

bk. neşredenin girişi, s. 8-9; a.mlf., *Habî'etü'l-ekvân fi'firâkı'l-ümem 'ale'l-mezâhib ve'l-ed-yân*, Beyrut 1405/1984, s. 49; Aziz Ahmad – G. E. von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan: 1857-1968*, Wiesbaden 1970, s. 6, 7; Saeedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan: Nawab of Bhopal*, Lahore 1973, s. 124.



SÜLEYMAN AKKUŞ

SİDDİKİYYE

(الصديقية)

Hz. Ebû Bekir'e

(ö. 13/634)

nisbet edilen bir tarikat.

Hz. Ebû Bekir'den geldiği kabul edilen tarikata Bekriyye veya onun Siddîk lakabına nisbetle Siddîkiyye adı verilmiştir. Ebû Bekir'e ulaşan silsilelerin ilk yazılı örneklerinden biri, Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179) nisbet edilen *Ma'kâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî* adlı eserde görülür. Bu eserde Gucdüvânî'nin şeyhi Yûsuf el-Hemedânî'den şu sözler nakledilir: "Bu zikir telkini önce Hz. Ebû Bekir'in gönlüne ulaşmıştır. Ondan Selmân-ı Fârisî'ye ulaşmış, ondan Ca'fer es-Sâdık'a, ondan Bâyezîd-i Bistâmî'ye, ondan Ebû'l-Hasan el-Harakânî'ye, ondan büyük şeyh Ebû Ali el-Fârmedî'ye ve ondan da bana ulaşmıştır" (*Risâle-i Şâhibiyye*, s. 81). Hâcegân tarikatı şeyhlerinden Muhammed b. Ahmed el-Buhârî tarafından VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen *Meslekü'l-'ârifîn* adlı eserde de aynı silsile tekrarlanmış, ayrıca Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "Allah Teâlâ benim kalbime ne dökmüşse ben de onu Ebû Bekir'in kalbine döktüm" şeklindeki rivayet nakledilmiştir (Ali el-Kârî, s. 454).

Bahâeddin Nakşibend'in müridlerinden Muhammed Pârsâ *Risâle-i Kudsiyye* adlı eserinde bu silsileye yeni bir düzenleme getirmiş, Ca'fer es-Sâdık ile Selmân-ı Fârisî'nin arasında Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddîk'in bulunduğunu belirtmiş, ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ı, Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin Bistâmî'yi dünya hayatında görmediğini ve bunların Üveysî yolla birbirinden feyiz alıp terbiye gördüklerini ifade etmiştir. Bahâeddin Nakşibend'in bir diğer müridi Ya'kûb-ı Çerhî de *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinde Ebû'l-Kâsım Kürregânî'yi (ö. 450/1058) Ebû Ali el-Fârmedî ile Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin arasına yerleştirerek yeni bir ilâve yapmıştır.

XVI. yüzyılda Semerkant'ta bazı Kübreviyye tarikatı mensupları, meşhur tarikatların Hz. Ebû Bekir yoluyla değil Hz. Ali yo-

luyla sonraki nesillere aktarıldığını söyleyerek Nakşibendîler'in Siddîki silsilesine ima yoluyla itiraz etmişlerdir. Bu itiraz, bazı Nakşibendî mensuplarını Siddîki silsileyi savunmak için yeni rivayetlerin arayışına itmiş olmalıdır. Nitekim Muhammed b. Hüseyin el-Kazvîni 978'de (1570) Dimaşk'ta kaleme aldığı *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend* adlı eserinde Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicret ederken Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'e diz üstü ve gözleri kapalı olarak kalbî zikri üç defa telkin ettiğini ve Nakşibendîler'in esas aldığı Siddîki silsilenin bu şekilde doğduğunu söyleyerek konuya yeni bir izah tarzı getirmiştir. Hadis ve tarih kitaplarında, tasavvuf klasiklerinde ve hatta ilk dönemde yazılan temel Nakşibendî kaynaklarında bulunmayan bu rivayet sonraki dönem Nakşibendî çevrelerinde çoğunlukla kabul görmüşse de bir Nakşibendî şeyhi olan Kazanlı Şehâbeddin Mercânî, Hz. Ebû Bekir yoluyla geldiği söylenen silsilenin ilmi temeli bulunmadığını ifade etmiştir.

Diğer birçok tarikatın aksine Hâcegân ve onun devamı olan Nakşibendî mensuplarının silsilelerini Hz. Ebû Bekir'e bağlamaları bu tarikatın doğup yayıldığı Mâverâünnehir ve özellikle Buhara bölgesinin karakteristik yapısı ile açıklanabilir. Sünnî muhitlerde ashabın en üstünü olarak Hz. Ebû Bekir kabul edilirken Şiîler, Resûl-i Ekrem'den sonra ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğini, çünkü onun diğer halifelerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlardı. Sünnî-Şiî tartışmalarının yoğun olduğu VI. (XI.) yüzyıl ve sonrasında bazı tarikatların Hz. Ali'ye ulaşan silsileler beyan etmeleri, Mâverâünnehir Sünnîleri'ni Alevîlik (Şîa) niteliği taşımayan bir tarikat ve silsile kurgusuna itmiş olmalıdır. Öte yandan Ebû Bekir'in teheccüd namazı kılarken diğer bazı sahâbîlerin aksine çok alk sesle (haff) Kur'an okuduğu bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Tatavvû", 25; Hücvîrî, s. 83). Haff zikri esas alan Hâcegân şeyhlerinin bu konuda Ebû Bekir'i örnek almış ve onu kendilerine pîr telakki ederek silsilelerini ona bağlamış olmaları da muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (nşr. Hüseyin Tesbîhî), İslâmâbâd 1995, s. 83; Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî, *Risâle-i Şâhibiyye : Ma'kâmât-ı Yûsufi Hemedânî* (nşr. Saîd-ı Neffîs, *Ferheng-i İran-zemîn*, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 81; Muhammed b. Ahmed b. Es'ad el-Buhârî, *Meslekü'l-'ârifîn*, İÜ Ktp., FY, nr. 185, vr. 6^a, 61^a; Salâh b. Mübarek el-Buhârî, *Enisü't-tâlibîn* (nşr. Halil İbrahim Sarıoğlu – Tevfik Sübhânî), Tahran 1371 hş./1992, s. 113-115; Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye* (nşr. Ahmed Tâhîrî Irâkî), Tahran 1354 hş./1975, s. 10-14; Fahreddin Safî, *Reş-*

hât-ı 'Aynü'l-hayât (nşr. Ali Asgar Muñniyân), Tahran 1977, I, 11-13; Ya'kûb-ı Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye* (nşr. M. Neẓîr Rânchâ), İslâmâbâd 1983, s. 15-16; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvîni, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 3^a; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâr-ı-mevzû'a*, Beyrut 1986, s. 454; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 12^b-18^a; Abdülmeccid el-Hânî, *el-Hadâ'îku'l-verdiyye*, Kahire 1308, s. 8; M. M. er-Remzî, *Telfîku'l-aḥbâr ve telkîhu'l-âşâr fi vekâ'i' Kazân ve Bulğâr ve mülûkî't-Tatâr*, Orenburg 1908, II, 479-480; Zâhid Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, İstanbul 1328, s. 28-29; Ma'sûm Ali Şah, *Terâ'îk*, II, 11-12; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 5; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul 2002, s. 33-38, 385-386; Bakhtiyor Babajanov, "Mawlânâ Lutfullâh Chûstî. An Outline of His Hagiography and Political Activity", *ZDMG*, CXLIX/2 (1999), s. 263-264.



NECDET TOSUN

SİDK

(الصديق)

Niyette dürüstlük,
söz ve davranışların
doğru ve gerçeğe uygun olması
anlamında bir ahlâk terimi.

Eski sözlüklerde "vâkıya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı" diye tanımlanan **sıdk** kelimesi (Cevherî, I, 580; *Lisânü'l-'Arab*, "şdk" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "şdk" md.; *et-Ta'rîfât*, "şdk" md.) âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda "hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadâkat göstermek" anlamında masdar; "hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik" anlamında isim olarak kullanılır. Bir şeyin objektif gerçekliği hak, bunun aslına uygun biçimde anlatılması sıdk kavramıyla ifade edilir. Hak doğrunun nesnel yanı, sıdk ise sözün nesnel doğruya uygunluğudur. Sıdk ayrıca "sözün hem objektif gerçeğe hem de sözü söyleyenin zihnindeki bilgiye uygunluğu" şeklinde tanımlanır. Buna göre bir kimsenin sözü -aslında gerçeği ifade etse bile- o kişi kendi zihninde yalan söylediğini düşünüyorsa bu söz yalan (kezib, kizb) sayılır. Böyle bir durumda sözün bir yönden doğru, bir yönden yalan olabileceği de belirtilir. Meselâ bir inkârcının, "Muhammed Allah'ın elçisidir" şeklindeki sözü içindeki inancı ifade etmemesi yönünden yalan, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğu gerçeğine uygun düşmesi bakımından doğrudur. Nitekim Kur'an-ı Kerîm (el-Münâfikûn 63/1) münâfıkların Hz. Peygamber'e gelerek, "Şahitlik ederiz ki sen ger-

çekten Allah'ın elçisisin" şeklindeki sözlerini, "Allah da biliyor ki sen O'nun elçisisin" sözleriyle söyleneni doğrulamış, "Ancak Allah da münafıkların yalancı olduğuna şahitlik eder" ifadesiyle gerçekte buna inanmadıkları için münafıkların yalancılığına bildirmiştir. Sıdk esas itibarıyla geçmiş, şimdiki zaman veya gelecekle ilgili haber, bilgi ve vaad içeren söz için kullanılır. Ancak soru, talep ve duada da gizli yahut dolaylı bir bilgi saklıdır. Meselâ bir konuda soru soran kimse dolaylı biçimde o hususta bilgisi bulunmadığını, yardım isteyen veya dua eden de ihtiyaç içinde olduğunu belirtmiş olur (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şdk" md.; *ez-Zerî'a*, s. 270-271; İzutsu, s. 129-132, 140-143).

Sıdk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bazıları mecazi anlamda olmak üzere on beş yerde geçer. Ayrıca üç âyetinde "doğru sözlü" anlamında sâdik, eli kadar âyetinde bunun çoğul şekilleri (sâdikûn, sâdikîn, sâdikât), altmış kadar âyetinde aynı kökten çeşitli fiil ve isimler yer almaktadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şdk" md.). Sıdk iki âyetinde (*ez-Zümer* 39/32-33) Kur'an-ı Kerim'in isimlerinden biri olarak kullanılmıştır. Yûnus sûresinin 2. âyetindeki "kaderme sıdk" ifadesi "hakiki menzil, yüksek derece, üstün şeref" gibi mânalarla açıklanır. Hasan-ı Basrî bu tabirle Hz. Muhammed'in yüksek şahsiyetinin, Hakîm et-Tirmizî onun makâm-ı mahmûddaki mevkiinin kastediğini, Mukâtil b. Süleyman ise bunun hayattayken öbür dünyaya gönderilen amelleri ifade ettiğini söyler (yorumlar için bk. Taberî, VI, 527-529; Şevkânî, II, 480-481). Müfessirlere göre İsrâ sûresinin 80. âyetinde geçen "doğrulukla giriş" (müdhale sıdk) Hz. Peygamber'in hicret sırasında Medine'ye girişine, "doğrulukla çıkış" da (muhrace sıdk) Mekke'den çıkışına veya ilki onun Mekke fethi için Medine'den çıkışına, ikincisi Mekke'ye girişine işaret eder (Zemahşerî, II, 372; Şevkânî, III, 285). Ancak İbn Âşûr, sûrenin Mekke'de indiğini dikkate alarak son yorumu isabetsiz bulmuş (*et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 187), Fahreddin er-Râzî ise bu tabirlerin önceki iki âyetinde söz konusu edilen namazla ilgili olduğunu belirttikçe doğrulukla girişi "namaza giriş", doğrulukla çıkışı da "namazdan çıkış" diye açıklamıştır (*Meîâtihu'l-ğayb*, XXI, 29). Meryem sûresinin 50. âyetindeki "İsâne sıdk", "sözü doğru" veya "doğruluk ve dürüstlikle anılma" (Zemahşerî, II, 512), Ahkâf sûresinin 16. âyetindeki "va'düs-sıdk", "dünyada insanlara peygamberlerin diliyle bildirilen gerçek vaad" (Taberî, XI, 287; Şevkânî, V, 23) diye açıklanır. Bir âyetinde

Allah'ın kelâmının iki temel niteliği doğruluk ve âdillik şeklinde gösterilir (el-En'âm 6/115). Aynı ifade bir hadiste de geçmektedir (Nesâî, "Cihâd", 42). Fahreddin er-Râzî'ye göre Kur'an'ın bütün âyetleri ya haber veya yükümlülük bildirmekte olup buradaki doğruluk haber bildiren, âdillik de yükümlülük içeren âyetlerin niteliği şeklinde zikredilmiştir (*Meîâtihu'l-ğayb*, XIII, 161).

Hadislerde hem sıdk kelimesi hem de çeşitli türevleri geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında sıdk konusuna özel bablar ayrılmıştır (meselâ bk. *Müsned*, V, 14, 20; Buhârî, "Edeb", 69; Tirmizî, "Bir", 46; Dârimî, "Büyû", 8). Hz. Peygamber'in şu öğüdü, hadis kaynaklarının yanında sıdk konusunda yer veren hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında kaydedilmiştir: "Size doğruluğu öğütlerim; çünkü doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Doğruluğu şiar edinen kimse Allah katında sıddik diye yazılır. Yalan söylemekten sizi menederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah katında kezâb diye yazılır" (*Müsned*, I, 3, 5, 7, 8, 9, 11; Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Bir", 103-105). Hadislerde doğruluğun huzur, yalancılığın kuşku ve huzursuzluk kaynağı olduğuna dikkat çekilmekte (*Müsned*, I, 200; Tirmizî, "Kıyâmet", 60), dürüst tâcirin âhrette peygamberlerle birlikte olacağı belirtilmektedir (Tirmizî, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 1). Üç kişinin bir mağarada sıkışıp kaldığını anlatan uzun bir hadiste zor durumlarında insanları ancak doğruluklarının kurtarabileceği bildirilir (Buhârî, "Enbiyâ", 53). Bazı hadislerde Resûl-i Ekrem "sâdik ve masdûk" (doğru olan ve doğruluğu herkesçe kabul edilen) şeklinde nitelenir (Buhârî, "Enbiyâ", 1; "Kader", 1). Ebû Süfyan'ın henüz müslüman olmadığı dönemde Bizans İmparatoru Herakleios'un sorusu üzerine Hz. Peygamber'in kişiliği ve daveti hakkına verdiği bilgiler arasında, "O bize doğruluğu, iffetli olmayı ve akrabalık hukukunu gözetmeyi emrediyor" ifadesi de yer almaktadır (*Müsned*, I, 262, 263; Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 6; Ebû Dâvûd, "Edeb", 85). Bizzat Resûlullah da, "Aranızda Allah'tan en çok korkan, en doğru olan ve en çok iyilik yapan benim" demıştır (Buhârî, "İtişâm", 27). Kelâm ilminde bütün peygamberlerin beş niteliğinden birinin sıdk olduğu belirtilir (bk. PEYGAMBER).

Hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında sıdk başlıca ahlâkî erdemlerden biri diye gösterilir. Bu terimi oldukça ge-

niş bir kapsamda ele alan Râgıb el-İsfahânî, sıdkı evrenin varlık sebeplerinin en önemlilerinden biri sayar. Çünkü sıdk hakkatin ifadesi olup hakikatin bir an ortadan kalktığı farzedilse artık evrenin düzeni de ortadan kalkar. Aynı âlime göre doğruluk bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, peygamberliğin dayanağı, takvânın meyesidir. Öte yandan bir kimsenin yalanı huy haline getirmesi onu insanlıktan çıkarır. Çünkü konuşma yeteneği insanın özelliğidir. Yalancı olarak tanınanın sözüne güvenilmez, sözüne güvenilmeyenin konuşması fayda getirmez; sözü faydasız olan ise hayvanlarla eşit duruma düşer, hatta böylesi hayvandan da aşağıdır; çünkü yalan söyleyerek zarar verir. Kur'an-ı Kerim'de doğru yoldan sapanlar için, "Onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da şaşkındır" ifadesi (el-Furkân 25/44) kullanılmıştır (*ez-Zerî'a*, s. 270-271).

Sıdkı biraz daha dar kapsamlı olarak "bir konu hakkında gerçeğe uygun bilgi vermek", yalanı ise "bir konu hakkında gerçeğin aksini söylemek" şeklinde tanımlayan Mâverdî doğru söylemenin de yalan söylemenin de bazı sebeplerinin bulunduğunu, ancak doğruluğun sebeplerinin temelli, yalancılığın sebeplerinin ise ârizî olduğunu belirtir. Çünkü doğruluk aklın ve dinin gereğidir; buna karşılık akıl ve din yalancılığı reddeder. Nitekim doğru bilgiler yaygınlık kazanıp tevâtür derecesine ulaşabilirken asılsız bilgiler böyle bir itibara layık görülmemektedir. Mâverdî doğruluğu gerekli kılan sebepleri akıl, din, ahlâk (mürüvvet) ve insanlardaki doğrulukla tanınma arzusu olarak sıralar. Akıl, bilhassa bir fayda sağlamayan ve bir zararı önlemeyen yalının kötülüğüne hükmeder. Aklın doğru bulmadığı bir tutumu din de onaylamaz, aksine din aklın hükmünü pekiştirir, aklın pratikte faydalı bulduğu yalanı da sakıncalı görür. Ayrıca ahlâk çirkin tutumları reddettiği gibi söylenen bir sözün yalan olduğunun ortaya çıkması ve sonuçta kişinin itibarını zedelemesi de insanlarda doğrulukla tanınma arzusu meydana getirir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 254-255). Mâverdî, bazı durumlarda sıdkın yalanla aynı derecede kötü ve çirkin, hatta yalandan daha zararlı olabileceğini de belirttikçe bunları giybet, nemîme ve siâye (bozgunculuk çıkarmak için insanlar arasında söz taşıma) şeklinde sıralar (*a.g.e.*, s. 257-260).

Gazzâlî ve daha sonraki bazı âlimler sıdkın altı çeşidinden söz eder. a) Konuşmada sıdk. Söylenen her sözün -dinî ve toplumsal bir zarara yol açmadıkça- gerçeği

yansıması, verilen her sözün yerine getirilmesi ahlâkî bir ödevdir. Hadislerde sadece karı-koca arasındaki geçimsizliği gidermek, savaşta düşmana üstün gelmek ve insanlar arasında barışı sağlamak niyetiyle yalan söylenebileceği bildirilmiştir (*Müsned*, VI, 459, 461; Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî, "Birr", 26). b) Niyet ve irade de sıdk. Bir kimsenin sözünde doğru olması yanında iç dünyasında da dürüst olması, hakikati ifade etme niyet ve isteği taşıması gerekir. Hz. Peygamber'in, "Allah sizin bedenlerinize (şekillerinize) ve mallarınıza değil kalplerinize ve amellerinize bakar" (*Müslim*, "Birr", 33, 34); "Ödemek niyetinde olmadığı halde borçlanan kimse hırsızdır" (*İbn Mâce*, "Şadağât", 10, 11) anlamındaki hadisleri bunu ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre bir kimsenin amacı gerçek, niyeti doğru olur, iradesi hayra yönelirse böyle biri sâdık veya siddîk diye nite edilir. Ahlâkî bakımdan önemli olan sözün kelimeleri değil bunların arkasındaki niyet ve iradedir. Buna göre bir kimse diliyle, "Allah'a yöneldim; ben Allah'ın kuluym; Allahım! Yalnız sana kulluk ederim" derken kalbi Allah'tan başka şeylerle meşgul olursa onun bu söyledikleri yalandan ibarettir. Gerçek kul varlığını nefsinde değil mevlâsına adayandır, bu da siddîkların derecesidir (*İhyâ*, IV, 388-389; ayrıca bk. *SİD-DİK*). c) Karar vermede sıdk. Niyet ve iradeden sonraki bir doğruluk ve dürüstlük aşaması olup insanın iyi ve doğru olduğuna inandığı bir işi yapmaya dürüstlikle karar vermesini ifade eder. d) Kararında durma hususunda sıdk. Bir konuda verilmiş olan doğru kararı sürdürmeyi ifade eder. Karar verme ve kararında durmadaki dürüstlük, özellikle kötü alışkanlıklardan tövbe edip bir daha bunlara dönmeme hususunda büyük önem taşır. e) Amelde sıdk. Ahlâk âlimleri amelde dürüstlüğü "iyilikleri gösteriş için değil sırf iyi ve gerekli olduğu için yapma, kötülükleri de aynı anlayışla terketme bilinci ve sorumluluğu" olarak açıklamışlardır. f) Dinî ve mânevî hallerde sıdk. Özellikle tasavvufî kaynaklar kulan Allah'a saygı ve bağlılığını gösteren havf, recâ, tâzim, zühd, rıza, tevekkül, muhabbet gibi mânevî hallerdeki doğruluk ve samimiyeti sıdkın en ileri derecesi olarak değerlendirmiştir (a.g.e., IV, 386-392). Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kaydettiğine göre hakikat ehli sıdkı "ölümü pahasına da olsa gerçeği söyleme" diye tarif etmiştir (*et-Ta'rifât*, "şdk" md.). Cüneyd-i Bağdâdî'nin de sıdkı böyle anladığı belirtilir (Kuşeyrî, II, 451). Ancak İslâm âlimleri hayatî bir tehlike karşısın-

da yalan söylemeyi câiz görmüştür (bk. *YALAN*).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh* (nşr. Nedîm Mar'aşlı - Üsâme Mar'aşlı), Beyrut 1974, I, 580; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şdk" md.; *el-Muvatta'*, "Kelâm", 17; *Müsned*, I, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 200, 262, 263; II, 177; V, 14, 20; VI, 459, 461; Taberî, *Câmi'u'l-be-yân*, Beyrut 1412/1992, VI, 527-529; XI, 287; Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1978, s. 253-260; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 448-453; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 230-271; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 386-392; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 372, 512; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 161; XXI, 29; Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, Beyrut 1412/1991, II, 480-481; III, 285; V, 23; M. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XV, 187; T. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 129-132, 140-143; Abdülhalîm Ahmedî, "Tahkîku şdk'ın-niyeti 'inde'l-Gazzâlî", *Mecelletü's-şer'â ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, VI/13, Küveyt 1409/1989, s. 77-154.



MUSTAFA ÇAĞRICI

SIFAT

(الصفة)

Allah'ın insanlarca bilinebilmesi için
zâtına nisbet edilen
mâna ve mefhumlar anlamında
kelâm terimi.

Sözlükte "bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek" anlamında masdar ve "bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik" mânâsında isim olan *sıfat* kelimesi (*Kâmus Tercümesi*, III, 759-760), terim olarak "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum" diye tanımlanır. Normal zihni yetenekteki insanlar, kendi fizyolojik ve psikolojik yapılarından başlamak üzere tabiatla müşahade ettikleri fevkalâde kuruluş ve işleyişe bakarak bunların bir yaratıcı, düzenleyici ve yöneticinin varlığına işaret ettiğini hisseder, duyu vasıtalarıyla algılamayan bu yüce varlığı bazı kavramlarla niteleyip ifadelendirirler. İslâm literatüründe Allah'a nisbet edilen bu mâna, mefhum ve kavramlara isim veya sıfat denilir. Bazı düşünürler, isim kelimesinin açık bir muhteva taşıdığından mahiyeti bilinmeyen Allah'a izâfe edilmeyeceğini söylerken (Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyînât*, s. 10-18) İbn Hazm gibi nasçı-muhafazakâr âlimler Kur'an'da yer almadığı için sıfat kelimesinin kullanılmayacağını söylemiştir (*el-Faṣl*, II, 283). İsim ve sıfat terimlerinin kullanımı ilk defa Ebû Hanîfe'de görülmüşse de bu iki terim arasındaki ince fark Mâtürîdî tarafından açık-

lığa kavuşturulmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan "el-esmâ ve's-sıfât" adlı eserlerde isimle sıfat arasında şöyle bir ayırım yapılmıştır: Hay, âlim, hâlik gibi kuruluşu açısından sıfat olan kelimeler isim, diğerleri sıfattır (*Dîa*, II, 482). Aslında sıfat için yapılabilecek en öznlü tanım "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna" şeklindedir. Bu mâna ve muhtevanın kelime çeşidi bakımından isim, fiil, sıfat veya zarf olması konunun özünü etkilemez.

Semavî Dinlerde Tanrı'nın Sıfatları. Semavî dinlerde Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını belirlerken vahye dayanmak gerektiği vurgulanmakla birlikte kutsal metinlerde yer almayan isim ve sıfatların da O'na nisbet edilebileceğini benimseyenler vardır. Yahudi kutsal metni Tanah'ta Tanrı, Yahova (sonsuzla kadar var olan, ebedî; Çıkış, 3/14; 6/2-3), Elohim (en güçlü; Çıkış, 20/3), El Elyon (en yüce; Tesniye, 32/8), El Olam (sonsuz olan; Tekvîn, 21/33), El Roi (gören, işiten; Tekvîn, 16/13-14), El Şadday (güçlü olan; Çıkış, 3; Hezekiel, 1/23) isimleriyle nitelendirilmektedir (*EJd.*, VII, 674-682). Yahudi filozofları, Tanrı'nın zâtına vâkıf olunamayacağı halde O'nun sıfatlarından epistemolojik olarak anlamlı bir şekilde nasıl bahsedilebileceği konusunu tartışmışlardır. Erken dönem filozofu Philo (ö. 40) Tanrı'nın zâtının değil varlığının bilinebileceğini ifade etmiş, O'nun bir ve basit olduğunu, araz, madde ve sûret gibi yaratılmışlara ait sıfatlardan münezzeh bulunduğunu söylemiştir. Aynı filozof kutsal metinde Rab Yahova'ya nisbet edilen el, yüz, göz gibi organlarla gezmek, inmek, koklamak, kıskanmak ve insan şekline bürünmek gibi beşerî özelliklerin (Tekvîn, 3/8, 8/1, 21, 9/6, 11/5, 18/1-3, 22; Çıkış, 20/6, 32/12; İşaya, 59/17) O'nun yaratılmışlık belirtilerinden tenzihine uygun biçimde yorumlanması gerektiğine işaret etmiştir. İslâm teolojisinden ileri derecede etkilenen Endülüslü yahudi filozofu Saadia Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî) kutsal metinden hareketle Rab Yahova'nın tek, hayat sahibi, kâdir-i mutlak, her şeyi bilen ve yaratılmışlara benzemeyen yüce varlık niteliklerini taşıdığını, O'nun eşsizliğinin yegâne yaratıcılığının mantıkî bir neticesi olduğunu belirtmektedir. Saadia Gaon'un ilâhî sıfatlara zâtın dışında varlık nisbet etmeyen görüşünde Mu'tezile'nin sıfat anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Yahudi filozofu İbn Meymûn, zâtını kavramanın imkânsızlığı sebebiyle Tanrı hakkında selbî sıfatlarla konuşulabileceğini belirtmiş olup bunda da Fârâbî tesiri vardır. İbn Meymûn kutsal metinlerde geçenler-