

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 iradede 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*, "Şadaqât", 10, 11) anlamındaki hadisleri bunu ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre bir kimsenin amacı gerçek, niyeti doğru olur, iradesi hayra yönelirse böyle biri sâdik veya siddîk diye nitelenir. Ahlâkî bakımdan önemli olan sözün kelimeleri değil bunların arkasındaki niyet ve iradedir. Buna göre bir kimse diliyle, "Allah'a yöneldim; ben Allah'ın kulumum; Allahım! Yalnız sana kulluk ederim" derken kalbi Allah'tan başka şeylerle meşgul olursa onun bu söyledikleri yalandan ibarettir. Gerçek kul varlığını nefesine 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 dürüstlükle 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*, "şidk" 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. 270-271; 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-Tahtîr 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, "Tahtîku şidk'ın-niyeti 'inde'l-Ğazzâlî", *Mecelletü's-şer'â ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, VI/13, Küveyt 1409/1989, s. 77-154.



MUSTAFA ÇAĞRIÇ

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 tanınması sağlayan hal ve nitelik" mânasında isim olan **sifat** 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 tabiatta müşahede 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 düşüncüler, 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-Faşl*, 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-sifât" 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 özgül tarif "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna" şeklindedir. Bu mâna ve muhtevanın kelime çeşidi bakımından isim, fil, 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 (sonsuzca 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-

le sınırlı kalmayıp kudret, ilim ve irade gibi aklen gerekli olan sıfatların Tanrı'ya nisbet edilebileceğini, ancak bunları tenzih çerçevesinde selbî yorumlarla açıklamanın gerektiğini ifade etmiştir (a.g.e., VII, 664-669). Feyyûmî, Jdah Halevi, Abraham b. Dâvûd ve İbn Meymûn gibi yahudi filozofları tevhid anlayışına aykırı düşeceği, ayrıca beşerî dilin niteliği ve çağrıştıracığı yaratılmışlık özellikleri sebebiyle teşbih ve tescîme götürüleceği endişesiyle Tanrı'ya sübûtî (olumlu) sıfatlar nisbet etmeyi uygun bulmamışlardır. Buna karşılık Levi b. Gershon ve Hasdai Crescas gibi bazı filozoflar Tanrı'ya olumlu sıfatlar nisbet edilmesi gerektiğini, bu tür sıfatların tevhid anlayışını ve O'nun kemalini ihlâl etmeyeceğini belirtmişlerdir (a.g.e., VII, 659-660; Jacobs, s. 38-71).

Hıristiyan kutsal metinlerindeki Tanrı tasavvuru genel yahudi anlayışından farklı olmamakla beraber Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın sıfatları konusu teslîs anlayışıyla bağlantılı biçimde değerlendirilmelidir. Yeni Ahid'e göre Tanrı iyilik, hakikat ve hikmetin kendisidir (Markos, 10/18; Romalılar'a Mektup, 3/5; 16/27). Gökler âlemi O'nun tahtıdır; O ebedî olarak kutsaldır; yeryüzündeki her şeyi O kontrol eder (Matta, 5/34; 23/22; Romalılar'a Mektup, 9/5, 14). O yaratıcıdır ve hiçbir şey bilgisinin dışında değildir (meselâ bk. Matta, 6/30; 10/29; 19/4; Markos, 13/19; Luka, 12/24; Resullerin İşleri, 4/24). Tanrı yaratıcı olarak yaratılmışlardan ayrı olsa bile (Romalılar'a Mektup, 1/25) onlarda mündemiçtir (Efesliler'e Mektup, 4/6). Yeni Ahid'de İsa, Tanrı'nın kelâmı olarak ilâhî bir konuma sahip gösterilmekle birlikte (Yuhanna, 1/1-18) teslîs anlayışı formülasyonuna rastlanmamaktadır. Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu'nda (12/4-6) ruh, rab ve Tanrı arasında kurduğu ilişki ve Matta'da (28/19) ortaya çıkan baba, oğul, ruh üçlüsü teslîs düşüncesi yönünden yorumlanmaz. Hıristiyan teologları Hıristiyanlığı monoteist bir din şeklinde görmektedir. Nitekim erken dönemlerde Hıristiyanlığın Tanrı inancı yahudi inançlarını yansıtmaktaydı. Baba, oğul, Rûhulkudûs'ten oluşan klasik teslîs doktrini de monoteist bakış açısından yorumlanmaktadır. Bununla birlikte bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlık'taki Tanrı inancını açıklamak imkânsızdır. İlk dönemde kilisedeki yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başlamış, böylece Tanrı kavramı biri teslîs, di-

ğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak İsa figürü ile ilişkilendirilmiştir. Hıristiyan teologları Tanrı'nın bir, ezeli, ebedî, yaratıcı, kâdir-i mutlak, değişmez, kavranamaz, yegâne ilim ve kudret sahibi olduğunu, yaratıklara benzemediğini kutsal metinlerden hareketle açıklamış (Quick, s. 44-76; *New Catholic Encyclopedia*, VI, 540-543), kutsal metinlerde yer alan ve Hz. İsa'ya tanrı nitelikleri atfeden inançları da savunmuştur (Matta, 28/19; Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/4-6; Efesoslular'a Mektup, 1/3-14).

Kur'an ve Hadiste Sıfatlar. Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi Allah'a nisbet edilmemiş, ancak müşriklerin politeist tanrı anlayışından söz edilirken Cenâb-ı Hakk'ın bu tür telakülardan münezzehe olduğunu beyanı sırasında "vasf" kavramı kullanılmıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vşf" md.). Bunun yanında Allah'ın güzel isimlerinin (el-esmâü'l-hüsnâ) olduğu belirtilmiştir (el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; el-Haşr 59/24). Kur'an'da acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan birçok kavram ilâhî zâtın nefyedildiği gibi (selbî-tenzihî sıfatlar) hay, âlim, kadîr, hâlik, rezzâk gibi birçok sübûtî ve fiilî sıfat O'na izâfe edilmiştir. Yaratılmışlık özelliği taşıdıkları için Allah'tan nefyedilmesi gerektiği halde naslarda yer alan nefis, vech, ayn, yed, istivâ vb. kavramlar da (haberî sıfatlar) Kur'an'da yer almıştır (el-Kasas 28/88; Tâhâ 20/39, 41; Sâd 38/75; Yûnus 10/3). Kur'an'da kelime çeşidi bakımından isim, sıfat, fiil ve zarf konumunda bulunan sıfatlar çoktur. Sadece sıfat biçiminde olanlar üzerinde yapılan bir çalışmada bunların tür sayısı 109 olarak belirlenmiş, farklı sğaların eklenmesiyle sıfat türünün 161'e ulaştığı görülmüştür (Yarımbaş, s. 141-150). Ebû Abdullah ez-Zübeyrî ve Hattâbî'den itibaren bütün kelime çeşitlerinden hareketle yapılan tesbitlerde sayı 313'ten 552'ye kadar yükselmektedir (*DİA*, XI, 409). Hadislerde ise açıkça sıfat kavramı geçer ve zât-sıfat ayırımı yapılır. İlgili hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber dualarında Allah'ın izzetine sığınmış, O'nun yaratıklarına seslendiğini ve insanları görüp dualarını işittiğini haber vermiş, rahmânın sıfatlarını içerdiği için İhlâs sûresini namazda okuyan sahâbîyi Allah'ın sevdiğini söylemiştir (Buhârî, "Tevhîd", 1, 7, 9, 14; *Halku ef'âli'l-Sibâd*, s. 192). Yine hadislerde "zâtullah" terkibi kullanılmış; Allah'a ilim, kudret, kelâm, yed, kadem, isba', hicâb, yakınlık, nüzûl, istivâ gibi sıfat ve fiiller nisbet edilmiştir (Buhârî, "Enbiyâ", 8; "Tevhîd", 10, 15, 24; Müslim, "İmân",

293, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 168; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 114-119).

Problem Ortaya Çıkışı. Kur'an-ı Kerim'de İslâmiyet'teki Allah anlayışı açıklanırken tevhid ilkesine dayanan tenzihî sıfatlar ısrarla vurgulanmış, bunun yanında kâinata ve özellikle insana yansıyan birçok kemal sıfatı zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan as-hap bu ilâhî beyanları sözlük muhtevaları çerçevesinde anlamış, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerde dile getirilen ve sözlük anlamı itibarıyla Allah'ın insana benzediği izlenimini veren beyanları te'vile başvurmadan benimsemiştir. Ashabın bu tavır tâbiîn döneminin ortalarına kadar devam etmiştir. Ahmed b. Hanbel, müteşâbih âyetleri yanlış te'villere tâbi tutan ve ilâhî sıfatlar hakkında yeni görüşler ileri süren ilk kişinin Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğunu belirtmiştir (*er-Red*, s. 64-68). İbn Haldûn'a göre II. (VIII.) yüzyılın başlarında müslümanlar arasında ilâhî sıfatlar konusunda ihtilâflar çıkmaya başlayınca Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşâbih âyetleri sözlük anlamından hareketle teşbih yönünde tefsir edip açıklayan ve Selef'e uyduklarını savunan bir grup hadisçi ortaya çıkmış, "Allah görülen cisimler gibi olmayan bir cisimdir" diyerek O'nun zâtını insana benzetmiştir. Bunların ardından, ilâhî sıfatlar hakkında "bilâkey" (mahiyeti bilinmeksizin) ifadesini kullanmasına rağmen insanın sesine benzemeyen bir sesle konuşma ve arşa yükselme (tahta oturma) örneklerinde görüldüğü gibi bu sıfatları insanın sıfat ve fiillerine benzetmekten kurtulamayıp sonuçta teşbihe düşen Selefîyye zuhur etmiştir. Selefîyye'nin bu tutumuna karşı çıkan Mu'tezile, tenzihte aşırılığa saparak ilâhî sıfatları O'nun zâtına ait gerçek nitelikler saymak yerine zihnî kavramlar ve hükümler düzeyine indirgemıştır. Ardından bu iki farklı sıfat telaküsünü isabetli görmeyen İbn Küllâb el-Basrî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî gibi ilk Ehl-i sünnet kelâmcıları, daha sonra da Sünnî kelâm okullarına öncülük eden Eş'arî naslara bağlı kalarak Allah'ın ilim, kudret, irade, sem', basar, kelâm adı verilen ve zâtını niteleyen gerçek anlamda sıfatlarının bulunduğunu kabul ederken bu konuda teşbihe yönelen görüşleri reddetmiştir (*Mukaddime*, III, 1042-1058). İbn Haldûn tarafından zikredilmemekle birlikte Ebû Mansûr el-Mâtûrî ilâhî sıfatlar problemine geniş yer vermiş ve sonraki dönemlerde Sünnî kelâm eserlerinde göze çarpan kelâmî bakış açısını Eş'arî'den belki de daha önce ve daha

zengin bir şekilde temellendirmiştir. İbn Teymiyye ise sıfatlar konusundaki tartışmaların ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından başlatıldığını, bu zâtın bazı akfî istidlallere dayanarak gerçek anlamıyla Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini, Cehm b. Safvân'ın da ona tâbi olduğunu söylemiştir (*Minhâcû's-sünne*, V, 392).

D. B. MacDonald gibi bazı şarkiyatçılar, ilâhî sıfatlar meselesinin yahudi ve hıristiyan teolojilerinin yanı sıra eski Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığını, daha sonra müslümanlar arasındaki iç ihtilâfların bu süreci geliştirdiğini iddia etmiştir (*İA*, I, 368). Ancak sıfatlarla ilgili tartışmayı İslâm ilâhiyatının kendi iç dinamiğinin bir sonucu saymak gerekir. Çünkü ilâhî sıfatlar, âyet ve hadislerde üzerinde durulan itikadî bir konu olup müslümanların bunları anlayıp açıklamaya çalışması tabii bir gelişmedir. Allah'a iman eden bir müslümanın, O'na yönelip gönülden bağlanması ve O'nunla mânevî bir iletişim kurabilmesi için O'nun hakkında zihin ve gönül dünyasında olabildiğince aydınlığa kavuşması gerekir. Bu da ancak Cenâb-ı Hakk'ın güzel isimleriyle yüce sıfatları hakkında bilgi edinmekle gerçekleşir. Bu sebeple İslâm âlimleri Allah'ın insan idrakini aşan zâtı etrafında konuşmak yerine sıfatlarını konu edinmiş ve bu yolla kâinatın yaratıcısını tanıyıp tanıtmayı amaç edinmiştir.

Sıfatları Anlama Yöntemleri. 1. Teşbih. "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetmek" anlamına gelen teşbih anlayışının İslâm dünyasında belirmesinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik'ten intikal eden gerçek dışı telakkilerin bazı hadisçilerce nakledilmesinin etkili olduğu kabul edilir. Bunun yanında aşırı Şii ve sûfî gruplarının anlayışları ve tevhid ilkesinde titizlik göstererek ilâhî zâtı tenzihte ileri giden Mu'tezile'ye karşı tepkiler de teşbih anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dâvûd el-Hârîzmî gibi teşbihte aşırılığa düşenlere göre cinsel organ ve ağız dışındaki insanlarda bulunan organlar Allah'ta da mevcuttur. O cisimden oluşmuştur, bir mekânda ve bir yönde bulunur, mekânı göklerin üstünde olan arştır. Allah'ın bilmek, güç yetirmek, görmek, işitmek, konuşmak, gelmek, gitmek, oturmak, inmek, çıkmak gibi sıfatları ve fiilleri de insanlarınkine benzer (Şehristânî, I, 103-113; Miklâtî, s. 174; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Esmâ' ve's-şifât*, II, 165). İslâm tarihinde gerek sayıları gerekse ilmî-fikrî durumları itibarıyla önemli olmayan bu kişilerin anlayışları âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından naslara ve akla aykırı bu-

lunmuştur (bk. MÜCESSİME; MÜŞEBBİHE; TEŞBİH).

2. Tefvîz. "Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" anlamındaki tefvîz Selef ulemâsınca benimsenmiştir. Bu âlimlere göre Allah'ın naslarda belirtilen sıfatları vardır, ancak bunlar yaratıkların sıfat ve fiillerine benzemez; gerçek mânalarını ve mahiyetlerini bilmek mümkün değildir. Bundan dolayı te'vile başvurmada ve aralarında bir ayırım yapmadan naslarda zikredilen sıfatların hepsine iman etmek gerekir (İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmürîyye*, s. 7). Çünkü insan Allah'ın zâtının keyfiyet ve mahiyeti gibi, sıfatlarının mahiyetini de bilemez. İlâhî sıfatlar beşerî sıfatlar gibi görülmeyp mahiyetleri bilinemeyen ulûhiyyete özgü kavramlar olarak düşünüldüğü takdirde problem çözülmüş olur (Muhammed b. Emân el-Câmi', s. 214-218). Sıfat konusuna akfî istidlâl açısından yaklaşıldığı takdirde Allah'ın üstün sıfatlara sahip olması gerekli görülür, ancak vahiy olmadan akıl tek başına ilâhî sıfat ve fiilleri belirleyemez. Yaratılmışlara ait sıfatların aksine Allah'ın sıfatları ulûhiyyet makamına lâyık bir yetkinlik taşıyıp her türlü eksiklikten münezzehtir. Meselâ arşa istivâ etmesi O'nun "yüce zâtının yaratıkları arasında yani madde âleminde bulunmaması" anlamında olup bir insanın tahta oturmasına benzemez (Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmürîyye*, s. 29; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Ğavâ'id*, s. 22-23, 75-76; Sâbir Abdurrahman Tuayme, s. 292-299). Kelâmçıların, genellikle Selefîyye'yi ilâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tescim inancını benimsemekle itham etmesine karşılık Selefîyye, onları özellikle haberî sıfatları ve ilâhî fiilleri yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkâr etmekle suçlamıştır.

3. Te'vil. "İlk bakışta Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları dil bilimi kuralları ve akfî bilgiler ışığında yorumlama" diye tanımlanabilir. Cehmîyye, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve felâsife te'vili benimsemekte ittifak etmekle birlikte bunlar ilâhî sıfatlara yaklaşımda farklı tutum izlemişlerdir. Tenzihte aşırı gidip bazı sıfatları nefyeden Cehmîyye, Mu'tezile ve felâsife Muattıla ve Nüfât diye isimlendirilmiş, sıfatları ispat eden Müşebbihe, Mücessime, Selefîyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, Sıfâtîyye, Ashâbû's-sıfât ve Müsbite diye anılmıştır (Hayyât, s. 50; Şehristânî, I, 32, 92-113; Sâbir Abdurrahman Tuayme, s. 50).

Mu'tezile, Usûliyye Şîası, felâsife, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, naslarda Allah'a atfedilen ve sözlük anlamı bakımından O'nun yaratıklara benzediği izlenimi veren sıfat ve fiillerin tenzihe uygun bir tarzda te'vil edilmesi gerektiğinde ittifak halindedir. Mu'tezile'ye göre ilâhî sıfatlarda öne çıkan unsur tenzihdir. Allah duyularla algılanamayan kadîm, hay, âlim, adl, hakîm, vâhid, ganî bir varlıktır; fakat böyle oluşu zâtında müstakil mânalar halinde sıfatlarının olduğu anlamına gelmez (İbnü'l-Murtazâ, *el-Ğalâ'id*, s. 7-8). Mu'tezile kelâmçıların ileri gelenlerinden Kâ'bî'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtında gerçek mânada bulunmayıp sadece insan zihni tarafından O'na yöneltile nitelemelerden ibarettir (Mâtürîdî, s. 79, 87). Bu sebeple Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın yanında başka kadîm varlıkların mevcudiyeti (taaddüd-i kudemâ) sonucuna götüreceğini düşünerek Allah'ın zâtından başka, varlıkla nitelenebilecek (sübûtî) kadîm sıfatlara sahip olmasını tevhid ilkesine aykırı görmüştür. Esasen sıfat bir araz olduğundan O'nun zâtına nisbet edilemez. Sıfatlar açısından Allah hakkında ancak şu tabirler kullanılabilir: Allah zâtıyla veya zâtından dolayı yahut zâtındaki halden dolayı hay, âlim kadîr, mevcûd, mürîd, semî', basîrdir; bunların zıtları ise Allah hakkında muhaldir (Hayyât, s. 50; Kâdî Abdülcebbar, s. 128-129; Şehristânî, I, 44). Şîa'nın önde gelen kolları olan Zeydiyye ve İsnâaşeriyye ilâhî sıfatlar konusunda büyük ölçüde Mu'tezile'ye yakın görüşler benimsemiştir. Şîa'ya göre Allah'a sıfat nisbet edilebilir, ancak bu O'nun zât ve sıfatlardan oluşmuş bir varlık olduğu anlamına gelmez (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 9-25; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, s. 49-50; Sâmî el-Gureyri el-Garâvî, s. 317-321, 588). Yeni dönemde bazı İsnâaşeriyye mensupları ilâhî sıfatlar meselesinde naslara daha uygun bir tutum ortaya koymuştur (Ca'fer es-Sübhanî, I, 82-85).

İlâhî sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum benimseyen İslâm filozofları Allah'ın varlığı ile mahiyetinin bir olduğu düşüncesinden hareketle O'nun sıfatlarını zâtının aynı kabul etmiş ve sıfatların zihnen de olsa zâtından ayrılmasını imkânsız görmüştür. Kelâmdan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi sayılan Ya'kûb b. İshak el-Kindî ilâhî sıfatları zâta indirgmeden Allah'ı âlim, kadîr, hay, hâlik, ilk sebep, son sebep, ilk yönetici gibi sıfatlarla niteleyip birlik ve ezelliğini öne çıkarmıştır (bk. KİNDÎ, Ya'kûb b. İshak). Fârâbî ise tevhid ilkesini korumak için zât-sıfat ayırımı yapma-

miş; Allah'ın sadece selbî sıfatlarını öne çıkarmakla birlikte O'nun mutlak hakikat ve kâmil varlık olduğunu açıklamak amacıyla ilâhî zâtı ilk varlık, zorunlu varlık, ilk prensip, ilk sebep, hak, hakîm, akıl, âkıl, ma'kûl, hay, mürid gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir (meselâ bk. *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 3-17). İbn Sînâ âlemin mevcudiyetini (südü'r) Allah'ın ilmine dayandırır. Ona göre var oluş Allah'ın kendisini bilmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Allah'ın mahiyeti varlığı demek olduğundan vücut onun asıl sıfatıdır ve O'nda "akıl" anlamına gelir, akıl akledince kendini bilir. Varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan Allah'ın cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple Allah hakkında yapılabilecek nitelemeler şöyle olmalıdır: O biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir; kendini sevdiği için aşk, âşık ve mâşuktur. Hayat, ilim, irade, kelâm, tekvin gibi sıfatları Allah'ın varlığında çokluk oluşturmazsa da varlığını tam olarak tanıtmaz, O meliktir ve ganîdir (*er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 23-34).

Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb el-Basrî'nin Allah'ın kadîm olan isim ve sıfatları bulunduğunu kabul edip (Eş'arî, *Maķâlât*, s. 169) bunları temellendirmeye çalışmasından sonra Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup kelâmcılar Allah'ın yaratılmışlara benzemekten münezzehe olduğunu söylemekle birlikte üstünlük ve kemal niteliği taşıyan bütün sıfatları O'nun zâtına nisbet etmeyi hem aklen hem naklen zaruri görmüştür. Zira naslarda Allah'a ilim ve kuvvet gibi (sübûtî) sıfatlar atfedilmiştir. Ekmele varlık olan Allah'ta kemal sıfatlarının bulunmadığını iddia etmek O'nu yaratılmışlara nisbetle eksik varlık olduğunu ileri sürmek anlamına gelir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 53; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkanî, s. 60). Sünnî kelâmcılar ayrıca ilâhî sıfatları duyu ötesini duyu âlemine kıyas ederek kanıtlamaya çalışmıştır. Duyular âleminde ilmi olana âlim denildiğine göre duyu ötesinde de âlim olanın ilme sahip olması gerekir (Mâtürîdî, s. 47-48). Ancak bu istidlâl tarzı müteahhir dönem âlimlerince zayıf bulunmuştur (Seyfeddin el-Âmidî, s. 44-45).

Ehl-i sünnet içinde yer alan erken devir sûflerinin sıfatlara ilişkin görüşleri genel Sünnî kelâm telakkisiyle aynıdır. Buna göre Allah'ın zâtı ve sıfatları vardır, zâtına ait sıfatların bulunması Allah'ın birliği ilkesiyle çelişmez (Kelâbâzî, s. 14-17). İlâhî sıfatları açıklamak için farklı terimler kullanılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Allah zâtı yönünden değil ulûhiyyeti (ulûhet)

bakımından bilinebilir. Mutlak varlık ve vücûd olan Allah'ın aklen bilinebilen ve sınırları din tarafından belirlenen selbî sıfatları vardır. O'nun âlemi yaratması gerçeğine sistem içinde yer verirken hayat, ilim, irade, kudret, yaratma, işitme ve görme sıfatlarının bulunduğunu söylemek gerekir. Ancak bu sıfatlar zâtından ayrı değil zâtının aynıdır, haberî sıfatlar da sübûtî sıfatlar içinde mütalaa edilmelidir (Karadaş, s. 108-124). Abdülkerîm el-Cîlî ise selbî sıfatların hepsini zâtî sıfat sayar; "icâbî" adını verdiği sübûtî sıfatları da zâtî, nefsi, sıfatî ve fiilî gruplarına ayırır (*el-Kemâ-lâtü'l-ilâhiyye*, s. 21-25).

Semavî dinlerde, hatta tabiat üstü bir varlığın mevcudiyetini benimseyen bütün dinlerde Allah inancı dinin temel ilkesini oluşturur. Madde ötesi ve tabiat üstü olduğundan bu varlığın duyuyla idrak edilmesine imkân yoktur. Bu durumda Allah ya sadece zihni bir varlık olarak düşünülecek veya zihnin dışında, gerçek âlemde de bulunduğu kabul edilecektir. Fiilen mevcut olmayan, tasavvur halindeki tanrı ne kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olabilir, ne de ona inanacak insanların zihninde ve gönlünde yer bulabilir. Şu halde Allah fiilen vardır, fakat duyuyla yoluyla idrak edilememektedir. İşte bu noktada O'nun tanınması ve kendisiyle fikrî ve kalbî ilişki kurulabilmesi için kendisini bize tanıtmaya gerekir. Bu da -felsefî teolojiler bir yana- gönderdiği peygamberler vasıtasıyla olmaktadır. Sonuç olarak sıfatlar, Allah'ı kullarına tanıtan ve ikisi arasında ilişki kuran kılavuz kavramlar ve rehber kelimelerdir.

İslâm düşünce tarihinde naslarda ve özellikle Kur'an'da yer alan ilâhî sıfatları inkâr eden bir grup olmadığı gibi yaratıcıyı zâtı ve sıfatları bakımından yaratılmışa benzeten kimseler de yoktur. Teşbih ve tescîm diye adlandırılan akımlara da -çok az sayıdaki kötü niyetliler ve cahiller dışında- itibar eden olmamıştır. İnsan zihni nisbî değerlerden ibaret olan zaman ve mekân kayıtları, yaşadığı güneş sistemi ve madde âleminin şartlarıyla sınırlı olduğundan bütün bu kayıtlardan münezzehe olan yüce varlığı mahiyet ve hakikatıyla idrak etmekten âcizdir. Bu sebeple naslarda yer alan sıfatların anlaşılması ve madde olmayan varlığın madde kayıtlarıyla sınırlı insan zihni tarafından kavranması konusunda tefvîz ve te'vil birer açıklama yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Konu geleksel mezhep taassubundan arındırılmak ve yenişme atmosferinden çıkarılmak suretiyle ele alındığı takdirde her iki yöntemin tarihte uygulandığı, günümüzde de

uygulanma alanlarının bulunduğu görülmür. İslâm akaidi veya kelâmının önemli bir meselesini teşkil eden sıfat konusunu Selef ulemâsı, kelâmcılar ve filozofların bakış açısından ele alıp inceleyen Gazzâlî'nin eserlerinden çıkan sonuç şudur: Selef yöntemi yabancı tesirlere mâruz kalmayan halk kitlelerine, kelâm-te'vil yöntemi de bu etkiler altında kalan veya kalabilecek olanlara uygulanmalıdır. Gazzâlî'nin ilâhî sıfatlarla ilgili olarak İslâm filozofları hakkında verdiği hüküm (Allah'ın ilim sıfatının cüz'iyâta taalluk etmediği iddiasının küfrü gerektirdiği hükmü) sonraki âlimler tarafından uygun görülmemiştir (*İlcâmü'l-avâm*, *Kavâ'idü'l-akâ'id*, *Tehâfütü'l-felâsife*, ilgili bölümler; *DİA*, XIII, 498-500, 505-511). Mu'tezile ve Şîa ulemâsı arasındaki yöntem farkı veya anlaşmazlığının -karşılıklı ithamların bir yana bırakılması halinde- daha çok ifade değişikliğinden ibaret olduğu söylenebilir.

Sıfatların Tasnifi. Değişik ekollerce farklı sayılar verilmekle birlikte ilâhî sıfatlar mânaları dikkate alınmak, eğitim ve öğretimde kolaylık sağlamak amacıyla sistemleştirilerek çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bunun yapanların başında Ebû Hanîfe gelir. Ebû Hanîfe sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış; birinci gruba hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, sem' ve basarı; ikinci gruba yaratma, yapma, rızıklandırma, hayat verme, hayatı sona erdirmeye gibi sıfatları dahil etmiştir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 44-56). Ahmed b. Hanbel de zât ve sıfat ayırımı yaptıktan sonra sıfatları sadece peygamberin getirdiği vahiylerle (sem') bilinenler ve hem sem' hem de akıl yürüterek bilinenler diye ikiye ayırmış; birinci gruba sem', basar, vech, yed, yemîn, istivâ, gazap, rızâ, nefis gibi sıfatların; ikinci gruba da hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarının girdiğini söylemiş; ayrıca sıfatları zâtî ve fiilî diye iki grup halinde mütalaa etmiştir (Ebû Bekir el-Hallâl, s. 101-112). Ebû Hanîfe geleneği içinde yetişen Mâtürîdî de sıfatları zâtî ve fiilî kısımlarına ayırmış, fiilî sıfatları ezeli olan tekvin sıfatı içinde değerlendirmiş, fakat eserinde açıklamalarına yer vermesine rağmen selbî, sübûtî ve haberî sıfat ayırımında bulunmamış, ayrıca haberî sıfatları akli bilgilerin ışığında te'vil etmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51-151). Eş'arî ise sıfatları itikadî görüşlerini benimsediğini açıkça belirttiği Ahmed b. Hanbel gibi taksim edip onlara ilişkin âyetlerin bir kısmının müteşâbih olduğunu, bunların ancak akli bilgiler sayesinde açıklanabileceğini belirtmiştir (*el-Lüma'*, s. 83-91; İbn Fûrek, s. 22).

Erken dönemlerden itibaren âlimlerce sıfatlar hakkında yapılan tasnifler müteahhirîn ve yeni ilm-i kelâm devirlerinde sistematikleştirilerek öğretime elverişli hale getirilmiştir. Buna göre sıfatlar genelde zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayrılır; zâtî sıfatlar ise nefsî, selbî (tenzihî) ve sübûtî (icâbî) diye yine üç başlık altında değerlendirilir. Allah'ı zırlarıyla nitelemek mümkün olmayan sıfatlara zâtî, mümkün olanlarına ise fiilî sıfatlar denilir (Muhammed b. Emân el-Câmî, s. 205).

A) Zâtî Sıfatlar. Bu sıfatlar üç gruba ayrılabilir. 1. Nefsî Sıfat. Allah'ın zâtına nisbet edilen vücûd kavramından ibaret olup zâtının gereği olan bir sıfattır, zira O vâcibü'l-vücûddur. Kelâmçıların çoğunluğu vücûdu nefsi diye ayrı bir sıfat statüsünde mütalaa etmiştir. Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ile İslâm filozoflarına göre vücûd aynı zamanda "Allah'ın zâtı, kendisi ve mahiyeti" anlamına geldiğinden ayrıca bir sıfat olarak görülmemelidir (Seyyid Şerîf el-Cürçânî, I, 190-194; İzmîrli, I, 255).

2. Selbî Sıfatlar. Allah'ı zâtına lâyık olmayan niteliklerden ve yaratıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup O'nun ne olmadığını ifade eder ve tenzihî olarak da anılır. Kemalî zıddını teşkil edip Allah'ı her türlü âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden tenzih eden bu sıfatların tam bir listesini yapmak mümkün olmamakla birlikte esaslarını oluşturanlar şu şekilde belirlenmiştir: Vücûd, vahdâniyyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî (Arapkîrli Hüseyin Avnî, s. 1-10). Vücûd "yokluğunun düşünülmemesi" demek olup biraz önce nefsî sıfat diye geçmiştir. Vahdâniyyet "Allah'ın şerikinin olmaması", kıdem "varlığına ait bir başlangıcın bulunmaması", bekâ "varlığının sona ermemesi", muhâlefetün li'l-havâdis "yaratılmışlara benzememesi", kıyâm bi-nefsihî "varlığı için başkasına ihtiyaç duymaması" mânasına gelir. Selbî sıfatların sonucu olarak Allah cevher, cisim ve araz değildir, bir yerde ve yönde bulunmaz, parçalardan oluşma niteliği taşımaz. Selbî sıfatlar sadece Allah'a ait olduğundan yaratılmışlara nisbet edilemez. Bu sıfatlar konusunda değişik ekollere mensup âlimler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. İmâmîyye Şîası "celâlî" adını da verdiği selbî sıfatları yedi maddede toplar: Buna göre Allah cisim, cevher ve araz değil, görülmez, mekânda bulunmaz, başkasına hulûl etmez ve başka bir varlıkla birleşmez (Ca'fer es-Sübânî, I, 382-383).

3. Sübûtî Sıfatlar. Allah'ın zâtına nisbet edilen mânalar olup O'nun ne olduğunu ifade eder. Bazı yorum farkları bulunsa da bütün İslâm âlimleri bu sıfatları kabul eder. Tasnif sırasında fiilî sıfatlar ayrı bir grup olarak zikredilmekle beraber onlar da sübûtîler içinde mütalaa edilebilir. Nitekim Mâtürîdîler "tekvin" kelimesine sığdırdıkları fiilî sıfatları sübûtîler listesinin sonuna eklemişlerdir. Bu ekleme dikkate alınarak Allah'a çok sayıda sübûtî sıfat nisbet edilir. Ancak öğretici olması için, ayrıca telifte kolaylık ve düzen sağlamak gibi gayelerle bunların içinden altısı seçilmiş (hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade), kelâm ve tekvin sıfatları da bazı düşüncelerle bu listeye eklenmiştir. Hayat bütün sıfatların varlık ve işlerliğini sağlayan bir sıfattır. İlim en kapsamlı, taalluk alanı en geniş olan, sem' ve basar işitilmeye ve görülmeye konu teşkil eden her varlıkla ilgili olan sıfatlardır. Kudret "meydana gelmesi mümkün olan her şeye güç yetirme" anlamına gelirken irade olması imkân dahilinde bulunan, yani çeşitli alternatiflerden birini tercih eden sıfattır. Kelâm, Sünnî âlimlerine göre Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm bir sıfat olduğu, tarihte Mu'tezile ve Selefiyye arasında önemli bir anlaşmazlık konusu haline geldiği ve usûl-i selâseden nübüvvetin temelini teşkil ettiği için sübûtî sıfatlar listesine alınmıştır. Mu'tezile'ye göre ise kelâm kadîm olmayan ve dolayısıyla Allah'ın zâtıyla kâim bulunmayan fiilî bir sıfattır.

Mâna Sıfatları-Mânevî Sıfatlar. Mu'tezile kelâmçıları, sübûtî sıfatlardan ilk altısının Kur'ân-ı Kerîm'de kelime şekli bakımından sıfat kalıbında geçtiğinden hay, âlim / alîm (semî, basîr), kâdir / kadîr ve mürrîd biçiminde zikredilip açıklanmasının gerektiğini belirtmişlerdir. Zira bu durumda nitelikle nitelenen (sıfat-mevsuf) insan zihninde aynı anda ve beraberce doğduğundan zât ile sıfat arasında bir ayırım meydana gelmez, dolayısıyla sayı yoluyla bir çoğalma (taaddüd) oluşmaz. Buna karşılık hayat, ilim ... şeklindeki sıralama ve açıklama yöntemi zihinde ayrı ayrı kavrandığından taaddüd hâsıl olur. Bundan da -ilke olarak Allah'ın hem zâtı hem sıfatları kadîm olduğundan- kadîmlerin çoğalması sonucu doğar, bu ise tevhid ilkesini zedeler. Ehl-i sünnet âlimleri ise ilim kelimesinin birçok âyette, "kudret" mânasına gelen kuvvet kelimesinin de bazı yerlerde Allah'a nisbet edildiğini (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "İlim", "kvy" md.leri) göz önünde bulundurmak, ayrıca sözü edi-

len sıfatların zihni kavramlardan ibaret olup dış âlemde bulunmadığını düşünmek suretiyle herhangi bir taaddüdün oluşmayacağı savunmuştur. Literatürde tartışma konusu sıfatlardan masdar şeklinde olanlara (hayat ...) mâna sıfatları, diğerlerine mânevî sıfatlar denilmiştir.

İslâm filozofları tevhid ilkesine büyük önem verip tenzihî sıfatları benimsemiş, sübûtî sıfatlardan mâna statüsünde bulunanları mânevî konumunda tutarak birleştirmiş ve sonuçta sıfatları bir anlamda zât içinde eriterek taaddüd-i kudemâ ihtimalinin önünü kesmiştir (*DiA*, II, 489). Bu durum karşısında Ehl-i sünnet âlimleri, "İlâhî sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir" ifadesiyle itidalden uzaklaşan İslâm filozofları ile Mu'tezile'ye cevap vermiştir. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu ifadede anlatılmak istenen şudur: Allah'ın sıfatları insan zihninde zâtının aynı olmayıp her bir sıfat sözlük ve literal mânası içinde incelenir ve bu sayede Allah'ın tanınması (mârifetullah) hedefine beşer gücü oranında ulaşılır. Bu yöntem terk edildiği takdirde mârifetullahı ulaşmak imkânsızlaşır. Allah'ın sıfatları Mu'tezile'nin Sünnî âlimlerini itham ettiği gibi zâtının gayri değildir, yani bunlar zihni varlık olmaktan çıkıp dış âlemde bulunmaz ki taaddüd-i kudemâ problemi doğsun. Nitekim İslâm mensupları içinde hıristiyan teolojisinde olduğu gibi meselâ kelâm (logos) sıfatını zâtan ayırarak ona Hz. İsa şeklinde müstakil ferdiyet veren bir inanç söz konusu olmamıştır.

Şîa kelâmçıları, sübûtî sıfatlar konusunda Mu'tezile'ninkine benzer görüşleri ilke olarak benimsemekle birlikte kısmen Sünnîler'den etkilenip zâtının aynı olan hayat, ilim, irade, kerâhet (istememe), kudret, tekellüm, sem', basar ve gınâ gibi sıfatları Allah'a nisbet etmişlerdir (Süyûrî, s. 98-150; Ca'fer es-Sübânî, I, 83, 382-383). Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî, sübûtî sıfatları "ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenmeyen halleri" diye tanımlamak suretiyle tevhid ilkesiyle çelişmeyen, sıfatları da reddetmeyen bir teori geliştirmiştir. Buna göre Allah'ın zâtında hayyîyyet, âlimîyyet, kâdirîyyet, mürîdiyyet, semîyyet, basîriyyet, mütekelîmiyyet halleri vardır (sıfât-ı hâlîyye). Meselâ Allah zâtındaki bilici olma halinden dolayı âlimdir, diğer sıfatları da bunun gibidir (bk. AHVAL). Haller, ilâhî zâtan bağımsız olarak varlık ve yoklukla nitelenemediği için tevhid ilkesine aykırı bir durum arz etmemektedir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 30-32).

B) Fiilî Sıfatlar. Bütün âlimlerce Allah'a nisbet edilen sıfat grubunu oluşturur. Allah'ın âlemle ilişkisine konu olan bu sıfatlara dair farklı görüşler mevcuttur. Fiilî sıfatlar yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem olumlu hem olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiiller olup "Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar" diye tanımlanır (Muhammed b. Emân el-Câmî, s. 205). Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmcıları ilâhî fiillerin kaynağı olarak kudret sıfatını kabul ederler. Allah, mahlûkatı kudret sıfatının hâdis olan tallukıyla yaratır ve fiillerini bu vasıta ile gerçekleştirir. İlâhî fiilleri sıfatların tecelisi şeklinde değerlendiren Mu'tezile âlimlerine göre kelâm ve irade sıfatları bu gruba dahildir (Kâdî Abdülcebâr, s. 151, 525-562). Allah konuşmak istediği zaman başka bir nesnede, meselâ ağaçta (el-Kasas 28/30) kelâm yaratarak konuşur. Selefiyye ve Mâtürîdiyye âlimleri ise fiillerin asıl kaynağı olarak tekvin sıfatını görmüştür. Mâtürîdîler'ce tekvin ezeli, mükevven hâdistir (Nesefî, I, 306-372). Selefiyye'ye göre ilâhî isim ve sıfatlar tevkîfî olup naslarla bilinir. Mu'tezile ve Kerrâmiyye âlimleri isim ve sıfatların kıyas yoluyla da bilinebileceğini söylerken Sünnî kelâmcıları isimlerin tevkîfî, sıfatların kıyası olduğunu kabul eder (Fahredden er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyînât*, s. 19-21).

C) Haberî Sıfatlar. Sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içinde mütalaa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah'a nisbet edildikleri için ilâhî sıfatlar içinde yer alan kelime veya kavramlardır. Bunların bir kısmı âyetlerde, bir kısmı âhad hadislerde yer almıştır. Yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, isba', kadem, dıhk (gülme) gibi kavramlar bunların başında yer alır. Selefiyye bir kısmı Allah'ın zâtına, bir kısmı fiillerine dair olan bu kavramları zâtî-haberî ve fiilî-haberî sıfatlar diye ikiye ayırmıştır (Muhammed Herrâs, s. 105). Farklı ekollere mensup bütün kelâm âlimleri haberî sıfatların dil bilimleri ve akfî bilgiler ışığında te'vil edilmesinin gerektiği noktasında ittifak etmiştir. Buna göre yed "kudret", vech "zât", ayn "ilim", istivâ "hükümlanlık", nüzûl "rahmet", ityân "ilâhî emir" gibi mânalarla te'vil edilmiştir. Genellikle Selef âlimleri bu tür sıfatları sözlük anlamlarıyla açıklamadan, mahiyetlerinden söz etmeden, te'vile tâbi tutmadan ve teşbihe gitmeden benimsemesinin gerektiğini kabul ederler. Bu anlayışa göre haberî sıfatların ulûhiyyet makamı-

na has mânaları olup bunların mahiyetlerini sadece Allah bilir. İmam Mâtürîdî de ilâhî sıfatlara ait mahiyetlerin bilinemeyeceğini belirttiikten sonra beşer olarak elde edilen bilgilerin duyulur âleme dayanıldığını, ilâhî sıfatlarda ise beşerî mahiyetlerin söz konusu olamayacağını vurgular (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 146-152). Şu halde yaratılmışlara özgü bir mâna ve muhtevayı Allah'a nisbet etmemek için, "Nihaî gerçeği bilen yalnız Allah'tır" demek suretiyle haberî sıfatlara sözlük ve dil bilimi içinde mecazi mânalar verilmelidir. Meselâ yed kelimesine "el" anlamı verildiği takdirde zihinlerde duyulur âlemden bir el tasavvuru doğar; bunun insan eline benzemediğini söylemek idrak açısından hiçbir şey ifade etmez. Fakat "kudret" mânası verilirse bir problem doğurmaz. Bu sebeple kelâmcılar, Selef âlimlerinin sıfât-ı haberîye anlayışının da -iddialarının aksine- icmâlî bir te'vil olduğunu söylemiştir.

Literatür. Sıfatlar meselesi kelâm ilminin ulûhiyyet bölümlerinde incelenmekle birlikte konu hakkında müstakil eserler de kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Muhammed Bâkır, *Esmâ ve Sıfât-ı İlâhî der Qur'ân* (Tahran 1372); Nesâî, *Kitâbü'n-Nu'ût: el-Esmâ ve's-Sıfât* (Riyad 1419/1998); Dârekutnî, *Kitâbü's-Sıfât* (baskı yeri yok, 1983); İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd ve işbâtü sıfâtî'r-rab* (Beyrut 1398); Ebû Abdullah İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd ve ma'rifeti esmâ'illâh ve sıfâtih* (Medine 1994); Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Esmâ ve's-Sıfât* (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497); *Te'vilü müteşâbihî'l-aḥbâr* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10085); Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât* (Beyrut 1994); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḫşâ bi-esmâ'illâhî'l-ḥüsnâ ve sıfâtihî'l-'ul-yâ*; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* (Kahire 1328); Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Esnâ fî şerhi esmâ'illahî'l-ḥüsnâ ve sıfâtih* (Bingazi 2001); İbn Teymiyye, *el-Esmâ ve's-Sıfât* (Beyrut 1988); Zehbî, *el-Erba'în fî sıfâtî rabbi'l-'âlemîn* (Medine 1993); Sadreddîn-i Şîrâzî, *Risâle fî işbâtî'l-bârî ve sıfâtih* (Süleymaniye Ktp., Yûsuf Ağa, nr. 289); Muvaffakuddin İbn Kudâme, *İşbâtü sıfâtî'l-'uluv* (Dımaşk 1409); İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Ḳavâ'idü't-tayyibât fî'l-esmâ ve's-sıfât* (Riyad 1995); İbnü'l-Ukûşî, *el-Enbâ fî ḥaḳḳü'ḳı's-sıfât ve'l-esmâ* (Beyazıt Devlet Ktp., Velîyyüddin Efendi, nr. 64); Abdülvehhâb eş-Şârânî, *el-Ḳavâ'idü'l-keşfiyye el-mûdîḥa li-me'âni's-sıfâtî'l-ilâhiyye* (nşr. M. Abdurrahman eş-Şâgûl, Kahire 2004); Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *Eḳâvilü's-sıḳât fî*

te'vilî'l-esmâ ve's-sıfât (Beyrut 1985); Nûrülhasan b. Siddîk Hasan Han, *el-Cevâ'iz ve's-şîlât min cemî'i'l-esmâ ve's-sıfât* (Delhi 1290); Muhammed b. Yûsuf es-Sennûsî, *Risâle fî sıfâtillâh ve'l-enbiyâ* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 663); Gümüşhânevî, *Câmî'u'l-mütân fî ḥaḳḳı envâ'i's-sıfâtî'l-ilâhiyye* (İstanbul 1273); Kursavî, *Şerḥ 'alâ Risâle fî baḫşî's-sıfât* (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 906); Rızâ b. Hasan Mutî, *'Alâkatü'l-İşbât ve't-tefvîz bi-sıfâtî rabbi'l-'âlemîn* (Riyad 1995); Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, *Deḳâ'ıḳu'l-İşârât ilâ me'âni'l-esmâ ve's-sıfât* (Beyrut 1988); Ömer Süleyman el-Eşkar, *Esmâ'ullâh ve sıfâtüh fî mu'tekâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Amman 1994); Muhammed b. Nâsır el-Hâzinî, *eş-Şifât* (Riyad 1415); Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf, *Şifâtullâhî'l-vâride fî'l-Kitâb ve's-Sünne* (Riyad 1994); Muhammed Sâlih Useymîn, *el-Ḳavâ'idü'l-müslâ fî sıfâtillâh ve esmâ'ihî'l-ḥüsnâ* (Medine 1409); Muhammed Abdurrahman el-Mağrâvî, *el-Müfessirün beyne't-te'vil ve'l-İşbât fî âyâtî's-sıfât* (Beyrut 2000); Zekerîyyâ b. Gulâm Kâdir Pakistânî, *el-Eḥâdîsü'd-d-ḳı'âf ve'l-mevzû'ât fî'l-esmâ ve's-sıfât* (Beyrut 2001); Ahmed b. Abdurrahman b. Osman Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz fî nuşûsı's-sıfât* (Riyad 1996); İhsan bint Abdülgaffâr Mirza, *Seyfuddîn el-Âmidî ve ârâ'ühü'l-i'tikâdiyye fî'lâh ve sıfâtih* (baskı yeri yok, 2004); Ali Muhammed Sallâbî, *Şifâtü rabbi'l-berîyye 'alâ menhecî 'aḳide-ti's-Selefiyye* (İskenderiye 2002); Hüsâm b. Hasan Sarsur, *Âyâtü's-sıfât ve menhecü İbn Cerîr eḫ-Ṭaberî* (Beyrut 2004); Muhammed Atâ Süfî, *el-Uşûl elletî benâ 'aleyhe'l-mübtedî'a mezhebehüm fî's-sıfât ve'r-red 'aleyhâ min kelâmi şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye* (Riyad 2005); Abdurrahman b. Ahmed b. Yahyâ Kemâli, *Manzûmetü şühûdî'l-ḥaḳ fî işbâtî'z-zât ve sıfâtî ḥâliḳi'l-ḥaḳḳ* (Beyrut 1989); Muhammed b. Emân el-Câmî, *eş-Şifâtü'l-ilâhiyye fî'l-kitâb ve's-sünne* (Cide 1991); Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul 1984); Hayri Kırbasoğlu, *As-hâbü'l-Hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (doktora tezi, 1983, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vsf" md.; *Kâmus Tercümesi*, III, 759-760; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Aḳâ'idü's-selef içinde), s. 64-68; Buhârî, *Ḥalku ef'âli'l-'ibâd* (a.e. içinde), s. 192; Kindî, *Resâ'il*, s. 182-184; a.mlf., *Risâle fî uahdâniyyeti'llâh* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1369/1950, s. 202-

207; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 50; Ebû Bekir el-Hallâl, *el-Akıde li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdülâzîz İzzeddin es-Seyrevân), Dimaşk 1408/1988, s. 101-112; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 83-91; a.mlf., *Ma-kâlât* (Ritter), s. 169; Mâtüfîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-48, 51-51; Fârâbî, *el-Medî-netü'l-fâzıla* (trc. Nafiz Danışman), İstanbul 1956, s. 3-17; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-ta-şavvuf*, Kahire 1933, s. 14-17; Bâkîllânî, *et-Tem-hîd* (Ebû Rîde), s. 45-46; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 22; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 128-131, 151, 182-232, 525-562; İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-arşıyye* (nşr. İbrâhîm Hilâl), Kahire, ts., (Dârü'n-nehdati'l-Arabıyye), s. 23-24; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum, ts. (Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî), s. 13-27; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, s. 137-138; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 283-285; Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'ti-kâd*, Beyrut 1403/1983, s. 26-40; Neseffî, *Tebst-ratü'l-edille* (Salamê), I, 306-372; Cüveynî, *el-İr-şâd* (Temîm), s. 51-153; Şehristânî, *el-Milel* (Kî-lânî), I, 32, 44, 92-113; Fahreddin er-Râzî, *Levâ-mi'ü'l-beyyinât*, Kahire 1323, s. 10-28; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, Kahire 1354/1935, s. 3-43, 114-119; Miklâtî, *Lübübü'l-ukûl* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1977, s. 174; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 27-32, 44-45, 53; Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr* (nşr. Abbas Süley-man), Kahire 1991, s. 183-184; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *el-Akıdetü'r-rûknıyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 60; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdi Muhakkik), Tahran 1365 hş., s. 9-25; Takyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Tedmü-riyye*, Riyad 1400, s. 7, 21-29, 39-93; a.mlf., *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 392; a.mlf., *el-Esmâ' ve's-şifât* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1418/1998, I, 63-74, 122, 165-168; II, 164-165; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1331, I, 17; a.mlf., *el-Kavâ'idü'l-mühimmât fi'l-esmâ' ve's-şifât* (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, *el-Kavâ'idü't-tayyibât* içinde), Beyrut 1416/1995, s. 13-14, 22-23, 52-54, 75-76; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 69-71; İbn Haldûn, *Mu-kaddime*, III, 1042-1058; Abdülkerim el-Cifî, *el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Âsim İbrâhîm el-Key-yâlî), Beyrut 1425/2004, s. 21-25; İbnü'l-Murta-zâ, *el-Kalâ'id fi taşhîhi'l-aşkâ'id* (nşr. Albert Nas-rî Nâdir), Beyrut 1985, s. 7-8, 83-87; a.mlf., *Ta-bakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7-8; Süyûrî, *en-Nâfi' yev-me'l-haşr fi şerhi'l-Bâbî'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdi Muhakkik), Tahran 1365 hş., s. 98-150; Seyyid Şe-rîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I, 190-194; M. Abdürrauf el-Müdnâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâtü'l-te'ârîf* (nşr. M. Rüdâvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 458; Mer'î b. Yûsuf, *Eşkâvîlü's-şikât fi te'vîli'l-esmâ' ve's-şifât* (nşr. Şuayb el-Ar-naût), Beyrut 1406/1985, s. 65-69; Beyâzîzâde Ahmed Efendî, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebi Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 44-56; Abdüllatîf el-Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, İstan-bul 1330, s. 180; Arapkirli Hüseyin Avnî, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 1-10; İzcirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 253-255; II, 88; O. C. Quick, *Doctrines of the Creed*, London-Glasgow 1971, s. 44-76; L. Jacobs, *A Jewish Theology*, London 1973, s. 21-135; Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, *Allah ve şifâ-*

tüh fi'l-Yehüdiyye ve'n-Naşârâ ve'l-İslâm, Ka-hire 1978, s. 20-41, 72-79; Ali b. Abdülkerim b. Fudayl Şerefeddin, *ez-Zeydiyye: Nazariyye ve't-ta'ribik*, Amman 1405/1985, s. 49-50; Cafer es-Sübhanî, *el-İlahiyyât* (nşr. Hasan M. Mekki el-Âmilî), Beyrut 1410/1989, I, 82-85, 382-383; Muhammed b. Emân el-Câmî, *eş-Şifâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Cidde 1411/1991, s. 177-178, 199-208, 214-218; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 108-124; Muhammed Herrâs, *Şerhu'l-Vasıtiyye*, [bas-kı yeri ve tarihi yok] (Dârü İbn Kayyim), s. 105; Emine Yarımbaş, *Kur'an-ı Kerim'de Esmâ-i Hüсна ve Mesajları* (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141-150; Müfrih b. Süleyman el-Kavsi, *el-Menhecü's-selefi*, Riyad 1422/2002, s. 135-143; Sâbir Abdurrahman Tuayme, *el-Mütekellimün fi zâtillâh ve şifâtihi ve'r-red 'aleyhim*, Kahire 2005, s. 22-29, 39-45, 50, 292-299; Sâmî el-Gureyri el-Garrâvî, *ez-Zeydiyye bey-ne'l-İmâmıyye ve Ehli's-sünne*, [baskı yeri yok] 1426/2006 (Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî), s. 317-321, 588; D. B. Macdonald, "Allah", *İA*, I, 368; J. R. Gillis, "God (Concept of God in Tradition and Doctrine)", *New Catholic Encyclopedia*, Wash-ington 1967, VI, 540-543; Bekir Topaloğlu, "Al-lah", *DİA*, II, 409, 482, 489; a.mlf., "Esmâ-i Hü-snâ", a.e., XI, 409; Mahmut Kaya, "Fârâbî", a.e., XII, 155; a.mlf., "Kındî, Ya'kûb b. İshak", a.e., XXVI, 52; Mustafa Çağrıç, "Gazzâlî", a.e., XIII, 498-500; M. Sait Özverirli, "Gazzâlî", a.e., XIII, 507; Marvin Fox, "God (In Medieval Jewish Philo-sophy)", *EJd.*, VII, 659-660; Alexander Altmann, "God (Attributes of God)", a.e., VII, 664-669; Louis F. Hartman, "God, Names of", a.e., VII, 674-682.

İLYAS ÇELEBİ

SIFATÜ'S-SAFVE

(صفة الصفة)

İbnü'l-Cevzi'nin

(ö. 597/1201)

zâhid ve sûfilere dair eseri.

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İşfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eserini kısaltıp bazı zâhid ve sûfilere ilâve ederek yeni bir tertiple telif etmiştir. Bir talep üzerine böyle bir çalışma yaptığını an-latan İbnü'l-Cevzî eserin girişinde *Hilye*'yi çeşitli açılardan eleştirir ve bazı eksiklik-leri bulunduğunu belirtir. Birçok zâhid ve sûfînin sadece adının zikredilmesi, konuy-la ilgili bulunmayan hususlara temas edil-mesi, gereksiz tekrar ve ayrıntılara, zâhid ve sûfilere menkıbeleri yerine rivayet et-tikleri hadislerle genişçe yer verilmesi, bu hadislerin önemli bir kısmının uydurma olması, İmam Mâlik ve İmam Ahmed gibi zâhid âlimlerin mutasavvıf olarak takdim edilmesi, eserin belli bir düzene sahip ol-maması onun *Hilye*'ye yönelttiği başlıca eleştirilerdir. İbnü'l-Cevzî "zâhidlerin efen-disi" olarak tanımladığı Hz. Peygamber'e yer verilmemesini, zâhid olarak tanınma-

yan bazı kişiler esere alındığı halde bazı meşhur zâhidlerin anlatılmamış olmasını, az sayıda âbid ve zâhid kadının zikredilip diğerlerinin ihmal edilmesini de *Hilye*'-nin eksik yanları olarak görür. *Hilyetü'l-evliyâ'*'da 688 biyografi bulunmasına kar-şılık *Şifâtü's-şafve*'de bu sayı 234'ü ka-dın olmak üzere 1031'e ulaşmıştır. Eserde "ukalâü'l-mecânîn" denilen meczup ve di-vane velilere, hakîmâne öğüt veren küçük yaştaki kızlara, cin taifesinin âbid ve âbi-delerine de yer verilmiştir.

İbnü'l-Cevzî, zâhid ve sûfilere bulundu-kları bölgelere ve beldelere göre sınıflandı-rarak anlatmıştır. Bulduğu Abbâsî baş-şehirî Bağdat'ı merkez kabul ederek bu-nun doğusundaki belde ve şehirleri meş-rik, batısındakileri mağrib diye isimlendirmiş, Mekke ve Medine'de yaşayan âbid ve zâhidleri anlatarak eserine başlamıştır. Bi-yograflerin bölgelere ve beldelere göre an-latılması, çeşitli İslâm beldelerindeki zühd ve tasavvuf hareketlerinin gelişmesini iz-leme kolaylığı sağlama bakımından fayda-lı olmuştur. Zâhid, sûfi, ukalâü'l-mecânîn, kadın ve kız veliler ve cinlerle ilgili *Hilye*'-de yer almayan bilgilerin hangi kaynak-lardan alındığı belirtilmemiştir. Ancak mü-ellifin kadınlarla ilgili bilgileri Ebû Abdur-rahman es-Sülemî'nin *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât* (Kahire 1993), ukalâü'l-mecânînle ilgili bilgileri ise İbn Ha-bîb en-Nisâbü'rî'nin *Ukalâ'ü'l-mecânîn* (Beyrut 1985) isimli eserinden aldığı an-laşılmaktadır.

Telbisü İblîs adlı eserinde zâhid ve sû-fileri sert bir dille eleştiren İbnü'l-Cevzî *Şi-fatü's-şafve*'de zâhid, âbid ve sûfiler hak-kında olumlu ve yumuşak bir dil kulla-nmış, onların keramet ve hârikülâde halle-rini tasvip ederek genişçe anlatmıştır. İb-nü'l-Cevzî bu çalışmasıyla güzel bir evliya menkıbeleri kitabı meydana getirmiş, an-cak tasavvuf aleyhtarı olarak tanındığından eser hak ettiği ilgiyi görmemiş, ta-savvufî çevrelerde okunmamıştır. *Şifa-tü's-şafve*'nin çeşitli basımları yapılmış-tır (Kahire 1920; Haydarâbâd 1936; Halep 1389/1969; nşr. Mahmûd Fâhûrî – Muham-med Revvâs Kal'acî, I-IV, Beyrut 1399/1979; nşr. İbrâhîm Ramazan – Saîd el-Lahhâm, Beyrut 1989; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1991). Eser İbn Manzûr, Ab-dülvehhâb eş-Şarânî (*Muhtasarü Şifati's-şafve*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbetî, Kahire, ts.) ve İbrâhîm b. Ahmed er-Rakkî (*Ehâ-sinü'l-mehâsin*, Bursa Eski Yazma ve Bas-ma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 9-10) ta-rafından ihtisar edilmiştir. *Şifâtü's-şaf-ve*'yi Abdülvehhâp Öztürk Türkçe'ye ter-