

EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN İLAHÎ İSİM VE SIFATLARA YAKLAŞIMI

RECEP ÖNAL*

The Approach of Abu Al-Barakat an-Nasafi to the Divine Names and Attributes of Allah

Abstract: The names and attributes of Allah is one of the major topics studied in theology. Because of the importance of this issue, the scholars defined the science of Kalam as “İlm al-tawhid wa al-sifat”. This study focuses on determining the point of view of Abu Al-Barakat An-Nasafi about the divine names and attributes of Allah due to the fact that he is one of the distinguished figures in Maturidiyyah tradition. There is no possibility to evaluate the aforementioned issue in detail within a paper. Therefore, this study tries to stress contradictive and conflictual matters about the issue. Besides, in order to see Nasafi’s position among understandings of Islamic sects, their perspectives on the divine names and attributes will be featured.

Keywords: Divine Name, Divine Attribute, Mutashabih, Ahl Al-Sunnah, Maturidiyyah, Nasafi.



* Yrd. Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Tarihi ABD.
[onal1975@gmail.com].

Öz: Allah'ın isim ve sıfatları, ilâhiyyât bahsinde incelenen konuların başında gelir. Konunun önemine binaen bazı âlimler Kelâm ilmini “İlmü't-Tevhîd ve's-Sıfât/Tevhîd ve Sıfat İlmi” diye isimlendirmişlerdir. Bu çalışmada Mâtürîdiyye geleneğin önemli simalarından Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)'nin ilahî isim ve sıfatlara bakışı tespit edilip, genel hatlarıyla yansıtılmaya çalışılacaktır. Ancak bir makalede tüm detaylarıyla bu konunun ele alınması mümkün olmadığı için konu işlenirken daha ziyade tartışmalı ve ihtilafli olan meseleler üzerinde durulacaktır. Ayrıca mezhepler arasında Nesefî'nin konumunu belirlemek için kelâm literatüründe ilahî isim ve sıfatlar anlayışlarına da yer verilecektir.

Anahtar Sözcükler: İsim, Sıfat, Müteşâbih, Ehl-i Sünnet, Mâtürîdiyye



Giriş

Tarih boyunca insanoğlu Allah'ın varlığına ve birliğine, kâinatın yaratıcısı olduğuna iman etmiş, O'nu daha iyi tanıyıp bilmek için gayret sarf etmiştir. Ancak yaratılışı gereği aciz ve sınırlı olan insanoğlu bu yönde oldukça sınırlı bilgiye sahip olabilmıştır. Çünkü iradî düşünme, tahayyül etme, rüya, sezgi, hafıza gibi melekeleri kapsayan insan aklı, tecrübeler âleminin tamamen dışında kalan ulûhiyet ile ilgili hususları tasavvur edemez veya onun hakkında bir fikir oluşturamaz (Esed 1999: III, 1329). Zira Allah Teâlâ zaman ve mekândan münezzehtir, duyularla idrak edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlıktır. O'nun eşi ve benzeri yoktur, O, beşerî hiçbir özelliğe sahip değildir. O'nun bu şekilde aşkın bir varlık oluşu sınırlı akla ve duyulara sahip, zaman ve mekânla sınırlı olan insanın O'nun zâtını tam anlamıyla idrak etmesini ve beşerî duyularla algılamasını mümkün kılmamıştır. Çünkü görmediğimiz, bilmediğimiz, hiçbir benzeri bulunmayan, maddeden ve mekândan münezzehtir olan bir varlığı benzetebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bu nedenle “Allah, şuna benzer” veya “şunu andırır” diye bir tarif yapmamız mümkün değildir (Şimşek 2015: 63-65). Allah'ı tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında insanoğlu O'nun ancak ne olmadığını anlayabilir. Yani O'nu zaman ve mekânla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir varlık olarak tahayyül edebilir (Esed 1999: III, 1330). Ancak O'nun ne olduğu konusu insan zihninin ötesinde kalır ve bu konuda insanoğlu acizdir. Aciz kaldığı bu durum karşısında insanoğlu bir taraftan aklının aciziyetini kabul edip sade

bir imanla O'na bağlanmış, diğer taraftan O'nun zâtı ve sıfatlarına yönelik merak ve araştırma duygusundan kendini de kurtaramamıştır.

Allah Teâlâ insanların bu arayışına yardımcı olmak üzere farklı zamanlarda peygamberler göndermiştir. Bütün peygamberler gönderildikleri toplumları tek bir Yaratıcı'ya (tevhid inancına) iman etmeye davet etmişlerdir.¹ Bu nedenle Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek, imanun ilk şartı kabul edilmiştir. Her Müslüman bu şartı doğru bir Allah tasavvuruna sahip olarak yerine getirmek zorundadır. Zira O'na iman etmek sadece zâtının birliğine inanmaktan ibaret değildir. Bunun yanı sıra zâtı için vâcip olan kemal sıfatlarını bilmeyi; yaratılmışlara ait acz ve noksanlık bildiren sıfatlardan O'nu tenzih etmeyi kapsar. (Özler 2015: 231). Bu sebeple Kur'an bize Allah'ın sadece bir olduğunu bildirmekle kalmamış, aynı zamanda O'nu bize isim ve sıfatlarıyla ayrıntılı bir şekilde tanıtmış, O'nun eserlerini göstermiş, fiillerine dikkatimizi çekmiş ve sıfatlarından meydana gelen bir tür manevî porte ile âlemlerin Rabbi'ni bize anlatmıştır (Şimşek 2015: 63, 85). Dolayısıyla Kur'an Allah'ın varlığı ve birliği üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, O'nu sadece Allah adıyla isimlendirip müphem ve mücerred bir mefhum olarak bırakmamış, yüceliğini insanların şuuruna yerleştirmek için şanına uygun isim ve sıfatlarla O'nu tavsif etmiştir (Çelik 1987: 153). Böylece Kur'an Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsederek O'nu insanların anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamış; bu çerçevede insanları O'nun isim ve sıfatlarının bir sonucu olan evren üzerinde düşünmeye teşvik etmiştir. Zira hiçbir beşeri görüş ve tasavvur Allah'ı kuşatamayacağından insan, O'nun varlığını ancak yarattığı evren içindeki ve o evren üzerindeki etkilerini gözleme yoluyla kavrayabilir (Esed 1999: III, 1330). Bu sebeple biz Allah hakkında en geniş bilgiye Kur'an'da geçen isim ve sıfatlar sayesinde sahip olmaktadır. Şu halde isim ve sıfatlar konusu Allah Teâlâ'nın tanınması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Müslümanlar, Allah'ı tanımak için nasslarda geçen isim ve sıfatlardan hareket etmişler, O'nun zât itibarıyla eşi ve benzerinin olmadığını

¹ İlgili ayetler için bk. el-Bakara, 2/163; el-Mâide, 5/76; en-Nahl, 16/51; el-İhlâs, 112/1-4.

ispat etmeyi; birliğine ve şanına uygun olmayan her türlü vasıfları O'ndan tenzih ederek tevhidi korumayı kendilerine temel hedef belirlemişler, fakat bu hedefe ulaşırken farklı yöntemler benimsemişlerdir.

I. Allah'ın İsimleri

Allah Teâlâ'nın ne şekilde isimlendirileceği anlamına gelen isimler konusu kelâm ilminin ilâhiyyât bahsinde ele alınan temel konularından birini oluşturur. Kelâm âlimleri arasında ihtilafı olan bu konu genel olarak ilâhî isimlerin sayısı, tevkîfî (naklî) veya kıyâsî (aklî) olup olmadığı ve isim-müsemmâ münasebeti bağlamında incelenmiştir (Bâkîllânî 1993: 255-267; Bağdâdî 1928: 116-130; İzmirli 1981: 254). Nasslarda Allah'a izafe edilen Esmâ-i Hüsnâ (En güzel isimler) terkibi, geniş anlamıyla bütün ilahî isimleri kapsamakla birlikte daha çok Allah'ın 99 ismini ifade etmek için kullanılır. İlahî isimlerin sınırlandırılması anlamına gelen bu kullanım şekli Allah'ın isimlerinin belli bir sayı ile sınırlı olup olmadığı tartışmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla kelâm âlimleri bu meseleyi "En güzel İsimler Allah'ındır. O'na o isimlerle dua edin." (el-A'râf, 7/180) ayeti ve isimlerin sayısını 99 olarak belirleyen "Allah'ın 99 ismi vardır. O isimleri kim sayarsa cennete girer..." (Buhârî, Daavât, 68; Tevhid, 12; Müslim, Zikr, 2) mealindeki hadis kapsamında ele alıp tartışmışlardır.

İlahî isimlerin 99'dan ibaret olduğunu benimseyenler olmakla birlikte genel kabul ilahî isimlerin sayı yönünden çok olduğu, nasslarda geçen başka isimlerinin de bulunduğu, bu nedenle herhangi bir sayı ile sınırlandırılmayacağı yönündedir. Hadislerde geçen 99 sayısının ise çokluktan kinaye olup sınırlamak için değildir. Bu isimleri sayanın cennete gideceği ifadesinden kasıt ise, isimleri bilmeye, manalarına inanmaya ve üzerinde tefekkür etmeye teşvik etmek, bunu başaranların da cennete gireceklerini haber vermek içindir (Bağdâdî 2007: 342; Topaloğlu 2007: 404 vd.).

Allah'ın isimleri bahsinde tartışmalı bir diğer konu ise O'nu isimlendirmede temel kıstasın nakil mi yoksa akıl mı olduğu meselesidir. Nasslarda Allah'a izafe edilen isimler konusunda âlimler arasında ihtilaf yok-

tur. İhtilaf nasslarda geçmeyen Allah'ın şanına layık başka isimlerin O'na izafe edilip edilemeyeceği hakkındadır. İslam kelâmında buna ilişkin iki temel yaklaşım sergilenmiştir: (1) Mu'tezilî yaklaşıma göre Allah'a isim verme konusu aklî olup, O'nun hakkında aklen câiz olan isimler nasslarda geçmese bile O'na izafe edilebilir. Ancak bu isimler, O'nun şanına layık olmalı ve tenzih inancına aykırı olmamalıdır. Buradan hareketle Mu'tezile "Vâcibu'l-Vucûd, Vucûdu'l-Mutlak, Vucûdu'l-Hak, Vâcip Teâlâ, Sâni Teâlâ" gibi nasslarda geçmeyen isimlerin Allah'a izafe edilebileceği söylemiştir. (2) Buna mukabil Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın isimlerinin naklî olduğunu bu nedenle nasslarda geçmeyen isimlerin O'na izafe edilemeyeceğini savunmuşlardır. Fakat ilerleyen süreçte bazı Sünnî âlimler, prensip olarak tevkîflîği kabul etmekle birlikte, pratikte nasslarda geçmeyen "mevcûd, kadîm, vâcip" gibi bazı kelimeleri Allah'ın şanına uygun olduğu gerekçesiyle isim olarak kullanmışlardır (Teftâzânî 1991: 147-148; Kılavuz 2004: 105-106).

Mâtürîdî ekolüne mensup bir Türk bilgini Ebü'l-Berekât en-Neseî² bu konuda tevkîflîği yani Esmâ-i Hüsnâ'nın sadece nassların bildirdiği ölçüde bilinebileceğini savunarak, Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımını devam ettirmiştir. Neseî, hiçbir kimsenin Allah'ı kendi isteklerine göre isimlendiremeyeceğine dikkat çekmiş, sadece Kur'an ve hadislerde yer alan isimlerin Allah'a izafe edilebileceğini savunmuştur. (Neseî 2000: 32-33; Neseî 2012: 156). Ayrıca el-A'raf 7/180. ayetini de bu çerçevede yorumlamıştır.³ Ona göre ayette geçen "O'nun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın" ifadesiyle Allah'ı isimlendirmede haktan sapanlar kastedilmiştir. Bu kimseler, Allah hakkında uygun olmayan isimler ile nasslarda geçmeyen isimleri O'na nisbet etmişlerdir. Bu tür isimlendirmelerden uzak durmak gerekir. Mesela cömert anlamında "Ey Sahî"; dost anlamında "Ey Refîk" gibi isimler Allah'ın zâtına nisbet edilemez. Çünkü O,

² Neseî'nin hayatı, eserleri ve kelâmî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayınları, Malatya, 2000.

³ Ayetin meali şöyledir: "Engüzel isimler Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin. Onun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın..."

zâtını bu tür isimlerle isimlendirmemiştir. Buna ilaveten Nesefî, bazı mezhepler tarafından Allah Teâlâ'ya izafe edilen "cisim, cevher, akıl, sebep, illet" gibi inkâr ve dinsizliği çağrıştıran birtakım isimlerin de izafe edildiğini belirtmiş ve bu tür isimlendirmede bulunmayı dinsizlik olarak değerlendirmiştir (Nesefî 2006: II, 126).

Nesefî, tesmiye konusunu tenzih ilkesi çerçevesinde ele almış, özellikle "cevher", "cisim" ve "a'raz" gibi isimlerin Allah'a izafe edilemeyeceğini ayrıntılı olarak ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu ve bu yaratılmışlardan hiçbir şeyin O'na benzemediği konusu üzerinde önemle durmuş, Müşebbihe, Müces-sime, Kerrâmiyye, Yahudi ve Hıristiyanları bu konuda eleştirmiştir (Nesefî 2000: 32-33; Nesefî, 2006: II, 126; IV, 183; Nesefî 2014: 4, 7). Nesefî'ye göre cevher, cisim ve a'razlar hâdistirler. Bu nedenle bünyelerinde geçicilik vasfı taşırlar. Allah Teâlâ'nın bu vasfı taşıyan bir varlık olması mümkün değildir. Ayrıca cevher maddelerin en küçük yapı taşlarını oluşturması nedeniyle onların aslı konumundadır. Halbuki Allah, maddenin aslî bir unsuru değil yaratıcısıdır, kadîm bir varlık olması sebebiyle de a'raz ve cevherlerin, dolayısıyla bunlardan oluşan cismin taşıdığı geçicilik vasfından münezzehtir. Ayrıca O, Cevher, a'raz ve cisimlerin taşımak zorunda oldukları "bir cihette oluş", "bir mekânda bulunuş", "basitlik" ve "mürekkeplik" gibi niteliklerle de nitelenemez (Yeşilyurt 2000: 142-147).

Nesefî'nin, tesmiye konusunda dikkat çektiği bir diğer husus da âlim, kâdir, semî' ve mürîd gibi birtakım isim ve sıfatların mecaza ve te'vile başvurmada literal anlamda hem yaratılmışlar hem de Allah Teâlâ için kullanılabileceğidir. Nesefî ilk olarak filozofların ve Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşlerini nakleder. Onlara göre yaratılmışlara atfedilmesi mümkün olan bu tür isimler zâhirî anlamlarıyla Allah Teâlâ'ya atfedilmesi durumunda O'nun ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik meydana getireceği için O'na atfedilemez. Bu nedenle bu tür isimler ancak te'vil edilmeleri şartıyla O'na izafe edilebilir. Nesefî, onların bu görüşlerine katılmaz. Ona göre bu tür isimler zâhirî anlamlarıyla hem Allah'a hem de yaratılmışlara verilebilir. Bu durum iki varlık arasında

herhangi bir benzeşmeye de sebep olmaz (Nesefî 2000: 35). Çünkü benzeşme, sadece isimlendirme konusundadır. Zira benzeyen ile benzetilen arasındaki benzerlik bütün niteliklerde ortak olmakla veya her yönden birbirine benzemekle gerçekleşir. Kaldı ki birbirine benzeyen iki şey, biri diğerinin yerini tutabilen şeylerdir. Bu noktada Nesefî Mu'tezile'nin şu görüşünü nakleder: "Benzerlik asgarî bir nitelikte bile gerçekleşmektedir. İlim, ilinti ve sonradan oluşu açısından değil, (salt) ilim oluşu yönüyle birbirine benzer. Eğer Allah ilim ile nitelenirse, benzerlik gerçekleşmiş olur." Nesefî bu görüşün geçersiz olduğunu, zira benzeyen ile benzetilen arasında tek bir nitelikte bile ayrılık olması durumunda benzeşmenin gerçekleşmeyeceğini, Allah ile yaratılmışlar arasında ise birçok yönden farklılık olduğunu belirtir. Örneğin Nesefî'ye göre bizim ilmimiz sonradan olan bir ilimdir; oysa Allah Teâlâ'nın ilmi ezeli ve zorunlu bir ilimdir. Bu farklılık sebebiyle burada bir benzerlikten söz edilemez. (Nesefî 2000: 35.)

Nesefî'nin temas ettiği bir diğer konu, nasslarda geçmeyen "Şey" ve "Mevcûd" isimlerinin Allah Teâlâ'ya izafe edilip edilemeyeceği meselesidir. Ona göre her iki ismin de Allah'a isim olarak verilmesi câizdir. Ancak bu durum isimlerin tevkîfliliği prensibine aykırı değildir. Zira "De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür?" (el-En'âm 6/19) ayetinde geçen "şey" terimi bunun câizliğine delalet eder. (Nesefî 2000: 32; Nesefî, 2012: 156). Nesefî bu durumu özetle şu şekilde izah eder: "Şey terimi mevcut olan varlıklara verilen bir isimdir. Allah Teâlâ ezeli ve ebedî olarak var olduğuna göre O'na bu isim verilebilir. Çünkü şey terimi var olmayana isim olarak verilemez. Dolayısıyla Allah mevcuttur ve vardır. Bu açıdan Allah Teâlâ "şey"dir, fakat eşya gibi değildir." (Nesefî, 2006: II, 11; Nesefî 2012: 157).

Nesefî nasslarda Allah'a izafe edilen isimlerin dışında bizim bilemeyeceğimiz birtakım isim ve sıfatlarının da olabileceğini söyler. Bu görüşünü de "Allah'ım sana senin kendini isimlendirdiğin, kitabında indirdiğin, kullarından birine öğrettiğin veya ezeli ilminde kendi nefsin için seçip tercih ettiğin her bir ismin ile niyaz ederim" (İbn Hanbel: I, 391)

hadisiyle temellendirmeye çalışır. (Nesefî 2012: 178-179). Çünkü ona göre hadiste Allah'ın ezeli ilimde gizli olan ve insanların bilemeyeceği birtakım isimlerin bulanabileceğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla Nesefî'ye göre Allah'ın isimleri hadislerde belirtilen 99 sayısından ibaret olmayıp, bizim bilemediğimiz pek çok ismi vardır.

Nesefî Allah'ın isimlerinden her birinin en güzel manaya ve eşsiz özelliklerine delalet ettiğini söyler. Ona göre Allah'a izafe edilen isimler taşıdığı manalar bakımından beş grupta değerlendirilebilir. Nesefî, her bir gruba giren isimleri örnekler vermek suretiyle bizlere açıklamaya çalışır. Onun verdiği bilgilere göre bu isimler şunlardır:

1. Kadîm, bâki, kadîr, alîm, hiçbir şeye benzememe gibi Allah'ın zâtıyla ve varlığının keyfiyetiyle ilgili isimler
2. Ğafûr, rahîm, şekûr, halîm gibi insanlarla ilgili isimler
3. Fadlu ve afvu gibi insanlardan alışkanlık edinmesi istenen isimler
4. Semî', basîr, muktedir gibi olayların gözetimini gerektiren isimler
5. Azîm, cebbâr, mütekebbir iclâl ve ta'zimi gerektiren isimler. (Nesefî, 2006, II, 126; Yeşilyurt, 2000, 133-134).

İsim-müsemmâ münasebeti konusuna da yer veren Nesefî, ilk olarak mezheplerin görüşlerini nakleder ve daha sonra bunları eleştiriye tabi tutar. Bu bağlamda Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Mu'tezile'nin isim ve müsemmânın ayrı olduğu görüşünü savunduklarını söyler. Eş'arîlerin de görüşlerine yer veren Nesefî, bu konuda kendi aralarında ihtilafa düştüklerini ve üç farklı tutum sergilediklerini belirtir. Buna göre onlardan bir kısmı isim ve müsemmânın aynı; diğer bir kısmı gayrı; bazılarının da ne aynı ne de gayrı olduğunu benimsemişlerdir.

Nesefî, bu görüşleri naklettikten sonra "Yüce Rabbinin ismini tesbih et" (el-Vâkıa 56/96) ayetini delil göstererek isim ve müsemmânın (isimlendirilenin) bir ve aynı olduğunu söyler. Ona göre ayette "ismini tesbih et" ifadesiyle Allah'ın tesbih edilmesi emredilmiştir. Şayet isim, müsemmâdan ayrı olsaydı yani isim Allah'ın dışında bir şey olsaydı bu du-

rumda Allah'tan başkasının tesbih edilmesi emredilmiş olurdu. Halbuki tesbih edilmeye Allah'tan başkası layık değildir (Nesefî, 2014: 16)

Nesefî'nin konuyla ilgili temas ettiği bir diğer husus "İsm-i A'zâm" konusudur. Yani Allah'ın isimleri arasında bir kısım isimlerin diğerlerinden daha faziletli ve daha büyük olup olmadığı meselesidir. Bilindiği üzere İslam âlimleri arasında bu konuda iki temel görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre Allah'ın isimleri arasında ayırım yapılamaz. Zira O'nun tüm isimleri büyüklük ve fazilet bakımından eşittir. İkinci görüşte olanlar ise Allah'ın isimleri arasında bir ayırma giderek bazı isimlerin diğerlerinden daha üstün ve faziletli olduğunu ifade etmiş; fakat bu isimlerin hangisi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf edilen isimlerin başında ise "Allah", "el-Hayyü'l-Kayyûm" ve "Zü'l-Celâl-i ve'l-İkrâm" gelmektedir. (Çantay 1993: I, 93; Kılavuz, 2004: 107).

Nesefî, ilahî isimler arasında hangi ismin daha faziletli olduğu hususunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini, bazı âlimlerin İsm-i A'zâm'ın tespit edilemeyeceğini, bazılarının ise aksi görüşte olduklarını söyler. Daha sonra o, İsm-i A'zâm olarak kabul edilen isimler arasında "Hayy", "Kayyum", "Zü'l-Celâl-i ve'l-İkrâm" ile Kur'an'da Allah'ın zâtına izafe edilen "hüve"yi zikreder. Ayrıca bazı sûrelerin başlarında geçen "Hurûf-u Mukatta'nın da İsm-i A'zâm olarak kabul edildiğini belirtir. Nesefî konuyla ilgili kendi görüşünü belirtmez, ileri sürülen bu farklı görüşleri nakletmekle yetinir. (Nesefî, 2014: 13-14). Bununla birlikte Nesefî'nin Allah Teâlâ'nın bütün isimlerinin güzel olduğuna; yücelik, azamet, kudsiyet ve tazim bakımından aralarında bir fark bulunmadığına dikkat çekmesi, isimler arasında ayırım yapılamayacağı yönde bir tutum sergilediğini göstermektedir. (Nesefî, 2006: II, 479).

II. Allah'ın Sıfatları

Allah Teâlâ'nın nasıl bir varlık olduğunu, zâtının ne şekilde vasıflandırılacağını ifade eden sıfâtullah konusu ilâhiyyât bahsinin temelini oluşturan konulardan biridir. Kelâm âlimleri H. II. yüzyılın başlarında İslam akaidini İslam dışı dinlere karşı savunma amacıyla O'nun sıfatları konu-

sunu büyük önem vermişlerdir. Konuyu daha çok sıfatların mahiyeti, kısımları, zât-sıfat münasebeti bağlamında ele almışlardır (Bâkılânî, 1993: 227-258; Bağdâdî, 1928: 88-112; Cüveynî, 1995: 17-59; Fahreddin er-Râzi, 1996: 49-76).

Kur'an'da, Allah'ın isim ve sıfatlarına işaret eden birçok ayet vardır. Bu ayetlerin bir kısmında Allah için kullanılan bir takım nitelermeler kabul edilirken, bir kısmında O'nun şanına yakışmayan nitelermeler reddedilir (Haşr 54/23; el-İhlâs 112/4). Bu durum sıfatların sayısını ve tasnifini belirlemede temel rol oynamıştır. Nitekim kelâm âlimleri bu tür ayetlerden hareketle Allah'ın sıfatlarını belirlemeye ve tasnif etmeye çalışmışlardır.

Nesefî sıfâtullah konusunu işlerken insanlara vâcip olan ilk şeyin, Allah'ı bilmek ve tevhid inancına sahip olmak gerektiğine vurgu yapmıştır. Allah'ı doğru bir şekilde tanımanın ise O'nun sıfatlarını bilmek ile mümkün olabileceği üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Nesefî, Allah'ın her şeyden üstün ve hikmet sahibi olduğuna dikkat çekmiş, âlemlere muhtaç olmadığını; bu sebeple en üstün sıfatların O'na ait olup, bu anlamda yaratılmışların niteliklerinden münezzehe olduğunu özellikle belirtmiştir. (Nesefî, 2006: II, 418).

Nesefî, sıfatları tasnif cihetine gitmeden ele alıp incelemiştir. Bu sebeple onun sıfatlarla ilgili görüşleri kelâm literatüründe genel kabul görmüş tasniflere göre ele alınıp değerlendirilecektir. Söz konusu bu sıfatların tasnifi ve sayıları şu şekilde özetlenebilir:

1. Selbî /Tenzihî Sıfatlar:

Selbî sıfatlar Allah Teâlâ'nın zâtına uygun olmayan, acz ve eksiklik ifade eden manaları O'ndan nefyettikleri için bu isimle adlandırılmıştır. Allah'ın ne olmadığını ve aşkınlığını ifade eden bu sıfatlar sayılamayacak kadar çoktur. Bunların en önemlileri arasında "Vücûd, Kıdem, Bekâ, Muhalefetün li'l-havâdis, Kıyâm bi nefsihî ve Vahdâniyet" bulunmaktadır. (Fahreddin er-Râzî, 2002: 157 vd.).

Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri tenzîhî sıfatlara Nesefî geniş yer ayırmıştır. Konuyu işlerken özellikle teşbîh ve teccîmde aşırı giden Müşebbihe, Mücessime, Seneviyye, Yahudi ve Hıristiyanların antropomorfik (insanbiçimci) tanrı tasavvurlarını eleştirmiştir. Bu çerçevede tenzîhî sıfatlar arasında en çok şu sıfatlar üzerinde durmuştur: Vahdâniyet, Kıdem, Bekâ, Allah cevher değildir, Allah a'raz değildir, Allah cisim değildir, Allah cihet ve mekândan münezzehtir. "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (eş-Şûrâ 42/11) ayetini kendisine temel dayanak noktası belirleyen Nesefî, eleştirilerini de bu sıfatlar bağlamında yöneltmiştir. (Nesefî, 2000: 30-34; Yeşilyurt 2000:138-155).

2. Sübûtî Sıfatlar

Allah Teâlâ'nın ne olduğunu anlatan, kemal ve üstünlük ifade etmeleri nedeniyle O'na izafe edilmesi zarurî olan sıfatlardır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre sübûtî sıfatlar hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade ve kelâmdır (İzmirli, 1981: 268).

Ehl-i Sünnet âlimleri sübûtî sıfatların sayısı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf tekvîn sıfatının, kudret sıfatının bir taalluku yahut müstakil bir sıfat olduğu hususundadır. Mâtürîdîler ve Eş'arîler kudret sıfatının, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli sıfat oluşunda hemfikirdirler. Ancak tekvîn sıfatı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler'e göre kudret sıfatının biri ezeli, diğeri hâdis olmak üzere iki taalluku vardır. Kudretin ezeli taalluku ile mümkün varlıklar yaratılmaya hazır hale gelir. Fakat mümkünlerin yokluktan varlığa çıkarılması hâdis taalluku ile gerçekleşir. Eş'arîler kudretin bu hâdis taallukuna tekvîn demişlerdir. (İzmirli 1981: 279). Bu nedenle tekvîn sıfatını kudret gibi hakikî bir sıfat değil, itibarî ve hâdis olduğunu, Allah'ın zâtı ile kâim olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdîlere göre, kudret sıfatının sadece bir taalluku vardır. O da ezeli olmasıdır. Mümkün şeylerin yoktan var edilmelerinde etkin değildir. Bu, tekvîn sıfatının görevidir. Bu bakımdan Mâtürîdîler tekvîn sıfatını, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. (Gölcük vd. 2001: 239; Kılavuz, 2004: 134). Dolayısıyla Eş'arîler sübûtî sıfatların sayısını yedi, Mâtürîdîler ise sekiz olarak belirlemişlerdir.

Nesefî, bu konuda Mâtürîdîlerin görüşünü benimsemiştir. Ona göre kudret ve tekvîn sıfatlarından her biri Allah'ın zâtı ile kâim ezeli, hakikî ve müstakil bir sıfattır. Allah Teâlâ yaratmayı kudret sıfatıyla değil tekvîn sıfatı ile gerçekleştirir. Nesefî, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin iddialarının aksine tekvîn kadîm, sübûtî ve vucûdî bir sıfat olup mükevvenenden ayrı olduğunu söyler ve bu görüşünü aklî ve naklî delillerle ayrıntılı olarak ispatlamaya çalışır. (Nesefî 2000: 41-42; Nesefî 2014:171, 195-203).

Kelâm âlimleri arasında sübûtî sıfatlar üzerinde yürütülen en önemli tartışmaların biri de zât-sıfat münasebetidir. Mezhepler arasında en önemli ayrılık noktası sıfatların Allah'ın zâtına zâid, ezeli ve hakikî sıfatlar olup olmadığıdır. Kelâm âlimleri Allah'ın sıfatları zâtıyla aynı mı yoksa zâtından farklı müstakil birer varlık mı sorusuna cevap aramaya çalışmışlardır. Genel olarak hayy, âlim ve kâdir gibi ism-i fâil siygasında gelen sübûtî sıfatlar hususunda görüş birliğindedir. Ancak söz konusu bu kelimelerin masterları olan hayat, ilim ve kudret gibi sıfatların Allah'a izafe edilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf daha çok Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhebi arasında olmuştur. Her iki mezhebin konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

146

OMÜİFD

a. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnete göre Allah'ın sübûtî sıfatlardan her biri vâcip, ezeli ve zâtı üzerine zâittir. İster hayy, âlim, kâdir gibi ism-i fâil siygasında gelsin ister hayat, ilim, kudret gibi master siygasında gelsin, bunların hepsi sübûtî sıfattır. Allah Teâlâ ezelde kendi sıfatı olan ilmiye âlim, kudretiyle kâdir, kelâmıyla da mütekellimdir (Ebu Hanîfe, 2002: 55; Mâtürîdî 2002: 58 vd.; Eş'arî 1994: 35-36, 107-117; Teftazânî 1991: 157-159) Yani Allah Teâlâ ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarına sahip olduğu için âlim, kâdir, mürîd ve mütekellimdir. Çünkü âlim ismi, ilmi olana verilir. İlmi olmayan birine âlim denemeyeceği gibi, ilmi olmayan bir âlim de tasavvur olunamaz. Bu durum diğer sıfatlar için de geçerlidir. (Gölcük vd. 2001: 230).

Ehl-i Sünnet'e göre sübûtî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtının aynı olmayıp, zihinde O'nun zâtından ayrı birer mefhumdur. Aynı şekilde bu

sıfatlar zâtının gayri da değildir. Yani dış âlemde, zâtından ayrı ve başka, müstakil bir varlık değildir (Kılavuz 2004: 129-130). Çünkü bu sıfatları zâtın aynı olduğunu kabul etmek, sıfatları inkâra götürdüğü gibi ayrıca ortaya izahı imkânsız bir durum çıkarır. Zira Allah'ın zâtı tek, sıfatları ise çoktur. Diğer taraftan Allah'ın sıfatları zâtının aynı olursa iki ihtimal ortaya çıkar: Bu durumda, sıfatlar ya zâtın tamamı veya cüz'ü olurlar. Zâtın tamamı kabul edilirse, o zaman zât ile sıfat bir tek şey olur ve bu tek şey hem zât, hem de zâtın sıfatı olmuş olur ki, akıl bunu kabul etmez. Sıfatlar zâtın cüz'ü olursa Allah'ın zâtının mürekkep olması gerekir ki, bu batıldır (Özler 2015: 264). Yine aynı şekilde bu sıfatlar zâtın gayri olsalardı, kadîm olan bu sıfatların müstakil birer varlığı olması, dolayısıyla birden çok kadîmin bulunması gerekirdi ki bu ise bâtıldır. O halde bu sıfatlar Allah'ın zâtı üzerine zâiddir (Gölcük vd. 2001: 231).

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları "sıfat zâtın aynı değildir" derken, sıfatları Allah'ın zât ile aynı olduğunu savunan ve bu suretle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran Mu'tezile'ye; "gayri değildir" derken de sıfatı zâttan ayırarak Allah Teâlâ'yı beşer seviyesine indir geyen Hıristiyanlara cevap vermek istemişlerdir (Yurdağür 1984: Yektir 2007: 19).

b. Mu'tezile

Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olduğu görüşünü benimseyen Mu'tezile hayy, alîm ve kadîr gibi müştak kelimelerin sıfat kabul edilmesi hususunda Ehl-i Sünnet ile hemfikirdirler. Bu konuda tek ayrılık noktası farklı isimlendirmede bulunulmasıdır. Mu'tezile bu tür sıfatlara "manevî sıfatlar", Ehl-i Sünnet ise "sübûtî sıfatlar" ismini vermiştir (Kılavuz 2004: 127). Buna mukabil Mu'tezile'nin farklı düşündüğü temel husus, meânî sıfatlar olarak isimlendirdiği hayat, ilim, kudret, irade gibi mastar siygasında gelen kelimelerin Allah'ın zâtına izafe edilemeyeceğidir. Bu nedenle Mu'tezile bu tür sıfatları zâtıyla kâim olmadığı gerekçesiyle nefyetmiş, sıfatların zâtından bağımsız ve ayrı olduğu fikrini kabul etmemiştir (Bağdadî 2007: 209-210; Şehristânî: I, 73-74). Buna göre Mu'tezile Allah'ın zâtı ile âlim, zâtı ile kadîr, zâtı ile hayy" olduğunu kabul etmekte, fakat Allah'ın zâtı dışında ilim, kudret ve hayat gibi sıfatların O'na nisbet edilme-

sini reddetmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre bunlar zâtı ile kâim ve kadîm olmayan özelliklerdir. Şayet bunlar kadîm olmada ortak olsalardı, ilahlıkta da O'na ortak olmaları gerekirdi. Bu ise tevhide aykırıdır (Şehristânî: I, 38-39). Bir diğer ifadeyle Allah'ın zâtına kadîm ve ezeli sıfatlar nispet etmek teaddüd-i kudemâyı gerektireceği için tevhid inancı ihlal edilmiş olur (Işık:1967: 68; Çelebi 2002: 240-241). Bu nedenle Mu'tezile "Allah zâtıyla âlimdir" hükmünü kabul eder, ancak "O'nun ezeli ilim sıfatı vardır" hükmünü reddeder.

Nesefî, zât-sıfat münasebeti konusunda "Allah Teâlâ'nın sıfatları, zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Aynı şekilde her bir sıfat, diğer bir sıfatın aynısı da gayrısı da değildir" hükmünü kendine temel prensip edinmiş ve bu hususta Ehl-i Sünnet'in çizgisini devam ettirmiştir. Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin meânî olarak isimlendirdiği hayat, ilim, kudret gibi sıfatların Allah'a nisbet edilemeyeceği görüşü yanlıştır. Çünkü Allah Teâlâ kendisini nasıl vasıflandırdıysa O'nu o şekilde kabul etmek durumundayız. O'nun bu sıfatlarla muttasıf olması ise Kur'an ile sabittir. Nesefî bu görüşünü en-Nisâ 4/166. ve ez-Zâriyât 51/58. ayetleriyle temellendirmeye çalışır. Ona göre bu ayetlerde Allah "ilim" ve "kudret" gibi kemal ve övgü sıfatları kendisine nisbet etmiştir. Allah'ın ezelde muttasıf olduğu bu sıfatların her biri, kendi zâtıyla değil, Allah'ın zâtı ile kâim olup, O'nun zâtının ne aynı ne de gayrıdır (Nesefî 2000: 35-36; Nesefî 2006: I, 383). Diğer taraftan Nesefî'ye göre şayet Allah Teâlâ bu sıfatlarla muttasıf olmasaydı, bunların zıtlarıyla vasıflanması gerekirdi. Bu durumda Allah hâdis bir varlık olurdu ki bu muhaldir. Çünkü Allah kadîm bir varlıktır. O'nun kadîm oluşu da kendisinin bütün eksik nitelermelerden münezze ve kemal sıfatlarıyla da muttasıf olmasını gerektirir. Bu durum diğer tüm sıfatları için de geçerlidir (Nesefî 2000: 36; Nesefî, 2012: 171-172).

Nesefî, sübûtî sıfatlar bahsinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında yürütülen kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar üzerinde de ayrıntılı olarak durur. Nesefî'ye göre Allah Teâlâ diğer sıfatlarda olduğu gibi zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî olan kelâm sıfatına muttasıftır. Bu anlamda âlemin

yaratıcısı sesler ve harfler cinsinden olmayan, sessizliği dışlayan, bir mekânda yer tutmayan, kendi özüyle bulunan bir tek kelâm ile mütekelimdir. Allah bu sıfatıyla insanlara birtakım şeyleri emreder ve yasaklar. Bu anlatımların hepsi seslerden ibaret oluşları nedeniyle yaratılmışlardır. Neseфі, Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının O'nun özüyle kâim olmadığını ve yaratılmış olduğunu ileri sürdüklerini söyler ve bu iddialarını çeşitli açılardan eleştirir. Neseфі'ye göre onların bu görüşü, Allah Teâlâ'nın kelâmı yaratmadan önce, mütekelim olmadığı ve Levh-i Mahfûz'da harfleri yaratmakla mütekelim olduğu anlamına gelir. Neseфі, onların bu iddialarının batıl olduğunu söyler. Çünkü ona göre eğer kelâm sıfatından uzak oluş ezelde gerçekleşmiş ve sonra da Allah onunla nitelenmiş ise, bu durumda bulunduğu konumda bir değişikliğin gerçekleşmiş olması söz konusu olur. Bu ise hâdis olmanın belirtilerindedir. Halbuki hâdis olan bir kelâmın Allah'ın zatıyla kâim olması mümkün değildir (Neseфі 2000: 37-38).

Hanbelîlerin Kur'an harflerinin yaratılmış olmadığına ilişkin görüşlerine de yer veren Neseфі, onların bu iddiaları da geçersiz bulur. Çünkü Neseфі'ye göre Kur'an harfleri ardışık olarak birbirlerini izlemekte ve bu harflerin bir kısmı diğerinden önce gelmektedir. Bu durumda her sonraya kalan sonradan değildir. Bu durum ise harflerin yaratılmış olduğuna delalet eder. Konuyla ilgili olarak Neseфі, şöyle bir itirazın gelebileceğini söyler: "Eğer kelâm öncesiz (kadîm) ise, bu durumda ezelde emredici ve yasaklayıcı olması gerekirdi ki bu hikmete uygun bir durum değildir." Ona göre bu itiraza şu şekilde cevap verilebilir: "Evet, eğer emir, emrin gerçekleşme anında yaptırım ifade ederse, bu durumda emir, var olduğu anda yaptırım bildirir ve bu da hikmete uygundur" (Neseфі 2000: 39).⁴

⁴ Neseфі konuya ilişkin bir itirazın da şu şekilde olabileceğini belirtir: "Allah geçmiş bir takım olaylardan haber vermektedir. Bu ancak, haber verilen şeyin, verilen haberi öncelimesi durumda doğru olabilir. Eğer kendisinden haber verilen ezelden beri var ise, bu durumda ezeli olan bir şeyin başkası tarafından öncelenmiş olması söz konusudur. Bu ise muhaldir. Eğer habere obje olan şey bizzat haberin kendisini öncelermiyorsa, bu durumda verilen haber yalan olur." Neseфі'ye göre bu itiraz da geçersizdir. Çünkü Allah'ın vermiş olduğu haberler zamanla ilişkili değildir. Zamanla ilişkili olan şey, haberin ko-

Sübûtî sıfatlar kapsamında tartışılan bir diğer konu da ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) meselesidir. Neseî bu konuya da genişçe yer vermiş, konuya ilişkin ileri sürülen görüşleri tek tek ele alıp incelemiştir.

Neseî, Mu'tezile, Râfiziyye, Neccâriye, Zeydiyye ve Hâriciyye gibi mezheplerin ru'yetullahı inkâr ettiklerini belirtir (Neseî 2000: 45-48; Neseî, 2014: 11-12). Çünkü onlara göre görme eyleminin gerçekleşmesi gören ile görülen arasında bir karşı karşıya bulunuş ölçülü bir mesafe, gören ile görülen arasına ışığın ulaşması ile mümkün olur. Bunların hepsi imkânsızdır (Neseî 2000: 45). Neseî, bu görüşlerin aksine ru'yetullahın aklen mümkün ve naklen vâcip olduğunu belirterek, ru'yetullahın inkârına yönelik iddiaları aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışır.

Neseî'ye göre Allah Teâlâ'nın cennette görülmesi keyfiyeti bilinmemekle birlikte mekân, mesafe, cihet ve ışık gibi dünyaya ait unsurlar ve sınırlamalar olmaksızın gerçekleşecektir (Neseî 2000: 45). Ayrıca bizler nasıl ki keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak Allah'ın varlığını kabul ediyor-sak, aynı şekilde keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak O'nun görülebileceğini de kabul etmeliyiz. Neseî, karşı görüşte olanların delil olarak kullandıkları "lâ tüdrikuhu'l-ebâr" (el-En'âm 6/103) ifadesini "Gözler O'nu göremez." şeklinde yorumlamalarını doğru bulmaz. Çünkü ona göre burada men edilen görme (ru'yet) olayı değil, idrak (kavrama) olayıdır. Zira idrak, görülen bir nesneyi tüm ayrıntılarıyla ihata etmek, onun çevresine, yönlerine ve bütün sınırlarına vakıf olmak demektir. Halbuki tüm sınırlardan, çevre, cihet ve yönlerden münezze olan bir varlığın idrak edilmesi ve kavranması muhaldir. Ancak bu varlığın "görülebilmesi" (ru'yeti) muhal değil mümkündür. Bu bakımdan Neseî, yukarıda zikredilen ayeti muhaliflerin aksine "Gözler O'nu idrak edemez" şeklinde anlamlandırmıştır. Diğer taraftan ru'yetin imkânını malum ve var olan bir şeyin görüleceği ilkesinden hareketle ispatlamaya çalışan Neseî, Allah'ın malum ve var olmasının, ru'yetinin mümkün oluşuna delalet ettiğini söyler (Neseî 2006: II, 40).

nusudur. Dolayısıyla meydana gelen değişme, Allah'ın ilim sıfatında olduğu gibi, haberde değil, haberin konusunda olmaktadır (Neseî 2000: 39).

Nesefî'nin muhalifler karşı kullandığı bir diğer delil de Hz. Mûsâ'nın Rabbini görme isteğini ifade eden A'râf 7/143. ayetidir. Nesefî'ye göre bir peygamberin Rabbi katında imkânsız olan bir şeyi istemiş olması düşünülemez. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın bu görme isteği, görme eyleminin imkânına delalet eder. Çünkü Hz. Mûsâ, Allah'ın görülebileceğine inanıyordu. Bu nedenle O'nu görmeyi istemişti. Ayrıca Allah hakkında câiz olmayan bir şeye iman etmek küfürdür. Hz. Mûsâ'dan ise böyle bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Ayrıca ayette Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ'yı, bu isteğinden dolayı kınamamıştır. Şayet Allah'ın görülmesi muhal olsaydı, Allah mutlaka Hz. Mûsâ'yı ayıplar ve azarlar-
dı. Allah böyle yapmamış, aksine, görülme olayını dağın yerinde duruşu gibi bir koşula bağlamıştır. Ancak gerçekleşmesi mümkün olan nesnelere mümkün olan bir koşula bağlanabilirler (Nesefî 2000: 45; Nesefî, 2006: II, 110). Nesefî'ye göre yine ayette geçen "Beni göremeyeceksin" şeklindeki ifade, görme eyleminin mümkün oluşunu değil, o an için gerçekleşmesini nefyeder. Çünkü eğer görme eylemi mümkün olmasaydı, bu durumda cevap, "ben görülmem" veya "benim görülmem uygun düşmez" şeklinde olurdu (Nesefî 2000: 45). Bir diğer deyişle "Beni göremeyeceksin" ifadesiyle Allah Teâlâ şunu kast etmiştir: "fâni bir gözle beni görmem mümkün değildir, göremezsin. Ancak bâkî ve kalıcı olan bir gözle, Allah'ın ihsanı ile görme olayı mümkün olabilir (Nesefî 2006: II, 110).

Nesefî, görüşünü ispat etmek için kullandığı bir diğer delil de el-Kıyâmet 75/22-23. ayetleridir.⁵ Nesefî, ayette geçen "ilâ rabbihâ nâzirah" ibaresiyle "Rablerinden emir, sevap veya mükâfat beklentisi içinde olacaklar ya da ahirette beklemek" şeklinde bir anlamın kast edildiği, şeklinde yapılan yorumları doğru bulmaz. Nesefî, ayette geçen "nazara" fiilinin farklı kullanım şekillerinin üzerinde durur. Ona göre "nazartü fih" ibaresi, "onun hakkında düşündüm", anlamına gelirken; "nazar-tühû" ibaresi "ona baktım"; intezartühû" de "onu bekledim" anlamlarına gelir. Ancak "nazara" fiili "ilâ" harf-i ceriyle kullanıldığında sadece "göz-

⁵ Ayetin meali şöyledir: "Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parlıyacaklar, Rablerine bacaklar."

le görmek” manasına gelir. Yani yüze ve göze izafe edilen bakma anlamı kast edilir. Buna göre ayette zikredilen “ilâ rabbihâ nâzirah” ibaresine “Rabbinin emir ve sevabını bekleme” şeklinde bir anlam verilemez. Neseî’ye göre bu ifadeyle keyfiyet, cihet, yön, mesafe gibi durumlar olmaksızın “Rablerini görecekler, O’na bakacaklar” anlamı kast edilmiştir (Neseî 2006: II, IV, 462).

3. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar Allah-kâinat münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden, O’nun kâinatı yaratışını ve idare edişini ayrıntılarıyla dile getiren yaratma, yapma, diriltme, öldürme, nimet ve rızık verme gibi Allah Teâlâ’nın diğer varlıklar üzerindeki tasarrufunu gösteren sıfatlardır (Topaloğlu 2008: 125; Arslan vd. 2015: 184). Fiilî sıfatların en önemlileri arasında yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme, hidayet verme, delâlete sevk etme, peygamber gönderme, kitap indirme, hesaba çekmeyi sayabiliriz (Ebu Hanîfe 2002: 55; Bâkılânî 1993: 299; İzmirli 1981: 64, 279-280).

152

OMÜİFD

Mu’tezile ve Eş’ariyye ilahî fiillerin kaynağı olarak kudret sıfatını kabul ederler. Allah, mahlûkatı kudret sıfatının hâdis olan taallukuyla yaratır ve fiillerini bu vasıta ile gerçekleştirir. Bu temel görüşleri sebebiyle her iki mezhep de fiilî sıfatları yaratılmış (hâdis) olarak kabul ederler. Buradan hareketle Eş’arîler, Allah Teâlâ’nın mahlûkatı yaratmadan önce “hâlık” ve “râzık” gibi sıfatlarla nitelendirmesini doğru bulmazlar. Buna karşın Mâtürîdîler fiillerin asıl kaynağı olarak tekvîn sıfatını görürler (Neseî, 2014: 8; Çelebi 2009: 105). Bu bakımdan onlara göre fiilî sıfatlar ezeldir. Bununla birlikte bu sıfatların sonucu olan mükevven (kâinat, ölüm, hayat gibi yaratılmış şeyler) ezeli değil, hâdistir.

Neseî, konuyla ilgili olarak ister zâtî ister fiilî olsun bütün sıfatların Allah’ın zâtı ile kâim, hakikî ve ezeli sıfatlar olduğunu söylemiş, bu çerçevede “yaratma”, “rızık verme”, “diriltme” ve “öldürme”, “hidayet verme” gibi fiilî sıfatları Allah Teâlâ’nın ezeli sıfatları olarak kabul etmiştir (Neseî, 2014: 5, 8). Neseî’nin bu görüşünden hareketle fiilî sıfatlarla

ilgili ileri sürülen görüşler arasında tercihini Mâtürîdîlerden yana kullandığını söyleyebiliriz.

4. Haberî Sıfatlar

Sadece naslarda geçen, zâhirî manalarıyla Allah Teâlâ'ya nisbet edilmeleri mümkün görünmeyen nitelemelere haberî sıfatlar denir. Yüz (vech), göz (ayn), el (yed), parmak (işba'), ayak (kadem); oturma (istivâ), inme (nüzü'l), gelme (ityân ve meçî'), yakın olma (kurb) gibi beşerî uzuv ve fiilleri anımsatan ilâhî sıfatlar bu tür sıfatlara örnek verilebilir (Kâdî Abdülcebâr 2001: 150 vd.; Cüveynî 1995: 67).

İslam düşünce tarihine genel olarak bakıldığında Allah'ı yaratıklara benzetmeme düşüncesinden hareketle haberî sıfatların bir kısmını tenzih ve tevhid gayesiyle te'vil ederek tenzihte aşırıya gidenlerin ortaya çıktığı görülür. Mezhepler tarihi terminolojisinde bu düşünce tarzına "Allah'ın zâtını sıfatlarını nefyetmek" manasında "ta'tîl" denir. İslam toplumunda bu görüşü reddedenler de olmuştur. Onlar da yine tenzih gayesi ile ilahî sıfatların zâhirî manalarını daha da anlaşılır hale getirmek için teşbîh ve teccîm ifadeler kullanmışlar ve böylece farkında olmadan sıfatları ispatta aşırıya giderek İslam'daki teşbîh düşüncesinin ilk fikirlerini ortaya atmışlardır (Yurdağür 1984: 255; Çelik 1987: 156). Bu düşünce tarzına da Allah'ı yaratılmışlara benzetme anlamında "teşbîh"; cisim kabul etme anlamında "teccîm" denir (Topaloğlu vd. 2010: 238, 315; Uludağ, 1996: 378, 380). Bu iki aşırı uç arasında teşbîhe düşmeden ispat yolunu, kimi de ta'tîle düşmeden te'vil yolunu benimseyerek orta yolu bulmaya çalışanlar da olmuştur.⁶

Teşbîh ve teccîm anlayışı Müşebbihe ve Mücessime gibi mezhepler tarafından temsil edilmiştir (Mâtürîdî 2002: 108, 152; Eş'arî 2006: 282).

⁶ Bu konuda takip edilen yöntemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", I(1984):249-64; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I(1999): 133-58; Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Allah Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, 3 (2007), 45-62; Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Fecr Yayınları, Ankara, 2015.

Onlar nasslarda geçen haberî sıfatları lafzî anlamlarıyla yorumlamışlar ve te'vil edilmelerine karşı çıkmışlardır (Eş'arî 2006: 132, 284; Şehristânî: I, 94). Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah Teâlâ'nın el, yüz, göz, ayak gibi beşeri unsurlara sahip olduğunu, bu sebeple yaratılmışlara benzediğini ve cisim olduğunu iddia etmişlerdir.

Nefy ve ta'tîl yöntemi ise Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa tarafından benimsenmiştir (Bağdâdî 2007: 209; Şehristânî: I, 40, 73; Kâdî Abdülcebbar 2001: 67, 405). Bunlar Allah'ı yaratılmışlara benzetmemede ve noksanlıklardan nefyetmede tenzih akidesini gerekli görmüşlerdir. Özellikle haberî sıfatları tenzih mantığıyla te'vil etmeye çalışmışlar, te'vil edilemeyen sıfatları da Allah'ı yaratılmışlara benzetmemek için nefy cihetine gitmişlerdir. (Kılavuz 2004: 145). Bu temel prensipten hareketle, haberî sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtına uygun, aklın temel ilkelerine ve Arap dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde te'vil edilmesini gerekli görmüşlerdir (Kâdî Abdülcebbar 1986: 152; Kâdî Abdülcebbar 2001: 150-153).

154

OMÜİFD

Haberî sıfatları anlama ve yorumlama hususunda takip edilen bir diğer yöntem ise iki aşırı uç (teşbîh ve ta'tîl) arasında orta yolu ifade eden teşbîhe düşmeden tefvîz/ispat yolu (selef yolu) ve ta'tîle düşmeden te'vil yolu (halef yolu)dur. Bu iki yöntem Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından benimsenmiştir. Nitekim Nureddîn-es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatları anlama konusunda takip ettiği yolun iki olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi daha selametli olan "selef" yolu, ikincisi ise daha sağlam ve kullanışlı olan "halef" yoludur (Sâbûnî 2005: 70; Neseffî 2000: 33).

Tefvîz yolunu takip eden ilk dönem selef âlimleri,⁷ teşbîh ve tecsîm fikri uyandıracak her türlü yaklaşımdan uzak durma adına haberî sıfatla-

⁷ Selef yöntemi, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Cafer Sadık (ö. 148/765), Ebu Hanîfe (ö. 150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler tarafından benimsenmiştir (Bağdâdî 2007: 319-320; Şehristânî: I, 80). Ehl-i Sünnet kelâmının bânilerinden olan Ebû Câfer et-Tahavî (ö. 321/933), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi müteakdîm kelâmcıları da selef bu yöntemi benimsemişlerdir (Eş'arî 1994: 89 v.d.; Mâtürîdî 2002: 84, 94; Kılavuz 2004). Ancak bazı kaynaklarda

rın var olduğunu, fakat anlamlarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu nedenle onlar Müslümanların sıfatların mahiyetini ve anlamını Allah'a havale edip, bunlara te'vil etmeden olduğu şekilde iman etmesi gerektiğini savunmuşlardır (Abdülhamid 1997: 214).

Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatlar konusunda takip ettiği bir diğer yöntem olan halef yöntemi ise sıfatların zâhirî anlamıyla değil, Allah'ın zâtına uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiği fikrine dayanır. Bu yöntem, Ehl-i Sünnet düşüncesinin sistematikleşmesinden sonra halef âlimleri tarafından gündeme getirildiği için "halef yolu" diye isimlendirilmiştir. Bu yöntemle göre insanları teşbîh ve tecsîm gibi yanlış inançlardan uzak tutmanın ve Allah'ın birliği inancını korumanın yolu, nasslar da geçen haberî sıfatları O'nun şanına uygun şekilde te'vil etmekle mümkün olabilir.⁸ Bu nedenle halef âlimleri haberî sıfatların te'villerini yapmanın vâcip olduğunu ve bu yöntemin de en sağlam yol olarak takip edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Taftazânî 1991: 153).

Nesefî haberî sıfatlar ile ilgili görüşlerini tefsir alanında kaleme aldığı *Medâriku't-Tenzîl* eserinde konuyla ilgili ayetler çerçevesinde belirtmiştir. Allah'ın sıfatlarının anlaşılması hususunda Mu'tezile, Kerrâmiyye, Müşebbihe, Mücessime, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı mücadele etmiş, onların gerek tenzihte ta'tîle varan gerekse ispatta teşbîh ve tecsîme varan aşırılıklarına eleştiriler yöneltmiştir.⁹

İmam el-Mâtürîdî'nin ilk başlarda haberî sıfatların te'vil edilmesine itiraz etmiş olduğu, fakat daha sonra bu fikrinden vazgeçip, te'vil edilmesi gerektiği görüşünü benimsediği belirtilir. Bu nedenle Mâtürîdî hem selef hem de halef taraftarı kabul edilmiştir (Yeprem 2000: 243-224). İlk başlarda ta'tîl ve te'vil metodu benimsen Eş'arî'nin ise daha sonra bundan vazgeçip selef metodu benimsediği zikredilir (Eş'arî 1994: 35, 89-106; Yurdagür 1984: 261).

⁸ Haberî sıfatları te'vil etme yönteminin Ehl-i Sünnet kelâmında sistemli şekilde kullanılması Cüveynî (ö. 478/1085) sayesinde gerçekleşmiştir. Kendisinden sonra gelen Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Beyâzîzâde (ö. 1097/1686) gibi âlimler tarafından da bu yöntem genel kabul görmüştür (Cüveynî 1995: 67; Sâbûnî 2005: 67-69; Fahreddîn er-Râzî 1986: 151-168; İzmirli 1981: 299).

⁹ Yahudilerin bu konudaki yaklaşımları için bk. Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2013; Meh-

Haberî sıfatlar konusunda genelde Ehl-i Sünnet özelde Mâtürîdî mezhebinin çizgisinden ayrılmamıştır. Ehl-i Sünnet'in takip ettiği yorum-suz ve te'vilsiz selef metodunu daha selametli, halefinkini ise, yapılan te'vil ve yorumlar hakkında "Allah'ın muradı kesinlikle budur" şeklinde kesin bir hükme varmamak şartıyla daha sağlam ve itirazlara daha dayanıklı olarak değerlendirmiştir. (Nesefî 2000: 33-34; Nesefî 2012: 166). Nesefî'nin haberî sıfatlar hakkında yaptığı açıklamalara bakıldığında, bu konuda tercihini seleften yana değil, haleften yana kullandığı anlaşılma ktadır. Nitekim o, vech, yed, ayn, cenb, cins ve nûr gibi anlamca müteşâbih olan isim ve sıfatları te'vil etmeden Allah'a izafe edilmesini câiz görmemiştir (Yeşilyurt 2000: 133). Böylece haberî sıfatları anlama ve yorumlamada selef âlimleri gibi tevakkuf etme yerine, Allah'ın zâtına uygun şekilde te'vil etme ve tenzihte aşırıya kaçmadan yorumlama cihetine gitmiş, fakat bunu yaparken de mutlak te'vilde bulunmaktan kaçınmıştır. Örneğin Nesefî, haberî sıfatlardan "istivâ"yı yorumlarken bu lafzın, çeşitli anlamlara gelebileceğini ve farklı şekillerde yorumlanabileceğini, ancak gerçekte hangi anlama geldiği hususunda kesin bir nass olmadığını, bu nedenle yapılan yorumların da kesinlik ifade etmeyeceğini önemle vurgulamıştır (Nesefî 2000:33; Nesefî 2012:158). Dolayısıyla onun bir taraftan selef geleneğine bağlı kaldığı, diğer taraftan da birtakım haberî sıfatları teşbîh ve tescîmden uzak kalarak Allah'ın zâtına uygun şekilde yorumlamaya çalışarak halef yoluna yaklaştığı söylenebilir. Onun böylesi bir tutum sergilemesi, selef ile halef arasında orta bir yerde durmaya çalıştığını göstermektedir.

Diğer taraftan o, Âl-i İmrân suresi 7. ayeti bağlamında anlamca müteşâbih olan haberî sıfatların te'vil edilip edilemeyeceği yani te'vilin câiz olup olmadığına ilişkin yürütülen tartışmalara da temas eder.¹⁰ Nesefî, bu konuda ileri sürülen görüşleri sadece nakletmekle yetinir ve kendi görüşünü net olarak belirtmez. Bununla birlikte müteşâbihlerden bir kısmının

met Altuntaş, "Tevrat ve Kur'an'a göre Yahudilerin dünyaya bakışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (2015): 89-110.

¹⁰ Bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Yurdağür 1984: 249-64; Aydın 1999: 133-58; Evkuran, 2007: 45-62.

anlamlarını sadece Allah Teâlâ'nın bileceğini, fakat bir kısmının da beşer aklıyla anlaşılabilceğini söyleyerek selef ile halef arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Ona göre müteşâbih ayetlerin gerçek anlamını ancak Allah bilir. Fakat gerçek anlamda ilmi ehliyete sahip olan âlimler bu tür ayetlerin ne anlama geldiğini ve ne tür mesajlar içerdiğini anlamaya çalışmalıdırlar. Çünkü Neseffî'ye göre bu ayette ilim ehli olanlardan müteşâbih ayetler hususunda fikir yürütmeleri ve derinlemesine düşünmeleri; bunu yaparken de muhkem ayetler esas alınarak gerçeğe ulaşmaları talep edilmektedir (Neseffî 2006: I, 222-223). Bu çerçevede o, müteşâbih ayetlere Tâ-hâ 20/5. ayetini örnek gösterir ve bu tür ayetlerin anlamlarının doğru tespit edilebilmesinin muhkem ayetlerin ışığında yorumlanmasına bağlı olduğunu söyler. Daha sonra bunu şu şekilde izah eder: "Rahman olan Allah arş'a istivâ etti." ayetinde yer alan istivâ kelimesi oturmak, güç, kudret ve istila gibi manalara gelir. Ancak istivâ burada ilk anlamı olan "oturma" şeklinde yorumlanamaz. Çünkü bu şekilde yorumlanamayacağına dair muhkem ayet vardır. Bu da "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." (eş-Şûrâ 42/11) ayetidir (Neseffî 2006: I, 222). Buradan hareketle Neseffî, haberî sıfatların zâhirî anlamlarıyla düşünüldüğü takdirde Allah'a cisim isnat edilmiş olacağına, bunun ise O'nun hakkında muhal olup, Allah'ın zamandan ve mekândan münezzehe olduğuna dikkat çekmiştir. Bu nedenle o, muhkem kabul ettiği "hiçbir şey O'na benzemez" ayetini kendisine referans alarak, müteşâbih olan ayetleri tevhid inancına aykırı olmayacak şekilde yorumlama gayreti içerisinde olmuştur.¹¹

Sonuç

Neseffî, Allah'ın isim ve sıfatlarının belirlenmesi hususunda temel prensip olarak nasslarda yer alan isimlerin Allah'a izafe edilebileceği (tevkîfliği)

¹¹ Örneğin Neseffî, "yed"i cömertlik, kudret ve tasarruf; (Neseffî 2006: I, 420-21; IV, 72, 232); "ayn"ı, koruma, gözetim, ilim (Neseffî 2006: III, 83-176; IV, 283, 299); "vech"i zât, vücûd, ihsan, nıza (Neseffî 2006: I, 208; II, 21; III, 357, 396; IV, 310; 466); "nefs"i zât ve mevcut (Neseffî 2006: I, 213, 445; III, 84; Neseffî 2014: 15-16); İstivâ'yı istilâ, kudret ve hâkimiyet (Neseffî 2006: I, 78, 222; II, 83, 347; Neseffî 2012: 158-159); "kurb"u ilim ve rahmet ile yakın olma (Neseffî 2006: I, 154; II, 279; IV, 259); "maiyet"i koruma ve gözetme (Neseffî 2006: III, 86; IV, 228, 329); "mecî-ityân"ı ilahî hükmün ve azabın gelmesi (Neseffî 2006: I, 167; II, 62; IV, 521) şeklinde te'vil etmiştir.

görüşünü benimsemiş, bununla birlikte Esmâ-i Hüsnâ'da yer almayan “Şey” ve “Mevcûd” isimlerinin Allah’a izafe edilebileceğini ifade ederek, bazı isimlerin akılla da belirlenebileceğini söylemiştir.

Nesefî sıfâtullah konusunu işlerken tenzihî, sübûtî, fiilî ve haberî sıfatlar gibi tasnif cihetine gitmemiştir. O, konuyu işlerken daha çok, sıfatları ispatta aşırı giderek teşbîh ve teccîm görüşünü benimseyen Müşebbihe ve Mücessime ile tenzihte ta'tîle varan Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca Seneviyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslam dışı din mensuplarının antropomorfik tanrı tasavvurlarını eleştirmek için Allah'ın vahdâniyeti, kıdemi ve Bekâsı; cevher, a'raz ve cisim olmadığı; cihet ve mekândan münezzehe olduğu, şeklinde temayüz eden tenzihî sıfatları ürerinde önemle durmuştur.

Tekvîn mükevven ayrımında Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin iddialarının aksine tekvîn kadîm, sübûtî ve vucûdî bir sıfat olup mükevvenden ayrı olduğu şeklindeki Mâtürîdî görüşünü benimsemiştir. Zât-sıfat münasebeti konusunda da “Allah Teâlâ'nın sıfatları, zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Aynı şekilde her bir sıfat, diğer bir sıfatın aynı ve gayrı da değildir” hükmünü kendine temel prensip edinmiştir.

Nesefî, Mu'tezile'nin aksine kelâm sıfatını diğer sıfatlar gibi Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî sıfatlarından kabul etmiştir. Diğer taraftan o, Hanbelîlerin iddialarına cevap saadetinde de Kur'an harflerinin yaratılmış olduğunu savunmuştur. Yine tartışmalı bir konu olan ru'yetullahın ise aklen mümkün ve naklen vâcip olduğunu önemle belirtmiştir.

Nesefî, “yaratma”, “rızk verme”, “diriltme” gibi bütün fiilî sıfatların Mu'tezile ve Eş'arîlerin aksine Allah'ın zâtı ile kâim, hakikî ve ezeli sıfatlar olduğunu savunmuştur. Haberî sıfatları müteşâbih ayetler çerçevesinde ele almış, bu tür ayetlerin muhkem ayetler esas alınarak te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu çerçevede o haberî sıfatları anlamada selef âlimleri gibi susmak yerine, muhkem kabul ettiği “hiçbir şey O'na benzemez” ayetinden hareketle Allah'ın zâtına uygun şekilde te'vil etme ve tenzihte aşırıya kaçmadan yorumlama cihetine gitmiştir. Bu açıklama-

lardan anlaşıldığı üzere Nesefî, isim ve sıfatlar konusunda genelde Ehl-i Sünnet'in özelde Mâtürîdî mezhebinin çizgisini devam ettirmiştir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan (1997). *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul Marifet Yay.
- Adıgüzel, Hanifi (2007). *Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi.
- Altuntaş, Mehmet (2015). "Tevrat ve Kur'an'a göre Yahudilerin dünyaya bakışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III: 89-110.
- Arslan, Hulusi ve Mustafa Bozkurt (2015). *Sistematik Kelâm*. Ankara: TDV Yay.
- Aydın, Ömer (1999). "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I: 133-58.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir (1928). *Usûlü'd-dîn*. Beyrut.
- _____ (2007). *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Nşr. M. M. Abdülhamid. Kahire.
- el-Bâkılânî, Ebu Bekir (1993). *Kitabu't-Temhid*. nşr. İ. Ahmed Haydar. Beyrut.
- Bulut, Zübeyir (2015). *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yay.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn (1995). *Kitâbu'l-İrşâd*. Nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut.
- Çantay, Hasan Basri (1993). *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Risale Yay.
- Çelebi, İlyas (2002). *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yay.
- _____ (2009). "Sıfat". *İslam Ansiklopedisi*. c. 37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 100-106.
- Çelik, İbrahim (1987). "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbîh Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, 151-159.
- Düzgün, Şaban Ali (2015). "Allah'a İman". *İslam İnanç Esasları*. Ed. Ş. Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yay. 63-122.
- Ebu Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (2002). "Fıkhu'l-Ekber". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

- Esed, Muhammed (1999). *Kur'an Mesajı*. Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan (1994). *El-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Nşr. A. Sabbağ. Beyrut.
- _____ (2006). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*. Nşr. Nevvah el-Cerrâh. Beyrut.
- Evkuran, Mehmet, "İslam Düşünce Geleneğinde Allah Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, 3 (2007), 45-62.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Ali el-Bekrî (1986). *Esâsu't-Takdîs*. Tahk. A. Hicâzî Sekkâ. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye.
- _____ (2002). *Kelâm'a Giriş*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yay.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (1971). *İtikadda Orta Yol*. Çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- 160 Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak (2001). *Kelâm*. Konya: Tekin Yay.
- OMÜİFD İbn Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed (ts.). *el-Müsned*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1981). *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yay.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed b. Halil el-Hamedânî (1986). *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuad Seyyid. Tunus.
- _____ (2001). *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*. Nşr. Hüseyin b. Ebu Haşim. Beyrut.
- Kılavuz, Ahmet Saim (2004). *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yay.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud (2002). *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yay.
- en-Neseî, Ebü'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd (2000). *el-Umde: İslam İnancının Ana Umdeleri*. Çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yay.
- _____ (2006). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*. Nşr. M. Muhammed eş-Şe'âr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- _____ (2012). *Şerhu'l-Umde fi Akâdeti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: el-İ'timâd fi'l-İtikâd*. tahk. A. Muhammed Abdullah İsmail. Kahire.
- _____ (2014). *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye*. Nşr. Ömer Bölükbaşı. Rize.
- Özler, Mevlüt (2015). "İlahî İsim ve Sıfatlar". *Kelâm El Kitabı*. Ed. Ş. Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yay. 229-72.

- es-Sâbûnî, Nureddin (2005). *Maturidiyye Akâidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (ts.). *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. M. F. Muhammed. Beyrut.
- Şimşek, Ümit (2015). *Kur'an'ın ve Kâinatın Dilinden İman Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- et-Teftâzânî, Sadeddin Mesud bin Ömer bin Abdullah el-(1991). *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yay.
- Topaloğlu, Bekir (1995). "Esmâ-i Hüsnâ". *İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 404-418.
- _____ (2008). *Allah İnancı*. İstanbul: İSAM Yay.
- Uludağ, Süleyman (1996). *İslam'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*. İstanbul: Marifet Yay.
- Yektir, Yusuf (2007). *Ebü'l-Mûîn en-Neseî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Yeprem, M. Saim (2000). *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Yeşilyurt, Temel (2000). *Ebü'l-Berkât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Malatya: Kubbealtı Yay.
- Yılmaz, Mustafa Selim (2013). *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Yurdagür, Metin (1984). "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I: 249-64.

