevher görüşünde cevherin eni, boyu ve derinliğinin olmadığını söylemiştir. Bu da cevherin boyutsuz olduğu anlamına gelir ki bu, geometrik nokta olarak ifade edilir.⁸⁶ Ancak boyutlara sahip cisimlerin boyutsuz olan cevherlerden oluşması fikrinin Allâf tarafından nasıl açıklandığını tespit edemedik. O, cevherle cismin farklı şeyler olduğunu söylemiştir. Ona göre cevherde, renk, tat, koku, hayat, kudret ve ilim arazları bulunmaz. Ancak cevherler bir araya gelerek cisimleri meydana getirdikten sonra bu arazlar cisimde bulunabilir.⁸⁷ Zühdî Carullah, Allâf'ın cevherin renk taşımayacağını söylemesiyle, Allah Teâlâ'nın insanda cevheri görme yeteneğini yaratmasıyla görülebileceğini söylemesi arasında çelişkiye düştüğünü söyler. Çünkü görme fiilinin gerçekleşmesi için renk gerekmektedir.⁸⁸ Allâf, parçalanmayan cüzde hareketi sükûnu, tek kalmasını, kendi türü gibi olan altı parçaya temas etmesini, birleşme ve ayrışmasını caiz görmüştür.⁸⁹

Allâf'ın el-cüz' el-lezi lâ yetecezze' fikri ile esas ulaşmaya çalıştığı husus, bunların Allah Teâlâ'nın kudretiyle yoktan yaratıldığını ispat etmektir. Cüzlerde var olan hareket, sükûn, ittisal, iftirak özellikleri, bunlarda zorunlu olarak bulunmamaktadır. Onların arasındaki ilişkiler de sebeplilik açısından zorunlu değildir. Onlar Allah'ın iradesiyle, "ol" emriyle bu özelliklerle donatılmıştır. Allah onları hür fiiliyle yoktan yaratmıştır ve dilediği zaman onları yok eder.⁹⁰

1.5.2.2. Cisim

⁸⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 291.; Bedevi, *Mezâhibu'l İslamiyyîn*,182.; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*,115.

⁸⁶ Bedevi, *Mezâhibu'l İslamiyyîn*, 182.; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 200.

⁸⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 247.

⁸⁸ Zuhdî, Carullah, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', I.Baskı, Beyrut 1974,116.

⁸⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 253.; Bedevi, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 182.

⁹⁰ Gurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 54.

Cisim; sözlükte, ceset, beden, gövde anlamlarına gelir. Uzunluk, genişlik ve derinliği olan şeydir.⁹¹ Kelamcılar cisim ile ilgili birçok görüş ortaya atmışlardır. Eş'ari, kelamcılarının, cismin mahiyeti konusunda on iki farklı yaklaşım ortaya koyduğunu söyler.⁹² Mu'tezile kelamcıları ile daha sonra gelen Ehl-i Sünnet kelamcılarının cismin tanımı noktasındaki görüşleri birbirine yakındır. Bunlara göre cisim; te'lif arazı vasıtasıyla bir araya gelen cevherlerden oluşan şeydir. Matematikçiler ile Yunan felsefecileri ise cismi uzunluk, genişlik ve derinlik olarak tanımlamışlardır.⁹³

Allâf'a göre cisim, sağ, sol, iç, dış üst, alt olmak üzere altı cüzden oluşur. Cisim hareket eder, sakin olur ve başkasıyla birleşir.⁹⁴ O, cisim ile cevherin arasını ayırır ve cismin cevher ve arazlardan meydana geldiğini söyler. Bir cismin oluşabilmesi için de Allâf'a göre sağda, solda, dışta, içte, altta ve üstte olmak üzere en az altı parça bulunmak zorundadır.⁹⁵ Bu sayılan altı parçada renk, koku, tat gibi hiçbir araz bulunmamaktadır. Ancak bu cüzler bir araya gelmekle cisim oluşur ve arazları taşır hale gelirler.⁹⁶

1.5.2.3. Araz

Araz, sözlükte sonradan ortaya çıkan, devamlı olmayan, gibi anlamlara gelir. Kelam terimi olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Varlığı zorunlu olmayan, kendi başına var olmayıp ancak bir cevherle ortaya çıkan, cisimlerde bulunan hal ve sıfatlar, başkasına ilişkin şey, gibi tanımlamalar bunlardan bir kaçıdır.⁹⁷

Arazın, bir kelam terimi olarak ilk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından kullanıldığı ve Ebu'l Hüzeyl el-Allâf tarafından sistematik hale getirildiği kabul edilir.⁹⁸ Ona göre arazın araz olarak isimlendirilmesi cisimlerle var olmalarından dolayıdır. Ancak "bu sadece cisimlerle var olabilir, bundan başka bir şekilde bulunamazlar" anlamına gelmemektedir. Çünkü Allâf, arazların cisim, oluşlar ve mekân olmadan da olmasını caiz

⁹¹ Antuan, Neameh ve bşk., *el-Muncid fi'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muasıra*, Daru'l- Meşrik, 3. Baskı, Beyrut 2008, 202.; Cürçani, Şerif Ali b. Muhammed, es-Seyyid, eş-Şerif, *Kitabu't-Ta' rifât*. Thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvi, Daru'l- Fedile, trs. 68.; Bekir Karlığa "Cisim", *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, 28-31.

⁹² Eş'ari, *Makâlât*, 247.

⁹³ Bedevi, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 181.; Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, TDV. Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2015, 240.

⁹⁴ Eş'ari, *Makâlât*, 247.

⁹⁵ Bedevi, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 181.; Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 240.

⁹⁶ Eş'ari, *Makâlât*, 247.; Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 210.; Bedevi, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 181.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 209.

⁹⁷ Ragıp el-İsfahanî, *Müfredât*, 370.; Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, 10. Baskı, Ankara 2017, 76.; Antuan, *el-Muncid*, 964.; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, İstanbul 1991, III, 337-338.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz". 338.; Yıldız, *İbn-i Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 147.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 214.

görmektedir.⁹⁹ Allâf'a göre belli arazlar cisimlerin dışındadır. Bunlar; hareket-sükûn, kalkma-oturma, birleşme-ayrılma, uzunluk, genişlik, renk, tat, koku, ses, kelam-sukut, sıcaklık-soğukluk, ıslaklık-kuruluk, yumuşaklık-sertlik arazlarıdır.¹⁰⁰ Allâf, bazı arazların mahiyetlerinin bilinebileceği bazılarının ise bilinemeyeceğini söyler. Örneğin, hareket ve ölüm gibi bazılarının mahiyeti bilinemezken, renk, koku gibi bazı arazların mahiyetlerinin bilinebileceğini söyler. Allâf'a göre arazların diğer bir özelliği de bazılarının baki olup, bazılarının baki olmayacağıdır. Ona göre, renk, ilim, te'lif, tat, koku, hayat, kudret arazları bir mekânda olmadan baki olan arazlardır. Yine cennet ehlinin lezzetleri ve cehennem ehlinin elemi de baki olan arazlardandır. Hareket arazları ise tamamen baki değildirlerdir. Arazların görülüp görülemeyeceği ya da arazlara dokunulup dokunulamayacağı noktasında ise, Allâf, olumlu anlamda fikir beyan etmiştir. Yani bazı arazlara dokunulabilir ve bazıları görülebilir.¹⁰¹

1.5.2.4. Hareket Ve Sükûn

Hareket, sözlükte durgunluk durumundan çıkmak anlamına gelir. Kelamcıların ıstılahında hareket, potansiyel durumdan fiile çıkma, iki ayrı mekânda iki ayrı zamanda oluş şeklinde tanımlanmıştır. Kelamcılar hareketi araz olarak kabul etmişlerdir. Sükûn ise sözlükte durmak değişmemek anlamlarına gelir. İstilah olarak, hareket etme potansiyeline sahip bir şeyin hareket etmemesi, aynı mekânda iki ayrı oluş olarak tarif edilmiştir. Hareket ile sükûn birbirinin zıddı iki kavramdır.¹⁰²

Allâf'a göre hareket, cismin ilk mekândan ikinci mekâna geçmesidir. Sükûnu ise, cismin peş peşe iki zaman ve bir mekânda olması şeklinde tarif eder. Allâf, hareket ve sükûnun, oluş ve temaslardan başka olduğunu söyler. Cismin ilk mekândan ikinciye hareketi, ikinci mekânda meydana geldiğini savunur. O cismin oluş halinde ikinci mekânda olmasını, ilk mekândan intikal etmesi ve çıkması olduğu anlamına geldiğini söyler. O, cismin, hareketi esnasında tüm mekânları geçmesi gerektiğini söyleyerek Nazzâm'ın (231/845) "tafra" teorisini kabul etmediğini göstermektedir. Bir cismin bir mekânda sükûnu, o mekânda iki

⁹⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 280.; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 188.; Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 211.

¹⁰⁰ Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf", 211.

¹⁰¹ Eş'ari, *Makâlât*274-275.; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 190.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*216.; Saliba, "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf",212.

¹⁰² Cürcanî, *et-Ta'rifât*, 75-104.; Sabûnî, *el-Bidâye*, 56.; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 121-123.; Mahmut Kaya, "Sükûn", *DİA*, İstanbul 2010, XXVIII, 50.

vakit kaldığı anlamına gelir. Hareket için iki mekân ve iki zaman, sükûn için ise iki zaman gereklidir.¹⁰³

Allâf'ın “dakîku'l-kelam” anlayışını temellendirirken kullandığı dört temel öncülden kısaca bahsettik.¹⁰⁴ Yukarıda da bahsedildiği gibi Allâf bununla âlemin hâdis unsurlardan oluştuğunu, dolayısıyla hâdis olduğunu, her hâdisin bir muhdisi olduğunu, bu muhdisin de Allah Teâla olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Cevherin bölünemeyecek bir duruma gelmesi ve kendiliğinden hareket-sükûn yeteneği olmamasına rağmen, hareket etmesi ve sakin kalması ancak Allah Teâla'nın onda bu özelliği yaratması sayesinde olmuştur. Allâf bu durumu nakil çerçevesinde şöyle delillendiriyor: “Biz her şeyi apaçık bir kitapta bir bir kaydetmişizdir (ehsayna)”.¹⁰⁵ Ayetinde geçen “ihsa” kelimesi ve “Allah onların her halini kuşatmış (ehate) ve her şeyi inceden inceye sayıp (ehsa) dökmüştür.”¹⁰⁶ Ayetinde geçen “ihata” ve “ihsa” kelimeleri cevher, cisim ve hareketlerin bir başlangıcı olduğunu göstermektedir. Bu da Allah Teâlâ'nın “ol” anlamına gelen “kûn” emriyle olmuştur. Varlığın vücuda gelmesi O'nun kudreti sayesinde.¹⁰⁷

1.5.3. İnsan Anlayışı

Allâf'a göre insan, iki eli, iki ayağı olan; nefis, cisim, ruh, hayat ve duygulardan oluşan ve gözle görülen şahıstır. Saç ve tırnak ondan değildir. Allâf'ın, insanın mahiyetiyle ilgili söylediklerinin, Kur'an'ın tarif ettiği, cisim ve ruhtan müteşekkil olan insan tarifine paralel olduğu gözden kaçmamaktadır. Çünkü Kur'an'da insanın yaratıldığı; “nutfe”¹⁰⁸ “alak”¹⁰⁹ “balçık”¹¹⁰ gibi şeyler insanın mücessem bir yapıda olmasını gerektirir.¹¹¹ Allâf'a göre insan cesedinin her bir parçasını oluşturan cisimler, farklı farklı boyutlara sahiptirler. Bunlar yalnız başlarına fail olamazlar. Fail, bu parçaların meydana getirdiği boyutların toplamıdır.¹¹²

¹⁰³ Eş'ari, *Makâlât*, 272.; Ğurâbî, “Ebu'l Hüzeyl el-Allâf”, 54.; Bedevi, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, 185.

¹⁰⁴ Bedevî, Aabdurrahman, “Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı”. (Çev. Metin Yıldız). *KADER*, 2013. 11(2), 283-285.

¹⁰⁵ Yasin, 36/12.

¹⁰⁶ Cin, 72/28.

¹⁰⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 276.; Bedevi, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, 191.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 213.

¹⁰⁸ Hacc, 22/5.

¹⁰⁹ Alak, 96/2.

¹¹⁰ Rahman, 55/14.

¹¹¹ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 81.

¹¹² Eş'arî *Makâlât*, 260.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 318.; Bedevî, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, 187.

Allâf, nefis, ruh ve hayatı ayrı şeyler olarak kabul eder. Onun için o, insanın uykuda iken ruhunun ve nefsinin alınmasının caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre hayat arazdır ama ruhun cisim veya araz olduğu konusu Allâf'ta belirgin değildir. Kelamcımız insanın sahip olduğu duyuların bir birinden farklı olduğu ve bu farklılığın zıtlık gerektirmediğini ifade etmektedir.¹¹³

Allâf'ın, insanın fiilleri konusundaki fikirleri Mu'tezile ekolünün adl prensibine paraleldir. Buna göre insan, Allah tarafından kendisine irade verilmiş, aklını kullanan, seçebilen, fiillerini kendisi meydana getirebilen, sorumlu ve bu anlamda özgür bir varlıktır.¹¹⁴

Fiillerin meydana gelmesi için gerekli olan istitaât Allâf'a göre beden sağlığından başka bir şeydir ve arazdır. Fiilin iki yönü için geçerli olan İstitaât, insanda fiilden önce mevcuttur. Allâf istitaâtı hem araz olarak kabul etmiş hem de baki olduğunu söylemiştir. Ancak Allâf'ın burada istitaâtın baki olmasından kastettiği şeyin fiilin süresi kadar olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁵

Allâf, insan fiillerini doğrudan fiiller ve mütevelled yani dolaylı fiiller diye iki kısma ayırmaktadır. Doğrudan fiiller, yemek, vurmak gibi başka bir fiilin vasıtası olmaksızın meydana gelen fiildir. Mütevelled fiil ise bir fiilin etkisiyle meydana gelen fiildir. Atılan bir ok ile insanın yaralanması buna örnek verilebilir. Burada tartışılan konu okun sebep olduğu yaralanma fiilinin failinin kim olduğu, insana nispet edilip edilmeyeceği konusudur.¹¹⁶

Tevellüd konusunda Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, keyfiyeti insan tarafından bilinen fiillerden doğan tüm fiillerin insana atfedildiğini söyler. Bir darbe sebebiyle olan acı, itilme neticesinde taşın yuvarlanması, iki şeyden çıkan ses ve bunlara benzer fiiller, Allâf'a göre insan fiilleridir. O, insanın kendisinde meydana getirdiği bir sebeple başkasında fiil yapabileceğini söylemiştir. Hatta bir insan oku atar, ok daha yerine ulaşmadan oku atan ölürse ve attığı ok birine değer bununla o insan da ölürse, oku atan kişi fiili yapmış sayılır. Özetle, Allâf, hareket ve sükûn gibi insanın keyfiyetini bildiği fiillerin insana nispet edileceğini, Allah'ın insana yapma kudretini vermediği açlık-tokluk, ıslaklık-kuruluk gibi fiillerin ise insana değil yalnızca Allah Teâlâ'ya nispet edileceğini söylemiştir.¹¹⁷

¹¹³Eş'ari, *Makâlât*, 263.; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* 244.; Bedevi, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, 188.

¹¹⁴ Eş'ari, *Makâlât*, 382.

¹¹⁵ Eş'ari, *Makâlât*, 200.; Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 87.

¹¹⁶ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 92.; Bedevi, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, 192.

¹¹⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 297.; Bedevî, *Mezahibu'l İslamiyyîn*, 195.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 321.

1.6. Allâf Dönemine Kadar Sıfatlar Meselesi

Allâf'ın, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında savunduğu düşüncelere kaynak olabilecek farklı yaklaşımlar ondan önce de mevcuttu. Genel olarak Mu'tezile, özelde de Allâf, İslam dininin sınırları çerçevesinde kelâmî görüşleri ortaya atmışlardır. Bu, bizim Allâf'ın konuyla ilgili görüşlerini kıyaslayabilmemiz için Kur'an'ın sıfatları ele alış biçimine değinmemizi zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Allâf dönemine kadar İslam âlimlerinin konuya ilişkin görüşleri de bu konunun anlaşılmasında önemli bir yer tutacaktır. Diğer taraftan Mu'tezile ve özellikle Allâf'a yönelik üçüncü asırdan günümüze kadar yapılan, görüşlerinin İslam dışı dinler ve Yunan felsefesi menşeli olduğu eleştirilerini de değerlendirebilmek için bu konulara genel hatlarıyla temas etmemizi gerekli kılmaktadır.

1.6.1. Kur'an-ı Kerim'de ve Asr-ı Saadette Zât-Sıfat Meselesi

Kur'an-ı Kerim, indiği toplumun inanç yapısına doğrudan müdahale etmiştir. İnancın temelini oluşturan tevhit anlayışını öncelikle ele almış, şirk düşüncesini düzeltmek için Mekke dönemi boyunca inen ayetler, ağırlıklı olarak doğru bir tanrı tasavvurunu işlemiştir. Allah'tan bahseden ayetler, Allah'ın zâtı itibarıyla nasıl bir varlık olduğundan ziyade, Allah'ın, neleri nasıl yarattığına insanların dikkatini çekmiş ve insanları Allah'ın birliğine davet etmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'dan bahsedilirken Allah'ın zât ve sıfatlarının keyfiyetinden ya da zât-sıfat ilişkisinden bahsedilmez. Kur'an, dönemin şirk inancını düzeltmek için Allah'ın zât ve sıfatlarında tek olduğunu beyan etmiştir. Kur'an'da Allah Teâlâ'nın hayy,¹¹⁸ semî,¹¹⁹ irade sahibi¹²⁰ kadîr¹²¹ olduğu ve O'nun ilim sıfatına¹²² sahip olduğu ifade edilmiştir. Allah'tan bahseden ayetlerde iki metot kullanılmıştır. Bunlar icap/ispat ve selp metotlarıdır. İki metotta da muhataba konuyla ilgili bilgilerin nakledilmesiyle yetinilmiştir. Ontolojik tartışmalara değinilmemiştir. Zaten Arap yarımadasında o dönemde ontolojik tartışmalara pek rastlanılmamaktaydı. Şunu ifade edelim ki, Kur'an'da ağırlıklı olarak icap/ispat metodu kullanılırken bazen de selbî metot kullanılmıştır.¹²³

¹¹⁸ Bakara, 2/255.

¹¹⁹ Nisa, 4/58.

¹²⁰ Maide, 5/1.

¹²¹ Bakara, 2/20.

¹²² Hud, 11/14.

¹²³ Ebu'l-Vefa Taftazanî, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (Çev. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1980, 115.

Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi geçmemektedir. Allah'ın isimleri sıfatlarına delalet eder. Ama sıfat, fiil formunda çeşitli yerlerde kullanılmıştır.¹²⁴ Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu ifade edilirken, bu tavsifin mahiyeti açıklanmaz. Bu sıfatların işlevselliği ifade edilir. "En güzel isimler Allah'ındır. O halde o isimlerle Allah'a dua edin."¹²⁵ "De ki: O Allah'tır"¹²⁶ "O'nun benzeri yoktur O hakkıyla işiten, hakkıyla görendir."¹²⁷ "O ilk ve sondur. Zahiridir ve Batın'dır, O her şeyi hakkıyla bilendir."¹²⁸ "O kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'tır. Gaybı da, görünen âlemi de bilendir. O Rahman'dır, Rahimdir. O, kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'tır. O mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenlik kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹²⁹ Ayeti kerimelere bakıldığında Allah Teâlâ'nın sahip olduğu isim/ sıfatların en güzel isim/sıfatlar olduğu, bu isimlerin varlıklara ait isimlerden farklı olduğu vurgulanmaktadır. İnsanın tasavvur bile edemediği gayb âlemi ile görünen âlemin bilgisinin gerçek anlamda sadece Allah'ın yanında olduğu belirtilmiş, bu konuda ilâhî bilginin sınırının insan tarafından tasavvur edilemeyeceği gerçeği ifade edilmiştir. Allah'ın İlk, son, zahir ve batın olduğu ifade edilirken, burada başlangıç olmanın keyfiyetine değinilmediği, sadece insanlara bu konu hakkında bilgi vermekle yetinildiğini görmekteyiz.

Kur'an-ı Kerim'de bazı yerlerde Allah'ın birliğini ispat sadedinde, insanların akıllarını kullanmaları için örnekler verilmiş ve sorular sorulmuştur. Hz İbrahim'in, Allah'ın, âlemin tek yaratıcısı olduğunu, etrafındaki insanlara anlatmak için insanları düşünmeye ve Allah'ın varlığı ve birliğini kâinattaki bir döngü üzerinden anlatması bunlardan bir örnektir.¹³⁰ Allah'ın var ve bir olduğunun Enbiya suresinde, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin düzeni bozulurdu."¹³¹ şeklinde hikmetiyle birlikte zikredilmiş ve Yusuf suresinde, "Ey zindan arkadaşlarım! Ayır ayrı ilâhlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hâkimiyet

¹²⁴ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 114.; Ğurabi, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 37.

¹²⁵ A'raf, 7/180.

¹²⁶ İhlas, 112/1.

¹²⁷ Şura, 42/11.

¹²⁸ Hadid, 57/3.

¹²⁹ Haşr, 59/22-24.

¹³⁰ En'am, 6/75-79.

¹³¹ Enbiya, 21/22.

sahibi olan tek Allah mı?”¹³² şeklinde ifade edilip, insanların bunun üzerine düşünmesini ve zihinlere iyice yerleşmesi amaçlanmıştır. Fakat bu metodu Kur’an’ın genelinde görmek mümkün değildir.

Özetle, Kur’an’ın sıfatları ele alış biçimi tartışmacı değil ihbarîdir. Kur’an, Allah’ın alîm, kadîr, semî’, basîr olduğunu söyler ama bu ve diğer sıfatların zamanla tartışmalara konu olduğu şekliyle sınırları, imkânı ve taallukatları hakkında bilgi vermez. Allah, vahyin indiği dönemin yanlış tanrı tasavvurlarını düzeltmeyi önceleyerek; saf, açık, kolay anlaşılır bir şekilde kendisini kullarına tanıtmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v) birçok hâdislerinde, Allah’ın isim/sıfatlarından bahsetmiştir. Bazı hâdislerde Allah’ın doksan dokuz isminin olduğunu haber vermiştir. Bu doksan dokuz isim içerisinde sonraki dönemlerde üstünde çokça durulan ve tartışmalara konu olan, es-Semî’, el-Basîr, el-‘Alîm, el-Mütekellim gibi isimler de zikredilmiş, fakat sadece bu isim/sıfatların Allah Teâlâ’ya ait olduğunu haber vermiş, keyfiyetine dair bir bilgi zikredilmemiştir. Bu doksan dokuz sayısının belirtilmesi, bunlardan başka isimlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Başka hâdislerde farklı isimler de zikredilmiştir. Sıfatlar konusunda hâdisi şeriflerde, Kur’an-ı Kerim’deki metodun izlendiği, sadece Kur’an’da zikredilmeyen farklı bazı isim/sıfatların zikredildiği ve isimlerin faziletleri hakkında bilgi verildiği görülmektedir.¹³³

Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken ve vefatından sonra sahabenin, Allah’ın sıfatlarını Kur’an-ı Kerimde geçtiği şeklin dışında bir manada Hz Peygamber’e sorduğu ya da başka bir vesileyle bu konuyu gündeme getirdikleriyle ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Sahabe, Allah Teâlâ’nın Kur’an-ı Kerimde zikrettiği sıfatları teşbih, tecsim veya herhangi bir şekilde yorumlamayı akıllarından geçirmeden kabul ediyorlardı. Onlara olduğu gibi inanıyor, anlamları noktasında da tevakkuf ediyorlardı. Hz. Peygamberin hayatta olması ve konumuna bütün sahabenin gönülden razı olması, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Hz.

¹³² Yusuf, 12/39.

¹³³ Hemmam b. Münebbih (ö.132/750), Ebu Hureyre (v.58/678)’den Rasulullah (s.a.v)’ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır, kim onları sayarsa cennete girer.”, Enes b. Malik (v.93/711), Bir adamın namazdan sonra; “ Allah’ım! Hamd sanadır, senden başka ilah yoktur, sen el- Mennân’sın, yeri göğü yaratansın, celal ve ikram sahibisin, ya hayy! ya kayyûm!” dedi. Rasulullah ona; “Sen neyle dua ettiğini biliyor musun?” dedi. Adam; “Allah ve Rasulu daha iyi bilir” dedi. Bunun üzerine Rasulullah; “ Allah’a yemin ederim ki, sen İsm-i A’zam ile dua ettin, o isimler, kendileriyle icabet edilir, kendileriyle istenince verirler.” Beyhâkî, Ebukekr Ahmed b. el-Huseyn, *Kitabu’l-Esma ve’s-Sıfat*, Thk. Abdullah b. Muhammed el- Haşidî, Mektebetu Sevad, 1991. I. 19.; Allah’ın diğer sayılan isimleri için bkz. Beyhâkî, *Kitabu’l-Esma ve’s-Sıfat*, 23.; Mağribî, Muhammed b. Süleyman, *Cem’u’l-Fevâid Min Camii’l Usûli ve Mecme’i’z-Zevâid*, 2. Baskı, Daru’l Kable, Dımeşk 1988, III., 342-344.

Peygamberin durduğu yerin yeterli görülmesini sağlamıştır. Hristiyan ve özellikle Yahudilerin teşbihçi teolojisinin bu dönemde sahabenin akidesi üzerinde etkisinin olmadığı genel bir kabuldür. Bu dönem bütün konularda olduğu gibi akidevî konularda da teorik tartışmaların olmadığı bir dönemdir.

1.6.2. Zât Sıfat Tartışmasının Kaynağına Dair Görüşler

Kelam ilminin birçok probleminde, problemin kaynağı olarak iki ana unsur zikredilmiştir. Bunlardan birincisi İslam dışı dinî ve düşünceler, ikincisi ise İslamî kaynakların kendisidir. Sıfatlar konusunda da tartışmaların sebebi, haricî sebepler ve dâhilî sebepler olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmaktadır. Zât sıfat tartışmalarını harici sebeplerle açıklayanlar, Hristiyanlık ve Yahudilik teolojileri ile filozofların fikirlerinin etkisinden bahsetmektedirler. Bu düşünceleri savunanların çoğu müsteşriklerdir. Ancak bazı İslam düşünürleri de bu tezi savunmuşlardır.¹³⁴

İslam düşünce tarihindeki zât sıfat ilişkisi ile ilgili problemin, İslam dışındaki din ve düşüncelerin tesiriyle başladığını savunan müsteşriklerin başında, Baker, Nicholson, Van Kremer, Macdonald, Joseph Schact ve Wolfson gelmektedir. Bunlara göre, Aziz Yuhanna ed-Dımeşki (ö. 132/749) ve talebesi Teodor Ebu Kurra'nın (ö. 196/812) Hristiyan teolojisiyle ilgili eserlerinin Müslümanların eline geçmesiyle Müslümanlar bunlardan etkilendiler ve bunların düşüncelerine benzer düşünceler geliştirdiler.¹³⁵

Müsteşriklerden Wolfson, İslam düşüncesinde, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet ekollerinin, zaman içerisindeki zât-sıfat tartışmalarının, hem metot hem içerik olarak Hristiyan orjinli olduğunu savunur ve bunu birkaç noktadan temellendirmeye çalışır. İslam düşüncesinde tartışmaların başlangıcı olarak sayılan Allah'ın kadîm sıfatlarla tavsif edilip edilemeyeceği konusu, ona göre Hristiyan teolojisinde tartışılan bir konudur. Wolfson, Vasıl b. Ata'nın "taadudu kudemâ" gerekçesiyle Allah için kadîm sıfatların olamayacağı düşüncesinin, Kur'an'a veya o güne kadarki Müslümanların akli çabalarına dayandırmak için bir kanıtın olmadığını söyler. Şehristânî'ye dayanarak, bu problemin ortaya çıktığı dönemlerde Müslümanların henüz Grek felsefesinin tesiri altına girmediğini nakleden Wolfson, Yahudiliğin de, zât sıfat tartışması anlamında Müslümanları etkileyebileceği bir şey ihtiva etmediğini iddia eder. Dolayısıyla ona göre bu noktada en etkin âmil Hristiyanlıktır.¹³⁶

¹³⁴ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 234.

¹³⁵ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 234.

¹³⁶ Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri* (Çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2016,

Wolfson'un, bu tezini temellendirmek için kullandığı argümanlardan biri, Hristiyan teolojisinde teslisi ifade etmek için kullanılan kavramlarla İslam düşüncesinde sıfatlar konusunda kullanılan kavramların aynı şeyi ifade ettiği ve bunun teslisin bir yansıması olduğu iddiasıdır. Buna göre sıfatları ifade etmek için Arapçada kullanılan “mânâ” ve “sıfat” kelimeleri aynı zamanda “şey” anlamına da gelir. Hristiyan teslis inancındaki üç unsur için kullanılan “hypostas” kavramının da “şey” anlamına geldiğini söyler. Sıfatlar ile teslis inancının ifade edildiği kelimelerin, aynı mefhumu ifade ettiğini söylerken, bazı İslam düşünürlerinin de “şey” kelimesini kullandığını naklederek bu noktada elini güçlendirmeye çalışır.¹³⁷

Sıfatlarla ilgili tartışmanın Hristiyan menşeli olduğu noktasında müsteşriklerin üzerinde durduğu ve kendi tezlerini güçlendirmek için ifade ettikleri bir nokta da, İslam düşünce ekolleri öncülerinin bu sıfatlarla ilgili tartışmalarda birbirlerini Hristiyan inancına sapmakla suçlamalarıdır. Wolfson bu konu üzerinde durur, özellikle mezhepler tarihinde önemli yeri olan Şehristânî ve Eş'ari'nin bu noktada söylediklerini değerlendirerek Hristiyanlığın tesirini bizzât İslamî kaynaklara dayandırır.¹³⁸ Burada ilk etapta müsteşrikleri haklı gibi gösteren bazı nakiller mevcuttur. Hristiyanlarda, üçüncü asırda Müslümanlar içinde çok ciddi bir probleme dönüşen Kur'an'ın yaratılmış olması meselesi etrafında atılan düşüncelere benzer inanışların varlığı kaynaklarda nakledilmektedir. Mesela, Hristiyanlardaki semavî kelimenin babanın kalbinde gayrı mahlûk olarak var olmasına inanılması, bu konudaki benzerliğin, dolayısıyla etkileşimin sebebi olarak yorumlanmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu, Ehl-i Sünnetin bu konudaki söyleminin temelini teşkil etmiştir. Mu'tezile ekolünün öncülerinin savunduğu Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü ile Hristiyan teolojisi arasında ilişki kurulmuştur.¹³⁹ Erken dönem İslam âlimlerinin, birbirlerini teslis inancıyla itham eden farklı görüşlerini temellendirme noktasında, derinlikli açıklamalarına pek rastlanmadığı söylenebilir. Hal böyle olunca bu tür suçlamaların farklı görüşler arasındaki rekabetten kaynaklanan sathi suçlama edasıyla yapıldığı izlenimi uyanmaktadır. Bu anlamda Me'mun'un, halife olduğu dönemlerde, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini insanlara kabul ettirmek için yaptığı bazı uygulamaları, Müslümanların birbirlerini itham ederlerken bazen siyasi amaç güttüklerini de gösterir. O, döneminin yetkililerinden İshak b. İbrahim'i, âlimleri imtihana çekmesi için görevlendirirken, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyenlerin,

86.

¹³⁷ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 88.

¹³⁸ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 95.

¹³⁹ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 235.; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 124.

Hristiyanların Meryemoğlu İsa hakkında söyledikleriyle aynı doğrultuda hareket ettiklerini söylemiştir. Burada dikkat çeken husus, müsteşriklerin, İslam düşüncesinde gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet ekollerinin sıfatlara yaklaşım şekillerinin temelini Hristiyan teolojisine bağlamalarıdır. İslam düşünce ekollerinin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ile ilgili tartışmalarının yanı sıra, sıfatların tasnif edilmesinde de Hristiyanlığı etkisi bu anlamda örnek gösterilir.¹⁴⁰

Sıfatlarla ilgili tartışmalarda Hristiyan teolojisinin etkisinin olduğu düşüncesi bazı İslam düşünürleri tarafından dile getirilmiştir. Bu düşünürlerden biri Şehristânî'dir. O, Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın, sıfatları zâtın farklı yönleri olarak kabul etmesinin, Hristiyan "ekanim" inancı ile aynı olduğunu söyler. Mu'tezile ise, zât ile sıfatların aynı olmadığı kabul edilmesi durumunda taaddüdün meydana geleceği ve esasen o zaman teslis inancına benzer bir durumun ortaya çıkacağını savunur. Bu çelişkili görüşlerin, özellikle Allâf sonrasında başlayan dönemlerde Mu'tezile ekolü içinde belli bir sisteme oturtulduğu rahatlıkla görülebilir.¹⁴¹

Problemin kaynağı olarak savunulan başka bir inanç da Yahudiliktir. Bu noktada ağırlıklı olarak Müsteşrikler, İslam düşüncesinde tartışılan, Kur'an'ın mahlûk olduğu probleminin, Yahudi teolojisinde bulunan "Tevrat mahlûktur" inancından kaynaklandığını ifade ederler.¹⁴² Bu konuda bazı İslam tarihi kaynaklarında da nakiller mevcuttur. İbnu'l-Esir, *el-Kamilu fi't-Tarih* adlı eserinde, Kur'an'ın mahlûk olduğu yaygarasını ilk olarak yayan kişinin Hz. Peygambere de sihir yapan Lebid b. Asam olduğunu söyler. Onun yeğeni olan Tâlût adında biri bu söylentileri ondan alıp yazılı hale getirmiş ve yaymıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini ilk olarak dillendirdiği iddia edilen Ca'd b. Dirhem'in bu düşüncüyü Lebid'den aldığı kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁴³ İrfan Abdulhamit, İbnu Kuteybe'den, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini ilk olarak dile getiren şahsın, Yahudi Abdullah b. Sebe'nin taraftarlarından olan Muğîre b. Saîd el-İclîl olduğunu nakleder.¹⁴⁴

Zât-sıfat tartışmalarında müessir iki kaynak olarak zikredilen Hristiyan ve Yahudi teolojilerinin yanı sıra Zerdüştlük, Mazdek inancı ve Maniheizm'in düalist tanrı düşüncesi de

¹⁴⁰ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 235.

¹⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

¹⁴² Tritton, A.S., *İslam Kelâmı*, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, 59.

¹⁴³ İbnu'l Esir, İzzeddîn ebi'l-Hasan, Muhammed b. Muhammed, *el-Kamilu fi't-Tarih*, Daru Sadır, Beyrut 1972, VI, 424.; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 116.; es-Suyutî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr, el-Mahallî, Celâluddin, *Tefsîru'l Celâleyn*, Daru İbni Kesîr, Beyrut, 2008, 604.; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 89.

¹⁴⁴ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 236.

ilk Mu'tezililerin zât-sıfat konusunu tevhide koruma refleksiyle ele almalarında etkili olmuş, tepkisel bir yaklaşım içerisinde olmalarına sebep olduğu iddia edilmiştir.¹⁴⁵

İslam düşünce tarihindeki zât-sıfat tartışmaları bağlamında, üzerinde ciddi bir şekilde durulan diğer bir konu da filozofların etkisidir. Bu noktada en fazla eleştirilen ekol ise, kelâm ilminin farklı meselelerinde cesur hamlelerle tartışmaları başlatan Mu'tezile ekolüdür. Kadîm sıfatların varlığının kabul edilmesi halinde, Allah'tan başka kadîmlerin varlığı anlamına geleceğini savunan Vasıl b. Ata'nın, filozofların eserlerini okuduktan sonra bu düşünceyi savunduğu kaynaklarda nakledilir. Daha felsefi eserler okumadan da bu düşüncelerini dile getirdiğini söyleyenler de vardır. Şehristânî'ye göre Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın, "Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir ilmi de O'nun zâtıdır; bir kudretle kâdirdir kudreti O'nun zâtıdır; bir hayatla hayy'dir hayatı O'nun zâtıdır" düşüncesi; "Allah'ın zâtında hiçbir şekilde kesret olamaz" diyen filozofların düşüncesidir. Dolayısıyla felsefenin sıfatların nefyi düşüncesine kaynaklık ettiği savunulur.¹⁴⁶ Bu anlamda Eş'ari de, Allâf'ın "Allah'ın tamamı, hayat, kudret, sem', basar'dır" söyleminin Aristo'dan etkilenmesinin bir sonucu olduğunu söyler.¹⁴⁷ Horovitz, İslam düşüncesinde teccimin tartışmasını ve bu tartışma çerçevesinde Hişâm b. Hakem ve onunla aynı düşünceleri benimseyen başka kişilerin vardığı sonuçların, Stoacıların etkisiyle olduğunu söyler. Ona göre her ne kadar Kur'an'da teccime yorumlanabilecek ayet olsa da, gerçek olan bir şey vardır ki o da Stoacıların bu noktada etkilerinin olmasıdır.¹⁴⁸ Horovitz, sıfatlar meselesinin etkilendiği bir felsefi grubun da Sofistler olduğunu söyler. Horovitz, sıfatların zâtla aynı mı, yoksa zâttan gayrı mı tartışmasını Sofistlere dayandırırken, Aristo'ya dayandıran başka müsteşrikler de mevcuttur.¹⁴⁹ Ebu Haşim El-Cubbaî'nin Haller teorisi ile Eflatun'un "kavramlar topluluğu" söyleminin paralellik arz ettiği, yine daha sonra Ehl-i Sünnetin bu konudaki belirleyici söylemi olan, "sıfatlar zâtın ne aynı, ne gayrıdır" düşüncesinin ortaya çıkmasında da Eflatun'un payının olduğu dile getirilmiştir.¹⁵⁰

Sıfatlar tartışmasının ortaya çıkmasında etkili olduğu savunulan diğer bir görüş de, meselenin İslam'ın kendi dinamikleri çerçevesinde geliştiğini savunan görüştür. Bu görüşü savunanların çoğu Müslüman düşünürler iken, Wensinck ve Montgomery Watt gibi bazı müsteşriklerde bu anlamda destekleyici fikirler beyan etmişlerdir. Buna göre yeni şekillenen

¹⁴⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 186.

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58-61.

¹⁴⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 346.

¹⁴⁸ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, (Çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, 2014 İstanbul, 2. Baskı, 64.

¹⁴⁹ Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyuddin Necranî*, Sentez Yayınları, 1. Baskı, 2013 Ankara, 58.; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 115.

¹⁵⁰ Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyuddin Necranî*, 43.

genç İslam toplumu, yabancı tesirlerle henüz etkilenecek kadar tanışmamıştır. Tartışmaların ortaya çıkmasının sebepleri genel olarak; İslam tarihinde meydana gelen bazı gelişmeler, nassların dil açısından farklı yorumlara uygun olması ve İslamî aklî tefekkürün böyle bir sonucu ortaya çıkaracak nitelikte olması şeklinde ifade edilebilir. Yabancı etkilerin olması inkâr edilmezken, bunun ancak az bir tesirinden söz edilebileceği, tartışmayı tamamen buna bağlamanın gerçekçi olamayacağı, bu görüşü savunanların ifade ettiği genel kanaatlerdir.¹⁵¹

İslam tarihinde meydana gelen ilk ihtilaflar, kelâm ilminin birçok tartışmasının çıkış noktası olarak kabul edilir. Sıfatlar konusunda yapılan tartışmalar da bu ihtilafların etkilerinden hali kalmamıştır. Bu dönemde meydana gelen ve daha sonra ilimler üzerinde etki bırakan ihtilaflar, genel olarak, hilafet müessesesi etrafında gelişen ihtilaflar, Müslümanların iç savaşları ve siyasi düşüncelerdeki farklılıklardır.¹⁵² Müslümanların arasında meydana gelen savaşlarda çok sayıda kişinin ölmesi, o zamana kadar Müslümanlar üzerinde hiç olmadığı bir travmaya sebep oldu. Bu travma, Müslümanları bu savaşların sebeplerini dini çerçevede anlamlandırmaya sevk etti. Sahabe, Hz. Peygamber hayattayken, karşılaştıkları problemleri ona götürüyor ve onun söylediklerini son söz olarak kabul ediyordu. Ancak Cemel ve Siffin savaşları ve bu savaşların neticesinde ortaya çıkan karışıklıkları çözebilecek bir otoritenin olmadığı gibi, birbirlerini sapkınlıkla suçlayan birçok grup ortaya çıktı. Arap sosyal yaşamının bir gerçeği olan kabileciliğin de etkisiyle kısa zamanda birbirlerine düşman hale gelen bu insan kitleleri, birbirlerine, onarılması imkânsız hale gelen müdahalelerde bulundular ve yaptıklarını meşru kılmak için de dinî argümanları kullandılar. Bundan sonra savaşta binlerce kişinin ölmesi neticesinde, imanın neleri kapsayıp kapsamadığı, öldürme fiilinin iman ile ilişkisi ve bunu işleyen insanların dini olarak nasıl isimlendirileceği soruları insanların kafasını kurcalamaya başladı. Birçok hâdis-î şerifte büyük günah olarak ifade edilen katl fiilini işleyen insanın durumu tartışılmaya ve neticede dini olarak keskin ayrılıklara sebep olan adlandırmalar kullanılmaya başlandı. Öldürme olayının gerçekleşmesinde kader, Allah'ın ilmi ve insanın fiillerinde hürriyeti gibi konular çözümü aranan problemler haline geldi.¹⁵³ Kader tartışmalarının Allah'ın ilmiyle ilişkisi, o dönemde her ne kadar sıfatlar adı altında tartışılmamışsa da daha sonraki dönemlerde, ilim sıfatı, hâdis-kadîm ve halku'l-Kur'an meselelerinde tartışmanın merkezinde olmuştur. Yine katl fiilinde Allah'ın iradesi ile bu fiillere yeltenen insanların iradesinin ölçüleri nelerdir? İnsan böyle bir fiili yapınca kendine ait

¹⁵¹ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 237.

¹⁵² Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2014, 100.

¹⁵³ Ebu Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, (Çev. Sıbğatullah Kaya), Bilge Adam Yayınları, İstanbul 2003, 1. Baskı, 68.

bir kudretle mi yapmakta yoksa bu fiiller, insanın hiçbir dahlinin olmadığı, sadece Allah Teâlâ'nın kudretinin rol aldığı bir şekilde mi meydana gelmektedir? Başlangıcı iç karışıklıklarla bağlantılı olan sıfatlarla ilgili bu ve buna benzer sorular zamanla tartışıldı ve ekoller kendilerince bunları temellendirme çabalarını devam ettirmişlerdir.¹⁵⁴ Emevilerin yaptığı yanlışları meşru göstermek için kader inancının arkasına sığınmaları insanların sabrını taşırmaya sebep olmuştur. Onların yanlış yaptıkları işlerle beraber dayandıkları kader anlayışı da eleştirilerin odağı haline gelmiş, neticede konuyla ilgili olarak Allah'ın sıfatları problemi de tartışılmaya başlanmıştır.¹⁵⁵

Sıffin savaşında, Hz. Ali'nin (v.40/661) olayın hakeme gitmesini kabul edip, hakemin verdiği kararlara razı olmasıyla yeni bir süreç başlamıştı. Bu sürecin başını çekenler, Hz. Ali'nin hakeme razı olmasının Kur'an'ın açık emrine muhalif olduğunu iddia eden Haricilerdi. Bunlar kendi söyledikleri dışında herhangi bir söylemi kabul etmiyor ve ameli imandan bir cüz kabul ederek aksi davrananları küfürle itham etmişlerdir.¹⁵⁶ Hariciler söylediklerine Kur'an'dan ayetleri delil getirirlerken, ayetlerin nazil oluş süreci, Kur'an'ın kendine ait üslubunu ve esbab-ı nüzulü dikkate almadan sadece literal okumayı ön plana çıkarmışlardır. Bu literal okuma şeklinin daha sonra, haberi sıfatlar konusunda ayetlerin zahirlerine takılıp kalınmaya, böylece teşbih düşüncesine sebep olduğu yorumları yapılmıştır.¹⁵⁷

Sıfatlarla ilgili tartışmaların İslam'ın kendi dinamiklerinden kaynaklandığını söyleyen düşünürlerden biri İbn-i Haldun'dur. (v.808/1406) Allah Teâlâ'nın sıfatlarından bahseden bazı ayetlerin teşbihe yorulmasını mümkün gören düşünür, Selefin bu konuyu kurcalamadığını, ayetlere te'vilsiz inandıklarını, teşbih fikrini akıllarından geçirmemeye özen göstererek Kur'an'ın ele aldığı şekliyle Allah'a sıfat isnat ettiklerini ifade etmektedir. Esas tartışmanın, Kur'an'ın ilgili ayetlerinin zahir anlamları göz önünde bulundurularak okunmaya başlanması ve Kur'an'da Allah Teâlâ için kullanılan özel vasıfların insanlar için tasavvur edildiğinde başladığını zikretmektedir. İbn-i Haldun'un bu konudaki düşüncelerini haklı bulan ve doğrusunun da sıfatlar tartışmasının iç meselelerden kaynaklandığını söyleyen İrfan

¹⁵⁴ Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü" *AÜİFD*, Erzurum 2011, Sayı 36, 54.; Ziya Erdiç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2013, 22.

¹⁵⁵ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller ve Problemler*, Tekin Yayınevi, 6. Baskı, Konya 2010, 34.

¹⁵⁶ Mehmet Kubat, "Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, VI, sayı, 4, 122.; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 65.

¹⁵⁷ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar*, Fecr Yayınları, Ankara 2017. 2. Baskı, 55.; Ziya Erdiç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 22.

Abdülhamit de Kur'an'da haberi sıfatların geçtiği ayetlerin mecazî değil de hakikat anlamında anlaşılmasının zamanla tartışmalara sebep olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁸

İrfan Abdülhamit, erken dönem sıfat tartışmalarının, Haricilerin mürtekib-i kebire söylemi ile ilgisi noktasında; “mürtekib-i kebire tartışmaları neticesinde kader meselesi hakkındaki münakaşalar yapıldığını, bu münakaşalarında sıfat tartışmalarını doğurduğunu” söyleyerek, Haricilerin ortaya attığı farklı yaklaşımların da sıfat tartışmalarının başlamasına etki ettiğini savunmuştur. Ona göre, Haricilerin, görüşlerini ifade ettikleri zaman, Müslüman toplumu için erken bir zamandır ve henüz yabancı inanç ve düşünceler Müslümanlar üzerinde etki göstermemiştir. Dolayısıyla sıfat tartışmalarını öncelikle Müslümanların iç dinamikleri çerçevesinde ele almak daha doğru olacaktır.¹⁵⁹

1.6.3. Müslümanlarda Sıfat Tartışmalarının Başlaması

Sıfatlar problemi erken dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Sıfatlar tartışmasının ortaya çıkması bir süreci kapsar. Bu tartışma sürecine dâhil olduğu kabul edilen düşünürlerin bu konudaki düşüncelerinin kendi eserleri yoluyla bize gelmemesi, görüşlerinin objektif olarak tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Biz bu başlık altında problemin gelişimi hakkında bir fikir verebilmesi için belli kişilerin konuya ilişkin görüşlerini nakletmekle yetineceğiz.

Kaynakların çoğunda bahsedildiği kadarıyla, sıfatlar hakkında ilk olarak aykırı söylemde bulunan kişi Ca'd b. Dirhem (v.105/724) olarak kabul edilir. Emevi devletinin son halifesi Mervan b. Muhammed'in(v.132/750) hocalığını yapan Ca'd b. Dirhem, aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini de ilk olarak dile getiren kişidir. Şam'da olduğu dönemlerde bu fikirleri savunan Ca'd b. Dirhem'in, bu fikirleri Yahudi şahıs Eban b. Sem'an'dan aldığı ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Ca'd b. Dirhem'in hayatı hakkında az bilgi bulunmasına rağmen, Ondan bahseden eserlerde, onun Yahudilik, Mani vb. inançlarla itham edilmesi, onun mezkûr inançlardan etkilenmiş olabileceğini akıllara getirdiği gibi, o dönemde dile getirilen farklı düşüncelerin toplumda nasıl bir reaksiyonla karşılaştığını göstermek açısından da önem arz etmektedir. Meselenin Allah'ın sıfatları hakkında olmasının tepkinin boyutunu arttırdığını,

¹⁵⁸ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (Hazırlayan, Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 15. Baskı, İstanbul 2017, 827-829.; Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 236.

¹⁵⁹ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 237.

¹⁶⁰ İbnu Nubate, Cemaleddin el-Misrî, *Şerhu'l-Uyûn fî Şerhi Risaleti İbni Zeydûn*, Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Daru'l Fikri'l Arabî, Kahire 1964, 293.; Abdülhamit, *Akaid Esasları*,239.; Mustafa Karcı, *Mâturîdiye Göre Zât Sıfat İlişkisi*, 12.; Ziya Erdiç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Deliller*, 21.; Sadık Tanrıkulu, *Kadî Abdulcebbar'da Haberî Sıfatlar*, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2013, 2.; Osman Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikadî Görüşleri ve Tesirleri*, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayser, 2017, 28-30.

onun bu ve benzer düşüncelerden dolayı öldürülmesinden çıkarılabilir. Öldürüldüğü bayram günü, onun aleyhine söylenen sözlerden biri, onun, “Allah’ın Musa’yı kelime olarak kabul etmediğini” söylemesidir.¹⁶¹ Ali Sami en-Neşşâr, bu konuda şöyle bir yorum nakletmektedir; Ca’d’ın Allah’ın Musa ile konuşmadığını söylemesini vakıayı inkâr olarak değil, sıfatları nefyetmesi çerçevesinde anlamak gerekiyor. Burada kastedilen Allah’ın kelime sıfatının kidedinin olmamasıdır. Hal böyle olunca Kur’an’ın da hâdis olması gerekecektir. Zâten onun “tatil” düşüncesinin temeli de zât ile kadîm sıfatların olmamasına dayanmaktaydı. Ca’d b. Dirhem, Yahudi teolojisindeki, Allah Teâlâ’nın Musa ile cismani ilişkisini aklî temelde ele almış ve neticede reddetmiştir. Onun, Vehb b. Münebbih ile Allah’ın sıfatları hakkında konuştuğu, ondan azar işittiği söylenmiştir. Bundan, Ca’d’ın Yahudi teolojisindeki sıfat anlayışını benimsemediği ve bu konuda aklen vardığı karara inanmak istediği anlaşılmaktadır.¹⁶²

Ca’d b. Dirhem’den sıfatların nefyi konusunu alıp geliştiren biri de Cehm b. Safvan’dır. (v. 128/745) Cehm b. Safvan, sıfatların nefyi konusunu o güne kadar en sistemli şekilde savunduğu için kendisiyle adlandırılmış Cehmiyye fırkası, sıfatları inkâr eden grup olarak İslam tarihinde yerini almıştır.¹⁶³ Daha sonraları zât-sıfat tartışmaları derinleşip, fırkaların konuya yaklaşımı belirgin hale gelince, Mu’tezile ekolü sıfatları nefyeden taraf olarak anıldı. Cehmiyye fırkası ise, sıfatlar konusu kastedilerek “mutlak inkârcılar” olarak anılmaya başlandı. Burada Mu’tezile’nin aynı vasıfla tavsif edilmemesi, onların sıfatları ayniyet-gayriyet tartışmaları söylemiyle ifade etmeleri ve sıfatları mutlak olarak inkâr ettiklerini sarih olarak ifade etmemiş olmalarından dolayıdır.¹⁶⁴

Cehm b. Safvan, Ca’d ile Kufe’de görüşmüş, zât-sıfat meselesi başta olmak üzere, kader ve Halku’l-Kur’an konularında ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Ayrıca tartışmaların temel sebebi olarak kabul edilen, akılcı tutum ve te’vil metodunu onunla geliştirmiştir. Ca’d b. Dirhem’den sonra Belh şehrinde Mukatil b. Süleyman (v.150/767) ile görüşmüş onunla çeşitli konularda münazaralar yapmış ve tartışmıştır. Çünkü Mukatil’in, israiliyatın hâdislere bulaşmasıyla birlikte nakillere dayanan tefsirinde teşbih düşüncesinin yerleşmesine sebep olan birçok uydurma haberi naklettiği söylenmiştir. Mukatil b. Süleyman’ın Cehm’in sıfatlarla ilgili görüşlerinin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylendiği gibi tam tersini

¹⁶¹ İbnu Nubate, *Şerhu’l-Uyûn*, 294.

¹⁶² Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 92-93.

¹⁶³ Bağdadî, *el-Fark Beyne’l Fırak*, 156,; Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 240,; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 85,; Osman Çamur, *Cehm B. Safvan’ın İtikadî Görüşleri ve Tesirleri*, 94.

¹⁶⁴ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 240.

söyleyenler de vardır. Malâtî, Cehm'in "Allah ne bir şeydir, ne bir şeydendir ne de bir şeyin içindedir." dediğini nakleder. Buradan hareketle, Mukatil başta olmak üzere, Allah'ın şey olduğunu söyleyenlerin cismiyyeti kastettiği ve Cehm'in sıfat anlayışında aklî te'vili önemsemesine bakılarak bunlara karşı tepkisel bir yaklaşım içerisinde anlayış geliştirdiğini söylemek mümkündür.¹⁶⁵ Cehm b. Safvan, Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata ile de çağdaştır. Onlarla da görüşmüş ve zât-sıfat meselesi dâhil, çeşitli konularda münazaralar yaptıklarını kaydeden kaynaklar, Ebu Hanife'nin, onu sıfatların nefyi meselesinde ve aklî davranma konusunda aşırılıkla suçladığını nakleder.¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde, Cehm b. Safvan'nın Allah'ın sıfatlarını reddettiğini söyler.¹⁶⁷

Şehristânî'nin naklettiğine göre, Cehm b. Safvan Allah'ın bazı sıfatlarını kabul ederken bazılarını da kabul etmemiştir. Bazı sıfatları nefyetmesindeki sebebi de, Allah Teâlâ'nın mahlûkat ile benzeşme endişesidir. Dolayısıyla Allah, âlîm ve kadîr, fail ve hâlıktır. Ama bu sıfatlar yaratılan hiçbir varlık için kullanılamaz. Şehristânî, onun Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili olarak şunları söylediğini nakleder; "Allah bir şeyi yaratmadan önce bilmez, çünkü önce bilip sonra yaratmış olması durumunda ilminin aynı şekilde kalıp kalmayacağı problemi ortaya çıkar. Eğer ilmi olduğu gibi kalacak ve artmayacaksa bu bilgisizlik anlamına gelir. Eğer artma olursa bu değişim demektir ki bu sonradan meydana geldiğini gösterir"¹⁶⁸ O, Allah'ın ilminin hâdis olduğunu ama mahallinin Allah Teâlâ olmadığını söylemiştir. Cehm b. Safvan, kudret sıfatını sadece Allah için kabul etmiştir. Ona göre diğer canlılar ancak mecazî olarak kudretle tavsif edilebilir. O, İnsanın herhangi bir şeye kudretinin olmadığını, fiillerinde de seçme şansının olmadığını savunmuştur. Kelam sıfatının da hâdis olduğunu söyleyen Cehm, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. O, Kur'an'ın mevcut olduğunu, Allah dışındaki her mevcudun cisim olduğunu, dolayısıyla hâdis olduğunu söylemiştir.¹⁶⁹

Cehm'e göre Allah mahlûkata ait bir sıfatla tavsif edilemez. Mahlûkat sonradan meydana geldiğinden, Allah için ezeli bir ilim ve ezeli bir kudret söz konusu olamaz. Eş'ari, onun, Allah ilmi yaratmış ve yarattığı ilimle bildiğini, söylediğini nakletmektedir. Ondan naklettiği bir diğer görüş ise, eşyanın var olmadan önce, Allah'ın eşyayı bildiğini söylememesidir. Gerekçeyi de, eşyanın yaratılmadan önce eşya olmayacağı şeklinde

¹⁶⁵ Malâtî, *et-Tenbîh*, 73.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 98.

¹⁶⁶ Kasimî, Cemaluddîn, *Târîhu'l Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetu'r-Risale, 1979 Beyrut, 11.; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 233-244.

¹⁶⁷ İbni Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *er-Red ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ğeras li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lâm, 2005 Kuveyt, 77.

¹⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 85.

¹⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 99-101.

açıklamıştır. Allah için bir mekân tasavvur edilmesinin mümkün olmaması dolayısıyla haberi sıfatlar, nasslarda geçtiği şekliyle anlaşılamaz. Cehm'in Allah'ın sıfatlarını nefyetmesindeki gerekçesi, mahlûkatta bulunan bir niteliğin Allah için tasavvur etmenin yanlış olacağını söylemesiydi. O, Allah'ın "şey" diye isimlendirilemeyeceğini söyler, eğer Allah Teâlâ "şey" diye isimlendirilirse bu bizim tasavvurlarımızın haricinde bir şey olmayacaktır. Oysa Allah tasavvurlarımızın ötesindedir. Onu böyle isimlendirmek, mahlûkatla nitelik olarak benzer durumda düşünmektir.¹⁷⁰

Hemen hemen bütün farklı söylemlerin değişik kaynaklarla itham edildiği gibi, Cehm b. Safvan'ın düşünceleri de bundan nasibini almıştır. İlk tartışmaların yaşandığı çevrelerin tepkileri, bazen insaf sınırlarını aşarken bazen de hakikati ifade etmişlerdir. Cehm b. Safvan'ı da farklı inançlarla itham edenler bulunurken, onun ortaya attığı düşüncelerin İslam'a hizmet ettiğini söyleyenler de olmuştur. Neşşâr, Cehm'in akli te'vili, rivayete dayalı metodun Hristiyan, Yahudi, Mani ve Fars inançlarına karşı savunmada yetersiz olduğunu bildiği için kullandığını söyler. Ayrıca onun Hristiyan ve Yahudiliğin etkisinde kalan teşbihi reddetmek için çaba harcadığını, onun, Allah için ilim, kudret, îcâd, fiil, halk, ihya, imâte sıfatlarının olduğunu ifade etmiştir. Böylece Cehm b. Safvan'ın düşüncesinin nefy anlamına gelemeyeceğini de savunur.¹⁷¹

Sıfatlar konusunda Ca'd ve Cehm, akli te'vil sürecinin başlamasında büyük rol oynamışlardır. Dışarıdan Hristiyan ve Yahudi teolojisi, içeriden de Mukatil b. Süleyman başta olmak üzere teşbihçi sıfat anlayışı, bu iki şahsiyeti Allah'ı tenzih etme noktasında ciddi bir savunma çabasına sevk etmiş ve bazen söylemlerinde aşırı bir tutum içerisine girmişlerdir.

Konumuzun önemli bir noktası da Mu'tezile fırkası öncülerinin sıfatlar hakkındaki görüşlerinin ortaya çıkmaya başladığı dönemdir. Çünkü Ebu'l Hüzeyl el-Allâf da yaşadığı dönem düşünürlerinin çoğu gibi, belli bir eksen de fikirler serdetmiştir. Bu eksen de Mu'tezili muhittir. Mu'tezile'nin isimlendirilmesi çerçevesinde nakledilen rivayetlerin merkezinde bulunan düşünür Vasıl b. Ata'dır. (v.131/748) Vasıl b. Ata Mu'tezile ekolünün reisi olarak kabul edilmektedir.¹⁷² Vasıl, Amr b. Ubeyd (v.144/761) ile birlikte i'tizal fikriyle ilk olarak ilişkilendirilen iki şahsiyetten ilkidir.¹⁷³ Vasıl b. Ata, mürtekibu'l kebire meselesinde, mürtekibi kebirinin, ne cennet ne de cehennemlik olacağını, iki menzil arası bir menzilde (*el*

¹⁷⁰ Eş'ari, *Makâlât*, 159, 170, 194.; Osman Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikadî Görüşleri ve Tesirleri*, 75.; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 156.

¹⁷¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 99.

¹⁷² Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 85.

¹⁷³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 129.

menziletu beyne'l-menziletayn) olacağını söylemiştir. Bu, o güne kadar mürtekbî kebirenin cehennemlik olacağını söyleyen Havaric ile mümin olduğunu söyleyen Mürcie fırkalarının söylediklerinden farklı bir söylemdir ve yeni bir düşünce biçimine de kapı açmıştır.¹⁷⁴ Diğer kelimî meselelerde ortaya attığı düşünceler, takipçileri tarafından büyük ölçüde kabul edilen ve savunulan Vasıl b. Ata'nın, İslam düşüncesine getirdiği bir tartışma konusu da sıfatlar hakkında ki söyledikleridir. İrfan Abdülhamit, Mu'tezile ekolü içinde ilk olarak Allah'ın sıfatlarını inkâr edenin Vasıl b. Ata olduğunu söyler. Bu düşüncesini temellendirmek için çaba harcadığını söylediği Vasıl'ın, bu noktada ortaya attığı şeyin Mc. Donald'ın ifadesiyle, "müphem bir vahdaniyet" olduğunu nakleder.¹⁷⁵ Vasıl b. Ata'nın sıfatlarla ilgili fikirleri, Basra'da talebesi Hafs b. Salim vasıtasıyla irtibata geçtiği çağdaşı Cehm b. Safvan'dan aldığı nakledilmektedir. O dönemde Cehm'in teşbih fikrine karşı yaptığı mücadele Cehm ile Vasıl b. Ata'yı ortak noktada buluşturma ihtimalini kuvvetlendiren bir etken olarak düşünülebilir. Ancak Vasıl ile Cehm'in sıfatlarla ilgili söylemlerindeki benzerlikler kadar farkların da var olduğu söylenebilir. Teşbihçi anlayışa karşı ortak tavırları görünürken, kadîm anlamlar endişesiyle sıfatların nefyi Vasıl b. Ata'da belirgin olarak görülmektedir.¹⁷⁶ Vasıl'ın sıfatlar konusundaki temel anlayışı, Allah'tan başka kadîm manaların olmadığını savunmak, Allah'ın zâtının havadislerle mahal olma tasavvurunu bertaraf etmek için hâdis manaları da nefyetmek şeklinde özetlenebilir. Şehristânî, Vasıl b. Ata'nın sıfatları bu şekilde ele almadan önce, bu düşüncenin olgunlaşmadığını söyler. Daha sonra Vasıl, açık bir şekilde, Allah için kadîm sıfatların olduğunu söylemenin mümkün olamayacağını, bunun iddia edilmesi halinde, Allah dışında başka kadîmlerin varlığını kabul etmek anlamına geleceği, bunun da kadîmler çokluğu (*taadudu kudemâ*) olduğunu söylemiştir. Vasıl'ın buradaki esas endişesinin Allah'ın birliğine hâlel getirmemek olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır ki, daha sonra şekillenen Mu'tezile ekolü bu anlamda Vasıl b. Ata'nın çizgisini ciddiyetle savunmuştur.¹⁷⁷

Vasıl b. Ata'nın sıfatlarla ilgili bu düşüncesinin kendiliğinden olmadığı, bunun oluşmasında bazı etkenlerin rol oynadığı genel bir kabuldür. Bu etkenlerin bazıları, inançlara ait hususiyetlerdir ki bunlar kendi mecralarında akmaya devam etmişler ve bunlar sadece Müslümanlarla bir arada olmaktan kaynaklanan tartışmalardır. Bazıları da, gayri Müslümlerin, Müslümanların inançlarını bulandırmak için bilinçli olarak Müslümanların içinde alevlendirdiği etkenlerdir. Son zikredilen alan daha ziyade, uluhiyyet, nübüvvet ve

¹⁷⁴ Gölcük-Toprak, *Kelam Tarih Ekoller ve Problemler*, 40.

¹⁷⁵ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 243.

¹⁷⁶ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 184.

¹⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

ahiret konularında meydana gelmiştir. Zerdüştlük, Mazdek ve Mani inançlarındaki ikili (senevi) düşüncesi, Vasıl'ın bu meseledeki düşüncelerinin şekillenmesine sebep olmuştur. Bunlardan Mani inancının akidesini “*Elfu mes'eletin fi reddi ala'l- Maneviyye*” adında bir eserle reddettiği nakledilmektedir. Bunların akidesinde nur ve zulmet iki ezeli unsurdur. Nur iyiliği, zulmet ise kötülüğü temsil eder. İkisi de kadîmdir. Mani inancında nur ve zulmetin iki ilahı temsil etmesi ve bunların kadîm olması iki ilah anlamına gelmekte ve tevhid gerçeği ile bağdaşmamaktadır. Vasıl' a göre, eğer Allah için kadîm sıfatların olduğunu söylersek, mani inancıyla benzer bir anlam ortaya çıkacaktır ki bu da şirkidir. Hristiyan teolojisindeki teslis inancı da Vasıl'ın aynı sonuca ulaşmasına sebep olan diğer etkindir. O, ilim, kudret, irade diye Allah'ın zâtından mücerred manalar düşünülmesi halinde, bunun Hristiyanlardaki baba, oğul ve kutsal ruh gibi bir tasavvura sebep olacağını ifade etmiştir. Çünkü onlar teslisin her bir unsurunu müstakil kabul etmişlerdir. Yaşadığı dönemde Müslümanların içinde, Abdullah b. Seb'e, (ö.40/660) Beyan b. Sem'an (ö.119/737) gibi şahısların takipçilerinin dillendirdikleri insan biçimci tanrı tasavvurları da Vasıl'ın tenzihçi yaklaşımını fazlasıyla etkilediği rahatlıkla görülmektedir. Çünkü sözü geçen şahıslara tabi olanlardan kimi Hz. Ali'yi tanrı ilan ederken, kimi de tanrısını insan şeklinde nurdan bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Vasıl, Haşviyye, Müşebbihe ve Mukatil b. Süleyman taraftarlarını gözlemlemiş ve onların sıfat anlayışını reddetmiştir.¹⁷⁸

Vasıl b. Ata'nın bu konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında, sıfatları mutlak olarak nefyetmediği, Allah Teâlâ'yı layık olmadığını düşündüğü manalardan tenzih ettiği savunulmuştur. Allah için kadîm sıfatların olmaması gerektiğini söylemesi, sıfatların zât olduğu anlamına gelir. Yani Allah'ın sıfatlarla tavsif edilmesi, zâtından ayrı sıfatlar şeklinde bir mecburiyet anlamına gelmemektedir. Allah'a sıfat kabul eden tek görüş de bu olmak zorunda değildir gibi bir anlama da gelebilir Vasıl'ın bu konuda söyledikleri. Nitekim Vasıl b. Ata hakkında, sarih olarak, “Allah'ın sıfatları yoktur” gibi bir ifadeye rastlamadık. Bu düşünceyi daha sonra Ebu'l Hüzeyl el-Allâf da ifade edecektir. Vasıl'ın, zât sıfat anlayışına getirdiği bu ciddi söylemi, konunun tespiti açısından değil de, sadece Mani inancındaki nur ve zulmetin iki kadîm varlık olduğu inancına bir açıklama ya da tepki olduğunu söyleyenler de

¹⁷⁸ Süleyman Şevaşi, *Vasıl b. Ata ve Arauhu'l-Kelamiyye*, Daru'l-Arabiyye'l-Kitab, 1993 Libya, 145-150.; Nasrî Nadir Elber, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, Matbaatu Daru'n-Neşri ve's-Sekafe, Mısır trs. I. 38. Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 186.

vardır. Ama daha sonraki dönemlerde Vasıl'ın zât sıfat ile ilgili görüşlerinin etkisine bakıldığında bu görüşün pek bir geçerliliğinin olmadığını söyleyebiliriz.¹⁷⁹

Vasıl b. Ata, Mu'tezile ekolünün tevhit ilkesine zararı olan inanç ve düşüncelerle akli temelde ciddi bir şekilde mücadele etmiş ve tevhit ilkesini genel hatlarıyla şekillendirmiştir. Vasıl'ın, İslam dışı inançların Müslümanları doğrudan etkilemesinin engellenmesinde olumlu anlamda rol oynadığı görülmektedir. Vasıl'ın, sıfatlarla ilgili bu görüşlerini, henüz felsefeyi okumadan serdettiği ifade edilmiştir. Kaynaklar bu görüşlerinin Hristiyan, Yahudi ya da başka bir inançtan mülhem olmadığını zikretmektedir.¹⁸⁰

Burada Vasıl b. Ata ile aynı dönemlerde yaşamış İmam Azam Ebu Hanife'nin (v.150/767) Allah'ın sıfatlarıyla ilgili söylediklerine temas etmekte fayda vardır. Ebu Hanife, Allah'ın, insanların tasavvurundaki sayısal olan değil ortağının olmaması, benzerinin olmaması yönüyle bir olduğunu söylemiştir. “O doğmamış doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi değildir. O yarattıklarının hiç birine benzemez”¹⁸¹ Ebu Hanife Allah'ın zâti ve fiili sıfatlarının olduğunu ve bu sıfatların ezeli olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın zâtî sıfatları; hayat, kudret, ilim, sem', basar ve iradedir. Bu sıfatlar sonradan var olmamışlardır. Allah ilmiyle daima bilir. Bu ezelde onun sıfatıdır. Kudret, kelam ve diğer sıfatları da böyledir. Fiili sıfatlarda da durum aynıdır. Tahlik, terzik, inşa, ibda, sun' ve diğer fiili sıfatlar Allah'ın daima fail olması hasebiyle ezeli sıfatlardır. Dolayısıyla mahlûk da olamazlar. Ebu Hanife, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu ve mahlûk olmadığını söylemiştir. Kelamda mahlûk olanın, insanın telaffuz ettiği, yazdığı ve okuduğudur. Ancak Kur'an, Allah'ın kadîm, ezeli kelamı olup mahlûk değildir. Haberi sıfatlar konusunda da, Kur'an'da zikredildiği şekliyle, Allah'ın vech'i, yed'i ve nefsi keyfiyetsiz olarak var olduğunu söylemiştir. Ebu Hanife'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki söylediklerinden teşbih ve tescime kaymadığını, bunu yaparken ne ta'til ne de mutlak tenzih düşüncesini ifade ettiğini görüyoruz. Nakil temelinde sıfatları ispat etmiştir.¹⁸²

Ehl-i Sünnet ekolünün öncü isimlerinden biri olarak kabul edilen kelim âlimlerinden biri de Basralı Abdullah b. Küllâb'tır. (v. 240/854) İlk başlarda “Küllâbiyye” olarak tanındılar. Sıfatlar konusunda da tartışmalı bir süreçten sonra sıfatları ispat ettikleri için,

¹⁷⁹ Şevaşi, *Vasıl b. Ata*, 155.; Elber, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 38.

¹⁸⁰ Şevaşi, *Vasıl b. Ata*, 154.; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 215.

¹⁸¹ İhlas, 112/2-3.

¹⁸² Ebu Hanife, b. Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l Ekber*, (Çev. Mustafa Öz), MÜİF Yayınları, İstanbul 2012, 8. Baskı, 70,71.; Zekerya, Sarıbulak, “İmam Ebu Hanife'nin Sıfat Anlayışı” *ODÜİFİD*, 2018, Sayı 24, 66.

“sıfatiyye” olarak adlandırılan İbn Küllâb okulu¹⁸³, Ehl-i Sünnet ekolü için çok sağlam bir temel teşkil etmiştir. Bu fırka, Haris el-Muhasibî (v.243/857), Ebu’l Abbas el-Kalânîsî (v. 255/869) gibi birçok önemli âlimle güçlenmiştir. İbn Küllâb birçok kelimâ meselede, günümüze kadar Ehl-i Sünnet ekolünün savunup geliştirdiği görüşler ortaya atmıştır. İbn Küllâb’ın üstünde önemle durduğu konulardan biri de sıfatlar konusudur. O, “*es-Sıfat*” adında bir eserini bu konuya hasrederek meseleye verdiği önemi göstermiştir. O, sıfatlar konusunda, daha önce tartışmaları başlatan ve meseleye ağırlıklı olarak aklî te’vil metoduyla yaklaşanların aksine, meseleyi nakil temelli ele alıp akılla temellendirme yolunu seçmiştir. Bunu yaparken ne teşbihe düşmüş ne de te’vil ehlinden sayılacak kadar akli öncelemiştir. İbn Küllâb, Abbasi halifeleri, Me’mun (v.218/833) Mu’tasım (v.227/842) ve Vâsık (v.232/847) dönemlerinde yaşamıştır. Bu halifelerin Mu’tezile ekolünü desteklediklerine yukarıda temas etmiştik. Mu’tezilî fikirlerin devlet tarafından desteklendiği ve karşıt fikirlerin bastırıldığı bir ortamda İbn Küllâb’ın fikirlerini cesaretle ifade etmiş olması önemlidir. Halifeler tarafından çok kollanan Ebu’l Hüzeyl el-Allâf ile münazaralarda bulunduğu da nakledilmiştir.¹⁸⁴

İbn Küllâb, Allah için, irade, ilim, kudret gibi ezeli sıfatların olduğunu söylemiş, Allah’ın ezeli manalardan dolayı ezeli sıfatları hak ettiğini söylemiştir. Bu sıfatlar mecazî olarak değil, mevsuf için sıfat olan hakikî manalardır. O vasıf ile sıfatı birbirinden ayrı olarak kabul etmiştir. Vafın sıfata delalet ettiğini ve ondan müştak olduğunu söylemiştir. Eş’ari, İbn Küllâb’ın sıfatlar hakkındaki görüşünü şöyle nakletmektedir: “Allah, ezelde ilim, kudret, hayat, sem’, basar, izzet, azamet, celal, kibriya, cömertlik, kerem, beka, irade, kerahet, rıza, suht, hubb, buğz, muvâlât, mu’âdât, sıfatlarıyla; alîm, kadîr, hayy, semî’, basîr, azîz, azîm, celîl, mütekebbir, cebbâr, kerîm, cevvdâd, vâhid, samed, ferd, baki, evvel, rabb, ilah, murîd, karih, sahit, muhibb, mubğid, muvâlî, muâdî, kâil, olarak muttasıftır.”¹⁸⁵ Eş’ari, İbn Küllâb’ın, “Allah âlimdir” sözüyle, ‘Allah’ın ilmi vardır’, “O kâdirdir” sözüyle, ‘Allah’ın kudreti vardır’ demek istediğini söyler. Diğer sıfatlar için de aynı durum söz konusudur. İbn Küllâb’a göre, Allah’ın isim ve sıfatları, Allah’ın zâtına aittir. Onlar ne Allah’tır, ne de Allah’tan başkadır. Bunlar Allah ile kaim kadîm manalardır. Sıfatlar, sıfatlarla kaim olmaz ancak zât ile kaim olur. O, bu görüşüyle Mu’tezile’nin kadîm sıfatları reddeden anlayışını kabul etmemiştir. Onlara muhalefet etmiştir. İbn Küllâb, Allah için “şey” olduğunu fakat vücudu olan “şey”

¹⁸³ Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 413.

¹⁸⁴ Muhammed Halid Berkan İbrahim, “İbn Kullab ve Mevkifuhu Min Mes’eleli’s-Sıfati’l-İlahiyye”, *Mecelletu Ulûmi’s-Şer’iyye ve’l-Kanûniyye*, XXXVII, Sayı 1, (2010), 311.; Muammer Esen, “Sünnî Kelâm Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII, (2002), Sayı 1, 64., Gölcük-Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller ve Problemler* 48.; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 90.; Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 414.

¹⁸⁵ Eş’ari, *Makâlât*, 163.

anlamında değil, çünkü o, Allah'ın vücutsuz mevcut olduğunu söylemiştir. Sıfatların birbirlerinden başka olduğunu söyleyen İbn Küllâb, ilim kudretten başka bir şey, kudret hayattan başka bir şeydir diğer sıfatlarda da durum böyledir. Haberi sıfatlar konusunda İbn Küllâb, müspet bir tavır takınmıştır. Allah'ın veçhinin Allah olmadığını, Allah'tan başka da olmadığını söyleyerek, diğer sıfatlar konusundaki ne aynı, ne gayrı söylemini burada da yinelemiştir. O veçh, iki el, göz, gibi haberi sıfatları Allah'ın sıfatları olarak kabul etmiştir.¹⁸⁶

Allâf öncesi dönemde sıfatlar hakkındaki tartışmalar, genel olarak şöyle özetlenebilir; İslam'ın iç dinamikleri farklı fikirlerin ortaya çıkmasına müsaittir. Kur'an-ı Kerim'in lafızlarının birçok şekle yorumlanabildiği ilim ehli tarafından ifade edilmiştir. İslam dışı diğer inanç ve düşüncelerin Müslümanları kısmen etkiledikleri sıfatlar konusunun da bundan kısmen etkilendiği her devirde tartışılmıştır. Müslümanların felsefeyle tanışmaları da kelamın gelişmesine katkıda bulunmuş ve tartışmaların derinleşmesine sebep olmuştur. Bu üç önemli amil çerçevesinde düşünüldüğü zaman, sıfatlar tartışmasında bu amillerden birine ağırlık veren görüşlerin ortaya çıktığı ve bu görüşlerin bazı şahsiyetlerle meşhur olduğu kaynaklarda mevcuttur. Bu görüşler; teşbih, nefy ve ispat olarak üç başlık halinde özetlenebilir. Allâf'ın zât sıfat görüşü ele alınırken kendisinden önce bu konuda söylenmiş şeylerin onu görüşlerine ne derece etki ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹⁸⁶ Eş'ari, *Makâlât*, 164.; İbrahim, "İbnu Küllab ve Mevkifuhu Min Mes'eleti's-Sıfati'l-İlahiyye" 314-315.; Esen, "Sünni Kelam Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", 69.

2. ZÂT-SIFAT ANLAYIŞI

2.1. Zât Tasavvuru

Zât (ذات) kelimesi, “zû” (ذو) kelimesinin müfret müennes şeklidir. Esası “zevât”(ذوات) olan kelimenin türevleri Kur’an’da yûzonbir defa geçmektedir. Zât kelimesi izâfe ile kullanıldığında, “nefs” veya “ayn” anlamlarına gelir. Bazı dil âlimleri zât kelimesinin te’nis tevehhümü uyandıracığı endişesiyle Allah hakkında kullanılmasına ihtiyatla yaklaşmışsa da, bu detay pek dikkate alınmamıştır. Cürcânî (v.816/1413), zât kelimesinin hem cisim olan şeyler, hem de cisim olmayan şeyler için kullanıldığını ve bu kelimenin “şahıs” kelimesinden daha kapsamlı bir kelime olduğunu söylemiştir. Çünkü “şahıs” kelimesi derinlik, uzunluk ve genişliği olan bir şey için kullanılırken, zât kelimesi için bu sınırlayıcı niteliklerin olması gerekmemektedir. Dolayısıyla zât kelimesinin âlimler tarafından Allah için kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir.¹⁸⁷

Terim olarak birçok anlama gelen zât kelimesi, kelim ve felsefe ilimlerinde; ‘bir şeyin kendisi, mahiyeti, hakikati, bir şeyin ne ise o olması, isim ve sıfatların kendisine dayandığı şey, kendisiyle var olan, var olması için başka bir şeye dayanmayan’ gibi anlamlara gelir. Gerek ma’dum gerekse mevcut olsun, her isim ve sıfatın dayandığı bir şeyin olması gerektiği ifade edilmiştir. O da zâttır. Bu anlamda mevcut iki kısımdır. Biri mutlak varlık olan Allah, diğeri yokluğa mülhak olan bütün mahlûkâttır. Kelam ve felsefe ilimlerinde zât ile ilgili yapılan bu tanımlamalardan Allah’ın zâtının kastedildiği ilk bakışta anlaşılmaktadır. Bu da “munasebâtun zekerûha be’de’l vuku” (işin gerçekleşmesinden sonra adlandırılması) kaidesi türündendir. Yani Allah daha iyi tanındıkça O’nun hakkındaki bilgiyi ifade etmek de kolaylaşmaktadır.¹⁸⁸

Kelamcılar Allah’ın zâtıyla ilgili görüş belirtirken iki metot kullanmışlardır. Bunlar Kur’an’da geçen icâbî ve selbî metotlarıdır. Ehl-i Sünnet kelamcıları Kur’an’ın metoduna bağlı kalarak yeri geldiğinde iki metodu da kullanmışlardır. Başta Mu’tezilî kelamcılar olmak üzere bazıları da sadece selbî metodu kullanmıştır. Ebul Hüzeyl el-Allâf’ın kullandığı metot selbî metottur. Allâf, Allah Teâlâ’yı, O’nun dışında müşâbehet ve mümâseleti gerektiren bütün durumlardan tenzih etmiştir. O Allah’ı cisim, cevher, araz olmaktan tenzih eder. Allah’ın bir mekânda olmayacağını, zamanın O’nu ihata edemeyeceğini, herhangi bir şeye

¹⁸⁷ Abdûlbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim*, Daru’l Kutubi’l Mısriyye, Mısır 2008, 278.; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 93.; Antuan, *Muncid*, 517.; İsfehânî, *Müfredât*, 2003, Duğaym, Semih, *Mevsuatu Mustelahâtu’l-İlmi’l-Kelam*, 1.Baskı, Mektebetu Lübnan 1998, 597.

¹⁸⁸ Muhammed Ali Tahânevi, *Keşşafu Istilahati’l Funûn*, Thk. Ali Dahruc, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, I, 816.; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 100-106.

hulul etmenin O'nun için tasavvur edilemeyeceğini söyler. Allah için uzunluk, derinlik, genişliğin olamayacağını ifade ederek, O'nun ne rengi ne tadı ne de kokusunun olduğunu söyler. Allah'ın eti kanının olmadığını ikrar eder, duyuların O'nu idrak etmekten aciz olduğunu, aklın düşündüğü şekillerin hiçbirinin Allah'a benzer olamayacağını, gözlerin O'nu göremeyeceğini, basiretlerin O'nu idrak edemeyeceğini ifade eder. Hiçbir düşüncenin O'nu ihata edemeyeceği, O'nun varlıklar gibi işitilemeyeceği, O'na zarar ve sürurun arız olamayacağı, acı ve elemnin O'na bulaşmayacağını söyleyerek, akla gelebilecek hâdis varlıklara ait bütün özelliklerden Allah Teâlâ'yı tenzih eder.¹⁸⁹

Allâf'ın selbî metodu kullanarak Allah'ın zâtı hakkında görüşlerini ifade etmesinin Kur'an'da örnekleri mevcuttur. Ebu'l Hüseyin el-Hayyât (v. 300/913) da onun tevhidi çok önemseydiğini ve inkârcılara karşı mücadele ettiğini söylerken, onun Kur'an'ın emrini referans aldığını nakleder.¹⁹⁰ Bunlardan bazı ayetler şunlardır: "O'nun benzeri hiç bir şey yoktur, O semî' ve basîr'dir"¹⁹¹, "Gözler O'nu idrak edemez, ama O, gözleri idrak eder, O latîf'tir, hakkıyla haberdardır"¹⁹²

Bu ayetlerden yola çıkarak düşünürümüzün sadece Kur'an'a uyma düşüncesini güttüğünü söylemek, yeterli olmaz. Allâf'ın Allah'ın zâtı hakkında tenzihçi yaklaşımı esas almasının başka sebepleri de vardır. Onun Mu'tezilî bir çevrede yetişmesi, aldığı eğitim ve ekol aidiyetinin başlangıçta böyle bir yaklaşımla meseleyi ele almasında etkili olduğu savunulabilir. Allâf'ın Yaşadığı dönemde teşbih ve tecsim fikirlerini savunan insanların olması ve onun bunlarla sürekli mücadele etmesi de Allâf'ın zât hakkındaki düşüncelerinin belirlenmesinde etkili unsurlar olduğu kaynakların kaydettiği diğer bir durumdur. Allâf ile aynı dönemde yaşayan ve onunla karşılaşmış birçok konuda tartışma yaşayan Hişâm b. Hakem bu dönemin teşbih fikrinin öncülerindedir. Bağdâdî, onun tasavvur ettiği ilah hakkında şunları kaydetmektedir: "Hişâm mabudunun sınırı ve sonu olduğunu söylüyordu. Daha da detaylandırarak uzunluğu, derinliği ve genişliğinin olduğunu ve bunun yedi karış şeklinde olduğunu iddia ediyordu."¹⁹³ Tanrı, onun tasvir ettiği şekle göre, gümüşten yapılan bir zincire, bazen de yuvarlak bir inci gibi parlayan bir nura benzemektedir. Onun rengi, tadı ve kokusunun olduğunu ve O'nun dokunduğunu iddia ediyordu. Hatta renk ve tadın mabudunun zâtı olduğunu söylüyordu. Onun hareket ettiğini ve böylece mekânın meydana geldiğini

¹⁸⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 61., Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 33-34.

¹⁹⁰ Hayyât, Ebu'l-Hüseyin, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, (Çev. Metin Yıldız), Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2018, 66.

¹⁹¹ Şûra, 42/11.

¹⁹² En'am, 6/103.

¹⁹³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 49.

söylemiştir. Bağdâdî, İbni'r-Ravendî'den nakille, Allah'ın cisimlere benzediğini söylemiştir. Bunun gerekçesini de; "Eğer Allah ile cisimler arasında benzerlikler olmasaydı cisimler ona delalet etmeyecekti" şeklinde açıklamıştır. Yine Bağdâdî, Câhız'dan, (v.250/864), onun, "Allah'ın, toprağın altındaki hayatı; kendisine bağlı ve toprağın altına nüfuz eden bir ışık ile bildiğini, bu ışığın olmaması durumunda Allah'ın toprağın altındaki gizliliği bilemeyeceğini" söylediğini nakletmiştir.¹⁹⁴ Şehristânî, Hişâm b. Hakem taraftarlarının, Allah'ın arşa temas ettiğini söylediklerini nakletmektedir.¹⁹⁵ Eş'ari, Hişâm b. Hakem ile Allâf arasında geçen bir diyalogu nakletmiştir. Buna göre: Allâf ona Ebu Kubeys dağı göstererek, "Senin ilahın mı büyük, yoksa şu dağ mı büyük? diye bir soru sordu. O da cevap olarak; "Bu dağ büyüklükte benim rabbimi geçer" dedi." Yine Eş'ari, Onun çok fikir değiştirdiğini ve Allah'ın cisim olduğunu fakat cisimlere benzemediğini söylediğini de nakletmiştir.¹⁹⁶

Şehristânî, Hişâm b. Hakem'in teşbihle ilgili fikirlerinin, takipçileri tarafından savunulduğunu ve yayıldığını söyler. Yine Hişâm'ın Allah'ın cisim olması ve Allah'ın ilminin muteallık olduğu şeyler üzerine Allâf ile tartıştığını ve Allâf'a şöyle bir soru sorduğunu nakleder: "Sen Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ve ilminin de zâtı olduğunu söylüyorsun, böylece Allah'ın bir ilimle âlim olması bakımından yaratılmışlara müşterek olur. İlim ile zâtın aynı olmasıyla ondan ayrılır. Böylece O bilenler gibi olmadan bilir. Peki, niçin Allah'ın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer suretler gibi olmayan bir suret, boyutu olanlar gibi boyutlu olduğunu söylemiyorsun?"¹⁹⁷

Allâf döneminde yaşayıp fikirlerinin geniş bir coğrafyaya yayıldığı bir diğer fırka da, Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin (ö. 255/867) önderliğinde tanınan Kerrâmiyye fırkasıdır. Şehristânî bu fırkanın on iki kola ayrıldığını ifade etmiştir.¹⁹⁸ Bu fırkaya göre Allah cisimdir. Allah'ın bir yönü ve sınırı vardır. Bu görüşlerini, nur ile zulmetin sınırları olduğunu söyleyen Seneviyye'den aldıkları nakledilmiştir. Seneviyye, nur ile zulmetin karşılaştıkları yerin bir sınırının olduğunu söylemiştir. Allah'ın mekâna temas ettiğini söyleyen Kerramiyye, Allah'ın arşa dokunduğunu, orada karar kıldığını iddia etmişlerdir. Şehristânî, onların, Allah'ın cevher olduğunu söylediklerini, Bağdâdî de onların, Allah'ın havadislere mahal olduğunu, araz ve cisimlerin Allah'ın zâtından ortaya çıktığını söylediklerini nakletmiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 49.

¹⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 167.

¹⁹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 62.

¹⁹⁷ Şehristânî, *el-Milelve'n-Nihal*, 168.

¹⁹⁸ Şehristânî, *el-Milelve'n-Nihal*, 103.

¹⁹⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 161.; Şehristânî, *el-Milelve'n-Nihal*, 103.

Yukarıda, Allâf dönemin de Allah'ın zâtıyla ilgili tartışmaların ağırlık noktasını oluşturan görüşlerin özetini iki fırka özelinde birinci kaynaklardan özetlemeye çalıştık. Allâf'ın zât hakkındaki görüşlerine baktığımızda da neredeyse tamamen teşbihçi yaklaşım sergileyen fırkalara bir cevap mahiyeti taşıdığı görülmektedir. Ama bu, Allâf'ın, zât ile ilgili görüşlerinin sadece tepkisel bir yaklaşımla şekillendiği anlamına gelmemektedir. Yukarıda Allâf'ın Kur'an'a vakıf olduğunu, onun Kur'an'la ilgili sorulara çok doyurucu cevaplar verdiğini ifade etmiştik. Allâf'tan önceki Mu'tezile büyüklerinin tenzih temelli yaklaşımlarını Kur'an'ın, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"²⁰⁰ ayetiyle temellendirdikleri de göz önüne alınırsa, Allâf'ın da, bu şekilde zât görüşünü ifade etmesinde Kur'an'ın mezkûr ayetini temel kabul ederek yaptığını söylemek mümkündür. Mezkûr fırkaların söyledikleriyle Allâf'ın söylediklerini karşılaştırdığımızda, onların iddialarının delilden uzak olduğunu, buna karşın Allâf'ın bütün söylediklerinin, Allah'ın benzersiz olması gerçeğine, dolayısıyla mezkûr ayetin kapsamının dışına çıkmadığını görmekteyiz.

Allâf'ın bu konudaki selbî tutumunun, Allah'ın zâtı konusundaki görüşlerinde, teşbih ve teccim ile mücadele etmede işini çok kolaylaştırdığı aşikârdır. Fakat bu tutumun, bazı konularda nassla çakışmasına sebebiyet verdiğini ve yeni tartışmalara da kapı araladığını da müşahede etmekteyiz. Bu konuların başında "ru'yetullah" konusu gelmektedir. Allah'ın ahirette görülmesi zât ile ilgili tartışmalarda gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Bu konuda iki görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan birincisi, Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğini ve bunun bir lütûf olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet ekolünün görüşüdür. Diğer görüş de Allah'ın görülemeyeceğini söyleyen, başta Mu'tezile olmak üzere bazı kişi ve fırkalar tarafından ortaya atılan ru'yeti reddeden görüştür. Taftazânî ru'yeti, "gözle gerçekleşen mükemmel bir inkişaf" şeklinde tarif etmiştir. Buradaki "mükemmel inkişaf" ın baş gözünüyle bir şeyi olduğu gibi idrak etme anlamında olduğunu söylemiştir. Ru'yetullah ise, Allah'ın ahirette görülmesi anlamına gelmektedir. Ru'yet etrafında gerçekleşen tartışmalar bunun mümkün olup olmasını konu alır.²⁰¹ Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın, Allah Teâlâ'yı, mahlûkata ait olabilecek bütün özelliklerden soyutlayan, tenzih eden bir zât görüşüne sahip olduğunu yukarıda belirttik. "Ru'yetullah" meselesinde de, mahlûkata ait bir özellik olan "görülme" eyleminin gerçekleşmesi sebebiyle, beş duyudan biri olan görmeye konu olmakta, dolayısıyla Mu'tezile ve Allâf'ın uluhiyyet düşünceleri için problem teşkil etmektedir.

²⁰⁰ Şura, 42/11.

²⁰¹ Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, 154.

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın, Allah Teâlâ'nın zâtını mahlûkata ait bütün özelliklerden tenzih ettiğini yukarıda belirtmiştik. Ru'yetullah meselesinde de görülme eyleminde birçok açıdan mahlûkata ait durumların söz konusu olması, Allâf'ın zât görüşü için problem teşkil etmektedir. Ama buna rağmen Allâf, meseleyi tümünden reddetmemiş, ru'yetin göz ile değil kalp ile bilme anlamında gerçekleşeceğini söyleyerek, ne Ehl-i Sünnet gibi cismânî tasavvurlar çağrıştıracak bir yaklaşım sergilemiş, ne de Mu'tezile'den tamamen farklı bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Ama Mu'tezile'nin ru'yeti red eden delillerine karşı bir tepkisini bilmediğimiz gibi, onların serdettiği bütün delillerin Allâf'ın genel düşünüş biçimine uygun olduğunu da söylemeliyiz.

Mu'tezile'nin ru'yetullah'ı reddederken kullandığı ayet En'am suresinde geçen, "Gözler O'nu idrak edemez, O gözleri idrak eder. O latîf ve habîrdir"²⁰² ayetidir. Mu'tezilî âlim Kadi Abdulcabbâr, karşıt görüşlülerin delil olarak kullandığı ayetlerden Hz Musa ile ilgili olanını; "Hz Musa'nın Allah'a, O'nu görme isteği arz etmediğini, sadece Hz. Musa bunu kendi kendine bir istek olarak ifade etti" şeklinde yorumlayarak ru'yet için delil olamayacağını söyler.²⁰³ Mu'tezilî müfessirler de Kıyamet suresinde geçen, "Ogün yüzler vardır, ışıltı ışıltı Rablerine bakarlar"²⁰⁴ ayetini de farklı şekilde tefsir ederek, ayetin ru'yetullahtan bahsetmediğini, "rablerinden mükâfat beklerler" anlamına geldiğini iddia ederek, ru'yete delalet eden nakli bir delilin olmadığını söylemişlerdir.²⁰⁵

Mu'tezile ekolünün ru'yetullah'ın gerçekleşmeyeceğine dair akli delilleri birçok açıdan temellendirmeye çalıştıklarını ve bu çabalarının Allâf'ın, Allah'ın zâtı hakkındaki selbî yaklaşımıyla büyük paralellik gösterdiğini görmek mümkündür. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceğini söylemek, Allah'ın beş duyu organının alanına indirgenmesi anlamına gelir. Hâlbuki duyularla algılananlar ancak cisimlerdir. Kaldı ki görme eyleminin gerçekleşebilmesi için birçok şartın olması gerektiğini söylüyorlar. Örneğin, görülen şeyin bir mekânda olması, bir yönde olması, uzaklık ve yakınlığın görececek kişinin durumuna göre olması, görmenin gerçekleşebilmesi için gözden çıkan ışınların karşıdaki şeyle birleşmesi gibi, Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan şeylerin, görme eylemi için şart olduğunu söylemektedirler.²⁰⁶

²⁰² En'am, 6/103.

²⁰³ Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2013, I, 374.

²⁰⁴ Kıyamet, 75/22-23.

²⁰⁵ Taberi, Muhammed. B. Cerir, *Câmiu'l Beyan fi Te'vilu'l Kur'an*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut 2014, XII. 342-235.

²⁰⁶ Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, 156.

Eş'ari, Mu'tezile'nin Allah için bir mekânın olması veya O'nun herhangi bir yönde olmasının caiz olmadığı konusunda ittifak ettiğini söyler. Dolayısıyla bu Allâf'ın da düşüncesidir.²⁰⁷

Mu'tezile, Allah'ın zâtının hâdislere mahal olmayacağı noktasında araz ve cevher üzerinden şöyle bir temellendirmede bulunmuştur: Cevherin tek başına gözle görülmesi mümkün değildir. Görülmeye sebep olan şeyler ancak renk ve şekillerdir ki, bunlar da arazdır. Gözlerimiz arazlardan hali olan cevherleri göremezler. Allah zâtı itibariyle mürekkep bir varlık değildir, bundan dolayı arazlara konu olmaz, bundan münezzehtir. Durum böyleyken Allah'ı gözle görmemiz mümkün değildir. Allah'ın görüleceğini söylemek bu delile göre Allah Teâlâ'nın arazlara mahal olması anlamına gelir ki bu caiz değildir. Diğer taraftan Allah'ın görüleceğini söylemek, beş duyu ile Allah'ın hissedileceği anlamına gelir. O zaman Allah'ın koklanabileceği, tadılabileceği sonuçları da çıkar ki Allah bunlardan beridir, münezzehtir.²⁰⁸

Ru'yetullah konusu işlenirken sorulan sorulardan biri de, Allah'ın kullarını görmesinin keyfiyetidir. Buna göre Allah'ın kullarını görmesi ne anlama gelir? Burada görme eyleminin Allah'a nispet edilmesi de Mu'tezile için problemlili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Onun için onlar Allah'ın "sem" sıfatının ilim anlamına geldiğini söylemiş, "basar" sıfatı içinde aynı şeyin geçerli olduğunu söyleyerek meselenin içinden çıkma yolunu seçmişlerdir. Buna göre Allah'ın semi' olması demek, O'nun kendisi dışındakilerin duyduklarını bilmesi, basîr olması demek de kendisi dışındakileri bilmesi anlamındadır.²⁰⁹

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın Mu'tezile ekolünün şekillenmesinde büyük etkisinin olduğunu, bu alanla uğraşan insanların ifade ettikleri bir gerçektir. Mu'tezile ekolünün ru'yetullah görüşünün şekillenmesi konusunda kaynaklar her ne kadar Allâf'ın hususi etkisini sınırlı olarak belirlemiş olsalar da, Allâf'ın zât tasavvuru için belirlediği çerçevenin, daha sonraki dönemlerde tevhit ilkesinin temellendirilmesinde çok büyük katkısı olmuştur. Ru'yet konusunda Mu'tezile'nin kullandığı argümanların, Allâf'ın, Allah'ın zâtını tenzih ederken kullandığı argümanlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.²¹⁰

Eş'ari, Mu'tezilî ricalin Allah'ın gözle görülemeyeceğinde ittifak ettiklerini, ancak bazı Mu'tezilî şahsiyetlerin, Allah'ın kalp ile görülebileceği düşüncesinde olduğunu söyler.

²⁰⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 154.

²⁰⁸ Elber Nasrî Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, Daru'n-Neşri ve's-Sekâfe, İskenderiyye 1950, I, 112

²⁰⁹ Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 115.

²¹⁰ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 273.

Eş'ari, Allâf'ın "Allah'ı kalbimizle göreceğiz" dediğini nakletmektedir.²¹¹ Elber Nadir, sonlu bir varlığın sonsuz bir varlığı hiçbir şekilde idrak etme imkânının olmayacağından dolayı, bunun tam anlamıyla bir görme olacağı anlamına gelemeyeceğini söyler. Bu gerekçeyle olmalı ki Eş'arî, Hişâm el-Fuvatî, ve Abbâd b. Süleyman'ın bu görüşe karşı çıktıklarını söyler.²¹² Çünkü Mu'tezile'nin Allah'ın zâtı hakkındaki görüşü ile bu söylemi uzlaştırma imkânı yoktur. O zaman Mu'tezile'nin ru'yet meselesi hakkında genel görüşü malum iken ve Allah'ı mahlûkata ait bir vasıfla yan yana getirmezken, Allâf ve bazı şahsiyetlerin bu farklı çıkışlarını nasıl anlamak gerekiyor? Öncelikle şunu söyleyebiliriz ki, bu farklı söylemin aşırı bir tepkiyle karşılaştığına dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Bu da bu söylemin ekol içerisinde çok uç bir söylem olmadığını gösterir. Elber Nadir, " rabbimizi kalbimizle görürüz" sözünde geçen "görürüz" anlamına gelen "nera" kelimesinin "biliriz" anlamına gelen "ne'lemu" anlamında olduğunu söyler. O halde Allâf'ın sözünden anlaşılan, Allah'ı görmenin içsel bir şuur haliyle olacaktır. Yoksa ifadenin zahirinden anlaşıldığı şekliyle bir görme eylemi söz konusu değildir. Sıfatların bu şekilde te'vil edilmesi Mu'tezile ekolünde de karşılaşılan bir durumdur. Yukarıda Allah'ın kullarını görüp göremeyeceği meselesine değinirken "basar" kelimesinin de "ilim" anlamında değerlendirildiğine değinmiştik. Bu şekilde farklı bir söz her ne kadar zikredilmişse de, Mu'tezile ekolünün ru'yet meselesine bakışında herhangi bir farklılığa sebebiyet vermemiştir.²¹³

Allâf'ın, Allah'ın zâtıyla ilgili düşüncesi, Allah'ın zâtını mahlûkata müşâbehet izlenimi veren bütün söylemlerden soyutlamış bir düşüncedir. Bu görüşleri ifade ederken Kur'anî referansı kullanmasının yanı sıra, Hişâm b. Hakem başta olmak üzere teşbihçi yaklaşım içerisinde hareket edenlere karşı savunmaları, bu görüşün kendisinde kökleşmesine sebep olmuş, Mu'tezile'nin en özel ilkesi olan tevhit ilkesi, dolayısıyla Mu'tezile düşüncesinin kendi ölçüleri çerçevesinde gelişmesine büyük katkı yapmıştır.

2.2. Zât- Sıfat İlişkisi

Yukarıda sıfatların tartışmaya konu olma sürecine değinirken, Kur'an-ı Kerim'in sıfatları ele alış şekline de değinmiş ve Kur'an'ın bu konudan bahsetmesinin tartışmacı değil ihbârî bir üslupla olduğunu söylemiştik. Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde de aynı durumun devam ettiğini ve sahabeler arasında sıfatlarla ilgili herhangi bir tartışmanın bilgisine sahip olmadığımızı ifade etmiştik. Sıfatların zât ile ilişkisi noktasında da aynı

²¹¹ Eş'ari, *Makâlât*, 155.

²¹² Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 114.; Eş'arî, *Makâlât*, 156.

²¹³ Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 113.

durumun olduğunu, ne Kur'an-ı Kerim, ne de hâdis kaynaklarından zât sıfat ilişkisine dair bir tartışmanın olmadığını görmekteyiz. Ancak gerek Kur'an'da gerekse hâdislerde isimlerin Allah Teâlâ'ya nispet edildiği açıktır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarla muttasıf olduğunda ittifak vardır. Bu sıfatların zâtta bulunma keyfiyetinde ihtilaf vardır. Zât-sıfat tartışması söz konusu olduğunda, bu konuyla ilgili olarak en erken ifade edilen görüşe ulaşılması ve doğru tahlil edip tartışmanın seyrini ne şekilde etkilediği konusu önem arz etmektedir. Görüşlerin şekillenmesinde etki-tepki olgusunun da etkili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ilk ortaya atılan görüşlerin önemi artmaktadır.

Zât-sıfat ilişkisine dair, bu konuyu açıklığa kavuşturma niyetiyle tartışmayı başlattığı kabul edilen belli bir kişi tespit edilebilmiş değildir. Meselenin ilk olarak ele alınma noktasında kaynaklar farklı kişilerden bahsetmektedir. İlk dönem tartışmaları tepkisel bir şekilde birbirlerini beslediği için hangisinin hangisini doğurduğu konusunda da net bir şey söylemek oldukça zordur.²¹⁴

Ekoller arasında temel farklılıkların yanı sıra, aynı ekole mensup kelimciler de farklı görüşler ortaya atmışlardır. Zât-sıfat tartışmalarında cevabı aranan belli sorular vardır. Bu anlamda en genel soru "Allah'ın zâtında sıfatlar nasıl bulunur?" sorusudur. "Allah'ın muttasıf olduğu sıfatlar Allah'ın zâtına zâid midir değil midir? Bu sıfatlar hâdis midir kadîm midir? Örneğin Allah'ı âlim olarak tavsif ettiğimizde, ilim sıfatını Allah'ın zâtından mücerred bir varlığının olduğunu söyleyebiliyor muyuz? Yoksa ilim sıfatı Allah'ın zâtı mıdır, Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu mu kastediyoruz? Yani Allah'ın zâtı dışında sıfatların varlığı söz konusu değil mi? Bu durum diğer zâtî sıfatlar için de böyledir. Ekoller, kelam sistemlerini üzerine kurdukları temel hareket noktalarından meseleye yaklaşmışlardır. Ehl-i Sünnet nass merkezli meseleyi temellendirme gayreti gösterirken, aklî çabayı fazla önemseyen Mu'tezile, tevhid ilkesinin en özel ilkesi olması dolayısıyla tenzih merkezli bir anlayışla konuyu temellendirmeye çalışmış, kıdemi çağrıştıracak bütün manalardan Allah'ı soyutlamış, dolayısıyla Allah'ın zâtından hariç bir sıfat varlığı anlayışını kabul etmemiştir. Aksi durumlar onlar açısından taaddüd, terkiib ve tağyir problemleri gibi, kelam sistemleri için hassas sorunlara yola açacaktır.

Allâf'ın zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşüne geçmeden, Allâf'tan önce bu konu hakkındaki yaklaşımlara değinmemiz gerekiyor. Çünkü bu tartışma Allâf dönemine kadar tam olarak olgunlaşmamışsa da tartışmaların ana eksenini oluşturan temel söylemler tartışılmaya

²¹⁴ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 148.

başlanmıştı. Ekollerin ekseninde tartışmayı geliştirdikleri, sıfatların zâtın aynı-gayrı olması, kadîm-hâdis olması gibi belirleyici söylemler mevcuttu. Ancak bu söylemler henüz bireysel olarak ifade ediliyor, herhangi bir ekolün görüşü olarak savunulmuyordu. Ne zaman ki bu şahsiyetlerin görüşleri yayıldı, her birinin savunduğu görüş kendi muhitinde destek gördü o zaman konu ekollere mal olmaya başladı. Allâf'ın da içinde bulunduğu ilk dönemler dâhil, ekolleşmeden ziyade bireysel görüşler ön planda olduğundan, burada belli bazı şahısların görüşleri temelinde konuya girmek istiyoruz.

Eş'ari, zât sıfat tartışmasını başlatanların Mu'tezilîler olduğunu, bunlardan önce bu konunun Müslümanlar tarafından, Allah'ın ezeli sıfatlarının olduğuna inanma şeklinde tartışmaya konu edilmeden kabul edildiğini söylemektedir.²¹⁵ Tabi biz burada Eş'ari'nin Mu'tezile ekolünden ziyade Mu'tezilî görüşleri savunan herhangi bir şahsı kastettiğini düşünebiliriz. Çünkü tartışmanın başladığı dönemde bir konuyu bir ekole hasredek kadar bir kitle tarafından savunulmadığı söylenebilir. Burada Ca'd b. Dirhem'in sıfatların nefyi konusunda Mu'tezile ile aynı yerde durması, Eş'ari'nin Ca'd'ı Mu'tezile safında göstermiş olmasına sebep olabilir. Dolayısıyla burada Mu'tezile'den kastedilenin Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın görüşleri olduğu söylenebilir.

Kaynakların çoğunun kaydettiği gibi Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini ilk ortaya atanın Ca'd b. Dirhem olduğunu kabul edersek, bu, bizi Müslümanların içinde zât sıfat ilişkisine yönelik tartışmaların da bu dönemde başladığı sonucuna götürebilir. Çünkü ne Kur'an'da bu meseleden bahsedilir, ne de hâdis kaynaklarında sahih olarak bu meseleyle ilgili bir rivayet mevcuttur. "Halku'l Kur'an" probleminin her ne sebeple, hangi yolla Müslümanlar tarafından tartışılmaya başlandığına bakmaksızın, problemin temellendirilmesi noktasında Allah'ın kelam sıfatının kadîm-hâdis olma durumunun tartışılması, zamanla halku'l Kur'an'ı savunanların düşünsel temellerini oluşturmalarında etkili olmuştur. Zât-sıfat ilişkisini kelam sıfatının tartışmaya konu olması yönüyle ele aldığımızda, eğer Ca'd'ın Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemesinin, kelam sıfatının kadîm-hâdis olması noktasında ise, bu zât-sıfat ilişkisine tartışmanın başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Neşşâr, ta'til görüşünü ilk olarak dillendiren kişinin Ca'd b. Dirhem olduğunu söyler. Ta'til ise Allah'ın zâtı ile kaim olan kadîm sıfatları inkâr etmek demektir. Burada Ca'd b. Dirhem'in kadîm sıfatları inkâr etmesi, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemesi, sıfatların zâta bulunma keyfiyeti çerçevesinde yapılacak tartışmaların tohumlarının bu dönemde atıldığını

²¹⁵ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 148.

gösterir. Ca'd, Vehb b. Münebbih ile aklî konuları konuşmuş, ona Allah'ın sıfatlarıyla ilgili sorular sormuş ve aklî olarak bunlara cevap aramıştır. Ca'd'ın yaşadığı dönemde ona hasım olan teşbih, teccim düşüncelerinin sıfatlara bakışını etkilediği söylenebilir. Nitekim zâtî sıfatlardan sem', basar sıfatları daha sonraki Mu'tezilî kelimcilerce teşbih tevehhümüne sebebiyet verebilecekleri endişesiyle inkâr edildiği bilinmektedir. Aynı şey kelam sıfatı içinde geçerlidir. Bunda da mahlûkata müşabehet endişesi vardır.²¹⁶ Buradan hareketle zât-sıfat tartışması bağlamında Ca'd b. Dirhem'in Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemesinden yola çıkarak kelam sıfatının hâdis olduğunu dolayısıyla Allah'ın gayrı olduğuna inandığını söyleyebiliriz.

Ca'd'ın fikirlerine paralel bir şekilde görüşler beyan eden Cehm b. Safvan da sıfatların hâdis ve Allah'ın gayrı olduğunu söylemiştir. Şehristânî'nin naklettiğine göre, Cehm b. Safvan Allah'ın bazı sıfatlarını kabul ederken bazılarını da kabul etmemiştir. Bazı sıfatları kabul etmemesindeki sebebi de, Allah Teâlâ'nın mahlûkat ile benzeşme endişesidir. Şehristânî'nin, onun Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili naklettiklerine bakılırsa, o, ilim sıfatının hâdis olduğunu söylemektedir. Buna göre; “ Allah bir şeyi yaratmadan önce bilmez, çünkü önce bilip sonra yaratmış olması durumunda ilminin aynı şekilde kalıp kalmayacağı problemi ortaya çıkar. Eğer ilmi olduğu gibi kalacak ve artmayacaksa bu bilgisizlik anlamına gelir. Eğer artma olursa bu değişim demektir ki bu sonradan meydana geldiğini gösterir.” O, Allah'ın ilminin hâdis olduğunu ama mahallinin Allah Teâlâ olmadığını da söyleyerek sıfatın zâtın aynı olmadığını söylemiştir. Kelam sıfatının da hâdis olduğunu söyleyen Cehm, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemiştir.²¹⁷ Eş'ari de Cehm b. Safvan'ın, sıfatları hâdis ve Allah'ın gayrı olduğunu kabul ettiğini nakleder. Ona göre, Allah ilim sıfatını yaratmış sonra yarattığı ilimle eşyayı bilmiştir. Bundan hareketle Cehm'in zât sıfat ilişkisi konusundaki görüşü, sıfatların hâdis olduğu ve zâtın gayrı olduğu şeklinde özetlenebilir.²¹⁸

Zât sıfat ilişkisi konusunda Mu'tezile ekolünün takip edip geliştirdiği ve ekolün bu konuda sabitesi olarak kalan, Allah'ın zâidî sıfatlarla tavsif edilemeyeceği görüşünü ortaya atan düşünür Vasıl b. Ata'dır. Taaddudu kudemâ gerekçesiyle Allah'ın kadîm sıfatlarla tavsif edilemeyeceğini söylemiştir. Bu görüşün her ne kadar Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem'den

²¹⁶ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 91-92.; Yusuf, Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 371-375.; Yusuf, Şevki Yavuz, “Kelam”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 194-196.; Zîni, *Şuhedâu'l Fikr*, 145.

²¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 85-86.; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 99-101.

²¹⁸ Eş'ari, *Makâlât*, 194.

etkilenerik ifade edildiği söylense de, Vasıl b. Ata'ya ait bir görüş olarak bilinmektedir.²¹⁹ Şehristânî, Vasıl'ın Allah'ın zâtına zâid kadîm sıfatlarının olmayacağını söylemekle sıfatları tamamen reddettiğini ifade eder.²²⁰ Şehristânî, Allâf'ın, sıfatların zâtın aynı olduğunu ifade etmesi ile kadîm manaların kabul edilmesi halinde kâdemler çokluğu olacağını söyleyen Vasıl'ın düşünceleri arasında fark olduğunu, Vasıl'ın düşüncesinin sıfatların reddi anlamına geldiğini söyler.²²¹ Ama Mu'tezile üzerine çalışan bazı ağdaş yazarlar bunun mutlak nefy olarak kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu bağlamda Vasıl b. Ata zerine bir çalışma yapan Süleyman şevaşi, Vasıl'ın kadîm manaları Allah için ispat etmemesinin sıfatları mutlak olarak nefyettiği anlamına gelmeyeceğini söyler. Ona göre Vasıl, Mani, Hristiyan, inançlarıyla bazı ğulat firkalara tepki olarak bunu ifade etmiştir. Gerçekte Vasıl, ileride Allâf'tan bahsedilince görüleceği gibi sıfatı zâtın aynı olarak kabul etmiştir. Yani Allah zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir, zâtıyla hayy'dır. Neşşâr da Vasıl'ın kadîm sıfatları nefyetmekteki amacının iki kadîm ilah anlayışına sahip Senevi ve Hristiyan teslisini reddetmek olduğunu ifade etmektedir.²²²

Buraya kadar zât-sıfat ilişkisinde ortaya atılan sıfatların zâtın gayrı olduğunu söyleyen ve sıfatların zâtın aynı olduğunu söyleyen iki farklı görüşü belli şahıslar üzerinden ifade ettik. şimdi Ehl-i Sünnetin zât-sıfat anlayışının temelini oluşturan görüşleri bazı âlimler üzerinden ifade etmeye çalışacağız. Akaid ilmine ait ilk eser olarak kabul edilen *Fıkhu'l Ekber*'in müellifi İmam Ebu Hanife Ehl-i Sünnet kelamının ilk üstadı olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar fıkıh âlimi olarak bilinse de, akaide dair yazdığı eserleri özelde Mâturîdî ekolü genelde Ehl-i Sünnet için hep müracaat edilen eserler olmuştur. Dolayısıyla da Ehl-i Sünnetin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşlerinin temeli Ebu Hanife'nin söyledikleri doğrultusunda şekillenmiştir. Ebu Hanife Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan mnezzeħ olduğunu ifade etmiştir. O, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının ezeli olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah'ın hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade ve kelam sıfatları vardır ve bunlar kadîm sıfatlardır. Ebu Hanife bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu söyleyerek Mu'tezile'den farklı bir zât-sıfat ilişkisini ortaya koymuştur. O, İlim sıfatının taalluk ettiği eşyanın hâdis olması sebebiyle, ilim sıfatının da hâdis olmasının gerekmediğini, eşyanın yok iken Allah tarafından yok olarak bilindiğini, varlık sahasına çıkınca da var olarak bilindiğini söylemiştir. Kur'an'ın mahlûk olup olmamasının kendi üzerinden tartışıldığı kelam sıfatının Allah'ın ezeli bir sıfatı

²¹⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 184.

²²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

²²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

²²² şevaşi, *Vasıl b. Ata*, 153.

olduğunu, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu, onun ne Allah'ın zâtı ne de onun gayrı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ebu Hanife fiili sıfatların da ezeli olduğunu söylemiştir. Ebu Hanife'nin zât sıfat anlayışının özeti; sıfatların kadîm olduğu, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu şeklindedir.²²³

Ehl-i Sünnetin fakihlerinden biri olan imam Şafii (v.204/820) de zât-sıfat ilişkisini, fikhi bir mesele olan yemin üzerinden açıklamıştır. Razi (v.606/1209) *Menâkibu'l-İmam eş-Şafii* adlı eserde İmam Şafii'nin sıfatları celâl ve ikrâm diye iki kısma ayırdığını, celâl sıfatlarından kastının Allah'ı cisim, cevher ve mekândan tenzih etmek olduğunu nakleder. Buna göre İmam Şafii, Allah Teâlâ'nın insanlar tarafından hakkıyla tavsif edilemeyeceğini, Allah'ın kendisini nasıl tavsif şekilde O'nun öyle olduğunu söylemiştir. Yani İmam Şafii selef'in nass temelli sıfat anlayışını savunmuştur. İkrâm sıfatlarından kastı ise zâtî sıfatlar olan Allah'ın âlim, kâdir, hayy gibi sıfatlara sahip olduğudur. İmam Şafii yemin konusunda Allah dışında bir şeye yemin edenin keffaret vermesinin gerekmediğini söyler. Eğer bir insan Allah'ın sıfatlarından ilim ve kudret gibi bir sıfata yemin etse ve bundan kastının malum ve makdur olduğunu söylerse yine keffaret vermesi gerekmez. Çünkü bu durumda da Allah'ın dışında bir şeye yemin etmiş olur. Ama eğer ilim ve kudret sıfatlarıyla ettiği yeminden kastı Allah'ın sıfatlarıysa bu durumda keffaret vermesi gerekir. Razi, imam Şafii'nin Allah'ın zâtî sıfatlarından biriyle yemin edilmesi halinde keffaret vermesi gerektiğini söylemesinin, Şafii'nin, Allah'ın bu sıfatlarının Allah'tan gayrı olmadığını kabul ettiği anlamına geldiğini söyler. Şafii'nin sıfatların zâtın gayrı olmamasını kabul etmesinin zâtın aynı olması anlamına gelir mi? şeklindeki bir itiraza, Razi, sıfatların zâtın aynı olduğu anlamına gelmediğini söyler. İmam Şafii'nin akaide dair çizgisinin ehli hâdisin çizgisi olmasından hareketle, o, Allah'ın zâtî sıfatlarının kadîm olduğunu ve bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemiştir.²²⁴

Allâf ile aynı dönemlerde yaşayan ve Ehl-i Sünnet kelamının öncülerinden sayılan Abdullah b. Küllâb'ın zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde söyledikleri de önemlidir. O, Ebu Hanife tarafından ilk kez kullanıldığı kabul edilen “zâtın ne aynı ne de gayrı” formülüne sadık kalmış ve diğer isim ve sıfatları da bu çerçeveye almıştır.²²⁵ O, Allah'ın isim ve sıfatlarının zâtına ait

²²³ Beyazizade, Ahmed Efendi, *Usulu'l-Munife li'l-İmam Ebi Hanife*, (Çev. İlyas Çelebi), MÜİFY, 4. Baskı, İstanbul 2014, 41, 98.; Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 50.

²²⁴ Razi, Fahrudin, Muhammed b. Amr b. Huseyn, *Menâkibu'l-İmam eş-Şafii*, Thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetu Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1.Baskı, Kahire 1986, 114-115.

²²⁵ Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 52.

olduğunu söylemiştir. Ona göre sıfatlar ne zâtın kendisidir ne de zâttan başkadır. O, isim ve sıfatların ancak Allah'ın zâtıyla kaim olacağını, sıfatların sıfatlarla kaim olmalarının mümkün olmadığını, sıfatların ancak zât ile kaim olabileceğini söylemiştir. İbn Küllâb haberi sıfatlar için de aynı şeyi söylemiştir. Ona göre vech ne Allah'ın zâtıdır ne de o değildir. O sadece Allah'ın sıfatıdır. Yed ve diğer haberi sıfatlar için de aynı durumun geçerli olduğunu söylemiştir. İbn Küllâb, zâtî sıfatların her birinin ayrı birer sıfat olduğunu söyleyerek, sıfatların zâtın aynı kabul edenlerin sözlerinden anlaşılacak ilmin kudret, kudretin hayat olması durumunu reddetmiştir.²²⁶ Görüşleri daha sonra gelen Ehl-i Sünnet kelimcileri için yol gösterici olan İbn Küllâb özetle, Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu ve bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemiştir.

Buraya kadar sıfatların zât ile olan ilişkileri hakkında söylenenleri belli kişiler üzerinden ifade etmeye çalıştık. Buna göre üç temel yaklaşım ifade edilmiştir. Bunlardan ilki Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ifade edilen Allah'ın sıfatlarının O'nun gayrı olduğu ve bu sıfatların hâdis olduğu görüşüdür. Diğer görüş Vasil b. Ata ile ifade edilmeye başlandığı kabul edilen, zât-sıfat birliği görüşü, üçüncüsü ise ikisinin orta yolu olarak kabul edilen Ehl-i Sünnet öncülerinin savunduğu sıfatların kadîm olduğu ve zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu anlayışıdır.

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, yukarıda değindiğimiz üç görüşten Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vasil b. Ata'nın başlattığı, aklî temellendirmeye dayalı, zât-sıfat birliği esasına dayanan görüş üzerinden düşünceler geliştirmiştir. Yani daha sonra Mu'tezile ile özdeşleşen zât-sıfat anlayışını savunmuştur. Allâf, Mu'tezile kelamını sistematik hale getiren ve düşüncesini geliştiren bir mütekellimdir. Burada onun görüşlerini gelişmesine büyük katkı yaptığı Mu'tezile düşüncesine nispet etmemiz Mu'tezile'nin zât-sıfat hakkındaki genel görüşlerinin Allâf'ın görüşünden daha fazla bilinmesinden dolayıdır. Yoksa bu konuda Mu'tezile ekol olarak gelişimini tamamlamış, Allâf sonra bu birikime dâhil olmuş anlamında değildir. Çünkü Allâf Mu'tezile düşüncesini geliştirip sistemli hale getiren kişidir. Ancak Allâf'ın kendisine ait bir eseri şuan bulunmadığı için Allâf'ın bu noktada ekolüne yaptığı katkıyı tam olarak belirleme imkânı yoktur.

Allâf'ın zât ile ilgili görüşlerine değinirken Allâf'ın zâtı tecsim, terkip, tağyir gibi mahlûkta müşabeheti çağrıştıracak özelliklerden tenzih ettiğini ifade etmiştik. Burada yani

²²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 165.; Muammer, Esen, "Sünni Kelam Öncülerinden İbn-i Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri" *AÜİFD*, XLIII, 2002, I, 65.

sıfatların zât ile ilişkisinde de Allâf aynı tavrı devam ettirmektedir. Mesela sıfatın zâid olması, gayrı mürekkep olan zâtı, mürekkep varlıklara benzer durumda tasavvur etmektir. Çünkü sıfatın zâttan mücerred varlığı kabul edilmesi ve zâta nispet edilmesi bir terkip oluşturmaktadır.

Allâf tarafından zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde ifade edilen görüşlere bakıldığında, öncelikle Allah Teâla'nın zâtında taaddüd tevehhümü çağrıştıracak her söylemden uzak durulduğu görülmektedir. Bu sebeple mastar formunda ifade edilen ilim, kudret, hayat gibi meânî sıfatlarla Allah Teâlâ'nın tavsif edilmesi reddedilmiş, ism-i fail ve sıfat-ı müşebbehe formunda ifade edilen kâdir, âlim, hayy gibi manevî sıfatları Allah'ın zâtıyla ayniyet gayriyet ifade edilmeksizin kabul edilmiştir. Burada Allâf'ın "Allah bir ilimle âlimdir ilmi zâtıdır" sözünden sıfatların zâtın aynı olduğunu söylediği sonucu çıkarılabilir. Ancak Allâf'ın genel sıfat görüşünden anlaşılana bakılırsa bunun böyle olmadığı anlaşılır. Çünkü bir sıfatın zâtın aynı olduğunu söyleyebilmek için o sıfatın varlıksal bir gerçekliğinin kabul edilmesi lazımdır. Yani meânî sıfat diye isimlendirilen bir formda olmalı ki onun zât ile aynı olduğun söylenebilsin. Allâf ise meânî sıfatların varlığını kabul etmediği için böyle bir ifadeyi kullanma gereği de kalmamış oluyor.²²⁷ Allâf'ın zât-sıfat ilişkisiyle ilgili görüşlerinde en temel endişesinin meânî sıfatlarının müstakil birer gerçeklik gibi ifade edilmesi ve bunların Allah'ın zâtıyla zikredilmesinin kadîmler çokluğunu ortaya çıkarması olduğunu söyleyebiliriz.

Allâf, her ne kadar Mu'tezile'nin genel anlayışının dışına çıkmayı gerektirecek belirginlikte olmazsa da, Mu'tezile düşüncesine bu noktada katkısı, ekolün bu anlayışını yeni bir açıklama biçimiyle ifade edip geliştirmesidir. Çünkü Mu'tezile'nin ilim sıfatı örneğinde "Allah bir ilimle değil zâtıyla âlimdir" şeklinde özetlenebilecek sıfat anlayışları mutlak nefy olarak kabul edilmiştir. Ancak Şehristânî'ye göre Allâf'ın zât-sıfat birliği söyleminden çıkan sonuç ile Mu'tezile için ifade edilen sıfatların inkârı hükmü farklı şeylerdir. Genel tasnif içerisinde Allâf'ın görüşü pek kaale alınıp farkı ifade edilmemişse de Şehristânî bu farkı ifade etmiştir. Şehristânî, Mu'tezile'nin zât-sıfat anlayışı ile Allâf'ın sıfatları ifade farklılığından farklı sonuçların çıktığını söyleyerek iki farklı değerlendirmede bulunmuştur. Şehristânî'ye göre Allâf, şöyle demiştir: "Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir ilmi O'nun zâtıdır; bir kudretle kâdirdir kudreti O'nun zâtıdır; bir hayatla hayydir hayatı O'nun zâtıdır." Buna göre sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtından mücerred bir varlığı bulunmamaktadır. Şehristânî, "Allah bir ilimle

²²⁷ Hayrettin Nebi Güdekli, *Haller Teorisi*, 41.

değil zâtıyla âlimdir” şeklinde ilim sıfatıyla örneklendirdiği Mu'tezile'nin sıfat anlayışı ile Allâf'ın sıfat anlayışı arasındaki farkı şöyle belirtmektedir: “Allah bir ilimle değil zâtıyla âlimdir” demek ile “Allah bir ilimle âlimdir, o ilim O'nun zâtıdır demek” arasındaki fark; birinci anlayış sıfatların reddidir. İkinci anlayış ise sıfatların reddi değil, zâtın aynısı olan sıfat ispatıdır.²²⁸ Mu'tezile'nin sıfat-anlayışı ile Allâf'ın sıfat anlayışı farkını belirtmeyi klasik kaynaklarda sadece Şehristânî'de görebilmekteyiz. Çünkü Mu'tezile'nin sıfatları inkâr ettiği ifade edildiği kaynaklarda, Allâf'ın zât-sıfat birliği anlayışının mutlak nefiy olup olmadığı söz konusu edilmemektedir.

Eş'ari de Allâf'ın bu konudaki görüşlerine değinir. Allâf'a ait görüşleri Mu'tezile'nin sıfat anlayışı içerisinde zikreder. Buna göre Allâf, “Allah bir ilimle âlimdir”, ilmi O'dur, bir kudretle kâdirdir kudreti O'dur. Bir hayatla hayydir hayatı O'dur” demektedir. Sem', basar gibi diğer zâtî sıfatlar için de aynı şeyleri söylemektedir. Allâf, Allah'ın âlim olduğunu söylediği zaman aslında Allah olan bir ilim ispat etmiş oluyor.²²⁹ Böylece Allah'tan cehaleti nefyetmeyi amaçlamış oluyor. Dolayısıyla olmuş ve olacak malumu da kabul etmiş oluyor. Aynı şekilde Allah'ın kâdir olduğunu söylediğinde, Allah'a kudret ispat ettiğini, O'ndan aczi olumsuzladığını, olmuş ve olacak makduru kabul etmiş olduğunu ifade ediyor. Mu'tezile içerisinde bu metot sadece Allâf tarafından kullanılmamıştır. Ondan önce Dırâr b. Amr ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr bu metodu kullanmışlardır.²³⁰ Eş'ari de, “Dırâr b. Amr'ın, Allah'ın âlim olmasının anlamı, onun cahil olmaması anlamına geldiğini söylediğini nakleder. Allah'ın kâdir olması aciz olmaması, hayy olması ölü olmaması anlamında olduğunu söyler.” İbrahim en-Nazzâm da sıfatlarla ilgili selbî metodu kullanmıştır. O, Allah'ın âlim olmasından gayenin Allah'ın zâtını ispat etmek ve cehaletin Allah için olmadığını ifade etmektir. Bunun dışındaki zâtî sıfatlar için de aynı durum geçerlidir. Nazzâm aynı zamanda sıfatların Allah'ın zâtına ait olduğunu ifade etmiştir. Sıfatların farklı olarak ifade edilme sebebine de değinir bu konudaki düşüncesini de şöyle açıklar; “Sıfatlar Allah'ın zâtında bulunan farklılıktan dolayı değil, ancak acz, ölüm, körlük sağırlık gibi diğer zıtların farklı olmasıyla farklı olarak ifade edilmiştir. Yani sıfatların farklılaşmasının sebebi, Allah'ın zâtındaki farklılıktan değildir. Malum ve makdurun farklı olması sıfatların farklılığıymış gibi ifade edilir. Farklılığın sebebi esasen malum ve makdurun farklı olmasıdır.”²³¹

²²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

²²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 345.

²³⁰ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 243.

²³¹ Eş'ari, *Makâlât*, 162.; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 170.

Allâf'ın, sıfatın zât olduğunu vurgulaması Mu'tezile'nin genel kanaatinin aksine sıfatın ispatı olarak kabul edilmezse bile, Mu'tezile ekolünün sıfat anlayışını tam olarak yansıtmadığı da söylenmiştir.²³² Mu'tezile'nin endişesi birkaç açıdan değerlendirilir. Birincisi; Eğer Allah zâtında bulunan bir ilimle âlim'dir denirse, bu ilim sıfatı için iki durum söz konusudur. Ya bu ilim sıfatı mevcut olarak kabul edilir ya da madum. İlim sıfatının madum olması muhaldir. Mevcut olarak kabul edilirse, bunun ya kadîm olarak kabul edilmesi lazım ya da hâdis. Kadîm olması mümkün değildir çünkü Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin bel kemiğini oluşturan söylemi, Allah dışında hiçbir kadîmin kabul edilmemesidir. Sıfatın kadîm kabul edilmesi taaddüdü kudemâ anlamına gelecektir. Eğer ilim sıfatı hâdis olarak kabul edilirse bu durumda Allah'ın zâtı havadislere mahal kabul edildiği anlamına gelir ki bu, Allah'ı cisimlere benzetmek olur. Bu da “ O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”²³³ ayetine zıttır. Bunlara bakıldığında Allâf'ın zât-sıfat birliği düşüncesinin Mu'tezile'nin genel kanaatiyle nasıl uzlaştığı noktasında, Eş'arî'nin onun hakkında söyledikleri bir fikir verebilir. Buna göre; Allâf'a ilim sıfatı Allah'ın kudretinden başka mıdır? diye sorulduğunda, o, bunu inkâr etmiştir, yani ilim sıfatının kudret sıfatından başka olduğunu söylememiştir. Onun sıfatları zâtın aynıdır dediğinde, eğer sıfatların farklı olmasını ifade etseydi bu durumda zât-sıfat birliği söyleminin bir kıymeti kalmayacaktı. Böylece genel Mu'tezilî anlayışın dışına çıkmış olacaktı. Ama ilim ile kudretin başka şeyler olduğunu söylememesiyle Mu'tezile'nin endişe ettiği sıfatların zâttan gayrı, mevcut varlıklar olduğu problemi ortadan kaldırmış oluyor. Aksini söylemesi durumunda kendisiyle çelişmiş olacaktı. Allâf'a; “Sen ilmin Allah'ın zâtı olduğunu söylüyorsun, o halde Allah ilimdir de” şeklinde, niçin ilmin zât olduğunu söylüyorsun da, zâtın ilim olduğunu söylemiyorsun anlamına gelen bir itiraz edilmiş, ama o, zâtın ilim olduğunu söylemeye yanaşmamıştır. Daha sonra muarızları tarafından, onun Seneviyye inancını eleştirisinin kendi aleyhine döndüğü şeklinde bir itiraz yapılmıştır. Buna göre Allâf, Seneviyye'ye “Nur ve zulmetin zıtlığı ikisidir, yani nur ve zulmettir. O zaman zıtlıkları aynıdır” deyiniz diye itirazda bulunmuş. Yine bir şeyin uzunluğunun o şeyin kendisi olduğunu, aynı şekilde genişliğinin de o şeyin kendisi olduğunu söyleyene, “Onun uzunluğu onun genişliği midir?” diye soruyordu. Yani Allâf bunların farklı şeyler olduğunu söylüyordu. Oysa şimdi ilim sıfatını zâtın kendisi kabul ediyor, kudreti zâtın kendisi kabul ediyor ama kudretin ilim ya da ilmin kudret olduğunu söylemiyor. Eş'arî, Allâf'ın bu görüşü

²³² Hüseyin Merve, *Neze'atu'l-Maddiyye, fi'l-Felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamiyye*, Mektebetu Fikri'l-Cedid, 2. Baskı, Beyrut 2008, IV-II, 202.

²³³ Şûrâ Sûresi, 42/11.

Aristoteles'ten aldığı iddia etmiştir.²³⁴ Burada eğer Allâf, yapılan itirazlara onların beklentileri doğrultusunda bir cevap vermiş olsaydı, o zaman Mu'tezilenin genel kanaati olan sıfatların nefyi söz konusu olurdu. Çünkü eğer ilim sıfatının kudret, kudretin ilim olduğu söylene o zaman sıfattan bahsetmenin bir anlamı olmayacaktı. Eğer ilmin kudretten başka bir şey olduğunu söyleseydi o zaman da Allah'ın zâtından mücerred bir sıfattan bahsedilmesi gerekecekti ki bu hem taaddüdü kudemâ hem de mahlûkata müşabehet düşüncesini doğurmuş olacaktı.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Allâf'ın "Allah'ın ilmi Allah'tır, O'nun kudreti O'dur" sözünü saçmalık olarak nitelemektedir. Ona göre eğer durum böyle olsa bu söz Allah Teâlâ'nın ilim ve kudret olmasını gerektirir. Bu da Allah'ın âlim ve kâdir olmaması anlamına gelir. Çünkü ilim âlim olamaz, kudret kâdir olamaz. Yine Bağdâdî, Allâf'ın, "Allah'ın ilmi Allah'tır, Allah'ın kudreti Allah'tır" sözünün, ilim ile kudreti aynı şey kabul ettiği anlamına geleceğini söylüyor. Eğer Allah'ın ilmi kudreti olarak kabul edilirse O'nun için her malum olan aynı zamanda O'nun makduru olur. Bu durumda Allah kendisini bildiği için kendisi kendi tarafından takdir edildiği sonucu çıkar bu da küfürdür.²³⁵

Ebu'l Hüseyin Hayyât, Allâf'ın, Allah'ın zatıyla âlim, zâtıyla kâdir olduğunu söylediğini ama bunun "Allah ilimdir, Allah kudrettir" anlamında olmadığını İbni'r-Ravendîye cevap verirken dile getirmiştir. Buna göre İbni'r-Ravendî, Allâf'ın "Allah Teâlâ zâtıyla âlimdir, zâtıyla kâdir" sözünü "Allah ilimdir, Allah kudrettir" şeklinde anlamış ve bunun ilk defa Allâf tarafından dile getirilmesini eleştirmiştir. Hayyât, bu itiraza verdiği cevapta Allâf'ın görüşünün ne Allah'ın kadîm bir ilimle âlim olduğunu söyleyenlerin, ne de hâdis bir ilimle âlim olduğunu söyleyenlerin görüşüne benzediğini söylemektedir. Hayyât'a, Allâf Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu söylemiştir. Buna göre burada İbni'r-Ravendî'nin Allah'ın zâtını ilim ve kudretmiş gibi anlaması Allâf'ın zât-sıfat görüşünü yansıtmamaktadır.²³⁶

Allâf'a "Allah'ın ilmi var mıdır?" diye sorulduğunda, "Allah'ın kendisi olan bir ilminin olduğunu ve Allah'ın kendisi olan bir ilimle âlim olduğunu söylemiştir." diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşlerinin de bu şekilde olduğunu söyleyen Eş'ari, "Allâf burada ilmi ispat ettiğini zannetmiş ama gerçekte ilim sıfatını inkâr etmiştir" diyerek Allâf'ın zât sıfat

²³⁴ Eş'ari, *Makâlât*, 364.

²³⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 117.

²³⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

birliğinin sıfatı nefy anlamına geldiğini söylemiştir.²³⁷ Eř'ari bununla Allâf'ı Mu'tezile'nin genel sıfat anlayışına dâhil etmiştir. Allâf'ın zât-sıfat birliği dūřuncesinden sıfatların, Allah'ın tanınması için dūřünsel itibarlar olduğu anlaşılmaktadır. Eř'arî bu noktada şöyle bir bilgi nakletmektedir: "Ebu'l-Hüzeyl şöyle diyordu; 'Allah âlim'dir sözünün anlamı, Allah kâdirdir demektir. Allah hayydir sözünün anlamı, Allah kâdirdir demektir."²³⁸ Bu sözlerden anlaşılan Allâf'ın Allah'ın zâtı dışında bir sıfat kabul etmediğidir. Ancak Allâf'ın bu sözünden bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Örneđin, Kur'an Allah Teâlâ'yı tavsif ederken yerine göre farklı şekillerde tavsif etmiştir. Eđer Allah'ın semi' olması, basîr olma anlamındaysa, ya da âlim olması kâdir anlamındaysa Allah Teâlâ niçin farklı yerlerde farklı tavsif şekilleri kullanmıştır? Allâf bu soruya cevap olabilecek bir açıklamada bulunmuştur. Buna göre sıfatların değişik olarak ifade edilmesi söz konusu olan şeylere nisbetledir. Yani malum makdurdan farklı olduğu için biz Allah'ın âlim, kâdir olduğunu söylüyoruz. Yoksa Allah'ın âlim olması kâdir olmasından farklı değildir. Yukarıda bu konuya değinirken Dırâr b. Amr ve Nazzâm'ın da aynı şekilde meseleye yaklaştıklarını ifade etmiştik. Eř'ari isim zikretmeden Bazı Mu'tezililerin de aynı şekilde açıklamalarına yer verir. Bu da gösteriyor ki Allâf'ın yaşadığı dönemde Mu'tezile içerisinde başka insanlar da problemi bu açıdan tartışmıştır. Buna göre "Allah âlimdir" ifadesini kullandığımız zaman, bununla bir ilim ifade ediyoruz ve aynı zamanda bilinmesi imkân dâhilinde olmayan şeyin zıddını ifade etmiş oluyoruz ve Allah için cehaleti ifade edeni yalanlamış oluyoruz. Aynı zamanda biz Allah için malumat olduğunu kabul etmiş oluyoruz. "Allah kâdirdir" ifadesini kullandığını zaman da, bu ifadeyle güç yitirilmesi imkân dâhilinde olmayan şeyin zıddını ifade etmiş oluruz. Aynı zamanda Allah için makdûrât olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Aynı durum "Allah hayy"dir ifadesini kullandığımızda da geçerlidir. Yani bu ifadeyle canlı olması imkân dâhilinde olmayan şeyin zıddını ispat etmiş oluruz.²³⁹

Hayyât'ın İbni'r-Ravendî'nin, Allah'ın ilmi ve kudreti konusunda Allâf'ı eleştirisine verdiği cevabında, Allâf'a ait zât-sıfat birliği dūřuncesini savunduğunu görmek mümkündür. İbni'r-Ravendî'nin iddiasına göre Allâf, Allah Teâlâ'nın bildiği ve güç yetirdiği şeylerin sonu ve sınırının olduğunu, kudretinin ve ilminin bu şeyleri aşamadığını söylemiştir. Hayyât, İbni'r-Ravendî'nin, Allâf hakkında söylediklerinin Allâf'ın dūřuncesini yansıtmadığını ve Allâf'ın böyle bir řey söylemediğini ifade etmiştir. Hayyât, Allâf'ın, Allah Teâlâ'nın kendisini bildiğini ve nefsinin bir sonunun olmadığını söylediğini nakleder. Hayyât, Allah'ın

²³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 364.

²³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 162.

²³⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 162.

kendisini bildiğini ve kendisinin bir sonu ve sınırının olmadığı halde, Allah'ın bildiği şeylerin sonu nasıl olabilir diye sorarken, sanki Allâf'ın zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşüne halel getiren bir itirazı defetmeye çalışmaktadır. Çünkü Hayyât, İbn-i Ravendî'nin itirazının malumât ve makdurâta yönelik olması durumunda, durumun anlaşılabilirliğini, ama itirazın Allah'ın zâtına taalluk etmesinin Allâf'ın kastettiği şey olmadığını söyler. Çünkü Allâf, “Allah bir ilimle Âlimdir, ilmi O'nun zâtıdır. Bir kudretle kâdirdir, kudreti O'nun zâtıdır” şeklinde alimiyyet ve kâdiriyyeti Allah'ın zâtı saymakta ve Allah'ın zâtının tek kadîm olması da onun kırmızı çizgisidir. Dolayısıyla Hayyât'ın burada asıl savunduğu şeyin Allâf'ın zât-sıfat birliği olduğu söylenebilir.²⁴⁰

Allâf'ın sıfatların zâta bulunma keyfiyetine ilişkin görüşü, klasik kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla Vasıl b. Ata'nın çizgisi temelinde gelişmiştir. Taaddüd-ü kudemâ endişesi başta olmak üzere, teşbih ve terkîp durumları Allâf'ın zât-sıfat ilişkisiyle ilgili söylediklerini belirleyen temel olgulardır. Sıfatların nefyi konusundaki delillerine daha sonra değineceğimiz için şimdi burada bu kavramlar üzerinde durmayacağız. Allâf'ın zât-sıfat ilişkisini ifade ederken kullandığı yeni üslubun her ne kadar sıfatları ispat ediyor gibi algılansa da Allâf bunu bizzât ifade etmemiştir. Daha sonraki Mu'tezilî kelamcıları niye Vasıl'ın söylemiyle problemi ifade ettiler de ekolde önemli katkısı olan Allâf'ın söylemini pek kullanmadılar? gibi bir soru sorulabilir. Kanaatimizce Allâf'ın bu farklı söylemi Mu'tezile'de çok ciddi etki bırakmıştır. Şehristânî'nin ifade ettiği gibi Cübâî'nin “ahval” teorisi Allâf'ın bu farklı söyleminden mülhemdir.²⁴¹ Allâf'ın çağdaşı Muammer'in “mana” teorisi de Allâf'ın zât-sıfat ilişkisini ifade ederken ulaştığı tenzih temelli söyleminin son sınırından başlayarak temellendiriliyor. Bunların yanı sıra Allâf'tan etkilenip onun görüşüne paralel görüşler ortaya atan başka şahsiyetler de olmuştur. Bunlardan birisi de Abbâd b. Süleyman'dır. (v.250/864).

Allâf ile çağdaş olan Abbâd b. Süleyman, zât-sıfat ilişkisiyle alakalı olarak Allâf'ın fikirlerine benzer fikirler ortaya atmıştır. O, Allah'ın âlim, kâdir, hayy olduğunu söylemiştir ama Allah için bir ilim, kudret, hayat ispat ettiğini söylememiştir. Yani Abbâd, Allah'ın âlim olduğunu ancak bir ilimle âlim olduğunu söylememiştir. Kâdir olduğunu söylemiştir ancak bir kudretle kâdir olduğunu söylememiştir. Diğer sıfatlar için de aynı şeyleri ifade etmiştir. Buraya kadar Abbâd'ın söyledikleri ile Allâf'ın söyledikleri arasında benzerlik olduğu

²⁴⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 68-69.

²⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

görülmektedir. Ancak Abbâd, nefis ve zât kavramlarını kullanmayarak Allâf'tan farklı bir söylem geliştirmeye çalışmıştır. Fakat bu farklı söylemi sadece sözde kaldığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendisi “Allah âlimdir” sözünden kastının Allah'a bir isim ispat etmek ve onunla birlikte malumu bildiğini ispat etmek olduğunu söylemektedir. Allah'ın kâdir olduğunu söylerken de aynı durumu amaçladığını ifade etmektedir. Aslına bakıldığında Abbâd b. Süleyman'ın Allâf'tan farklı bir şey ortaya atmadığını söyleyebiliriz.²⁴²

Müsteşriklerden Wolfson kelamcılar açısından sıfatların zâtla ilişkisinin tartışılmasında meselenin ontolojik ve semantik olmak üzere iki bakış açısıyla ele alındığını söylemektedir. Ontolojik bakış açısı Kur'an-ı Kerim de Allah hakkın da kullanılan “âlim”, “kâdir”, “hayy” isimlerinin Allah'ın zâtından mücerred varlıklar olarak bulunup bulunmadığı meselesini konu edinir. Klasik kelamcılar zât-sıfat ilişkisi problemini zâtın sıfatları hak etme keyfiyeti yönüyle ele almışlar. “Sıfatlar Allah'ın zâtında nasıl bulunur?” sorusunun cevabını tartışmışlar. Bu anlamda Mu'tezile içerisinde konuyu dillendiren ilk kelamcı Vasil b. Ata'dır. daha sonra da Allâf konuyu sistematik bir şekilde ele almıştır. Bizde yukarıda Allâf'ın zât-sıfat ilişkisi yani meselenin ontolojik boyutunu ele aldık.²⁴³

Zât-sıfat ilişkisi meselesinde karşılaşılan bir problem de konunun semantik yönüdür. yani Allah alimdir ifadesinde “alimlik” vasfı nasıl anlaşılacaktır?²⁴⁴ Allâf bu noktada selbî ifade şeklini kullanarak meseleyi açıklamıştır. İrfan Abdülhamit, Müslümanların içinde selbî metodu ilk kullanan kişinin Dırâr b. Amr olduğunu söyler. Buna göre “Allah Teâlâ âlimdir, kâdirdir” sözünün anlamı, “‘Allah Teâlâ cahil değildir, aciz değildir’ demektir. Eş'arî, Allâf'ın bu noktada şöyle dediğini nakleder: ‘Allah âlimdir’ sözümle Allah'a bir ilim ispat ediyorum bu ilim Allah'ın zâtıdır. Böylece O'ndan cehaleti nefyediyorum. Olmuş ve olacak malumu Allah için ispat ediyorum. ‘Allah kâdirdir’ dediğimde Allah olan bir kudret ispat ediyorum. O'ndan acizliği nefyediyorum. Olmuş olacak makduru Allah için ispat ediyorum” Diğer zâtî sıfatlar için de aynı şeyleri söylemektedir.²⁴⁵ İrfan Abdülhamit, Nazzâm'ın da bu metodu kullandığını ifade etmektedir. Nazzâm'ın, Allah'ın alim olduğunu söylemekle O'na zât ispat ettiğini ve cehli ondan nefyettiğini, O'nun kâdir olduğunu söylemekle de O'nun zâtını ispat ettiğini ve aczi ondan nefyettiğini söyler. Ayrıca Nazzâm ile Allâf'ın selbî metodu kullanmalarının sonuç itibarıyla farklı olduğunu söylemektedir. Nazzâm'ın bu noktadaki duruşunun filozofların duruşuna benzediğini ve bunun nefy olduğunu söylerken, Allâf'ın

²⁴² Bedevi, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 149.

²⁴³ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 157.; Hayrettin Nebi Güdekli, *Haller Teorisi*, 3.

²⁴⁴ Hayrettin Nebi Güdekli, *Haller Teorisi*, 46.

²⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 345.; Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 246.; Hayrettin Nebi Güdekli, *Haller Teorisi*, 47.

bundan farklı olduğunu söyler. İrfan Abdülhamit, Allâf'ın sıfat görüşünün, zât olan sıfat ispatı olduğunu ama bu ifadedeki amacının zât üzerine zâid bir mana ispat etmek de olmadığını, çünkü zât ve sıfat diye ifade edilen mahmul ve mevzunun iki farklı şey olmadığını savunur. Şehristânî ile benzer olan bu ifadeler tam olarak Nazzâm'ın söylediğinden neyi ayırt ettiğini belirleyebilmek güç görünmektedir. Ama iki âlim de net bir şekilde Allâf'ın görüşünün mutlak nefy olmadığını ifade etmektedir.²⁴⁶

Zât-sıfat ilişkisiyle ilgili tartışmalarda önemli bir nokta da zâtın sıfatları hak ediş (istihkâk) keyfiyetidir. Bu konu, zât-sıfat ilişkisinde sıfatın zâta bulunma şekliyle yakın ilişki içerisindedir. Zât-sıfat ilişkisinde sıfatın zâta bulunma keyfiyetinden bahsedilirken, kelimededen anlaşıldığı gibi zâtın sıfatları hangi nedenlerden dolayı hak ettiği noktası üzerinde durulur. Bu konuda ortaya atılan görüşlere bakıldığında sıfatların zâta bulunma keyfiyeti üzerine söylenen şeylerin, sıfatların zâta bulunma sebebi olarak da ifade edildiği görülmektedir.

Kadî Abdülcabbâr *Şerhu'l Usûli'l Hamse* adlı eserinde Allah Teâlâ'nın sıfatları hak etme (istihâk) keyfiyeti üzerine bazı görüşlere değinir. Kadî, Süleyman b. Cerîr (v.187/803), Hişâm b. Hakem (v.179/795) ve Abdullah b. Küllâb'ın bu noktada söyledikleri bazı düşünceleri nakleder. Buna göre İbn-i Cerir, Allah'ın vücut, âdem, kıdem ve hudüsle tavsif edilmeyecek “mânalar” dolayısıyla sıfatlara sahip olduğunu söyler. Hişâm'ın da Allah'ın hâdis bir ilimle âlim olduğunu söylediğini nakleder. İbn Küllâb açısından sıfatların zâta olmasının nedenini de “ezelî manalar” şeklinde olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁷ Bunlarla beraber Allâf'a çağdaş olan Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin de (v.215/830) Allah'ın “manalar” sebebiyle sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî (v.255/869) de Allah'ın sıfatlarla tavsifini hâdis gerekçelere dayandırmıştır. Burada dikkati çeken iki görüş vardır. Biri Muammer'in savunduğu zâtın “manalar” sebebiyle sıfatları hak ettiğini söylediği görüş, diğeri de Ebu Ali el-Cübâî ile Allâf'ın savundukları, Allah Teâlâ'nın “zâtından dolayı” sıfatları hak ettiğini savundukları görüştür.²⁴⁸

Muammer'e göre Allah'ın sıfatlarla tavsif edilmesi zâtından ya da herhangi bir illetten dolayı değil bir manadan dolaydır. Allah'ın kâdir olması bir manadan, âlim olması bir manadan dolaydır. Ayrıca bu manaların başka bir şeyde değil de Allah'ta bulunmaları da yine bir mana sebebiyledir. O mana da başka bir manadan, o da başka bir manadan dolayı

²⁴⁶ Abdülhamit, *Akaid Esasları*, 247.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

²⁴⁷ Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, I. 294.

²⁴⁸ Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, I. 295.

olmuştur. Böylece sonsuza kadar bu manalar sürer.²⁴⁹ Bağdâdî, Muammer'in bu teorisini nassa aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Buna göre, sonu olmayan manalardan bahsedilirse bu Kur'an'ın "Allah her şeyi saymıştır"²⁵⁰ ayetine muhalif olur. Çünkü burada her şeyin sayılmış olduğunun ifade edilmesi, sonsuz manaların olduğunu söylemeyi reddeder.²⁵¹

Kadî, Allâf'ın, sıfatların zâtta bulunma keyfiyetine değinirken onun, Allah Teâlâ'nın zâtından dolayı (lizâtihi) sıfatları hak ettiğini söylemiştir. Buna göre, Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hayy olmasının sebebi Allah'ın zâtıdır. Zâtın sıfatları hak etme sebeplerinin, zâtın sıfatlarla ilişkisinin keyfiyetiyle yakın alakası bulunduğundan, "sıfatlar zâtın kendisidir." düşüncesinin, aynı zamanda zâtın sıfatları hak etmesinin de temeli olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Allâf'ın tevhid ilkesi temelinde bütün düşüncelerini şekillendirmeye çalıştığını görebilmekteyiz. Daha sonra Ebu Haşim tarafından ortaya atılan, Allah'ın sıfatları bazı hallerden dolayı hak ettiği teorisinin de Allâf'tan etkilendiği söylemlerini göz önünde bulundurursak, Allâf'ın bu noktada Mu'tezile düşüncesini şekillendirmede etkin olduğunu söyleyebiliriz.²⁵² Buradan çıkarabileceğimiz bir önemli tesbit de Mu'tezilî şahısların sistematik bir şekilde ekolün düşüncelerinin gelişmesine katkıda bulduklarıdır.

2.3. Sıfat Tasnifi

Sıfatların tasnifini ilk olarak Ebu Hanife'de görmekteyiz. O, zâtî, fiilî ve haberi sıfatlardan bahsetmiştir. Zâtî sıfatları; hayat, sem', basar, ilim, kudret, irade, kelam olarak saymış, bunların ezeli olduğunu söylemiştir. Fiili sıfatlardan tahlîk, tarzîk, inşa ve ibdadan bahseden İmam Azam, bunların da ezeli olduğunu söylemiştir. Haberi sıfatlar konusunda da Selef akidesi paralelinde, Allah için yed, vech ve nefsin keyfiyetsiz olarak var olduğunu söylemiştir.²⁵³ Ehl-i Sünnet kelmacıları tarafından sıfatların kısım ve sayıları hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır. Biz burada bunlara değinmeyeceğiz.

Mu'tezilî kelmacılar sıfatlar hakkındaki görüşlerinden dolayı sıfatları mastar formunda ifade etmezler. Bu sebeple diğer ekoller gibi, özellikle meânî sıfatların dâhil olduğu bir sıfat tasnifini onlarda göremiyoruz. Ancak bu onlarda bir sıfat tasnifi olmadığı anlamına gelmemektedir. Fakat tek tek meânî sıfatları alıp onları açıklamak bu ekolün sıfat anlayışı değildir. Mu'tezile'nin sıfat tasnifi nakle dayanmamaktadır. Onların sıfat tasnifleri tevhid

²⁴⁹ Hayrettin Nebi Güdekli, *Haller Teorisi*, 25.

²⁵⁰ Cin, 72/27.

²⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 134.

²⁵² Kadi Abdülabbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, I. 194.

²⁵³ Beyazîzade, *Usûlu'l Munîfe*, 43, 51, 56.

ilkeleri hassasiyetleri çerçevesinde geliştirdikleri düşünceden istinbat edilmiştir. Mu'tezile'nin sıfat anlayışında zât ile kadîm olan itibarlar söz konusu olduğu ve taallukatları gereği hâdis sıfatlardan da bahsedileceği için, sıfat tasniflerinde zaman kavramı hesaba katılmıştır. Bundan dolayı zâtın sıfatları hak etme zamanı bir tasnif ölçütü olarak belirlenmiştir. Diğer bir tasnif ölçütü de Allah'ın zâtının müşâbehet endişesiyle mahlûkattan tenzih edilmesidir. Bu da sıfatların müşâreket ve ihtisas ölçütü göz önünde bulundurularak farklı bir açıdan tasnifini gerektirmiştir. Bazı itibarlar sadece Allah Teâlâ için tasavvur edilirken, bazıları hem Allah hem de mahlûkat için tasavvur edilebilmektedir.

Zaman temelli tasnif ölçütünde zamanlar, tüm zamanlar ve bazı zamanlar diye iki başlık altında ele alınır. Allah Teâlâ'nın tüm zamanlarda muttasıf olması gereken sıfatları; Allah'ın kâdir, âlim, hayy, semî', basir, olmasıdır. Bunu Mu'tezileden Ebu Haşim dile getirmiştir. Buna göre Allah'ın bu sıfatlardan bir an muttasıf olmaması caiz değildir. Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarla tüm zamanlarda muttasıf olması gerekli olunca, bunların zıddı olan aciz olma, cahil olma ve yokluk, tüm zamanlarda Allah için muhal olur. Allah Teâlâ'nın bazı zamanlarda muttasıf olması gereken sıfatları; Allah'ın müdrik, mürîd, karih olması gibi muteallakâta göre gerekli olan sıfatlardır. Onlara göre murat, müdrek ve mukreh hâdis varlıklardır. Allah ancak bunlarla beraber bu sıfatlarla muttasıf olur.²⁵⁴

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ bazı sıfatlarla muttasıftır ve O'nun dışında kimse bu sıfatlarla muttasıf olamaz. Allah'ın kâdir olması bunun için bir örnektir. Bazen insan da kâdir olarak nitelenebilir ancak insanın kâdir olması muhdes bir adlandırmadır. Allah Teâlâ ise kadîmdir. Yani tavsif açısından ortak bir kullanım söz konusudur ancak istihkak olarak insanın durum farklıdır. İnsan için kullanılan âlim, hayy (canlı), mevcut nitelendirmeleri de bu anlamda örnek gösterilebilir.²⁵⁵

Mu'tezile'nin müşâreket yönüyle tasnif ölçütlerinden biri de Allah Teâlâ için kullanılan bir sıfatın, hem tavsif etmede hem de istihkakta insan içinde kullanılabildiğini söylemesidir. Bunlara mürid, müdrik, mükrih olma durumları örnek verilir. Buna göre Allah Teâlâ'nın mürid, müdrik, mükrih olabilmesi için; murat, müdrek ve mükrehlerin olması lazımdır. İnsan için de aynı durum söz konusudur. Ancak Allah Teâlâ'nın idraki bir mahalde

²⁵⁴ Abdullatif b. Riyad, *Menhecu'l Mu'tezile Fi Tevhîdi'l Esmâ ve's-Sifât*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gazze İslam Üniversitesi, 2011, 30.

²⁵⁵ Kadı Abdülcabbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 213.; Abdullatif b. Riyad, *Menhecu'l Mu'tezile Fi Tevhîdi'l Esmâ ve's-Sifât*, 31.

gerçekleşmez ve O bunun için bir duyuya ihtiyaç hissetmez. Ama insan hem duyuya muhtaçtır hem de idrak mahalline muhtaçtır ki o da onun kalbidir.²⁵⁶

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'a ait belli bir tasnif şekline klasik kaynaklarda rastlayamıyoruz. Allâf'ın genel sıfat anlayışına bakıldığında aslında onun kelimeleri ve Allah-âlem ilişkisinin keyfiyetini görmekteyiz. Fakat son zamanlarda Allâf üzerine yapılan bazı çalışmalarda Allâf'ın sıfat tasnifi yaptığı bilgisine yer verilmiştir. Tabii bu, düşünürümüzün yaptığı tasnifin sonra ortaya çıkarıldığı anlamına gelmemektedir. Belki bu, onun sıfat anlayışının anlaşılması için yapılmıştır.²⁵⁷ Allâf'ın selbî yaklaşımından dolayı onun düşüncesinde sıfatların sayısı da söz konusu edilmemektedir. Allâf üzerine çalışma yapan bazı araştırmacılar onun sıfat anlayışını dikkate alarak sıfatları zâtî ve fiilî diye iki kısma ayırmaktadırlar.²⁵⁸ Biz de burada bu tasnif üzerinden haberi sıfatlar başlığını da ekleyerek konuyu açıklamaya çalışacağız.

2.3.1. Zâtî Sıfatlar

Allâf'ın zât-sıfat düşüncesine yönelik bakışı, yukarıda da değinildiği gibi zât-sıfat birliği şeklindedir. Ona göre sıfatlar zâtın kendisidir. Bunları çoğul olarak zikretmemizin sebebi muteallakların çokluğudur. Dolayısıyla sıfatlar, kendileriyle zât-ı ilahiye idrak ettiğimiz akli, itibârî, mefhumlardır. Sıfata bakıldığında zât, zâta bakıldığında sıfat görülmektedir. Yani sıfatlar zâtın dışında farklı şeyler değildir. Allâf'ın bu düşünceleri savunmasının amacı, Allah'ın zâtında kesreti olumsuzlamaktır. Fakat Allâf'ın bu konuda söylediklerini anlayabilmek için klasik kaynakların ondan naklettiklerinden bahsetmek gerekmektedir.²⁵⁹ Eş'arî, Allâf'ın, "Allah'ın, zâtı olan bir ilimle âlim, zâtı olan bir kudretle kâdir, zâtı olan bir hayatla hayy olduğunu" söylediğini nakleder. Allâf'ın bu düşüncesinin yani sıfatın zât olduğu düşüncesinin diğer sıfatlar için de geçerli olduğunu söyler. Eş'arî bu sıfatlardan sem', basar, kıdem, izzet, azâmet, celâl, kibriyâ'yı zikretmiştir.²⁶⁰ Ayrıca siyadet, mülk, rubûbiyet, kahr, uluvv gibi sıfatlar da bazı eserlerde zikredilmiştir.²⁶¹

Allâf'ın, ilim, kudret, hayat sıfatlarının Allah ile ilişkilerini ifade tarzına baktığımız zaman o, Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ve bunun zıddı olan cehlden de beri olduğunu söylüyor. Yani bu sıfatların zıtlarını Allah'tan nefy ediyor. O halde bundan hareketle Allâf'ın

²⁵⁶ Abdüllatif b. Riyad, *Menhecû'l Mu'tezile fî Tevhîdi'l Esmâ ve's-Sıfât*, 32.

²⁵⁷ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 39.

²⁵⁸ Ahres, *el-Allâf*, 50.; Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 39.

²⁵⁹ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 87.

²⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 136.

²⁶¹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 176.; Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 39.

zâtî sıfat tanımının: “Allah’ın kendileriyle tavsif edildiği, zıtlarıyla tavsif edilmediği sıfatlar” şeklinde olması doğru bir tanımlama olur.²⁶² Nadir, bu tanıma, “zıtlarıyla tavsif edilmesinin caiz olmadığı ve zıtlarına güç yetirmesinin de caiz olmadığı sıfatlar” şeklinde bir ekleme de yapmaktadır. Nadir’in “zıtlarına güç yetirmemesi” sözüyle, zât-sıfat birliğine vurgu yaptığını düşünüyoruz. Çünkü Allah’ın varlığının zıddına güç yetirmesi düşüncesi muhaldir.²⁶³ Bağdâdî’nin Allâf’ın bu düşüncesini saçmalık diye nitelediğine yukarıda değinmiştik.²⁶⁴ Allâf’ın sıfat anlayışından anlaşıldığına göre, zât ile mutlak birlik oluşturan sıfatları zâtî sıfat diye adlandırabiliriz.

Sıfat tasnifleri ve belli sıfatlar hakkında bilgileri düzenli olarak bir araya getirme işi ilk dönemlerde olan bir uygulama değildir. Allâf’ın bu konudaki görüşleri de sistematik bir şekilde bir arada bulunmamaktadır. Kaynaklardan elde edebildiğimiz kadarıyla Allâf belli sıfatlar üzerinden düşüncesini anlatmıştır. Yukarıda Eş’ari’nin naklettiği gibi Allâf, zât-sıfat birliği düşüncesini belli sıfatlar üzerinden örneklendirmiş ve diğer sıfatlar için de aynı metodu uygulamıştır.²⁶⁵

Kaynaklarda bulabildiğimiz kadarıyla Allâf, daha fazla Allah’ın kâdir ve âlim olması üzerinden sıfat düşüncesini ortaya koymuştur. Ancak az da olsa bazı kaynaklarda diğer sıfatlarla ilgili görüşlerine rastlayabildik. Genel olarak eldeki bilgilerle Allâf’ın zât-sıfat düşüncesinin ölçülerinin belirlenebileceğini ifade edebiliriz.

2.3.1.1 Allah’ın Kâdir Olması

Mu’tezile’ye göre kâdir olma Allah’ın zâtında mündemiç bir itibardır. Yani zâtı olan bir sıfattır. O’ndan ayrılması mümkün değildir. Kâdir olma manasını, Allah’tan mücerred olarak tasavvur etmek mümkün değildir. Kadî Abdülcabbâr, istidlâl yoluyla ilk olarak bilinen sıfatın Allah’ın kâdir olması olduğunu söylemiştir. Çünkü bu sıfat âlemin Allah tarafından vasıtasız olarak yaratılmış olduğuna delalet eder. Ya da bu âlem Allah’ın kâdir olduğuna delalet eder. Allah’ın kâdir olduğu apaçık bilinebilir. Çünkü fiilin olduğu yerde kudret vardır. Kâinatta görülen ef’al Allah’ın kâdir olduğunun delilleridir. Bizler Allah’ın kâdir olduğunu şahit âlemden yola çıkarak bilebiliyoruz. Gücü olan bir insanın fiil işlemesi, güçsüz birinin ise fiil işleyememesi birincisinin kâdir olduğunu, ikincisinin kâdir olamadığını gösterir. Fiilin Allah’ın kâdir olmasına delaleti mümkün olması cihetiyledir. Eğer vacip olması cihetiyle

²⁶² Neşşâr, *Neş’etu’l Fıkr*, I, 453.

²⁶³ Nadir, *Felsefetu’l Mu’tezile*, I, 44.; Ğurâbî, *Ebu’l Hüzeyl el-Allâf*, 39.

²⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l Fırak*, 116.

²⁶⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 136.

olsaydı bu Allah'ın kâdir olmasına zıt olurdu. Allah Teâlâ ezeli olarak kâdirdir. O'nun kâdir olması gelecekte de hep olacaktır. Çünkü O'nun kâdir olması zâtı sebebiyledir.²⁶⁶

Allâf, Allah Teâlâ'nın bütün şeyleri kudret olarak kapsadığını ifade eder. Bunun böyle olduğuna nakilden de delil getirir. O, "Allah her şeye kâdirdir"²⁶⁷ ayetinin Allah'ın kâdir olduğunu sarahaten ifade ettiğini söyler. O hiçbir şeyin Allah'ın kudretinin dışında olmadığını ifade etmiştir. Aksi durumun olması, Allah'ın zayıf olması anlamına geldiği için ona göre caiz değildir. Çünkü bunun böyle düşünülmesinin Allah'ın zâtında kusur olduğu anlamına geldiğini ve böyle bir şeyin olmasının muhal olduğunu söylemiştir.²⁶⁸ Allâf, bu şekilde Allah'ın kâdir olmasını hem nakil ile hem de tevhit ilkesinin çizgilerine uygun bir şekilde aklı çıkarsamayla ifade etmiştir. Ancak işin problem tarafı makdurun mahdud, hâdis olmasıdır. Makdur olan bu âlem ve içindekiler eğer kadîm olarak kabul edilirse bu taaddud anlamına gelir. Eğer mahdud olarak kabul edilirse ki öyledir, bu durumda Allah'ın kâdir olmasının da bir sınırı olduğu anlamına gelmeyecek mi? Nitekim Hayyât, İbn-i Ravendi'nin bu noktada Allâf'ın, Allah Teâlâ'nın güç yetirmesinin bir sınırı olduğunu iddia ettiğini dile getirmiştir. İbn-i Ravendi'nin bu itirazından, onun Allâf'ın zât-sıfat ilişkisinin aklî bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gereğine inandığı söylenebilir. Ancak Hayyât, Allâf'ın bu noktada bir kayıt koyduğunu, Allah Teâlâ'nın zâtının bir sınırının olmadığını ama onun makduratının bir sınırının olduğunu söylediğini savunmuştur. Allâf burada kadîm ile hâdisin arasını ayırarak, cüzlerden müteşekkil varlıkları hâdis olduğu ve bunların bir sonunun olduğunu, Kadîm olan Allah için böyle bir şeyin olmayacağını söylemiştir.²⁶⁹ Allâf bu görüşünü hem naklî hem de aklî olarak temellendirmiştir. O, "Allah her şeyi kuşatmıştır",²⁷⁰ "...O, her şeyi bir bir saymıştır"²⁷¹ ayetlerinde geçen "ihsa" ve "ihâtâ" kelimelerinin sonu, sınırı olan şeyler için kullanıldığını, dolayısıyla bu ayetlerin makdûrâtın kadîm olmadığının delilleri olduğunu söylemiştir. Akli delil olarak Allâf, kadîm olan Allah'ın vacibu'l vücud olduğunu, sonu ve sınırının olmadığını söylemiştir. Parçalardan müteşekkil olan varlıkların sonunun olduğunu, Allah Teâlâ'nın mürekkep bir varlık olmadığı için kadîm olduğunu ifade etmiştir.²⁷²

Allâf, Allah'ın kudretinin eseri olan varlıkların bir sonunun olduğu, zâtıyla kâdir olan Allah'ın ise kadîm olduğunu hem nakli hem de akli delillerle savunduğunu ifade ettik. Peki,

²⁶⁶ Kadî Abdülcabbâr, *Şehu'l Usûli'l Hamse*, I, 244.

²⁶⁷ Bakara, 2/28.

²⁶⁸ Nadir, *Felsefetu'l Mu'tezile*, I, 70.

²⁶⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 9.; Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 459.

²⁷⁰ Nisa, 4/126.

²⁷¹ Cin, 72/28.

²⁷² Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 90.; Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 460.; Nadir, *Felsefetu'l Mu'tezile*, 71.

Kur'an'da ebedî olduğu ifade edilen cennet ve cehennem ehlinin durumu nasıl olacak? Eğer ebedî olacağı söylenecekse diğer hâdis varlıkların neden sonunun var olduğu söylendi, aksi durumda Kur'an ayeti nasıl anlaşılacak? Veya bu durum Allah'ın kudreti bağlamında nasıl ele alınabilir?

Şehristânî, Allâf'ın cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin bir sonunun olacağını savunduğunu nakletmiştir. Bu düşüncesinin sebebini de, sonu olmayan hâdis bir şey olamayacağı şeklinde açıklamıştır. Şehristânî'ye göre Allâf, bütün lezzetlerin cennet ehli için bir araya geleceğini, bütün elemelerin de cehennem ehli için bir araya geleceğini ve bunların hareketsiz bir şekilde öyle kalacaklarını söylemiştir. Neşşâr, Allâf'ın bu sözüyle cennet ehlinin lezzetlerden kesileceğini veya cehennem ehlinin azaptan kurtulacağını kastetmediğini söylemektedir.²⁷³

Allâf'ın, bu görüşünü cennet ve cehennem bir sonunun olduğunu söyleyen Cehm b. Safvan'dan aldığı iddia edilmiştir. Bağdâdî, bu düşüncenin Cehm'in düşüncesinden daha kötü olduğunu söylemiştir. Bağdâdî'ye göre Allâf, bu düşüncesiyle, Allah'ın makduratına sınır belirlemiş ve ondan sonra da Allah'ın buna kâdir olmayacağını söylemiştir. Çünkü Cehm'in söylediklerinden Allah'ın tekrar o hareketleri yaratacağı düşüncesini çıkarmak mümkündür.²⁷⁴ Şehristânî ile Bağdâdî'nin Allâf için söyledikleri bu sözler, İbn-i Ravendi'nin söylediklerine çok benzer sözlerdir. Ebu'l Hüseyin el-Hayyât'ın bu noktada Allâf için söylediklerine bakılırsa bu söylenenler Allâf'ın düşüncesini yansıtmamaktadır. Şehristânî'nin ifade ettiği cennet ehlinin nimetlerinin son bulacağı konusunda Hayyât, bunun Allâf'a atılmış bir iftira olduğunu söylemektedir. Allâf'ın cennet ehlinin nimetlerinin daimi olacağını savunduğunu ve bunu nakille desteklediğini ifade etmiştir. Bağdâdî'nin Allâf'ın aleyhine ifade ettiği makduratın son bulmasından sonra Allah'ın tekrar yaratamayacağı noktasında Hayyât, Allâf'ın kastının böyle bir şeyi söylemek olmadığını, Allâf'ın esas söylediği şeyin, Allah'ın güç yetirdiği şeyin zıddına güç yetirip yetirmeyeceğini sorgulamanın muhal olduğunu ifade etmesidir.²⁷⁵

Allâf'ı sert bir şekilde eleştiren Bağdâdî, onun cennet ehlinin hareketlerinin sükûnu hakkındaki düşüncelerinin, hareketin kadîm olduğunu söyleyen Dehriyye'ye reddiye olduğunu söyler. Onların Allâf'a sordukları soru şudur: "Her hareketten sonra bir hareket, her hâdisten sonra bir hâdis sonsuza kadar devam ederse, bu söz konusu hareket ve hâdislere

²⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 62.; Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I, 461.

²⁷⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Firak*, 113.

²⁷⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 11-12.

sebkat eden bir hareket ve hâdisin olması gerekmez mi? Yani bu hareket ve hâdislerin kadîm olduğu anlamına gelmez mi?” Allâf bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Nasıl ki öncesinde hâdis bulunmayan bir hâdis varsa, aynı şekilde kendisinden sonra hâdis olmayan bir son da vardır.” Allâf’ın bu cevabında Allah Teâlâ’nın makduratının bir sonunun olması gerektiği düşüncesi de mevcuttur. Dolayısıyla cennet ehlinin hareketlerinin sükûna ereceğini söylemiştir.²⁷⁶

Mu’tezile’de Allah’ın zâtıyla kâdir olması düşüncesi fiiller açısından da bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Çünkü Mu’tezile’de Allah’a nispet edilen fiiller ve insana nispet edilen fiiller arasında fark vardır. Mu’tezilî kelamcıların kahr ekseriyetine göre Allah’a ancak aslah fiil nispet edilir. Bunun sebebi de kudretin zât olması zâtın da eksikliklerden beri olmasıdır. Allâf, Allah Teâlâ’ya sadece aslah fiil nispet etmiştir. Çünkü ona göre aslah fiilin dışındaki fiil nakıstır Allah Teâlâ da noksanlardan münezzehtir. Allâf’a göre Allah’a sadece aslah fiilin nispet edilmesi, O’nun salah fiile kâdir olmadığı anlamına gelmez, bilakis O, salah fiile de kâdirdir ama Allah’ın yaptığı sadece aslah olur başka da olmaz. Salah fiilin yaratıcısının kim olduğu sorusuna Allâf, insan olduğu cevabını vermiştir. O bu konuda bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet ekolüyle ters düşmüştür. İnsanın yaptığı zulüm ve yanlış fiillerin takdir edicisinin Allah olduğunu, ama yapanın insan olduğunu söyleyerek, her açıdan kusurlu fiillerin Allah’a nispet edilmesi fikrinin önüne geçmeye çalışmıştır. Allâf Allah Teâlâ’nın ancak insanın keyfiyetini bildiği hareket, sükûn, ses ve renk gibi şeyleri insan için takdir ettiğini söylemektedir. Ona göre insanın keyfiyetini bilemediği hayat, ölüm gibi şeylerin insana takdir edilmesi mümkün değildir. Allâf, insan için Allah tarafından takdir edilen bir şeyi yapmaya insanın gücünün kalmadığını söyleyerek bir makdur için iki kâdirin muhal olduğunu savunmuştur. Allâf insanların ahirette bir kudrete sahip olamayacağını söylemiştir. O ahiretin mükâfat yeri olduğunu sadece Allah’ın aslah fiillerinin olduğunu savunmuştur. Şehristânî, Allâf’ın dünyada insanların fiillerinde hür, ahirette mecbur olacaklarını savunduğunu nakleder. İnsanın fiillerinde özgür olduğunu savunan Allâf, bu anlamda Allah’ın kudretini sınırlama anlamına gelen fikirler ortaya attığı için eleştirilmiştir.²⁷⁷

Allâf’ın Allah’ın kadir olması çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri Mu’tezile ekolünün genel anlayışına paraleldir. Allah Teâlâ’nın kudreti her şeyi kuşatmıştır. Makdûrâtın

²⁷⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l Fırak*, 114.; Neşşâr, *Neşe’tu’l Fikr*, I, 463.

²⁷⁷ Eş’arî, *Makâlât*, 211.; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 61.; Neşşâr, *Neşe’tu’l Fikr*, I, 465.

mahdut olması Allah'ın kadir olmasının bir sınırı olduğu anlamına gelmemektedir. Allah kadimdir ve kadim varlık için son, sınır belirlemek anlamsızdır.

2.3.1.2. Allah'ın Âlim Olması

Kur'an, Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını birçok ayette belirtmiştir.²⁷⁸ İnsan kâinata baktığında düzenli ve intizamlı fiilleri sürekli olarak müşâhade etmektedir. Bu fiillerin yerli yerinde olması bu fiillerin sahibi olan Allah'ın âlim olduğuna delalet eder. Çünkü bu kadar muhkem fiiller sadece kâdir olan bir varlıktan sadır olamaz. Bunun için ilmin de olması gerekir. Nice kudret sahibi vardır âlim olmadığı için kendisinden fiil sadır olmaz. Allah'ın mutlak âlim olduğunu gösteren bir delil de bu fiillerin sürekli olarak Allah'tan sadır olmasıdır. Allah'ın hayranlık uyandıran canlıları yaratmış olması, felekleri yaratmış olması ve onların kendi yörüngelerinde kusursuz işlemeleri, rüzgârları idare etmesi, yazı ve kışı farklı karakterlerde yaratıp idare etmesi gibi kâinatta daha nice olayları bir devamlılık içinde yapması, O'nun ilminin sürekliliğini gösterir.²⁷⁹

Allâf, zât-sıfat ilişkisinin genel karakteri gereği diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın ilminin de Allah olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ın âlim olmasının ezeli olduğunu ifade etmiştir. Allâf, ilim diye Allah'ın zâtından mücerred bir şeyi ifade etmemize gerek olmadığını, önce ve sonra olan varlığın hakikat bilgisinin zât ile açığa çıktığını savunmuştur. O Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını söylemiştir. Bağdâdî, ilim ile âlimin farklı şeyler olması gerektiği noktasından Allâf'ı eleştirmiştir. O, Allâf'ın zât-sıfat birliği düşüncesine göre ilmin zât olduğunu söylemesinin, ilmin âlim olamayacağı gerekçesiyle muhal olduğunu söylemiştir.²⁸⁰ Allâf, Allah'ın nefsinin bildiğini söylemiştir. O'nun nefsi nihayetsizdir dolayısıyla ilmi de nihayetsizdir. Allâf, Allah'ın hakikaten bildiğini söylemiştir. Ona göre Allah, zâtından ayrı kadîm bir ilimle bilmez. O Rafıza gibi Allah'ın müktesep bir ilimle bildiğini de söylememiştir. Bilakis Allah'ın zât olan ilimle bildiğini ifade etmiştir. Allâf Nazzâm'la birlikte Allah'ın âlim olduğunu söylediğinde cehli ondan nefyetmiştir. Zâtla ilmi birbirinden ayırmamışlardır. Mu'tezile'nin çoğu âlim ile malumun farklı şeyler olmasının mümkün olmadığını söyleyerek, Allah'a ilim nispetinin mecazî olduğunu ve ondan cehli nefyetmek amacıyla dillendirildiğini söylemişlerdir. Eş'ari Allâf'ın bu fikri, Bağdat'ta Aristo'nun eserlerini okurken ondan aldığını söylemiştir. Ve onun sözleri güzelleştirip kendince uyarladığını kaydetmektedir. Allah zâtı olan bir ilimle âlim ve zâtı da kadîm olunca

²⁷⁸ Bakara, 2/231.; Maide, 5/97.; Enfal, 8/75.

²⁷⁹ Kadı Abdülcabbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 252-255

²⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 116.; Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 87.

o zaman ilmin kadîm olması gerekir. Mu'tezile'den Hişam b. Fuvatî, Allah'ın ezelde alim olduğunu söylemenin eşyanın kadîm olması manasına geldiğini söyler. Bu konuda kendisine sorulan soruya şöyle cevap vermiştir: "Eğer Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini söylersem bu eşyaya işaret olur." Eşya yokken Allah'ın onu bildiğini de söylememiştir. Mu'tezile'den Ebu'l Hüseyin es-Salihî, Allah'ın ezelde eşyayı vakitleriyle bildiğini söylemiştir. Ona göre Allah, eşyanın vakitlerinin geldiğinde olacağını ezelde bilir.²⁸¹ Yani buna göre Allah ezelde olacakları zâtıyla bilmiştir. Mu'tezile müstakbelin bize nispetle olduğunu Allah Teâlâ'nın zaman kavramının bizden farklı olduğunu söylemiştir. Böylece Allah'ın bilmesi ile insanın bilmesi arasında büyük farka dikkat çekmişlerdir.²⁸²

Allâf'a göre ilim sıfatının malumla ilişkisi kudretin makdurla ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birçok eserde ilim kudretle aynı başlık altında ele alınmaktadır. İbni'r-Ravendî, Allâf'ı Allah'ın bildiği şeylerin bir sonunun olduğunu ve Allah'ın ilminin bunu aşmadığını söylediği için eleştirmiştir. Bu eleştiriye göre Allâf'ın düşüncesinde zâtın sonlu olduğu anlamına gelir. Fakat Hayyât, Allâf'ın düşüncesinin bu olmadığını söylemiştir. O, Allâf'ın Allah'ın kendi nefsinin bildiğini, nefsinin bir sınırının olmadığını, ancak bildiği şeylerin bir sınırının olduğunu söylediğini nakletmiştir. Allâf burada muhdes ile kadîmin arasındaki farka dikkat çekerek, kadîm için bir son olmadığını, kadîm hakkında parça-küll durumunun söz konusu olmadığını dolayısıyla kadîm zâtın böyle nitelenemeyeceğini söylemiştir. Muhdes varlıklar cüzlerden müteşekkil varlıklar oldukları için bunları sonundan bahsedilir. Yani muhdes olan şeyler mutlaka son bulur.²⁸³

Hüseyin Merve, Allâf'ın zât-sıfat birliği çerçevesinde söyledikleriyle genel Mu'tezilî çerçevenin dışına çıkmadığını söylemekle birlikte, zât-sıfat ilişkisini farklı şekilde ifade etmesinin bazı farklı sonuçlar doğurduğunu ifade eder. Buna göre Allah'ın bir ilimle alim olduğunu söyleyen Allâf'tan önceki Mu'tezilî'lerin bu sözünden Allah'ın alimliğinin külli, mutlak olduğu ve Allah'ın sadece kendisini bildiği, dolayısıyla filozofların söylediği gibi cüz'iyatı bilmediği sonucu çıkarılabilir. Ama Allâf'ın "Allah zâtı olan bir ilimle âlimdir" sözünden ilim sıfatını bir sıfat olarak kabul ettiği, Allah'ın cüz'iyatı külli bir ilimle bilmediği ve Allah'ın ilminin cüz'iyatı da kapsadığı sonucu çıkar ki zaten Allâf bunu açıkça söylemiştir.²⁸⁴

²⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, 165.

²⁸² Nadir, *Felsefetu'l Mu'tezile*, 58-59.

²⁸³ Hayyât, *el-İntisâr*, 8-9.

²⁸⁴ Hüseyin Merve, *Nezeâtu'l Maddiyye*, I, 202-204.

2.3.1.3. Allah'ın Semî' ve Basîr olması

Müslümanlar Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Kur'an'ı Kerim'in birçok ayetinde Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olduğu belirtilmiştir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “Allah kocası hakkında seninle mücadele eden kadının sözünü işitmiştir.”²⁸⁵ “Şüphesiz ki Allah semî' ve basîrdir.”²⁸⁶ Allah Teâlâ'nın bütün işitilenleri işittiği ve bütün görülenleri gördüğü konusunda ihtilaf edilmemiştir. Ekoller arasında bu iki sıfat, zât ile ilişkileri açısından tartışılmıştır. Mu'tezile diğer sıfatlarda olduğu gibi bu sıfatlar hakkında da, Allah'ın zâtıyla semî' zâtıyla basîr olduğunu söylemiştir. Ehl-i Sünnet ise Allah Teâlâ'nın bir sem' ile semî', bir basarla basîr olduğunu söylemiştir. Eş'arî, Allâf'ın, diğer sıfatlar hakkında söylediklerini sem' ve basar sıfatları için de söylediğini nakleder.²⁸⁷ Buna göre Allâf Allah Teâlâ'nın zâtı olan bir sem' ile semî, zâtı olan bir basarla basîr olduğunu söylemiştir.

2.3.2. Fiili Sıfatlar

Fiili sıfatlar Allah Teâlâ'nın, zıtlarıyla ve zıtlarına kudretle tavsif edilmesinin caiz olduğu sıfatlardır. İrade sıfatını buna örnek olarak verebiliriz. Allah Teâlâ bunun zıddı olan kerahet ile tavsif edilebilir. Allah Teâlâ için O'nun dışındakilerin fiillerinden türeyen isimler de fiili sıfat olabilir. Örneğin, Allah kendisinden dua isteyen için “med'uvv” dur. Bu da Allah için bir fiili sıfattır. Fiili sıfatlar kadîm değil sürekli olarak fiille yenilendikleri için hâdistirler. Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın âlemlerle ve eşya ile ilişki ve tasarruflarını ifade eden sıfatlardır. Eş'ari, Mu'tezile'nin zâtî ve fiili sıfatları ayrı iki başlık altında ele aldığını söylemiştir.²⁸⁸ Fiili sıfatları belli bir sayıyla sınırlamak mümkün değildir. Eş'arî, irade, kelam, adl, rıza, suht, ihya, imate, hubb, buğz, halk, sıdk ihsan, medh, zemm, cûd gibi birçok fiili sıfat saymıştır.²⁸⁹ Allâf'ın fiili sıfatlar hakkındaki görüşleri Mu'tezile'nin genel görüşü gibidir. Kaynaklarda ulaşabildiğimiz kadarıyla Allâf, irade ve kelam sıfatları üzerinde durmuştur. Onun bu iki sıfat hakkındaki düşünceleri diğer fiili sıfatlara da teşmil edilebilir. Onu için biz burada irade ve kelam sıfatları hakkında bilgi vermekle yetineceğiz.

2.3.2.1. İrade Sıfatı

²⁸⁵ Mücadele, 58/1.

²⁸⁶ Hacc, 22/75.

²⁸⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 364.

²⁸⁸ Eş'ari, *Makâlât*, 376

²⁸⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 376.; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 167.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 185.; Ğurabî, *Ebu'l Hüzel el-Allâf*, 47.

İrade, mümkün bir durumun fiil ya da terk yönüyle tahsis edilmesidir. Biri yazı yazmak istediği zaman onu yazmayı yokluğuna tercih etmesi bir irade örneğidir. İrade sıfatı sadece caiz olana taalluk eder. Vacip ve muhal olana taalluk etmez.²⁹⁰ Kur'an-ı Kerim “O bir şeyi dilediği zaman ‘ol’ der hemen oluverir” diye buyurmaktadır.²⁹¹ Kelam âlimleri Allah'ın mürîd olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yaratmanın gerçekleşebilmesi için iradenin olması gerekir. İrade sıfatı fiili sıfat gurubuna dâhil olabildiği gibi zâtî sıfat grubuna da dâhil olabilir. Eş'ariler onu zâtî sıfattan, Mu'tezile de onu fiili sıfattan saymıştır. İhtilaf irade sıfatının taalluk ettiği murada göre değişebilir. Neşşâr irade sıfatının da ilim ve kudret gibi muteallak ile ilişki durumunun önemli olduğunu söylemektedir. Buna göre murat ile ilişki içinde olan iradenin kadîm mi hâdis mi olduğu sorusu sorulur? Eğer irade kadîm kabul edilirse, bunun taalluk edeceği muradın, kadîm ya da hâdis olduğu sorusu ortaya çıkar. Eğer iradenin hâdis olduğu kabul edilirse, bu zâtında hâdis olmasını gerektirir.²⁹²

Allâf'a göre Allah Teâlâ, fiillerinin mevcudata muteallık olmasından dolayı hâdis bir irade ile mürîttir. Yani burada irade O'nun fiili anlamındadır. Çünkü mevcudat hâdistir onun için iradenin de hâdis olması gerekmektedir. Allâf'ın iradenin hâdis olduğunu söylemesine ve Allah Teâlâ bir şeyin icadını irade ettiğinde sadece ona “kün” dediği görüşüne, Cebriîler ve Eş'ariler, “kün” sözünün de başka bir söze ihtiyaç duyduğunu söyleyip bunun müteselsilen devam etmesi anlamına geleceği için muhal olduğunu söylemişlerdir. Buna karşın Allâf, Allah Teâlâ'nın buna mecbur olmadığını ve Allah için tek yolun da “kün” emri olmadığını söyleyerek cevap vermiştir.²⁹³

Burada Allâf, ilim-malum, kudret-makdur için düşündüğünü irade-murad için de düşünmektedir. Gerek Allâf gerekse Mu'tezilî kelamcılar açısından eğer irade sıfatı kadîm olarak kabul edilirse, değişken ve hâdis olan mevcudatı açıklama imkânı olmaz. Ya da Allah'ın zâtî tartışmaya konu olur. Eş'arî'nin naklettiğine göre Allâf irade ile muradın başka şeyler olduğunu söylemiştir. İradenin bir mekânda olması konusunda da Allâf'ın taraftarlarından iki görüş nakleden Eş'arî, bazılarının iradenin bir mahalde olmadığını, bazılarının da bunun tersini söylediğini nakleder.²⁹⁴

İbn Hazm, (v.456/944) Ebu'l Hüzeyl'in, Allah'ın iradesinin sınırlı olduğunu ve kudretinin bir sonu olduğunu söylediğini nakletmiştir. Ona göre Allâf, fiilin bir defa Allah'tan

²⁹⁰ Cürçânî, *Ta'rifat*, 16.

²⁹¹ Yasin, 36/82.; Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 93.

²⁹² Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 467.; Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 93.

²⁹³ Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 468.; Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 94.

²⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 152.; Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 94.

sadır olmasından sonra artık Allah Teâlâ'nın o fiile güç yetiremediğini söylemiştir.²⁹⁵ Ancak İbn Hazm'ın Allâf hakkında söylediği bu sözlerin onun gerçek düşüncesini yansıtmadığı ifade edilmiştir. Buna göre Allâf Şia'nın beda inancına bir cevap mahiyetinde bunu ifade etmiştir. Çünkü onlar Allah Teâlâ'nın yaptığı bir fiilin aksine bir fiil ortaya çıkarabildiğini söylemişlerdir. Ama Allâf, Allah Teâlâ'nın yaptığı her fiilin kemal olarak zirvede olduğunu, bundan başka kâmil bir eylemin ortaya konulamayacağını söylemiştir. Bu Allah'ın irade ve kudretinin sınırlı olduğunu değil, kemal noktasında benzersiz olduğunu ifadesidir.²⁹⁶

Allâf'ın irade anlayışı tekvinî ve teklifi olmak üzere ikiye ayrılır. Tekvinî irade “kün” kelimesidir. Ona göre tekvini irade murattan başka bir şeydir ve herhangi bir mahalde değildir. Şehristânî mahalli bulunmayan iradenin var olduğu düşüncesinin ilk olarak Allâf tarafından ortaya atıldığını söylemiştir. Çünkü bunun bir mahalde olması onun zât ile kaim olmasını gerektirir ki bu onun ezeli olması anlamına gelir ve taaddüd neticesini doğurur. Bu da imkânsızdır.²⁹⁷ Ayrıca Allâf'ın ilahî iradenin murattan farklı olduğunu ve “kün” kelimesinin bir mahalde olmamasını söylemesinde, kelimenin kadim olduğunu iddia eden bazı Hristiyan fırkalara tepki amacı taşıdığı ifade edilmiştir.²⁹⁸

Allâf, Allah Teâlâ'nın kullarına emir ve nehy gibi şeyler ile ilgili olan iradesi ile insanlar için imanı irade etmesinin bir birinden farklı olduğunu söylemiştir. Ona göre burada Allah Teâlâ'nın imanı kulları için irade etmesi, onu onlar için yaratması anlamına gelmemektedir. Bilakis kullar imanı kendi iradeleriyle seçmektedir. Allâf'ın irade için belirttiği diğer önemli nokta da Allah'ın iradesinin şerre değil sadece hayra yönelik olduğu düşüncesidir. Buradan Allâf'ın ilahî irade konusunu düşünürken insanın irade hürriyeti konusunu göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Diğeri teklifi iradedir. Teklifi irade, ahlâkî kaidelere, emir-nehiy, terğib-terhib gibi şeylere taalluk eder ve mahalli vardır.²⁹⁹ Allâf, iradenin sonucu olan halk sıfatını da fiili sıfat olarak kabul etmiş ve bu sıfat ile tekvin arasında bir fark gözetmemiştir.³⁰⁰ Eş'ari, Allâf'ın halk ve iradeyi aynı şey olarak kabul ettiğini nakletmiştir.³⁰¹ Bu nakillerden hareketle Allâf'ın irade, tekvin ve halk sıfatlarının arasını ayırmadığını ifade edebiliriz. O halk sıfatını biri

²⁹⁵ İbn Hazm, b. Ebi Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l Mileli ve'l Ehvâi ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed İbrahim Nusayr ve Abdurrahman Umeyr, Daru'l Ceyl, 2. Baskı, IV, 192.

²⁹⁶ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 92.

²⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.; Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 469.

²⁹⁸ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 96.

²⁹⁹ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 99.

³⁰⁰ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 71.

³⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, , 378.

Allah'ın sıfatı diğeri eser olmak üzere ikiye ayırır. Allah'ın sıfatı olarak kabul ettiği halkın mahlûkla aynı şey olmadığını ama eser olan halkın mahlûk olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan Allah'ın iradesi ile muradının başka şeyler olduğunu söylemiştir. Yani Allah'ın bir şeyin olması için olan iradesi ile o meydana gelen şey birbirinden farklıdır ve bu irade için bir mahal söz konusu değildir. Halk, irade ve tekvin için Allâf'ın söylediği ortak ifadeler onun bu üç sıfatı aynı şey olarak kabul ettiği sonucuna götürmektedir.³⁰²

2.3.2.2. Kelam sıfatı

Kelam âlimleri Allah Teâlâ'nın kelam sıfatıyla muttasıf olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bazıları kelam sıfatını kadim ve zâtî bir sıfat olarak kabul etmiş, bazıları da fiili sıfat olarak saymış dolayısıyla hadis olduğunu savunmuştur.

Mu'tezilî kelamcılar, özellikle Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, kelam sıfatı konusunda akli metodu kullanmıştır. Taaddüdü kudema gerekçesiyle Allah'ın hâdis bir kelamla mütekellim olduğunu söylemiştir. Bu konuda ekolünün genel düşüncesine paralel hareket etmiştir. O, Allah'ın kelâm sıfatını birbirinden farklı iki anlamda değerlendirmiştir. Birinci anlamda kelâm, yaratıcı "ol" emridir ve bir mekânda değildir. İkinci anlamda kelâm, insana hitap eden vahiy/Kur'an'dır. Allâf'a göre kelam sıfatı mahlûktur. Bir mahalde bulunur. Bu sebeple Kur'an mahlûktur. Mu'tezileden bazıları kelamın cisim olduğunu savunmuşlardır. Bazıları da kelamın araz olduğunu ifade etmişlerdir. Allâf'ın da içinde bulunduğu grup kelamın araz olduğunu savunmuştur. Buradan çıkan sonuç Kur'an ayetlerinin araz olan harflerden müteşekkildir olduğudur. Bundan dolayı kadim değildir. Kur'an Allah'ın emirlerini peygamberler aracılığıyla insanlara açıklamak içindir. Dolayısıyla bir mahaldedir ve bu mahal de Allah Teâlâ değildir.³⁰³

Allâf, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın Allah tarafından Levh-i Mahfuz'da kadîm bir şekilde gaybî bir varlık olarak yaratıldığını söylemiştir. Allâf'ın buradaki kadim kelimesinden kastı erken bir zamandır. Bununla beraber Kur'an'ın yazıldığı mekânı, Peygambere okunduğu ve ona işitildiği mekânı vardır. Allâf Kur'an'ın bütünlüğünü ve kimliğini kaybetmeksizin sözde, yazıda ve insan kalbinde/hafızasında var olduğunu düşünmektedir.³⁰⁴

Allah, Kur'an'ı resullerine indirmiştir. Ona göre Kur'an emirler-nehiyeler, kıssalar, vaazlar içerir, hâdistir ve eş zamanlı olarak birçok yerde bulunabilir. Okuyan nerede okursa o

³⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 379.; Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 71.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 185.

³⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 62.

³⁰⁴ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 100.

oradadır. Yazan nerede yazarsa o oradadır. Ezberleyen nerede ezberlerse o oradadır. Mesele vahiy olarak ele alınacak olursa, Kur'an varlıksal açıdan insan kelâmı ile aynı temel özelliklere sahiptir. Çıkarılan sesten ayrı olarak, kelâm ontolojik düzeyde bir mahalde bulunan bir araz olarak müstakil bir varlıktır. Allâf'a göre kelâmı oluşturan unsurlar olarak harfler, diğer birçok arazdan farklı olarak, sadece tek bir mahallin varlığına mecbur değildir. Bilakis onlar seste, yazıda ve hafızada, yani farklı mahallerde var olabilirler. Bu nedenle, birçok maddi arazın aksine, kelâm birçok farklı mahalde eş zamanlı bir şekilde var olabilir. Böylece kelâm kendi ontolojik kimliğini kaybetmeksizin farklı şekillerde bulunabilmektedir. Kelâmın varlığı mahalle bağlı olup, bu çerçevede ancak ve ancak onun bulunabileceği olası tüm mahallerin varlığı son bulursa, onun varlığı da o zaman son bulacaktır.³⁰⁵

Allâf'a göre, Kur'an maddi âlem ötesi bir şey olmayıp, maddi bir varlıktır. Eğer Allah Kur'an'ın varlık bulduğu tüm mahalleri yok etseydi, onun varlığı da kelâm olarak son bulurdu. Bununla birlikte, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması bahsinde, Allâf vahyin lafzi manasına sadık kalmak amacıyla dikkate değer bir çaba sergilemekte, bu bağlamda Kur'an'ın sıradan bir mahlûkat olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, Kur'an Allah'ın sözüdür. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir insan Kur'an dinlediğinde, Allah'ın sözünü dinlemektedir. Diğer taraftan, Allah'ın kelâmı vahiy bağlamında değil de, "ol emri" anlamında dikkate alındığında, bu kez Kelâm O'nun yaratma fiili ile ilgili olmaktadır. "ol emri" ve Allah'ın iradesi birlikte O'nun yaratma eylemini teşkil etmektedirler. Kâinat yaratılmış bir şey olmakla birlikte, kâinatın yaratılmasına yönelik "irade" ve "ol emri" yaratılmış bir şey değildir. Ayrıca Allâf, "irade" ve "ol" emrini de aynı şey olarak görmemektedir. Bu noktada, "ol" emrini vermeksizin Allah'ın bir şey yaratması mümkün müdür değil midir sorusu ortaya çıkmaktadır. Allâf'ın bu konudaki görüşü çok net değildir. Onun bu husustaki muhtemel düşüncesinin şu şekilde olduğunu dile getirilmektedir: "Ol" emri olmaksızın Allah'ın bir şey yaratması O'nun kudreti dâhilinde olmasına rağmen, Allah'ın 'ol emri' olmaksızın bir şey yaratması muhaldir; zira Allah yaratma eylemini 'ol emri' ile gerçekleştireceğini ezeli bir şekilde bilmektedir".³⁰⁶

2.3.3. Haberî Sıfatlar

³⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fark*, 116.; Eş'ari, *Makâlât*, 154.; Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I,470.; Zinî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 99.

³⁰⁶ Frank, M. Richard, "The Divine Attributes According to The Teaching of Abu'l Hudhayl al-Allaf" (Editör: Dimitri Gutas), Ashgate Yayıncılık, Londra 2007.451-506.

Varlıkları yalnızca nassların haber vermesiyle, bilinebilen, akıl yürütmeye hakkında bilgi sahibi olma imkânı bulunmayan sıfatlardır. Sadece nassların haber vermesiyle bilindiklerinden dolayı haberî sıfatlar, ilgili ayetleri müteşâbih kabul eden bazıları tarafından da müteşâbih sıfatlar diye isimlendirilmişlerdir.³⁰⁷ Haberî sıfatların bir kısmı Kur'an-ı Kerimde, bir kısmı da Hâdis-i şeriflerde geçer. Haberî sıfatlardan 'ayn, vech, yed gibi bazıları Allah'ın zâtıyla ilgili iken, nüzul, istiva, meci' sıfatları da hem zât hem de fiillerle ilgilidir.³⁰⁸

Allâf'ın tartıştığı kesimlerin farklı düşüncelere mensup olduğunu ifade etmiştik Bu dönemde Seneviyye, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi inançlar ile nassları olduğu gibi kabul edip neticede teşbih ve tescime kayan İslami fırkalar mevcuttu.³⁰⁹ Mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün temel ilkelerinin söz konusu inanç ve düşüncelere eleştirel yaklaşması, Allâf'ın muhalif bir ortamda kendini bulması demekti ve O da aynı minvalde hareket etmiştir.³¹⁰ Allâf'ın tenzih merkezli sıfat anlayışı, başta Yahudi teolojisi olmak üzere Allah için suret ve heyetler ifade eden veya bunlara sebep olan düşüncelerle çok sert tartışmaların olmasına sebep olmuştur. Ebu'l-Hüzeyl, Allah'a biçim, suret, hareket, intikal gibi arazları nisbet eden Rafizilerle tartışmış ve onların yakıştırmalarından Allah'ın beri olduğunu söylemiş ve onları mağlup etmiştir.³¹¹ Seneviyye'den Salih b. Abdu'l Kuddûs ile bu anlamda ciddi tartışmalar yaşamıştır.³¹² Müşebbihe taraftarlarından Allah'ın insan biçimci bir şekilde olduğunu ve Allah için ebat ve boyut belirleyen Hişam b. el-Hakem ile yaptığı tartışmalar, Allâf'ın te'vil'i gerekli görmesine sebep olan etkenlerdendir. Sadece dış ve uç düşünceler değil teşbih ve tescime sebebiyet verdiğini düşündüğü selevin bu noktadaki düşüncelerini de eleştirmiştir.

Allâf, tescim veya teşbihi savunan ya da sahip oldukları fikirleriyle teşbih veya tescime sebep olanlara karşı Allah'ın benzersizliğini savunmuştur.³¹³ Ona göre başlangıçta saf tevhid ilkesine bağlı Hristiyan inancının sapma gösterip tevhide karşıt bir durum olan teslise çevrilmesinin altında insan biçimci bir yaklaşım yatmaktadır.³¹⁴ Allâf, sadece İslam dışındaki inançlar veya İslam'ın aşırı gruplarıyla mücadele etmemiştir. Kur'an da geçen haberî sıfatların da olduğu hal üzere bırakılmasını eleştirmiştir. Şia'nın Allah'ın zatını arazlar için

³⁰⁷ İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar Ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *UÜİF*, Sayı: 2, Cilt: 2, Bursa 1987, 155.

³⁰⁸ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 133.

³⁰⁹ İbnu'l-Murtaza, *el-Munyetu ve'l-Emel*, (Çev. Hüseyin Maraz), Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, 59-65.

³¹⁰ Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I, 470.

³¹¹ el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyin, *el-İntisar*, (Çev. Yüksel Macit), Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, 36.; Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I, 470.

³¹² Hayyat, *el- İntisâr*. 62.; Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I, 470.

³¹³ Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I,470.

³¹⁴ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aksileşme Süreci*, 173.

geçerli olan özellikleri anımsatan, hareket, sükûn, nakil, biçim ve suret gibi düşüncelerin zati ilahiyi mahlûkata benzettiği gerekçesiyle reddetmiştir.³¹⁵

Allâf'ın haberi sıfatlarla ilgili düşüncesi Mu'tezile'nin genel görüşüne paraleldir. Bu da Allah Teâlâ'nın, insanların özelliklerine benzer sıfatlarının olduğunu bildiren ayetlerin te'vil edilmesidir. Allâf'ın te'vili seçmesinin sebebi ise, Allah Teâlâ'nın zâtında tecsim ve teşbihi çağrıştıran manaları olumsuzlamaktır. O'na göre Kur'an da geçen vech sıfatını te'vil etmeden okursak teşbihten kurtulmak mümkün değildir. Çünkü ilk telaffuz ile insan duyup kavradığı çevresinin dışında bir şeyi tasavvur etmesi mümkün değildir. Hâlbuki Allah Teâlâ bu tür bir tasavvurdan münezzehtir.

Hayyât, Allâf'ın uzuv anlamında Allah'ın vechinin olmasını batıl gördüğünü nakleder. Allâf "Allah'ın vechi dışında her şey yok olacaktır."³¹⁶ Ayetinde geçen "vech" kelimesinin Allah'ın zâtı olduğunu söylemiştir.³¹⁷ Nasıl ki diğer sıfatları Allah dışında birer mana olarak düşünmemiz taadüda sebep oluyorsa burada da vech sıfatını Allah dışında bir mana olarak kabul etmek aynı sonucu doğuracaktır. 'Ayn sıfatı içinde aynı metodu uygulayan Allâf, Allah Teâlâ'nın görmesi mahlûkatın görmesi türünden değildir. Dolayısıyla insanların gözleri gibi bir düşünceyi insanın aklına getirmemek için bunun da te'vil edilmesi doğru olandır. Çünkü Allah Teâlâ'nın görmesinin keyfiyeti bizce bilinen bir durum değildir. Ancak bunu Allah'ın "ilminin dâhilinde olma" şeklinde anlamak doğru olanıdır.³¹⁸ Farklı ekollerin Allah'a mekân isnad etme anlamında "istiva"yı anlamlandırmaya çalışmaları Allâf'ın genel düşüncesine uymayan bir anlamlandırmadır. Böyle bir durumda Allah Teâlâ fiziki olarak mekân tutan bir varlıktan farklı tasavvur edilmez. Ancak o bu tür durumlardan münezzehtir. İstiva'nın anlamı Allah Teâlâ'nın, bütün mekânları ve bütün zamanları düzenleyen olmasıdır, onun tedbirinin bütün zaman ve mekânları kapsamasıdır.³¹⁹

Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?" ayetinde geçen "yedeyn" kelimesinin müfredi olan "yed" kelimesini nimet anlamında te'vil etmiştir.³²⁰ "Gözetimim altında yetiştirilmen için..." ayetinde geçen "ayn" kelimesinin de ilahî ilme delalet ettiğini ifade etmiştir.³²¹ Allah Teâlâ'nın "arşa istiva ettiğini"³²² ifade eden ayet,

³¹⁵ Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I, 471.

³¹⁶ Kasas, 28/88.

³¹⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 76.

³¹⁸ Neşşâr, *Neşe'tu'l Fikr*, I, 471.

³¹⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 155.

³²⁰ Sad, 38/75.

³²¹ Taha, 20/39.

³²² Hadid, 57/4.

Allâf'ın sıfat anlayışına göre mekân, yer kaplama gibi cisimlere ait özelliği sarahaten belirtmektedir. Dolayısıyla Allâf'ın zât hakkındaki görüşleriyle bu ayeti uzlaştırma imkânı bulunmamaktadır. Allâf Allah'ın tedbirinin bütün mekânları ve varlıkları kapsamı anlamında Allah Teâlâ'nın bütün mekânlarda olduğunu söylemiştir.³²³

Özetle ifade edecek olursak Allâf'ın genel sıfat anlayışında olduğu gibi haberî sıfatlar konusunda da onun düşüncesinin temelini teşkil eden durum, Allah Teâlâ'yı herhangi bir mahlûkata benzeten anlayışları reddetme şeklindedir.

2.4. Zât-Sıfat Görüşündeki Delilleri

İslam düşüncesinde kelamcılar iki tür delil kullanmışlardır. Bunlar aklî delil ve naklî delildir. Allah'ın sıfatları konusu metafizik bir alan olduğu için nakli deliller önemli bir işlev görmektedir. Bu konuda sadece aklî temellendirmelerle sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile kelam âlimleri naslara müracaat etmişlerdir.

Şehristânî, Ka'bî'den nakille Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın mütevatir haber konusunda bazı ölçüler belirlediğini söyler. Buna göre Allâf gayb ile ilgili haberlerin delil olabilmesi için haberi rivayet eden kişi sayısının en az yirmi olması gerektiğini söyler. Haberin delil olma değeri bu kişilerin çokluğuyla da ölçülemez, ancak içlerinde bir veya daha fazla veli kulun olması bu habere delil olma değeri kazandırır. Yoksa Allâf'a göre yirmi kişinin bile yalan söylememe garantisi yoktur. Allâf'ın mütevatir haber konusundaki bu ölçütüne rağmen kendisinin sıfatlar konusunda herhangi bir ahad haberi delil olarak kullandığına rastlamadık.³²⁴

2.4.1. Naklî Deliller

Allâf'ın sıfat anlayışının temeli, Allah Teâlâ'ya layık olmayan şeylerden O'nu tenzih etmeye dayanmaktadır. O Allah'ın cisim olmadığını, Allah'ın bir suretinin olmadığını, O'nun cevher ve araz olmadığını kısacası O'nun mevcudat ile hiçbir benzer tarafının olmadığını söylerken dayandığı delil "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O her şeyi işiten her şeyi

³²³ Eş'arî, *Makalât*, 136.; Hayyât, *el-İntisâr*, 76.; Zîni, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 104.; Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 454.; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 179.

³²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

görendir³²⁵ ayetidir. Allah Teâlâ'nın ahirette gözle görülemeyeceğini savunan Allâf “Gözler O’nu göremez, O gözleri görür” ayetini delil olarak zikretmiştir.³²⁶

Allâf, Allah Teâlâ'nın kâdir olduğunu söylerken dayandığı delil “Allah her şeye kâdirdir”³²⁷ ayetidir.

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, “Allah her şeyi bilir”³²⁸ “O her şeyi kuşatmıştır”³²⁹ O Her şeyi tek tek saymıştır”³³⁰ ayetlerini Allah Teâlâ'nın âlim olduğuna delil getirmiştir.

Allah'ın işiten ve gören olduğunu söyleyen Allâf, “ O her şeyi işiten ve görendir”³³¹ Allah kocası hakkında seninle tartışan kadının sözünü işitmiştir”³³² ayetlerini delil göstermiştir.

Allâf, Allah'ın Mürid olduğunu söylemiştir. Yasin suresindeki “O bir şeyi dilediği zaman “ol” der hemen oluverir”³³³ ayet buna delildir.

Allâf haberi sıfatlar konusuna da genel sıfat düşüncesine paralel görüş belirtmiştir. Nasslarda geçen “vech”, “yed” gibi sıfatları te’vil etmiş, bu sıfatların Allah'ın kendisi olduğunu söylemiştir. “O'nun vechi dışında her şey helak olacaktır”³³⁴ ayetindeki “vech” kelimesinin Allah'ın zâtı olduğunu söylemiştir.³³⁵

2.4.2. Akf Deliller

2.4.2.1. Sebr ve Taksim

Sebr kelimesi sözlükte; incelemek, tahmin etmek, denemek ve ölçüp takdir etmek gibi manalara gelir. Taksim kelimesi ise kısımlara ayırmak anlamına gelir. Terim olarak sebr ve taksim, herhangi bir konuda muhtemel seçenekleri olumsuzlayarak doğru olan seçeneği ispat etmek demektir.³³⁶

³²⁵ Şura, 42/11.

³²⁶ En'am, 6/103.

³²⁷ Bakara, 2/20.

³²⁸ Nahl, 16/77.

³²⁹ Fussilet, , 41/54.

³³⁰ Cin, 72/28.

³³¹ Şura, 42/11.

³³² Mücadele, 58/1.

³³³ Yasin, 36/82.

³³⁴ Kasas, 28/88.

³³⁵ Eş'ari, *Makâlât*, 175.

³³⁶ Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksîm ” *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 255-256.

Bu metoda göre, Allâf, taadüd-ü kudemâ, teşbih- teccim, terkiib ve ihtisas kısımlarını olumsuzlayarak Allah Teâlâ için zât olan sıfatlar görüşünü savunmuştur.

Mu'tezile'ye göre "vahid" kelimesi hiçbir yönden cüzlere, parçalara bölünmeyen demektir. Mu'tezilede tevhid ilkesi de ancak böyle ifade edilir. Mu'tezilî göre zâtın mücerred olarak varlığı kabul edilen sıfatlar cüz, parça sayılır. Bu sıfatları zât ile ispat etmek, zât ile beraber birçok varlık ispat etmek demektir. Bu, Mu'tezile'nin tevhid anlayışına aykırıdır. Dolayısıyla onlar, Allah'ın zâtına zâid kadîm manaları "taaddüdü kudema" gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Bunun için onlar kudret, ilim, hayat gibi zâtî sıfatları nefyetmişlerdir. Allah'ın zâtıyla kadir, zâtıyla âlim, zâtıyla hayy olduğunu ifade etmişlerdir.³³⁷

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın yetiştiği dönem bu düşüncenin belirginleştiği bir dönemdir. Allâf sıfatlarla ilgili görüşlerini hazır olan bu temel üzerinden yükseltmiştir. Kaynaklarda Allâf'ın sarahaten taaddud kelimesini kullandığıyla ilgili bir ifadeye rastlamadık. Ancak Şehristânî hiçbir istisna zikretmeden Mu'tezile ekolünün ittifakla Allah Teâlâ'ya zâtının dışında herhangi bir sıfat isnat etmediklerini söylemektedir. Allâf'ın zât-sıfat ilişkisini ifade ettiği sözlerine bakılırsa zâta çokluk endişesini azami derece önemseydiğini görebiliyoruz. Mu'tezile ekolünün sıfatları nefyetmekle vardığı sonuç ile Allâf'ın vardığı sonuç aynıdır. Bu da taaddüdü nefyetmek dolayısıyla tevhid ilkesini muhafaza etmektir.³³⁸

Mu'tezile'nin sıfatları nefyetmesinin gerekçelerinden biri teccim ve teşbihtir. Mu'tezilî kelimciler Allah için sıfat ispat etmenin O'nu mahlûkata benzetmek olacağını söylemişlerdir. Mu'tezile sıfatları kabul eden şeyin cisim olduğu, görüşünü savunmuştur. Böylece sıfatları nefyetmişler. Şehristânî, Mu'tezile'nin teşbih ve teccim tevehhümü veren bütün durumlardan Allah Teâlâ'yı tenzih ettiğini nakleder.³³⁹ Allâf yaşadığı dönemde başta Hişam b. Hakem olmak üzere Allah Teâlâ'nın cisimlere benzer nitelikler taşıdığını söyleyenlerle mücadele etmiştir. Allâf, Hişam'a Allah Teâlâ'nın âlemlerin rabbi, tek, ihtiyaçtan mustağnî, Evvel, Ahir, Zahir, Batın, her şeyi bilen olduğunu ve O'nun eşya gibi olmadığını söylemiştir. Hişam bunun ikna edici olmadığını söyleyince, Allâf, şöyle cevap vermiştir: "Senin kardeşin Firavun da benden daha bilgin olan Musa'nın "Eğer gerçekten inanırsanız O, göklerin yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir"³⁴⁰ ayetini ifade etmesine aynı cevabı vermişti.³⁴¹ Allâf,

³³⁷ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 86.

³³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 58.; Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 87.

³³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 57.

³⁴⁰ Duhan, 44/7.

Allah'ın cisim değil cisimleri yaratan olduğunu, mahlûkata hiçbir yönden benzemediğini, Allah Teâlâ'nın cisimlere ait özelliklerle nitelenmeyeceğini söyleyerek sıfatların zât olduğu ilkesini savunmuştur. Allâf ru'yetullah'ın gözle gerçekleşmeyeceğini savunurken Allah Teâlâ'nın cisimlere ait niteliklerden beri olduğu gerçeğinden yola çıkmıştır.³⁴²

Mu'tezile'nin sıfatları nefyederken kullandığı delillerden biri de terkip delilidir. Mu'tezile varlığı kadîm veya hâdis diye ikiye ayırmaktadır. Kadîm varlık Allah Teâlâ'dır. Hâdis varlık ise Allah'ın dışındaki her şeydir. Eğer Allah Teâlâ'ya sıfat isnat edilirse bu hâdislerin kendisine iliştiği cismin bir özelliği olan terkip anlamına gelir ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın ilim ve kudret hakkında sorulan sorulara verdiği cevaba bakılırsa, onun Allah'ın zâtının terkipten beri olduğunu savunmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Eş'ari'nin naklettiğine göre, Allâf'a "ilmin kudret olduğunu söyler misin?" diye sorulduğunda, o bunu söylemeye yanaşmamıştır. "peki, ilmin kudretten başka bir şey olduğunu söyler misin?" diye sorulunca da Allâf bunu inkâr etmiştir.³⁴³ Allâf'ın ilmin kudretten başka bir şey olmadığını inkâr etmesi bir parçalamayı kabul etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla o, terkibe yol açacak zâtın gayrı sıfatların olmayacağını söyleyerek zât-sıfat birliği görüşünü savunmuştur.

2.5. Sıfat Görüşünün Kaynağı Hakkındaki İddialar

Allâf'ın kelimâ görüşleri gerek yaşadığı dönem gerekse sonraki dönemlerde çok tartışılmıştır. Mu'tezile içinde iftihar duyulan bir kelamcı iken diğer kelam ekolleri tarafından birçok noktadan eleştirilmiştir. Allâf'ın eleştirildiği bir nokta da sıfat anlayışının kaynağıdır. Allâf'ın zât-sıfat görüşünde muhtelif kaynaklardan alınmış unsurların kendini hissettirdiği hususu zaman zaman ifade edilmiştir. Klasik kelam eserleri Allâf'ın zât-sıfat birliği söylemini İslam dışı iki yabancı kaynağa dayandırmıştır. Bunlardan birincisi Felsefe ikincisi Hristiyan teolojisidir. Allâf ile Nazzâm'ın Bağdat'ta Aristo ve Eflatun'a ait eserleri okudukları nakledilmiştir. Bunların dışında Allâf'ın çağdaşları arasında, Aristoteles ve onun düşünceleri hakkında bilgi ve tartışmaların yaygın olduğu ifade edilmiştir.³⁴⁴ Eş'arî, Allâf'ın zât-sıfat birliği anlayışını Aristoteles'ten aldığını söyler. Eş'arî'ye göre Aristo Allah Teâlâ'nın tamamen ilim, hayat, kudret, sem', basar olduğunu söylemiş, Allâf da bu sözleri yanında süsleyerek zât-sıfat birliği görüşünü dillendirmiştir.³⁴⁵ Şehristânî de Allâf'ın zât sıfat birliği

³⁴¹ Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 85.

³⁴² Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 118.

³⁴³ Eş'ari, *Makâlât*, 364.

³⁴⁴ Ahres, *el-Allâf*, 48.

³⁴⁵ Eş'ari, *Makâlât*, 364.

söylemini, Allah'ın zâtında hiçbir açıdan çokluk olmadığını söyleyen filozoflardan aldığını söylemiştir.³⁴⁶

Allâf'ın felsefeden etkilendiğini iddia edenler genelde Eş'ari ve Şehristânî'nin söyledikleri bu söylemler üzerinden konuyu derinleştirme gayretini göstermektedirler. Bunlar Aristo'nun yanı sıra Yeni Eflatunculuktan da bahsetmişlerdir.³⁴⁷ Allâf hakkında müstakil bir çalışma yapan Mustafa Ali Ğurâbî, zaman ve mekânın Allah'ı kuşatamayacağı noktasında Aristo ile Allâf'ı aynı noktada buluşturmaktadır. Buna göre Allâf, zaman ve mekân tarafından ihata edilmenin sebkat anlamına geldiğini söylemiştir ki bu muhtaç varlıklar için söz konusudur. Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Ğurâbî, Allâf'ın bu düşüncesinin kaynağı, zaman ahkâmının ilah için geçerli olmayacağını söyleyen Aristo olduğunu iddia etmiştir. Allâf'ın, Allah için hareket ve sükûnun mümkün olmadığını söylemesinin kaynağı olarak da yine Aristo'nun ilah için hareket ve sükûnun olmadığı görüşüdür.³⁴⁸ Ğurâbî, Allâf'ın Yeni Eflatunculuktan etkilendiğini söylemiştir. Ona göre Allâf tarafından ifade edilen Allah'ın zâtının idrak ve tasavvur edilemeyeceği görüşünün kaynağı Yeni Eflatunculuğun nomenal anlayışıdır.³⁴⁹

Ali Sami Neşşâr, Eş'ari'nin Aristo ile ilgili söylediklerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söylemiştir. Neşşâr'a göre Aristo'nun "Allah tümüyle ilimdir" söylemi ile Allâf'ın "Allah zâtı olan bir ilimle âlimdir" sözünü aynı kabul etmek yanlıştır. Bu her ne kadar Aristo'nun etkisinin olmadığı anlamına gelmezse de iki görüşü aynı kaynağa dayandıracak kadar da güçlü bir sebep değildir. Kaldı ki sıfatların nefyi konusunu Vasıl ile başlatır ve Allâf'ın da bu çizgiyi devam ettirdiğini göz önünde bulundurursak, o dönem felsefenin etkisinin sınırlı olduğu anlaşılır.³⁵⁰ *en-Neze'âtu'l Maddiyye* adlı eserinde Hüseyin Merve, Eş'ari'nin Allâf hakkında söylediklerine katılmanın zor olduğunu ifade etmiştir. O, Aristo'nun Tanrının idraki meselesini ele aldığını, bunun sıfatlara teşmil edilemeyeceğini söylemiştir.³⁵¹ Zînî de Eş'ari'nin bu noktada Allâf'a haksızlık ettiğini söylemiştir.³⁵²

Allâf'ın sıfat anlayışının kaynağı konusunda diğer bir iddia da Hristiyan teolojisi kaynaklı olduğudur. Bunu başta Şehristânî dillendirmiştir. O, "Allâf'ın söylediği gibi sıfatlar zâtın farklı vecihleri olarak kabul edildiğinde Hristiyanların ekanim inancıyla aynı anlama

³⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

³⁴⁷ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 34.

³⁴⁸ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 35.

³⁴⁹ Ğurâbî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 36.

³⁵⁰ Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 455.

³⁵¹ Hüseyin Merve, *en-Neze'âtu'l Maddiyye*, II, 203.

³⁵² Zînî, *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf*, 83.

geleceğini söylemektedir.”³⁵³ Şehristânî'nin, eserleri bize kadar gelen ilk kelim alimlerinden olması, onun bu düşüncesinin tenkit edilmeden yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Birçok insan bu noktada bir etkileşimin olduğunu söylemiş fakat bu etkileşimin keyfiyet ve ölçüsü konusunda yeterli açıklamada bulunmamıştır. Zînî, Müsteşriklerin bu konuyu konuştuklarını fakat içerik olarak etkileşimi belirgin olarak ispat edecek bir şeyi ortaya atmadıklarını ifade etmiştir. Onların en fazla söyledikleri şey, Allah'ın, zâtı olan bir ilimle âlim olmasının zât için vecihler olduğu anlamına geleceği, bunun da ekanim inancına benzer olduğudur. Şehristânî'nin bu iddiasına eleştiriler yöneltilmiştir. Şehristânî'nin bu etkileşim iddiasını açık bir şekilde ifade etmemiş olması iddianın inandırıcılığının sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu anlamda mezhep taraftarlığı refleksinin bu iddianın ortaya atılmaya sebep olabileceği dillendirilmiştir. Neşşâr bu noktada Şehristânî'yi eleştirmiştir. O Allâf'ın “zâtın vecihleri” ifadesini kullandığının kesin olmadığını söyleyerek Şehristânî'nin Mu'tezile rekabeti sebebiyle söylemiş olabileceğini düşünmektedir.³⁵⁴

Allâf'ın zât-sıfat görüşünün kaynağı hakkında Eş'ari ve Şehristânî dışında klasik eserlerde başka bir malumata rastlamadık. İki âlimin bu konuda söylediklerine bakıldığında Allâf'ın sıfat anlayışının şekillenmesinde yabancı tesirlerin olduğu söylenebilir. Ancak iki âlimin konuya sadece değinmeleri ve başka açıklama yapmamaları etki boyutunun tartışılmayacak kadar sınırlı olduğu izlenimi vermektedir. Kelam ilminin birçok konusunda olduğu gibi sıfatlar konusunda da bu tür suçlamalar olmuştur. Ancak genel kanı, sıfatlarla ilgili tartışmaların islamın kendi dinamiklerinden kaynaklandığı yönündedir.

³⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

³⁵⁴ Zînî, *el-Allâf*, 84.; Neşşâr, *Neş'etu'l Fikr*, I, 457.

3. SONUÇ

Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, Mu'tezile kelamının sistemli hale gelmesinde büyük rol oynamış bir kelamcı olarak kabul edilmektedir. O İslam düşüncesinin şekillenmeye başladığı dönemde yaşamış, İslam düşüncesinin teşekkülüne ve farklı düşüncelerin doğuş sürecine birebir şahitlik etmiştir. Bu dönemde diğer ilimler gibi Kelâm ilmi de temel akidelerin belirlenmesinde ve vahyin anlamının tanımlanmasında önemli bir disiplin olarak şekillenmeye başlamıştır. Müslümanların kendi inançları ile ilgili tatmin edici bir kavrayışa sahip olmalarını temin etmek amacıyla, kelamcılar tarafından Allah Teâlâ'nın yaratıcı olmasının anlamı, âlemin ve vahyin keyfiyeti ile ilgili sorulara cevap aranmıştır.

Allâf'ın yaşadığı dönem İslam düşüncesinin yeşerip gelişme gösterdiği bir dönemdir. Gerek diğer din mensuplarıyla birlikte yaşama, gerekse Müslümanların içerisindeki farklılıklar, Allâf'ı birçok açıdan fikir üretmeye sevk etmiştir. Diğer dinlere karşı İslam'ı savunmuş ve insanların gruplar halinde İslam'ı kabul etmesine vesile olmuştur. Diğer taraftan Müslümanların içinde aklı ön planda tutan Mu'tezile ekolünün haklılığı için mücadele etmiştir. Allâf'ın düşünce sistemi daha sonraki nesillerde tüm Mutezile kolları arasında en tesirlisi ve en baskını olmuştur.

Onun görüşleri tartışmasız bir biçimde İslamî olsa da, düşünce sistemi içinde muhtelif kaynaklardan alınmış unsurların olduğu eleştirileri de yapılmıştır. Ancak bu eleştirilerin çoğunun insaf ölçülerini aştığını ve kasıtlı olduğunu söylemek gerekir. Mezhep taraftarlığının hakikatleri örtecek kadar katı olması, Allâf hakkında da olamayacak ithamlara sebebiyet verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Allâf'ın sıfat anlayışının belirlenmesinde birçok etkenin rol oynadığını ifade etmek gerekir. Allâf'ın, Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu söylemesinin kaynağının Kur'an olduğu rahatlıkla söylenmelidir. Zât-sıfat ilişkisi konusunda kendine has bir söylem geliştirmesinin, dönemin baskın tartışmalarının etkisinin olduğu belirgin olarak görülmektedir. Bu anlamda teşbih fikri ve Seneviyye gibi inançların Allah'ın zâtı hakkındaki düşünceleri, Allâf'ın zât-sıfat söylemini belirleyen etkenler olarak kaydedilmelidir.

Allâf'ın her ne kadar görüşlerini cesur bir şekilde ifade etmişse de doğup büyüdüğü muhitin genel anlayışını aşamamıştır. Bunda mezhep bağlılığı kadar dönemin siyasi atmosferinin de etkili olduğunu hesaba katabiliriz.

Allâf'ın, Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak, Allah'ın varlığı içinde herhangi bir kesreti ve bölünmeyi ima etmeyecek şekilde, Kur'an'ın Allah'a atfettiği sıfatların ontolojik hakikatini kabul ettiğini görmekteyiz. Ona göre, bu sıfatlar, zâtın aynı ya da gayrı değil, bilakis Allah'ın zâtının kendisidir. Onun sıfat anlayışından bahseden eserler her ne kadar Allâf'ın zât-sıfat birliği ilkesinin sebeplerini zikretmezlerse de Mu'tezile'nin bu konudaki gerekçeleri Allâf'ın anlayışına da teşmil edilebilir. Ya da Allâf'ın bu konuda zikrettiği gerekçeler zamanla Mu'tezile'nin anlayışı olarak kabul görmüştür. Eserlerin detay vermediği bu noktada ikinci şık daha isabetli görünmektedir. Çünkü kaynakların çoğu herhangi bir konuyla sınırlamaksızın Allâf'ı Mu'tezile'nin görüşlerini derli toplu olarak bir araya getiren kişi olarak kaydetmektedir.

Allâf'ın zât-sıfat birliği söylemi ile Kur'an'ın Allah Teâlâ'yı farklı sıfatlarla tavsif etmesi ilk etapta çelişki gibi görülmektedir. Allâf'ın bunu taalukâtın farklı olmasıyla açıklaması, akli olarak ilk etapta yeterli bir cevap gibi görülse de, nassların bu sıfatları doğrudan Allah'ın zâtına nispet etmesi karşısında geçiştirme bir açıklama gibi durmaktadır. Allâf'ın Allah'ın sıfatlarının farklı olarak ifade edilmesini, taalluk ettikleri dış dünyadaki eşyanın farklı olmasıyla açıklaması, esasında, onun tüm ilahi sıfatları Allah'ın varlığının ezeli kemâli içinde tasavvur ettiğini gösterir. İlim sıfatı örneğinde onun vurguladığı şey ilim sıfatının Allah açısından bir kesret meydana getirmemesidir. Allâf,, eşyanın Allah'ın ilminde bulunduğundan bahsetmekte, ancak eşyayı Allah'ın ilmiyle kaim bir unsur olarak görmemektedir. Bu yüzden de eşya, Allah'a kıdemde ortak değildir ve Allah'ın ilminde varlıksal bir kesret meydana getirmemektedir.

Allâf'ın ilahi sıfatlara ilişkin anlayışı, sıfatların sınıflanmasına ya da ayrışmasına değil, bilakis onların zât ile birlikte bir bütün olduğuna işaret etmektedir. Onun ifade ettiğine göre, Allah'ın nefsi, O olduğu gibi, kıdemi de O'dur. Benzer şekilde ilmi, kudreti, hayatı da O'dur. Bu şekilde, onun düşüncesinde İlahi birlik birbiriyle iç içe bir görünüm arz etmektedir. Allâf, Allah'ın sıfatlarını Allah ile birlikte ezeli görmemekle birlikte, bu sıfatları ontolojik olarak inkâr da etmemektedir.

KAYNAKLAR

Kur'an-ı Kerim

Abdulgâkî, M. F.(2008). *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır: Daru'l Kutubi'l Mısriyye.

Altıntaş, R. (2015). "Sistemik Dönem Kelâm Okulları Mutezile: Önemli İsimler Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelâm El Kitabı*, (Editör Şaban Ali Düzgün), (Dördüncü Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.

Antuan, N.(2008). *el-Muncid fi'l-Luğâti'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. (Üçüncü Baskı). Beyrut: Daru'l- Meşrik.

Aydınlı, O. (2013). *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l Hüzeyl Allâf*. (İkinci Baskı). Ankara: Ankara: Okulu Yayınları.

Bağdâdî, Hafız Ebubekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hâtib, (2001). *Târîhu Bağdâd*, (Birinci Baskı) (Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), y.y., Daru'l Garbi'l İslami.

Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, El-Mektebetu'l Asriyye,(2013). *el-Fark beyne'l-Fırak*. (Thk. Naim Huseyin Zerzur), Beyrut. El-Mektebetu'l Asriyye.

Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l İslamiyyîn*. (1997). Beyrut. Daru'l İlmi li'l-Melayîn, Beyrut.

— (2013). "Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı". (Çev. Metin Yıldız). *KADER*, 11, (2), 283-285.

Başoğlu, T. (2009). "Sebr ve Taksîm" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, (XXXVI. Cilt). 255-256.

Belba, Abdulkakîm, (trs.) *Edebu'l-Mu'tezile ila Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi'l-Hicri*. Kahire. y.y.

Beyazizâde, A. E. (2014). *Usûlu'l Munife li'l-İmâm Ebi Hanife*. (Dördüncü Baskı). (Çev. İlyas Çelebi), İstanbul. MÜİFY.

— (2017). *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*. (Çev. İlyas Çelebi), İstanbul. İFAV Yayınları.

- Beyhâkî, Ebukekr Ahmed b. El-Huseyn,(1991). *Kitabu'l-Esmâ ve's-Sıfât*. (I-II. Cilt). (Thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşidî). y.y. Mektebetu Sevâd.
- Bozkurt N. (2012). “Abbasiler”, *İslam Tarihi El Kitabı*. (Birinci Baskı). (Editör, Eyüp Baş). Ankara. Grafiker Yayınları.
- (2012). Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi” *Mihne Süreci ve İslam İlimlere Etkisi*. (Birinci Baskı). (Editör: M. Mahfuz Söylemez), Ankara. Ankara Okulu Yayınları.
- (2016) *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. (Birinci Baskı). Ankara. Ankara Okulu Yayınları.
- (2016). *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilâli*. (İkinci Baskı). Ankara. Ankara Okulu Yayınları.
- Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. (Üçüncü Baskı). İstanbul. Dem Yayınları.
- Bulgen, M. (2015). *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. (Birinci Baskı).Ankara. TDV. Yayınları.
- Cârullah. Z. (1974). *el-Mu'tezile*. (Birinci Baskı). Beyrut. El-Ehliyeti li'n-Neşri ve't-Tevzi.
- Cürcânî. (trs). Şerif Ali b. Muhammed, es-Seyyid, eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*. (Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvi). y.y. Daru'l- Fedile.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. (2016). *Kitâbu'l İrşâd, ila Kavâidi'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd* (Çev. Adnan Bülent Baloğlu). Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1999) *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. Beyrut. Daru'l –Kutubi'l-İlmiyye.
- Çamur, O. (2017). *Cehm B. Safvan'ın İtikadî Görüşleri ve Tesirleri*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri
- Çelebi, İ.(2009). “Sıfat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (XXXVII. Cilt). 100-106.
- Çelik, İ.(1987). “Kur’anda Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman’a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *UÜİF*. Sayı: 2. (II. Cilt). 155.
- Demir, O. (2015). *Kelamda Nedensellik*. Klasik Yayıncılık. İstanbul.

- Dugaym, Semih. (1998). *Mevsuâtu Mustelahâtu'l-İlmi'l-Kelâm* .(Birinci Baskı). Mektebetu Lubnân.
- Düzgün, Ş. A.(2014). *Kelam El Kitabı*, (Editör: Şaban Ali Gündüz) (Dördüncü Baskı). Grafiker Yayınları. Ankara.
- Ebu Zehra, Muhammed. (2003). *Mezhepler Tarihi*. (Çev. Sıbğatullah Kaya), (Birinci Baskı). Bilge Adam Yayınları. İstanbul.
- Erdemci, C. (2009). *Kelam İlmine Giriş*. (Birinci Baskı). Dem Yayınları. İstanbul.
- Erdinç, Z. (2013). *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Esen. M. (2002). “Sünni Kelam Öncülerinden İbn-i Küllâb’ın Kelâmî Görüşleri” *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XLIII. Cilt). 65.
- Eş’ari, Ebu’l-Hasan, (2005). *Makâlâtu’l İslamiyyîn İhtilâfu’l Musallî*. (Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), (Birinci Baskı), Kabcacı Yayınevi İstanbul.
- Frank, M. Richard. (2007). “The Divine Attributes According to The Teaching of Abu’l Hudhayl al-Allaf” (Editör: Dimitri Gutas), Ashgate Yayıncılık, Londra.
- Gölcük, Ş. “Cehmiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (VII. Cilt). 233-244.
- Gölcük,Ş., Toprak, S. (2010). *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. (Altıncı Baskı). Tekin Yayınları. Konya.
- Gurâbi, Ali Mustafa. (1949). *Ebu’l Hûzeyl el-Allâf*. (Birinci Baskı).Matba’atu Hîcâzî. Mısır.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyn, (2018). *Kitâbu’l-İntisâr ve’r-Red alâ İbni’r-Râvendî el-Mulhid*. (Çev. Metin Yıldız). (Birinci Baskı). Ankara Okulu Yayınları. Ankara.
- Horovitz.(2014). *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. (Çev. Özcan Taşçı). (İkinci Baskı). Litera Yayıncılık. İstanbul.
- Hüseyn, Merve. (2008). *Neze’âtu’l-Maddiyye fi’l-Felsefeti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye*. (İkinci Baskı). (IV. Cilt). Mektebetu Fikri’l-Cedid. Beyrut.

- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakup İshak. (trs.). *Fihrist*. (Thk. Rıza Teceddud).
- İbni Hanbel, Ahmed b. Muhammed. (2005). *er-Red ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. Ğeras Li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lâm. Kuveyt.
- İbn-İ Hazm, Ebi Muhammed, Ali b. Ahmed ez-Zahirî, (1996). *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel*. (Thk. Muhammed İbrahim Sabır). (İkinci Baskı). (IV. Cilt). Dâru'l Ceyli. Beyrut.
- İbn Hallikân, Ebu'l Abbâs Şemseddin b. Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr, (trs.). *Vefeyâtu'l-E'eyân ve Enbâi Ebnâi'z-Zemân*. (Thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr. Beyrut.
- İbnu Nubate, Cemaledin el-Misrî, (1946). *Şerhu'l-Uyûn fî Şerhî Risaleti İbni Zeydûn*. (Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim). Dâru'l Fikri'l Arabî. Kahire.
- İbnu'l Esîr, İzzeddîn ebi'l- Hasan, Muhammed b. Muhammed. (1972). *el-Kâmilu fi't-Târîh*. Dâru Sadr. Beyrut.
- İbnu'l Murtazâ, el-Mehdi lidînillah Ahmed b. Yahya. (2018). *el-Munyetu ve'l-Emel fi Şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal*. (Çev. Hüseyin Maraz), Endülüs Yayınları. İstanbul.
- İbrahim, Muhammed Halid Berkan, (2010). “İbn Kullâb ve Mevkifuhu Min Mes'eleti's-Sıfâti'l-İlâhiyye”, *Mecelletu Ulûmi's-şer'iyye ve'l-Kanûniyye*, (XXXVI. Cilt). (Sayı 1). 311.
- İsfehânî, Râgıp, Ebu'l Kasım b. Muhammed b. Mufaddal b. el-Ma'ruf. (2004). *Mu'cemu Mufredâti Elfâzi'l-Kur'ân*. Daru'l Kutubi'l İlmîyye. Beyrut.
- Kadı Abdûlcabbâr. (1986). *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l- Mu'tezile*. (Thk. Fuad Seyyid), Tunus.
- (1380). *el-Muğni fi ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*. Eş-Şirketu'l Arabiyye, Mısır.
- (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. (Çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı. İstanbul.
- Karlığa, B. (1993). “Cisim”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (VIII. Cilt). İstanbul. 28-31.

- Kasimî, Cemaluddîn. (1979). *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Muessesetu'r-Risale. Beyrut.
- Kaya, M. (2010). "Sükûn" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (XXVIII. Cilt). İstanbul
- Keskin, M. (2013). *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. Düşün Yayıncılık. İstanbul.
- Kubat, M. (2006). "Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. (VI. Cilt) (Sayı 4). 122.
- Kutluer, İ. (1993). "Cevher" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (VII. Cilt). İstanbul. 450-455.
- Mağribî, Muhammed b. Süleyman. (1988). *Cem'u'l-Fevâid Min Camû'l Usûli ve Mecme'i'z-Zevâid*. (İkinci Baskı). (III. Cilt). Daru'l Kable. Dımeşk.
- Malâtî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. (1992). *Kitâbu't-Tenbih ve'r-Redu ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. (Thk. Muhammed Zunhum Muhammed Azb). Mektebetu Medbulu. Kahire.
- Maturidî, Ebu Mansur. (2005). *Kitâbu't-Tevhîd*. (Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), (Onuncu Baskı). İsam Yayınları. Ankara.
- Muammer, E. (2002). "Sünni Kelam Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelâmî Görüşleri", *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (XLIII. Cilt). (Sayı 1). İstanbul.
- Nadir, Elber Nasrî, (1950). *Felsefetu'l-Mu'tezile*. (II. Cilt). Daru'n-Neşri Ve's-Sekafe, İskenderiyye.
- Nesefî, Ebu'l-Muin. (2010). *Bahru'l-Kelâm*. (Çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul.
- Neşşar, Ali Sami. (1999). *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. (Çev. Osman Tunç), (İkinci Baskı). (II. Cilt). İnsan Yayınları. İstanbul.
- Özler, M. (2005). *İslam Düşüncesinde Tevhid*. Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Razi, Fahrettin, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, (trs.). *Kitâbu'l-Muhassal*. (Çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları. Ankara.
- (1986). *Menâkibu'l-İmam eş-Şafii*. (Thk. Ahmed Hicâzî). (İkinci Baskı). Mektebetu Kulliyeti'l-Ezheriyye. Kahire.

- Sabûnî, Nureddîn. (2017). *el Bidâye fi Usulî'd-Dîn* (Thk. Bekir Topaloğlu). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. İstanbul.
- Safâdî, Selahaddin Halil b. Aybek. (2000). *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vâfiyât*. (Thk. Ahmet Arnavut, Türki Mustafa). (V. Cilt). Beyrut.
- Saliba. C. (1942). "Ebu'l Hüzeyl el-Allâf" *Mecelletu Mecme'ul İlmîyyi'l Arabî*, XXI, 3-4, 1942, 108-124.
- Sarıbulak, Z. (2018). "İmam Ebu Hanife'nin Sıfat Anlayışı" *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergi*. (Sayı 24). Oş. 39-66.
- Semerkândî, Şemseddin, (2011). *el-Mu'teked li i'tikâdi Ehl-i'l-İslâm*. (Thk. ve Terc. İsmail Yürük, İsmail Işık). (Birinci Baskı). Araştırma Yayınları. Ankara.
- Subki, Tacuddin, Ebi Nasrilvehhab. (2015). *es-Seyfu'l-Meşhur fi Şerhi Akîdeti Ebî Mansur*. (Thk ve Terc. M. Saim Yeprem). (İkinci Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr, El-Mahallî, Celeluddîn. (2008). *Celâleyn Tefsiri*. Daru İbni Kesîr, Beyrut.
- Süleyman, Şevaşî. (1993). *Vasıl b. Ata ve Arâuhu'l-Kelâmiyye*. Daru'l-Arabiyye'l Kitab, Libya.
- Şahin, H. (2011). "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü" *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı 36). Eskişehir. 54.
- Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim. (2011). *el-Milel ve'n-Nihal*. (Çev. Mustafa Öz), Litera Yayınları. İstanbul.
- Taftazanî, Ebu'l-Vefa et-Taftazânî. (1980). *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. (Çev. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları. Ankara.
- Taftazânî, Saduddin. (2015). *Şerhu'l-Akâid*. (Çev. Süleyman Uludağ), (Yedinci Baskı). Dergâh Yayınları. İstanbul.
- Tahanevi, Muhammed Ali. (1996). *Keşşâfu Istilahâtî'l Funûn*. (Thk. Ali Dahruc). (II. Cilt). Mektebetu Lubnan. Beyrut.

- Talat, Ahres. (1994). *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf Ve Arâuhu'l- Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, (Birinci Baskı). Daru Hader. Beyrut.
- Tanrikulu, S. (2013). *Kadî Abdulcebbâr'da Haberî Sıfatlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta.
- Taşçı, Ö. (2013). *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyuddîn Negrânî*, Sentez Yayıncılık Ankara.
- Topaloğlu, B. (1983). *İslam Kelamcılarında ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*. (Dördüncü Baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara.
- Tritton, A.S., (1983). *İslam Kelâmı*. (Çev. Mehmet Dağ). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. Ankara.
- Uğurlu, E. (2018) *Seyfuddîn el-Âmidî'ye Göre Zât Sıfat İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Van.
- Watt, Montgomery. (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (Çev. Ethem Ruhî Fırlalı). (Birinci Baskı). Umran Yayınları. Ankara.
- Wolfson, H. Austryn. (2016). *Kelam Felsefeleri*. (Çev. Kasım Turhan). (Üçüncü Baskı). Kitabevi Yayıncılık. İstanbul.
- Yavuz, Y. Ş. "Hareket" (1997). *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*. (XVI. Cilt). 194-196.
- (1991). "Araz", *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*. (III. Cilt). 371-375.
- Yıldız, M. (2015). *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. (1996). *Siyeru E'elamu'n-Nubelâ*, (Thk. Beşşar Avvad). (Birinci Baskı). Muessesetu'r-Risale. Beyrut.
- ez-Zîni, Muhammed Abdurrahim. (2011). *Şuhedâu'l-Fikr*. (Birinci Baskı). Daru'l-Yakîn. Mansûre.
- (2010). *Ebu'l Hüzeyl el-Allâf ve Arâuhu'l Kelâmiyye ve'l Felsefiyye*, (Birinci Baskı). Daru'l Yakîn. y.y.
- Zübeyir, B. (2017). *Haberî Sıfatlar*. (İkinci Baskı). Fecr Yayınları. Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı, : Muğdat ÇAÇUR

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri : 05.05.1979 Gürpınar/VAN

Telefon : 05077615695

Faks :

E-mail : mugdatcacur33@gmail.com

Eğitim

Derece Eğitim Birimi Mezuniyet Tarihi

Yüksek Lisans : Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016-Devam

Lisans : Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2015

İş Deneyimi

Kurum : Diyanet İşleri Başkanlığı

Yıl : 17

Yer : Van

Görev : İmam Hatip-Müezzin Kayyım

Yabancı Dil

Arapça : 73.75 (YDS)



VAN YÜZÜNCÜ YILÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

Tez Konusu: EBU'L HÜZEYL EL-ALLÂF'A GÖRE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

...../...../2019

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 90 sayfalık kısmına ilişkin,/...../..... tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafındanintihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9 (.....) dır.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to

7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

...../...../2019

İmza

Muğdat ÇAÇUR

Adı Soyadı : Muğdat ÇAÇUR
Öğrenci No : 169203025
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Programı : Kelâm
Statüsü : Yüksek Lisans

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

08.../08.../2019

ENSTİTÜ ONAYI

UYGUNDUR

08/08/2019
Doc. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü