

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE HABERÎ SIFATLAR



Melis KUTMAN UULU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

KONYA-2018

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Melis KUTMAN UULU
	Numarası	148106011087
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN
	Tezin Adı	İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar** başlıklı bu çalışma 04/06/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İbrahim COŞKUN	
2	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
3	Prof. Dr.	Hüseyin AYDIN	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Öğrencinin	Adı Soyadı	Melis KUTMAN UULU		
	Numarası	148106011087		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Kelam Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar			

Bilimsel Etik Sayfası

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Melis KUTMAN UULU



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Melis KUTMAN UULU		
	Numarası	148106011087		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN		
Tezin Adı	İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar			

İmam Mâtürîdî hiç şüphesiz Mâverâünnehir'de yetişen önmeli alimlerdenidir. O kendi adıyla isimlendirilen kelam ekolünün kurucusu olmanın yanı sıra Ehl-i Sünnet kelamının da en önemli kurucu temsilcilerindendir. Kendi döneminde dalalet düşmüş fırkalar ile mücadele ederken doğru inanç sisteminin de temellerini atmıştır. Kendisinden sonra gelen takipçileri de bu duruşu geliştirerek devam ettirmişlerdir.

İmam Mâtürîdî her konuda olduğu gibi konumuz olan Allah'ın haberî sıfatları konusunda da ifrat ve tefrit uçlarında yer almamış vasatı korumuştur. Sadece nassların haber vermesi sonucu bilinmesi mümkün olan bu sıfatları anlama konusunda başlıca üç tutum ortaya çıkmıştır. Birincisi: haberî sıfatların nasslarda geçtiği şekliyle Allah'a nispet edilmesi ancak anlamı konusunda bir görüş beyan etmeyen selefin tefvîz tutumudur. Bu görüşü benimseyenlere göre bu sıfatların manasını sadece Allah bilir. İkincisi: Allah'a sıfatları isbat etmede aşırıya giden teşbih ve tescim tavrıdır ki Allah'ı yaratıklara benzetmek anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise Allah'a nisbet edilen bu sıfatların mecazî ifadeler olduğunu belirtip belli kurallar çerçevesinde Allah'ın ulûhiyyetine layık bir şekilde te'vil edenlerin tutumudur. Mâtürîdî zikri geçen tutumların sonuncusunu benimseyenlerdendir. Ancak o, ilgili sıfatları dilin müsaade ettiği ölçüde te'vil etmekle beraber son tahlilde bunun zan ifade ettiğini söylemiş ve söz konusu sıfatların nihaî ve kesin anlamlarının, yapılan te'viller olduğunun söylenemeyeceğini de sık sık vurgulamıştır.

Anahtar kelimeler: Mâtürîdî, haberî sıfat, tefvîz, teşbih, tescim, te'vil, müteşâbih.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Melis KUTMAN UULU		
	Student Number	148106011087		
	Department	Basic İslamic Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN		
Title of the Thesis/Dissertation	Attributes al-Akhbar According to Imam Maturidi			

Undoubtedly, Imam Maturidi is one of the significant scholars who grew up in Mawaraannahr. In addition to being the founder of the Kalamschool named after him, he is one of the most important founding representatives of the Ahl as-Sunnah's Kalam. He has established bases of the right belief system while struggling with the heretic streams of his own time. The followers who came after him continued by developing this stance.

Imam Maturidi, as in every subject, has preserved his mediocre according the habari attributes of Allah, and didn't express any signs of extravagancy and extremeness. The three main attitudes have emerged in understanding these attributes, which are known only as a result of the nass (divine scripts). The firsts relating habari attributes to Allah as similarly as they are in the narrations without expressing an opinion on the meanings. This is the tafweedattitude of thesalaf scholars. According to those who adopt this view, only Allah knows the meaning of these attributes. The second approach isextravagant and radical attitude of tashbeeh and tajseemin terms of relatingthe habari attributes to Allah, which means assimilating Allah to the creatures. The third is the attitude of those who have expressed that these attributes are metaphorical expressions, and who are interpreting these attributes within the framework of certain rules appropriately to Allah's greatness.Imam Maturidi is one of those who adopt the last of the attitudes. However, although he has interpreted related attributes to the extent permitted by Arabic language, he has also emphasised that these interpretations are only estimations and are not the final and precise meanings of the attributes.

Key words: Maturidi, attributes al-akhbar, tafweed, tashbeeh, tajseem, ta'weel, mutashabih.

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL FORMU	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

1. İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI.....	1
2. İLMÎ KİŞİLİĞİ	4
3. ESERLERİ.....	7
Kitâbü't-Tevhîd.....	8
Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne).....	9
İmam Mâtürîdî'ye Ait Diğer Eserler.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK KELAMDA ALLAH'IN VARLIĞI ve SIFATLARI

MARİFETULLAHIN ÖNEMİ	13
ALLAH'IN VARLIĞI	14
ALLAH'IN BİRLİĞİ.....	17
3.1. Naklî Delil	17
3.2. Aklî Delil.....	18
3.3. Müşahade Delili	19

4. ALLAH'IN SIFATLARI	20
4.1. Allah'a Sıfatlarını İsbat Etmek ve Teşbihi Nefyetmek	25
4.2. Cisim Kavramının Allah'a Nisbeti	27
4.3. Şey Kavramının Allah'a Nisbeti	28
4.4. Sıfatların Tasnifi	29
4.4.1. Zâtî Sıfatlar	31
4.4.1.1. Nefsî Sıfat (Sıfât-ı Nefsîyye)	31
4.4.1.2. Selbî Sıfatlar.....	31
4.4.1.2.1. Kıdem	32
4.4.1.2.2. Bekâ.....	32
4.4.1.2.3. Muhalefetün li'l-havâdîs	32
4.4.1.2.4. Kıyâm binefsihî	33
4.4.1.2.5. Vahdâniyyet	33
4.4.1.3. Subûtî Sıfatlar	33
4.4.1.3.1. Hayat	34
4.4.1.3.2. İlim	34
4.4.1.3.3. Sem' ve Basar (İşitme ve Görme)	35
4.4.1.3.4. Kudret.....	36
4.4.1.3.5. İrade.....	37
4.4.1.3.6. Kelâm	39
4.4.1.3.7. Tekvîn.....	41
4.4.2. Fiilî Sıfatlar	43

5. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ	45
-----------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

HABERÎ SIFATLAR ve TE'VİLLERİ

1. HABERÎ SIFATLARA GENEL BAKIŞ.....	50
2. HABERÎ SIFATLARI ANLAMADA METOD.....	50
2.1. Selef'in Haberî Sıfatlar Konusundaki Tutumu (Tefvîz)	51
2.2. Haberî Sıfatları Anlamada Teşbîh-Temsîl ve Tecsîm.....	53
2.3. Ehl-i Sünnet'in Haberî Sıfatlara Yaklaşımı (Te'vîl).....	56
3. İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HABERÎ SIFATLARI TE'VİLİ	62
3.1. Yed (اليد).....	63
3.2. Vech (الوجه).....	67
3.3. Ayn (العين).....	70
3.4. Sâk (الساق).....	73
3.5. Nefs (النفس).....	74
3.6. Cenb (الجنب).....	77
3.7. İstivâ, Arş, Fevk (الاستواء، العرش، فوق).....	78
3.8. İtyân ve Mecî (الإتيان والمجيء).....	89
3.9. Kabza ve Yemîn (القبضة واليمين).....	94
3.10. Kurb ve Maiyet (القرب و المعية).....	97
3.11. Nûr (النور).....	100
SONUÇ.....	103
BİBLİYOGRAFYA	106
ÖZGEÇMİŞ.....	115

ÖNSÖZ

Allah'ın sıfatları meselesi Kelam ilminin en önemli konusudur. Çünkü Allah'ın zâtının mâhiyetini idrakten âciz olan insan, yaratıcıyı ancak onun çeşitli özelliklerinden yola çıkarak tanıma imkânına sahiptir. Kur'an-ı Kerim'in muhtelif yerlerinde Allah'ın sıfatlarından bahsedilir. Kimi yerde Allah hakkında her şeyi bilmesi görmesi ve işitmesi ve her şeye gücü yetmesi gibi olumlu manalar anlatılırken, kimi yerlerde de hiçbir şeye benzemediği, denginin olmadığı ve müşriklerin koştukları ortaklardan münezze olmaları gibi ne olmadığını anlatan ifadeler yer alır. Kelam âlimleri nasslarda geçen bu anlatımlardan hareketle araştırma ve eğitim ve öğretim açısından kolaylık olması için Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tasniflerde bulunmuşlardır. Mesela; Allah'ın ne olmadığını anlatan ifadelerden hareketle tenzihî/selbî sıfatları belirlerken hangi niteliklere sahip olduğundan bahseden ayetlerden yola çıkarak subutî sıfatları tespit etmişlerdir. Ayrıca, Allah'ın yaratma yaşatma, öldürme ve rızıklandırma gibi âlemle olan irtibatını anlatan fiilleri vardır ki bunları fiilî sıfatlar başlığı altında incelemişlerdir. Bir de nasslarda geçen ve zâhiri itibarıyla anlaşıldığında Allah'ın yaratıklara benzediği fikrine götüren müteşabih sıfatlar vardır. Bunlara da haberî sıfatlar denmiştir. Anlaşılması zor olan bu müteşabih sıfatlarla ilgili müstakil eserler telif edilmiştir.

Selef âlimleri, zikri geçen sıfatlara nasslarda geçtiği üzere iman edip keyfiyeti konusunda konuşmaktan imtina etmişlerdir. Kelam ilminde bu tutuma tefvîz denmiştir. Haberî sıfatların zâhirinden ne anlaşılıyorsa gerçekte de Allah bizim anladığımız manada o sıfatlara sahiptir diye iddia eden görüş ve tutuma teşbîh ve tecsîm denmiştir. Bu konuda diğer bir tutum, söz konusu sıfatları tenzih ilkesi çerçevesinde Allah'ın şân-ı ulûhiyyetine yakışır biçimde yorumlamak anlamına gelen te'vîl metodudur. Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden İmam Mâtürîdî de haberî sıfatlar konusunda te'vîl metodunu benimseyen âlimlerdendir.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte İmam Mâtürîdî'nin hayatı, yetiştiği ilim havzası ve hocaları, talebeleri ve eserleri kısaca anlatılmaktadır. Birinci bölümde Klasik Kelamda Ulûhiyyet başlığı altında Allah'ın varlığı, birliği ve Allah'ın sıfatları, konuya temel teşkil etmesi açısından genel olarak

çalışmanın kapsamı çerçevesinde açıklanmıştır. Son bölümde ise önce haberî sıfatları anlamada benimsenen metodlar anlatıldıktan sonra İmam Mâtürîdî'nin haberî sıfatlar'a bakışı ve onlara getirdiği te'viller detaylı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Tez yazımı esnasında gerek fikir ve tecrübe gerek düzeltme ve önerileriyle yol gösteren kıymetli danışmanım Prof. Dr. İbrahim COŞKUN'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin okunması, gerek içerik gerekse teknik konuların düzeltilmesi konusunda değerli katkılarda bulunan ve tez savunma jüriliğimi yapan Prof. Dr. Süleyman TOPRAK ve Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a şükranlarımı arz ederim.

Melis KUTMAN UULU

İstanbul, 2018

KISALTMALAR

A.g.e.	:Adı geçen eser
A.g.m.	:Adı geçen makale
AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	:bin/ibn
Bkz.	:Bakınız
C.	:Cilt
Çev.	:Çeviren
DİA	:Diyanet İslam Ansiklopedisi
DÜİFD	:Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜİFD	:Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	:Hicri
HÜİFD	:Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	:İslam Araştırmaları Merkezi
İÜİFD	:İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KADER	:Kelam Araştırmaları Dergisi
nşr.	:Neşreden
ö.	:Ölüm tarihi
s.	:Sayfa
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:Tahkik eden
trs.	:Tarihsiz
UÜİFD	:Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin tam adı kaynaklarda Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî¹ olarak geçer. Büyük bir imam ve Hz. Peygamber ve ashâbının İslâm'ın temel konularına dair anlayışlarını savunup Müslümanlar arasında yerleşmesine olan katkısı² hasebiyle birçok lakap ve ünvanlarla anılmıştır. Bunlar: “Re’îsü Ehli’s-Sünne”(Ehli Sünnet’in reisi), “İmâmü'l-Hüdâ”³(hidayet önderi), “el-İmâmü'l-Mehdî”⁴, "Âlemü'l-Hüdâ"(hidayet meşalesi), "İmâmü'l-Mütekellimîn"⁵ (kelamcılarının lideri), “Musahhihu Akâidi'l-Müslimîn”⁶ (Müslümanların akâidini yanlışlardan arındıran), “Zâhid”, “Şeyh/Şeyhu'l-İmâm”, “Reîsü Meşâyîh-i Semerkand”(Semerkant ulemâsının reisi)⁷, “Kudvetü Ehli’s-Sünne ve'l-ihtidâ”, “Râfi’u a'lâmi’s-Sünne ve'l-Cemâa”, “Kâli’u

¹ Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 1993, II, s. 130; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1992, s. 249.

² Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, 7. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, s. 562.

⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, s. 310.

⁵ Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, tashih ve ta'lik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Matbaatü's-Saade, Kahire 1324, s. 195

⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 17; Leknevî, *a.g.e.*, s. 195.

⁷ Ahmet Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Doktora Tezi, Danışman: Sönmez Kutlu) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2006, s. 27.

Edâli'l-Fitne ve'l-Bid'a"⁸ lakaplarıdır. Bu ünvanlar İmam Mâtürîdînin ilmî konumunu gösterdiği gibi onun, takipçilerinin gönlündeki yerine de işaret etmektedir.

İmam Mâtürîdî, İslam akâidi ve kelamında mümtaz bir şahsiyet olduğu herkes tarafından kabul edilen bir husustur.⁹ Kendisinden sonra da etkisi sonraki nesillerde artarak devam etmiştir. Ancak, buna karşılık kaynaklarda hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Çağdaşı sayılan Eş'arî'nin (ö. 324/936) Makâlâtü'l-İslâmiyyîn adlı mezhepler tarihi kitabında Maturîdî hakkında bilgi bulunamaması anlaşılabilir bir husustur. Ancak Abdulkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Şehristânî (ö. 548/1153) gibi geç dönemde yazılan ve oldukça meşhur mezhepler tarihi yazarları tarafından ihmal edilmiş olması dikkat çekicidir.¹⁰ Yine Şehristânî, Mâtürîdî'nin kendisine çokça eleştiri yönelttiği Mu'tezile âlimlerinden Ka'bî hakkında bilgi verirken İmâm hakkında bir şey aktarmamıştır. Ondan bahseden kaynaklara göre Mâtürîdî, bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içerisinde bulunan ve birçok âlim yetiştiren ilim merkezlerinden biri olan tarihî Semerkant şehrinin Mâtürîdî¹¹ mahallesinde dünyaya gelmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere doğduğu ve yaşadığı şehre nispetle Semerkandî, mahalleye nispetle de Mâtürîdî olarak anılmıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte çağdaş araştırmacılar, onun hocalarının vefat tarihlerinden hareketle hicrî 3. Yüzyılın ilk yarısının ortalarında doğmuş olabileceğini belirtmektedirler.¹² Mâtürîdî'den bahseden kaynaklarda babası ve dedesinin isimleri dışında ailesi ile ilgili bir bilgi de bulunmamaktadır.¹³

İmam Mâtürîdî hakkında hatırı sayılır bilgi, onun en önemli takipçisi ve aynı zamanda Mâtürîdîyye ekolünü sistematize eden Ebü'l Mu'in en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde geçmektedir. Bunun yanında takriben

⁸ Ali Abdülfettah el-Mağribî, *İmâmu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2009, s. 13.

⁹ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşcı, 1. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 13.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 17; Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s. 13.

¹¹ "Maturîdî" olarak da anılır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, s. 344.

¹² Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, 1. Baskı, Çizgi Kitabevi, Konya 2017, s. 103; Şükrü Özen, "Mâtürîdî" *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s.146.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 18; Muhammed b. Tâvî et-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî", *AÜİFD*, C. IV, S. I-II, Ankara 1955, s. 1.

Nesefî'nin çağdaşı ve bu ekolü devam ettirenlerden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de *Usûlü'd-Dîn* isimli kitabında İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermektedir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, Abbâsî devletinin zayıfladığı ve siyasi bakımdan hilafete bağlı olan müstakil beyliklerden Sâmanoğulları'nın, Mâverâünnehir'e hâkim oldukları döneme denk gelir.¹⁴

İmam'ın soyuna gelince her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından Mâtürîdî'nin arap asıllı olduğu ve Ebû Eyyüb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'ye dayandığı¹⁵ iddia edilmişse de, bu konuda kesin bir delil bulunmamaktadır. Bunun yanında, müellifin eserlerine dikkatlice bakıldığında, meseleleri anlatırken zor ve dolambaçlı ifadeler kullanması,¹⁶ bazı anlatım bozukluklarının olması ve gramer hatalarının mevcudiyeti onun Arap asıllı olmadığı yönündeki iddiayı desteklemektedir.¹⁷ Eserlerinde kullandığı dil, Arap asıllı müelliflerin eserlerindeki dil kadar akıcı olmamasının yanı sıra birçok yerde kurduğu cümlelerin Türkçe cümlelerin kuruluşuna benzediği gözlemlenmektedir. Ayrıca mensupları tarafından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin arap asıllı olmasıyla övünülürken söz konusu durum imam Mâtürîdî için geçerli değildir. Bütün bu anlatılan hususlar bir araya getirildiğinde İmam Mâtürîdî'nin Türk asıllı olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Mâtürîdî'nin "Ensârî" nisbesinin sebebi, Zebidî'nin de ifade ettiği gibi onun soyunun tespitine değil, dönemindeki yanlış akımlara karşı sahil dinin savunuculuğunu yaptığı için, takdir ve şereflelendirmeye yönelik olduğunu söylemek daha isabetli görünmektedir.¹⁸

İmam Mâtürîdî'nin vefatı hakkında Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) tarih belirtmeden İmam'ın, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935) kısa bir süre

¹⁴ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 146.

¹⁵ Bu bilgi *Kitâbu't-Tevhîd*'in yazma nüshasının kenarına düşülen notta geçmektedir. Ancak bu bilgi kimin tarafından ve neye dayanarak yazıldığı bilinmemektedir, Bu bilgiden hareketle Sem'ânî ve Murtezâ ez-Zebidî Mâtürîdî'nin arap asıllı olabileceğini belirtmişlerdir. Beyazîzâde de bu bilgiyi tekrarlamıştır. Çağdaş araştırmacılarından Eyyüb Ali, Mâtürîdî'nin Arap asıllı olması daha kuvvetli olduğu kanaatini belirtenlerdendir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 18; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", Hazırlayan: Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 6. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 26.

¹⁶ Bu husus İmam Mâtürîdî'nin takipçilerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Sadru'l-İslam Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, 6. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017, s. 23.

¹⁷ Konu hakkındaki tartışmaların detayı için Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 18-19; Kutlu, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 18.

sonra vefat ettiğini kaydeder.¹⁹ Tabakât müelliflerinin genel kanaati de İmam Mâtürîdî'nin (333/944) yılında Semerkant'ta vefat ettiği yönündedir.²⁰

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

İmam Mâtürîdî, Semerkant'ta bulunan ve temelde Ebû Hanîfe'ye dayanan ilmî geleneği temsil eden Dâru'l-Cüzcâniyye adındaki ilmî merkezde eğitim görmüş ve burada hocası, aynı zamanda ders arkadaşı²¹ olan Ebû Nasr el-İyâzî'den sonra merkezin başına geçmiştir.²² Mâtürîdî'nin İmam Ebû Hanîfe'ye kadar olan hoca silsilesi şöyledir:

1. Ebû Nasr el-İyâzî. (Yukarıda da denildiği gibi İmam Mâtürîdî'nin hem hocası hem ders arkadaşıdır.)
2. Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî. (Mâtürîdî, Ebû Nasr el-İyâzî ile birlikte ondan ders almıştır.) Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (Mâtürîdî'nin, kendisinden ders aldığı diğer bir hocası).
3. Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî. (Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî ve Nusayr b. Yahyâ el-Belhî'nin hocası.)
4. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/804), (Ebû Süleymân el-Cüzcânî ise, Ebû Hanîfe'nin talebeleri olan bu ikisinden ders almıştır.)
5. Ebû Hanîfe (ö. 150/767). (İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in hocası olduğu malumdur.)

Yukarıdaki silsileden hareketle Mâtürîdî'nin Hanefî mezhebi'nin dördüncü kuşak âlimlerinden olduğunu söyleyebiliriz. İmam Mâtürîdî, hocalarından çeşitli alanlarda ders okumuştur. Bunlar kısaca, tevhid ilmi ve mezhepler, fıkıh usûl ve furu'u'dur. Kendi çalışmaları ise tefsir ilmi, fıkıh usûlü ve akâid-kelam alanlarında olmuştur.²³ Sönmez Kutlu, İmamın, farklı itikadî ve fikhî mezhepler hakkındaki

¹⁹ Neseî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Şam 1992, I, s. 360.

²⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, s. 360; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 250; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 195; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ, *İthâfu Sâdeti'l-Muttekin bi Şerhi Esrârı İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr, trs., II, s. 5.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 23.

²² Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, ss. 26-27.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 23.

vukûfiyeti ve diğerk ilmî birikiminden hareketle onun tahsil konusunda sadece Semerkant ile sınırlı kalmadığı kanaatini belirtmiştir.²⁴

İmam Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde onun, hem aklî hem naklî ilimlere olan vukûfiyeti anlaşılır. O, hocalarından aldığı birikim ile kalmayıp ona katkıda bulunmuş ve geliştirip sistemleştirmiştir. *Kitâbu't-Tevhîd*'de yer yer bahsedilen bilgilerden hareketle Mâtürîdî'nin, kendi döneminde hem İslamî fırkalar, hem diğerk din mensuplarıyla mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Bu eleştirilerden en çoğu Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitlerden oluşmaktadır.²⁵ Onlara karşı Hz. Peygamberden intikal eden sahih akîdeyi aklî ve naklî delillerle savunmuştur. Bu çabaları neticesinde hem Müslümanlara önder hem de Ehl-i Sünnet akîdesinin kurucularından olmuştur.

İmam Mâtürîdî birçok âlim yetiştirmiştir. Biz burada çalışmamızın kapsamından dolayı yetiştirdiği âlimlerin bazıları hakkında kısaca bilgi vermekle yetineceğiz.

1) Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Hikmetli öğütleri ve Semerkant kadılığı esnasında verdiği isabetli hükümleri sebebiyle kendisine "Hakîm" lakabı verilmiştir.²⁶ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Hakîm es-Semerkandî'yi ilk Mâtürîdî âlimlerinden saymıştır.²⁷ Mâtürîdî akidesini 62 maddede özetleyen es-Sevâdü'l-A'zam isimli meşhur eseri mevcuttur.²⁸

2) Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstuğfenî (ö. 345/956), Mâtürîdî'nin önde gelen öğrencilerindendir. *İrşâdü'l-Muhtedi, Kitâbü'z-Zevâid, Kitâb bi'l Hilâf, Beyânü's-Sünne ve'l-Cemaa, el-Es'ile ve'l-Ecvibe* isimli eserleri mevcuttur.²⁹

3) Ebü Muhammed Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000), Sadru'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile Fahu'l-İslâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin babalarının dedesidir. İmam Mâtürîdî'den kelam ve fıkıh tahsil etmiştir.³⁰

²⁴ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 26.

²⁵ Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 19.

²⁶ Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*, 1. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 67.

²⁷ Yurdağür, *a.g.e.*, s. 69; Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik" *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 3. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 150.

²⁸ Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün s. 150.

²⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 538.

4) Ebû Ahmed el-ÿyâzî (IV/X. Asrın başları) vefat tarihi kesin olarak bilinmeyen Mâtürîdî'nin bu talebesi, hoalarından Ebû Nasr el-ÿyâzî'nin (ö. 277/890) oğludur.

Mâtürîdiyye ekolünün gelişmesi konusunda önemli katkılarda bulunan Mâtürîdiyye âlimleri, vefat tarihinin önceliğine göre şu şekilde sıralayabiliriz:

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099); *Usûlü'd-Dîn* eserinin müellifidir. Mâtürîdî'nin üçüncü kuşak talebesi sayılır. Babası ve dedesi vasıtasıyla hoca zinciri Mâtürîdî'ye ulaşmaktadır.³¹ Söz konusu eserinin giriş kısmında eserin te'lif amacından bahsetmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Pezdevî, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* isimli kitabında zor anlaşılan ibarelerin ve bazı uzâtmaların bulunması eserin anlaşılmasını zorlaştırdığından için bu eseri kâleme aldığını kendisi eserinde belirtmektedir.³²

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den sonra *Tabsiratü'l-Edille* sahibi Ebü'l Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) gelir. Onun eseri Mâtürîdiyye mezhebinde, *Kitâbu't-Tevhîd*'den sonra en önemli temel kaynak kabul edilir.³³ Ayrıca bu eser bugün elimizde bulunan en geniş Mâtürîdîlik kaynağıdır.³⁴ Nesefî'nin diğer bilinen eserleri *Bahru'l-Kelâm ve et-Temhîd li Kavâ'idi't-Tevhîd'dir*. Burada şu hususu belirtmek gerekir ki Mâtürîdiyye ekolü Nesefî ile birlikte tam anlamıyla sistemleştiği kabul edilir. Kendisinden sonra ekolün sistemi konusunda ona kimse yetişememiştir.³⁵

Bunların dışında mezhebe katkısı bulunan meşhur Mâtürîdî kelimcilerinden, Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Sirâcüddîn Ali b. Osman el-Ûşî (575/1179), Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), İbnü'l- Hümâm es-Sivasî (ö. 861/1457), Kemâleddin el-Beyâzî (Beyazîzâde Ahmed Efendi) (ö. 1098/1687) gibi kelim âlimlerini zikredebiliriz.

³⁰ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 64.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 25.

³² Pezdevî, *a.g.e.*, s. 23.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, (Fethullah Huleyf'in mukaddimesi, s. 5, dipnot 5'den naklen), el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

³⁴ Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Fahrudîin, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, (izahat kısmı) 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 161

³⁵ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s.181; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, 2003, XXVIII, s. 166.

Ömer en-Neseî'nin *Akâid* risalesi³⁶, Üî'nin manzum olarak kameme aldığı Bed'ül-Emâlî adlı eseri, Sâbûnî'nin ise *el-Kifaye fi'l-hidaye* ile *el-Bidaye fi usuli'd-Dîn* eserleri, Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin *el-Umde* isimli eseri ve bunun üzerine kendisi tarafından yazılan *el-İ'timâd* adlı şerhi, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsayere*'si ve nihayet Beyazîzâde'nin *el-Usûlü'l-Münîfe* ve bunun keramet ve istidrâc bahsine kadar kendisi tarafından kâleme alınan *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm* adlı şerhi mevcuttur.

Buraya kadar, Allah'ın haberî sıfatları konusundaki görüşünü inceleyeceğimiz İmam Mâtürîdî'yi tanımak ve ilmî birikimini nasıl elde ettiği konusunda fikir sahibi olmak sadedinde hayatı ve ilmî kişiliği hakkında kısaca bilgi verdik. Bunun yanı sıra, başlatmış olduğu kelâmî okulun kendisinden sonra nasıl devam ettiğini görmek için mezhebin ana kaynaklarını teşkil eden eserleri ve müelliflerini kısaca zikrettik.

Şimdi İmam Mâtürîdî'nin, öncelikle çalışmamız boyunca sık sık başvuru kaynağı olacak iki eseri, daha sonra diğer eserleri hakkında bilgi vereceğiz.

3. ESERLERİ

Mâtürîdî, kelim, mezhepler, fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir ve kıraat alanlarında muhtelif eserler bırakmıştır. *Tabsiratü'l-Edille*'de İmam Mâtürîdî'ye ait on üç eser zikredilmektedir.³⁷ Buna ilaveten isimleri verilmeden başka eserlerinin de olduğu kaydedilmiştir.³⁸ Ancak günümüze kadar ulaşan sadece iki eseri mevcuttur.³⁹ Geriye kalan eserleri ise göçler, istilâlar, doğal afetler, vb. sebeplerden dolayı kaybolmuştur.⁴⁰ Bu eserlerden şu anda elimizde bulunan *Kitâbu't-Tevhîd* kelim ilmine dair, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ise tefsir alanında yazılan hacimli bir eserdir. İmam Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde en çok Mu'tezile ile mücadele ettiği göze çarpmaktadır. Bunun yanında Haricîler, Rafizîler, Şii-Karmatîleri ile mücadele etmiştir.

³⁶ Taftazânî'nin meşhur kelim eserlerinden biri olan *Şerhu'l-Akâid* bu risalenin şerhidir.

³⁷ Araştırmaların belirttiğine göre İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu kesin olan on dört eser tespit edilmiştir. Bkz. Ak, *Mâtürîdî kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 44.

³⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 359.

³⁹ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s. 303; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 28.

⁴⁰ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 19.

Kitâbü't-Tevhîd

Bu eser, Mâtürîdîyye akidesinin temel kaynaklarının başında gelir. Bizzât İmam Mâtürîdî'nin kâleminden çıkmış olması onun kelâmî görüşlerini kendi ağzından öğrenmemiz açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda muhtelif İslâmî fırkalar, bazı dinler, inançlar ve felsefî görüşler açısından en eski kaynak mahiyetindedir.⁴¹ Eserin dili oldukça ağırdır. Bu durum çağdaş Mâtürîdî uzmanları tarafından belirtildiği gibi erken dönem Mâtürîdîyye âlimleri tarafından da dile getirilen bir husustur.⁴²

Eser, müteahhir dönem sistematik kelimelerinin ana temasını oluşturan üç temel esas (usûl-i selâse) diye isimlendirilen ilâhiyyât, nübüvvet ve sem'îyyât'ı barındırır. Yaygın kanaat olarak Sünnî kelâmın kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî kabul edilse de iki müellifin eserleri incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin Kelâmın ana konularını daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde incelendiği görülmektedir. İmam Mâtürîdî'nin elimize ulaşan iki eseri Te'vîlatu'l-Kur'an ve bahis konusu ettiğimiz Kitâbü't-Tevhîd'e bakıldığında, gerek kullanmış olduğu kelâm terminolojisi gerekse derin kelâmî tefekkür ve eserlerin muhtevâsından hareketle Ehl-i Sünnet kelâmının kurucusunun İmam Mâtürîdî olduğunun kabul edilmesi gerektiği veya sünnî kelâm anlayışının oluşmasında Eş'arî'den daha büyük rol oynadığı belirtilmiştir.⁴³

Araştırmalara göre şimdiye kadar *Kitâbü't-Tevhîd*'den sadece tek yazma⁴⁴ nüshasına ulaşılabilmektedir.⁴⁵ Eser ilk olarak Fethullah Huleyf tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak bu baskı birçok hata ihtiva etmektedir.⁴⁶ Kitabın ikinci neşri Muhammed Aruçî ve Bekir Topaloğlu tarafından 2003 yılında gerçekleştirilmiştir. Yine Türkçe tercümesi Bekir Topaloğlu tarafından yapılmıştır.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 26.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 26; Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linns, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2003, s. 14; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 172; Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, ss. 322-326; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 148.

⁴³ Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 10; Özen, "Mâtürîdî", XXVIII, s. 151; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 32; Bekir Topaloğlu "İmam Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İFAV Yayınları İstanbul 2012, s. 40.

⁴⁴ Bu yazma nüsha Cambridge Kütüphanesi numara 3651'de bulunmaktadır. Bkz. Ak, *Mâtürîdî kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 44.

⁴⁵ Rudolph, *a.g.e.*, s. 326; Kutlu, *a.g.e.*, s. 28.

⁴⁶ Özen, "Mâtürîdî", XXVIII, 149; Rudolph, *a.g.e.*, s. 327;

Kitap, İSAM Yayınları tarafından basılmıştır. Hüseyin Sudi Erdoğan tarafından yapılan çeviri pek çok tercüme hatası barındırdığını Mâtürîdî uzmanları belirtmişlerdir.⁴⁷

Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)

Kaynaklarda bu eser *Te'vilatu'l-Kur'ân*, *Te'viltü Ehli's-sünne*, *Te'vilatü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî fi't-tefsîr*, *Te'vilatu'l-Kur'ani'l-mecîd* isimleriyle kaydedilmiştir.⁴⁸ Bu eser İmam Mâtürîdî'nin tefsir alanında yazmış olduğu hacimli bir eserdir.⁴⁹ Bu eseri bizzât İmam Mâtürîdî tarafından kâleme alındığını belirten araştırmacılar olduğu gibi⁵⁰ Mâtürîdî'nin Kur'an tefsiri derslerinin talebeleri tarafından not edilip oluşturulan ve ismi de onlar tarafından konduğunu belirten araştırmacılar da mevcuttur.⁵¹ Eserin farklı isimlerle kaydedilmesinin sebebinin de söz konusu durumdan kaynaklandığı belirtilmiştir.⁵² Şunu da belirtelim ki, bu eser her ne kadar talebeleri tarafından not edilerek oluşturulan eser olmuş olsa da İmam Mâtürîdî'ye aidiyeti kesindir.

Dünyanın çeşitli yerlerinde pek çok yazma nüshası bulunan⁵³ söz konusu tefsirin en son baskısı Bekir Topaloğlu'nun yürüttüğü bir heyet tarafından tahkik edilerek Mizan yayınevi tarafından 2010 yılında on yedi cilt halinde basılmıştır. Bu tefsir daha önce Fâtıma Yûsuf el-Haymî tahkikiyle Müessesetü'r-Risale tarafından "*Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm el-müsemmâ Te'vîlâtü Ehli's-sünne*" adıyla beş cilt halinde neşredilmiştir. Diğer bir baskısı ise Dr. Majdy Baslom tahkiki ile Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından on cilt halinde "*Te'vîlâtü Ehli's-sünne-Tefsîru'l-Mâtürîdî*" adıyla neşri yapılmıştır.

Ayrıca Bekir Topaloğlu tarafından başlatılan ve şuan sekizinci cildi basılan tefsirin Türkçe tercümesi hâlihazırda devam etmektedir. İlk cildinin bizzât Bekir

⁴⁷ Kutlu, *a.g.e.*, s. 452.

⁴⁸ Geniş bilgi için Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, ss. 30-31.

⁴⁹ Bu eserde İmam Mâtürîdî'nin sık olarak diğer mezheplerin görüşlerini eleştirmesi ve onlara cevap vermesinden hareketle kelâmî tefsir veya mezhebî tefsir denilebileceği de söylenmiştir. Bkz. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 29.

⁵⁰ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s. 310.

⁵¹ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 31-32; Yeşilyurt, "*Mâtürîdîlik*" *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 149.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 32.

⁵³ Bu eserin kırk yazma nüshası tespit edilmiştir. Bunun otuz biri Türkiye'de geri kalanı ise, Hindistan, Almanya, Medine, Dımaşk ve Taşkent gibi dünyanın muhtelif yerlerinde bulunmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 31-32.

Topaloğlu tarafından gerçekleştirilen çeviri, Kemâl Sandıkçı tarafından Yusuf Şevki Yavuz'un editörlüğünde devam etmekte ve Ensar Yayınları tarafından basılmaktadır.⁵⁴

İmam Mâtürîdî'ye Ait Diğer Eserler

1. *Kitâbu 'l-Makâlât*⁵⁵
2. *Kitâbu 'l-Usûl (Usûlü 'd-Dîn)*
3. *Kitâbu 'l-Cedel fî Usûli 'l-fikh*⁵⁶
4. *Kitâbu Reddi Evâ 'ili 'l-Edille li 'l-Ka 'bî*⁵⁷
5. *Kitâbu Reddi Tehzîbi 'l-Cedel li 'l-Ka 'bî*⁵⁸
6. *Kitâbu Beyâni Vehmi 'l-Mu 'tezile*⁵⁹
7. *Kitâbun fî 'r-Red ale 'l-Karâmita*⁶⁰
8. *Meâhizu 'ş-Şerâi ' fî Usûli 'l-fikh*⁶¹
9. *Reddü Va 'îdi 'l-Fussâk li 'l-Ka 'bî*⁶²
10. *Reddü Kitâbi 'l-İmâme liba 'zı 'r-revâfız*⁶³
11. *Reddü 'l-Usûli 'l-Hamse li-Ebî Muhammed el-Bâhilî*⁶⁴
12. *Şerhu 'l-Câmi 'i 's-Sagîr*
13. *Risâle fî mâ lâ yecüzü 'l-vakfu aleyhi fî 'l-Kur 'ân* (tek varaktan oluşan yazma bir risale)⁶⁵

İmam Mâtürîdî'ye Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler

1. *Kitâbü 't-Tevhîd (Risâle fî 't-Tevhîd)*: İmam Mâtürîdî'nin bilinen Kitâbü 't-Tevhîd'inden farklı bir eser olup hacmi küçük bir risaledir.
2. *Şerhu 'l-Fıkhi 'l-Ekber*.
3. *Kitâbu 'l-Usûl/Usûlü 'd-Dîn*.

⁵⁴ Bekir Topaloğlu 9 Mart 2016 yılında vefat etmiştir.

⁵⁵ Zebidî, *İthâf*, II, s. 5; İbn Kutluboğa, *Tâcü 't-Terâcim*, s. 249.

⁵⁶ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁵⁷ Zebidî, *a.g.e.*, II, s. 5; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 249.

⁵⁸ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁵⁹ Zebidî, *a.g.e.*, II, s. 5; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 249.

⁶⁰ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁶¹ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁶² İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁶³ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁶⁴ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 250.

⁶⁵ Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ss. 44-45.

4. *Vesâyâ ve Mîinâcât.*
5. *Pendnâme-i Mâtürîdî.*
6. *Fevâid.*
7. *Kitâbü't-Tefsîri'l-Esmâ ve's-Sıfât.*
8. *Usûlü'l-Îmân ve Risâle fî Beyâni Gurûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlatihim.*⁶⁶



⁶⁶ Ak, *a.g.e.*, ss.45-46.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK KELAMDA ALLAH'IN VARLIğI VE SIFATLARI

KLASİK KELAMDA ALLAH'IN VARLIĞI VE SIFATLARI

MARİFETULLAHIN ÖNEMİ

İslam düşünce tarihinde Allah'ı bilmenin (marifetullah) vacip olduğu hususunda âlimler ittifak etmekle beraber, nasıl bilineceği konusunda farklı yollar benimsemişlerdir. Bazı âlimler marifetullahın fitrî ve zarurî olduğunu söylerken bazıları da nazarî ve istidlâlî yöntemi benimsemişlerdir. Bazıları ise Allah'ın keşif yoluyla bilineceğini ileri sürmüşlerdir. Bunlar daha sonra havâss-ı selîme, haber-i sâdik, nazar ve keşif şeklinde bilgi kaynakları olarak işlenmiştir. Genellikle selefi yöntem üzere olanlar Allah'ı bilmenin fitrî ve zarurî olduğu düşüncesindedirler. Kelamcı ve felsefeciler ise bu konuda nazar ve istidlal yolunu tercih etmişler. Sûfiler'e göre de marifetullah'a keşif yoluyla vasıl olunur.

Şüphesiz akıl Allah'ın insana bahşettiği en büyük nimetlerindendir. İnsan diğer canlılardan aklını kullanması sayesinde üstündür. Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde düşünmeye vurgu yapılarak aklın önemine dikkat çekilmiştir.⁶⁷ Ayetlere baktığımız zaman Allah, insana etrafındaki eşyaya bakmasını ve tefekkür ederek yaratıcının varlığını ve birliğini bulmasını aynı zamanda O'nun ilim ve kudretinin nihaysizliğini idrak ederken bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu anlamasını istemektedir. Bunun yanında Kur'an bazı ayetlerinde, aklını kullanmayanlar hakkında şiddetli kınamalara yer verirken bu durumun onları inkara sürüklediğini de ifade etmektedir. Aynı zamanda aklını kullanmadan ve araştırmadan körü körüne inanmak da ayetlerde yerilmiştir.⁶⁸ Nitekim Hz. İbrahim tefekkür ederek Rabbini araştırmış ve körü körüne atalarının dinine uyan babası ve kavmini de apaçık bir dalalette olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla insan kendisini yaratanın kim olduğunu araştırmaz ve bu dünyaya ne amaçla gönderildiğini anlayıp ona göre hareket etmezse bu ilâhî itâbların muhatabı olacaktır. Bu bakımdan insanın ilk ve en önemli vazifesi mârifetullah diye ifade edilen, kendi hâlıkını tanımak ve O'na iman edip itaat etmektir. Bu husus ayet-i

⁶⁷ Bkz. Mu'minûn, 23/80; En'âm, 6/50; Yunus, 10/3; Nahl, 16/17.

⁶⁸ Bkz. A'raf, 7/28; Enbiya, 21/53; Şuara, 26/74; Ahzab, 33/66-67; Zuhruf, 43/23.

⁶⁹ Bkz. En'âm, 6/74-79.

kerimede “*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*”⁷⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Ayette geçen “*bana ibadet etsinler*” kısmını İbn Abbas’ın “*beni tanısınlar*” şeklinde tefsir etmesi de marifetullahın önemini vurgulaması bakımından önemlidir. Zira Allah’ı sahih bir şekilde tanımadan O’na ibadet etmenin eksik olacağı izahtan varestedir.

ALLAH’IN VARLIĞI

Yüce Allah’ın varlığını ispat için deliller sayılamayacak kadar çoktur. Küçük bir zerreten göklerdeki yıldızlara kadar sayısız şeyler O’nun varlığının delillerindedir. Bu hususu Kur’an’ı Kerim şöyle ifade etmektedir: “*Varlığımızın delillerini, (kainattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?*”⁷¹ Bunun dışında birçok ayette selim aklın yani yaratılışı bozulmamış insanların Allah’ın varlığını ve birliğini benimseyeceği ifade edilir.⁷² İslam âlimleri de gerek dışarıdan gelen tehditlere karşı İslamı savunmak gerekse İslam inancını aklî temellere oturtma çabalarının neticesi olarak Allah’ın varlığını ispat sadedinde çeşitli deliller formüle etmişlerdir. Mesela hudus delili ile alemde var olan şeylerin sonradan yaratılmış olmasından hareketle Allah’ın varlığı isbat edilirken gaye ve nizam delili ile alemdeki mükemmel uyum ve düzenden yola çıkılarak ve bu düzenin de belli bir amaca hizmet ederek alemdeki hayatın devamını sağlamasından hareketle Allah’ın varlığı ispat edilmiştir. Ve bunlar gibi Allah’ın varlığını ve birliğini ispat etmek için pek çok delil getirilmiştir.

Erken dönem İslam âlimlerinden ve Ehl-i Sünnet kelamının en önemli kurucularından, aynı zamanda Maverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği en büyük mütekellimlerden olan İmam Mâtürîdî’nin eserlerinden anlaşıldığına göre kendi döneminde İslam dışı pek çok düalist⁷³ ve inkarcı akımlar ile mücadele etmenin yanı sıra Mu’tezile gibi Müslümanların içinden çıkan fırkalarla da mücadele ettiği

⁷⁰ Zâriyât, 51/56.

⁷¹ Fussilet, 41/53.

⁷² Bkz. Enbiyâ, 21/30-33; Hac, 22/5-6; Rûm, 30/21-25.

⁷³ Rudolph, *Semerkannta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s. 462.

kitaplarından anlaşılmalıdır.⁷⁴ İnkarcı akımlara karşı Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlama sadedinde aklî deliller serdetmenin yanı sıra i'tizal görüşünün temsilcilerinden olan Ka'bî'ye⁷⁵ pek çok kalamî mevzuda cevap vermiştir. Onun bu çabaları neticesinde Ehl-i Sünnet kelamının önemli bir kolu olan Mâtürîdiyye ekolü ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde bilgi kaynaklarından biri olan aklın büyük bir rolü vardır.⁷⁶ Zira insan, akıl vasıtasıyla evrene bakarak böyle bir düzenin ve mükemmel sanatın sadece yok olmak için vücuda gelmediğini, bir hikmet ve gaye gözetilerek yaratıldığını anlar. Yine akıl vasıtasıyla gözlemediği her şeyin bir yaratıcısının var olduğu bilgisine ulaşır.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu kanıtlama esasına dayanan hudûs delili ile ispat etmeye çalışır.⁷⁷ Ve bunun, kendisinin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği haber, idrak (duyular) ve istidlal (akıl) yollarının her biri ile kanıtlanabileceğini ileri sürer. Allah, elçileri vasıtasıyla kendisinin kadîm olduğunu, harika-i sanat olan kainatı yarattığını ve idare ettiğini aynı şekilde her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu insanlara haber vermiştir.⁷⁸ Buna karşılık zîhayat olan varlıklar içinde kadîm olduğunu iddia eden de yoktur. Şayet böyle bir durum söz konusu olsa bile, iddiasının yalan olduğu zarûrî olarak bilinir. Bu şekilde zîhayatın hadis olduğu anlaşılır. Cansız varlıklar ise canlıların taht-ı tasarrufuna verilmiştir. Cansızların, idaresi altında buldukları canlılar hadis olduğuna göre, onlar evleviyetle hadistir.⁷⁹

Duyular vasıtasıyla âlemin hadis olduğu şu şekilde anlaşılır ki; kadîm olmanın manası, başkasına muhtaç olmamaktır. Yani var olmak için veya vücuda gelmek için bir başkasının dışarıdan müdahalesine gerek olmadan zâtı'nın gereği olarak varlığının başlangıcı olmaksızın her zaman var olmaktır. Dolayısıyla Kadîm

⁷⁴ Hülya Alper, İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 11; Korkmaz, a.g.e., s. 35.

⁷⁵“Ebü'l-Kasım Abdullah b. Mahmud el-Ka'bî (ö.319/931) Mu'tezile âlimlerindedir. İsmi, kendi adına nisbetle Ka'biyye'nin kurucusudur. Kelam alanında kendisine has görüşleri vardır. Aslen Belhî'dir. Uzun zaman Bağdat'ta kalmış, Belh'te vefat etmiştir.” Bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu s. 65, 8. Dipnot.

⁷⁶ Alper, İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, s. 62.

⁷⁷ Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, s. 104.

⁷⁸ Altıntaş, a.g.e., s. 103. Burada ifade edilen hususlara delalet eden ayetler için Bkz. En'âm, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 57-58.

olan, hiçbir şeye ve hiç kimseye muhtaç değildir. Öte yandan tabiatı incelediğimiz zaman duyularımızla idrak ettiğimiz her varlığın hayatını devam ettirebilmek için çeşitli yönlerden başkasına bağımlı olduğunu anlıyoruz. Başkasına muhtaç olma vasfı olan, kadîm olamadığına göre bu varlıkların hepsi hadistir. İdrak ettiğimiz başka bir durum da, evrende iyi kötü, küçük büyük, güzel çirkin ve aydınlık karanlık gibi muhtelif oluşlardır. Bütün bunlar değişim ve yok oluş alametleridir. Kadîm olan varlıkta ise bu tür arazların bulunması mümkün değildir.⁸⁰

İmam Mâtürîdî, haber ve duyular vasıtasıyla hudûs-i âlemi kanıtladıktan sonra istidlal (akıl) yoluyla cismin hareket ve sükûnundan yola çıkarak da âlemin hadis olduğunu ispat etmeye çalışır. Cisim ya hareket veya sükûn halinde bulunur. Hareket demek değişim anlamına gelir ki, bu özellik ise hudus (sonradan olma) belirtisidir.⁸¹ Dolayısıyla hâdis (sonradan var) olan bir şey kendisini var eden birine ihtiyaç duyar. Başka bir açıdan, cismin hareket ve sükûnun dışına çıkmaması başkası tarafından buna mahkum edildiği anlamına gelir ki bu da sonradan var olma alametidir. Bu şekilde cisimlerin hadis olduğu anlaşıldığına göre cisimlerden oluşan âlemin de hudusu kanıtlanmış olmaktadır.

Âlemdaki hiçbir varlık kendini var etmeye kâdir değildir. Varlık âlemine çıkmak için birine muhtaçtır. Onları varlık sahasına çıkaracak olanın kadîm, alîm, hay, mürîd, kâdir ve müdebbir bir varlık olması gerekir. Zâten biz bu hissiyat âleminde kitabın kâtipsiz olamayacağını bildiğimiz gibi ustasız bir yapının olamayacağını da bedihî olarak biliriz. O halde müşahede ettiğimiz bu âlemin de bir yaratıcı tarafından icad edilmeden vücut bulması mümkün değildir. Bu yaratıcı da Allah'tır.⁸²

Mâtürîdî, âlemin sonradan var olduğu delilinden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamıştır. Bu yöntem sonraki mütekellimûn tarafından hudûs delili olarak terimleşecek ve isbat-ı vâcib konusunda önemli delillerden biri olacaktır. Bu konuda bilinmesi gereken hususlardan biri de İmam'ın Allah'ın varlığına getirmiş olduğu deliller yukarıda bahsedilen delille sınırlı değildir. Onun, bu hususta, yeri geldikçe

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 58-59.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

⁸² Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 17.

Kitabü't-Tevhid'in muhtelif yerlerinde, daha sonra gaye ve nizam delili olarak terimleşen deliller çerçevesinde istidlaller yaptığı görülmektedir.⁸³

ALLAH'IN BİRLİĞİ

Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'ın iki veya daha çok olması mümkün değildir. Bu hususa Kur'an-ı Kerim şöyle değinmektedir: “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”⁸⁴ Bu ayetten hareketle formüle edilen delile de temânü' delili denmiştir. Bu ayet gibi Allah'ın birliğine işaret eden pekçok naklî delil vardır. İslam âlimleri de bu konuda söz konusu naklî delillerin yanında aklî deliller de getirmişlerdir. Çalışmamız İmam Mâtürîdî ile ilgili olması hasebiyle konu ile ilgili onun getirmiş olduğu delillerden bahsetmek yerinde olacaktır.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığını haber, duyular ve istidlal yoluyla ispat ettikten sonra bu âlemin yaratıcısı olan zât'ın bir olduğunu aklî, naklî ve müşahede yoluyla ispat etmeye çalışır. Allah'ın bir olması, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin belirttiği gibi sayıdaki birlik türünden değildir.⁸⁵ Çünkü sayı dizisinde yer alan her 'bir'in yarısı ve başka parçaları vardır. Burada kastedilen 'bir'lik şeriki olmaması bakımındandır.⁸⁶

3.1. Naklî Delil

Mâtürîdî'nin bu konuda naklî⁸⁷ delil olarak zikrettiği delillerden biri şöyledir; Ehl-i Tevhid'in bildiği ilâhtan başka hiçbir varlığın, ilâhlık iddiasında bulunduğu duyulmamış veya ilâh olduğuna delalet edecek fiiller kimseden zuhur etmemiştir. Aynı şekilde hiçbir şeyde, onu mevcut konumunun dışına çıkartacak (ilâhlık mertebesine yükseltecek) olağan üstü bir hususiyet tesbit edilmemiştir ve Allah Teâlâ dışında hiçbir varlık akılları acze ve hayrete düşürecek mucizelerle teyit edilmiş

⁸³ Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri”, *İmam Maturidî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, s. 200.

⁸⁴ Enbiyâ, 21/22.

⁸⁵ Ebû'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Minahu 'r-Ravdî 'l-Ezher Şerhu 'l-Fikhi 'l-Ekber*, thk. Vehbî Süleymân Ğavcî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, s. 60

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73.

⁸⁷ Mâtürîdî naklî veya sem'î delili iki anlamda kullanmaktadır. Birincisi: ayet ve hadisler, ikincisi: tarihî ve toplumsal olaylar. Burada kastedtiği şer'î bilgi olan nakil değil, insanlar arasında yaygın kabul olan bilgiyi kasteder. Bkz. Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 17; Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 49.

elçiler de göndermemiştir. O halde, bahsedilen bu durumlardan hareketle Allah'ın birden fazla olduğunu iddia etmek hayal ve vesveseden ibarettir.⁸⁸

Allah'ın birliğini kanıtlayan başka bir naklî delil de hak peygamberlerin çeşitli mucizeler getirmesidir. Bu mucizelerin muhatapları, şu durumu kabul etmeye mecburdurlar ki, şayet bu mucizeler ortağı bulunan bir varlığın fiili olsaydı, söz konusu ortaklar peygamberlerin mucize göstermesine mutlaka mani olurdu. Zira mucizeler vasıtasıyla şeriklerin rubûbiyyet ve ulûhiyyeti iptal edilmektedir. Çünkü bu elçiler Allah'ın yaratmada ve idarede tek olduğunu bildirmiş ve bunun ispatı ve her şeye gücü yeten Allah tarafından teyit edildiğinin göstergesi olarak mucize izhar etmişlerdir. O halde anlaşılmıştır ki gerçek mabud ve kainatın hâlıkı, tek ve kakhâr olan Allah'tan başkası değildir.⁸⁹

3.2. Aklî Delil

Âlemin yaratıcısı olan varlığın, tek olduğuna aklî delil ise, kainatta birden fazla ilahın olması halinde kargaşa çıkacağı ve düzen olmayacağı esasına dayanan temânu delilidir (burhân-ı temânu'). Şayet yaratıcı birden fazla olsaydı âlemin yaratılması hususunda bu yaratıcıların mutabakata varması suretiyle mümkün olurdu. Bu durum ise rab'lık ile uyuşmayan bir durumdur. Farz-ı muhal böyle bir şey söz konusu olsaydı kendisine ilâhlık nispet edilenlerden her biri diğerinin yapmak istediğinin aksini isteyebilir. Zira ulûhiyyet her işinde teklik ister. İlahların birden fazla olması kabul edildiğinde, aklen, âlemdeki cereyan eden her şeyin ilâhların istekleri doğrultusunda olumlu ve olumsuz olarak cereyan etmesi söz konusudur. Bu tam bir kaos durumudur. Ancak âlemdeki düzen ve ahenk, her şeyin yerli yerinde olması ve her şeyde gözetilen ince ayarlar, kainatın yaratıcısının bir olduğunun kanıtıdır.⁹⁰ Yukarıda söylenenleri destekler mahiyette dünyadaki hükümdarlar arasındaki güçlü olanın saltanatı elinde bulundurması zikredilebilir. Zira hükümdarlar hiçbir zaman kendilerine rakip istemezler. Rakip olmak isteyenleri daima alıkoymuşlardır. Müşahede edilen bu durum da gösteriyor ki yönetmek tek olmayı gerektirir. Emirler tek bir yerden çıkması gerekir ki düzen devamlı olsun. Şayet bir yeri yöneten hükümdar çok olsa ve her birinin istediği yapılmaya kalkılsa

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69.

⁸⁹ İktibas yapılan ayetler: Yûsuf, 12/39; Sâd, 38/65; Mü'min, 40/16; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 69.

kargaşa meydana gelir ve hiçbir düzen kalmaz. Kainatta kaos ve kargaşa söz konusu olmadığına göre onu yöneten zât birdir ve tektir.⁹¹ Bu akıl yürütme neticesinde varılan hüküm ayetlerde şöyle ifade edilmiştir: “*De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da hükümran olsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş'in sahibi olan Allah'a üstün gelmek için yol arayacaklardı.*”⁹² Kainatta başka bir ilâhın olamayacağını ifade eden başka bir ayet; “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş'in Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.*”⁹³ Yine başka bir ayette bu durum şu şekilde ifade edilmektedir; “*Allah evlât edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah, onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.*”⁹⁴

Mâtürîdî, şunun da belirtilmesi gerektiğini söyler; ilâhlar arasında anlaşma alternatifi, aczin ve bilgisizliğin göstergesidir. Böyle bir anlaşma meydana gelecek olsa onlardan birine yaratma işinin havale edilip gerçekleştirilmesi, ancak diğerlerini tesirsiz hale getirmesi ve kendi taht-ı kudretine alması imkan dahilinde olur.⁹⁵ Böyle bir durum diğer ilâhlar için söz konusu ise zaten onların aciz olduğunun ifadesi olur ki ilâh olan böyle eksikliklerden uzaktır.

3.3. Müşahade Delili.

Mâtürîdî'ye göre kainatı müşahade yoluyla da yaratıcının birliğine dair apaçık deliller elde edilebilir. İnsan kainatı incelediği zaman birbirinden farklı nitelikleri olan ve normal şartlar altında birbirine zıt cisimler bir arada mevcuttur. Ancak bu zıtlıklara rağmen âlemdeki bütün varlıklar arasında mükemmel bir uyum olduğu görülmektedir. Bu mükemmel düzen ve işleyiş, bütün varlıkların tek biri tarafından yönetildiğinin kanıtıdır. Çünkü âlem birden çok müdebbir tarafından yönetilmiş olsaydı onun düzeni mutlaka bozulur ve helâk olurdu. Bu anlatılanlar, yani farklı

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.

⁹² İsrâ, 17/42.

⁹³ Enbiyâ, 21/22.

⁹⁴ Mü'minûn, 23/91.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.

mahiyetlere ve zıt tabiatlara sahip varlıklardan oluşan âlemin her zerresi arasındaki uyum, onun yaratıcısının tek olduğuna dair yeterli bir müşahede delilidir.⁹⁶

4. ALLAH'IN SIFATLARI

İslam Literatüründe sıfat denildiği zaman Allah'ın zâtına nispet edilen mâna veya kavramlar anlaşılır. Bu kavramlar şüphesiz insana, aşkın olan Allah'ı tanıma ve zihnine yaklaştırma fırsatı verir. Ancak varlıkları bakımından, başka bir deyişle ontolojik olarak, Allah ile insan farklı kategorilerde olması hasebiyle insanın, Allah'ın zâtını kavraması mümkün değildir. Sadece zâtına nispet edilen isim ve sıfatlardan hareketle insan Allah'ı tanımaya çalışır. Duyularla idrak edilemeyen Yüce Zât'ın, bir taraftan bilinip tanınması ve kainatın yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslam düşünce tarihinde farklı görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.⁹⁷ Bu görüşleri ana hatlarıyla üç grupta toplamak mümkündür.

Birincisi: Nasslarda Allah'a izafe edilen el, yüz, göz gibi haberî sıfatları te'vil etmeden literal manasıyla anlayıp o şekilde Allah'a izafe eden bu sebeple teşbih ve teccimden kurtulamayan Müşebbihe ve Mücessime fırkasıdır.⁹⁸

İkincisi: Allah'ı nitelerken tevhîd ilkesini zedelememe hassasiyetinden dolayı daha çok tenzih yoluna başvuran ve bu konuda aşırıya giden Mu'tezile ve İslam Filozoflarının görüşleridir. Ancak Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını İslam filozofları gibi toptan inkar etmemiştir. İslam filozofları ise mutlak ta'til görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁹

Üçüncüsü: Yüce yaratıcının fiilen var olduğunu, insan ve kainatla münasebet halinde olduğunu kavrayabilmek için onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelemenin gereğine inanan, buna mukabil ulûhiyetle bağdaşmayan bazı kavramları onun zâtından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu savunan Ehl-i Sünnet ekolüdür.¹⁰⁰

⁹⁶ Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 18.

⁹⁷ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Allah'ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 15.

⁹⁸ Metin Yurdağür, *Kelam Tarihi Ekoller Şahıslar Eserler*, 1. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 135.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 76.

¹⁰⁰ Râzî, *a.g.e.*, s. 15.

Burada İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin bu konudaki tespitini zikretmek yerinde olacaktır; “Kendini yaratıp idare eden Allah'ı anlamaya çalışırken aklının erdiği bir varlıkta karar kılan müşebbihedir; nefy-i mahzda (mahza olumsuzlamada) karar kılan muattıladır; bir varlıktan emin olduğu halde kühünü idrakten aciz olan ise muvahhidir.”¹⁰¹

Kur'ân-ı Kerim ve hadis mecmualarında kelime olarak 'sıfat' geçmemekle birlikte aynı kökten vasf¹⁰² kelimesi muzârî kalıbıyla geçmektedir. Bu fiil daha çok Allah'a uygun olmayan vasıflar isnat edenlerin iddiaları reddedilirken kullanılmıştır.¹⁰³ Buna mukabil isim ve onun çoğulu olan esmâ kelimesi muhtelif yerlerde geçtiği gibi el-esmaü'l-hüsnâ¹⁰⁴ olarak sıfat-mevsuf terkibi şeklinde de görmek mümkündür. Gerek ayetlerde gerekse hadis-i şeriflerde Allah'ın ulûhiyyetinden bahsedilirken onun kemâl sıfatlar ile muttasıf olmasının yanı sıra noksan sıfatlardan münezzeh olduğundan da söz edilir.

Mâtürîdî, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiilerinde eşi benzeri bulunmadığını ifade eden tevhîd konusuna çok önem vermektedir.¹⁰⁵ Hatta bazı araştırmacılara göre İmam Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kurân*'ını tevhid konusunu anlatmak için yazdığını ifade etmek abartılı bir ifade olmayacaktır.¹⁰⁶ İmam'ın söz konusu kitaplardan kelim alanında yazdığı eserinin adını Tevhid diye isimlendirmesi de bu konuya önem verdiğinin başka bir göstergesi sayılabilir.

İmam Mâtürîdî bu evrenin bir yaratıcısı olduğunu ve bu yaratıcının bir (tek) olduğunu muhtelif deliller ile isbat ettikten sonra o yaratıcının mahlukâtın hiçbirine benzemeyen sıfatlarını açıklamaya geçer. Mâtürîdî, Allah'ın isim ve sıfatlarını da, Allah'ın varlığını ve birliğini isbat ederken kullandığı yöntem olan âlemin gözlem ve müşahedesine dayanan yöntem ile anlatır. Şöyle ki, kainatta gözlemlenen mükemmel kuruluş ve işleyiş, onun yaratıcısının ilim, kudret ve irâde sahibi olduğunu gösterir. Yaratıcıya bu ve başka sıfatları nispet etmek, onunla aynı sıfatları taşıyan mahlukâta

¹⁰¹ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992, s. 23.

¹⁰² Bkz. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî b. Sâlih el-Mısri, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “vasf” md., Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364, s. 751.

¹⁰³ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 222.

¹⁰⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de toplam dört yerde geçmektedir. Bkz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, “ism” md.

¹⁰⁵ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, ss. 477-478.

¹⁰⁶ Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 48.

benzediği anlamına gelmez mi? sorusuna İmam Mâtürîdî şu şekilde cevap verir; İnsanlar bilmediği bir şeyi kavramak için, duyulur âlemde elde etmiş oldukları bilgilerden hareket ederler. Ancak o şekilde kıyas yaparak anlama imkanlarına sahiptirler ve bu yöntemle yeni bilgi elde ederler. Sıfatlar konusunda yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki benzerlik bu çerçeveden bakıldığında sadece zâhirî anlamdaki bir benzerlikten ibarettir. Bu benzeşme sadece söylemdedir. Mâtürîdî'ye göre “Şayet insanlar Allah’a isim ve sıfatları nispet ederken O’nun şânına layık bir şekilde ve hiç kimsenin isimlendirilmediği kavramlar üretmeye gücü yetseydi o şekilde isimlendirirlerdi.”¹⁰⁷ Buna insanın gücü yetmediği için mahlukâta bulunan sıfatlar ile nitelemektedirler. Söz gelimi Allah alîm’dir, mürîd’dir veya kâdirdir derken, burada sadece kelime bakımından benzerlik söz konusudur. Ancak bu sıfatların yaratıcı ve yaratılanlar için ifade ettiği muhteva farklıdır. Buna göre Allah’a nispet edilen isimler, zât-ı ilâhiyeye layık bazı manaları, zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Böyle nitelemelerde zihinlere teşbih çağrışımı yapmaması için “*Hiçbir şey O’nun benzeri değildir*”¹⁰⁸ ayeti Allah’a sıfat nisbet etme hususunda herkesin benimsediği bir ilkeyi oluşturmuştur.¹⁰⁹

İmam Mâtürîdî, Kur’an’da geçen ve sîga bakımından sıfat olan hayy, alîm, kâdir, rahmân gibi kelimelere zâtî isim, bu kelimenin masterları olan hayat, ilim, kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat diye isimlendirmektedir.

Mâtürîdî, naklî ve aklî delillere dayanarak Allah’ı kâdir, âlim, hay, kerîm, cevâd olmakla nitelendirilebileceğini ve aynı zamanda isimlendirilebileceğini ifade eder.¹¹⁰ Allah, Kur’an-ı Kerim başta olmak üzere diğer semavî kitaplarda kendini muhtelif isimlerle isimlendirmiştir. Bu hususu peygamberler de teyid ederek Allah’ın o isimlerini tekrar etmişlerdir. Bu durumda Cenab-ı Hak kendini nasıl tesmiye ettiyse o isimlerle gerçek anlamda isimlendirilmiş, zâtını nasıl nitelediye o sıfatlarla gerçek anlamda vasıflanmıştır.

Kainatı müşahede eden akıl da bu harikaları yaratan zât’ın çeşitli niteliklerinin olduğuna hükmeder. Yine evrende cereyan eden oluşların bir bozukluk

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 147.

¹⁰⁸ Şûrâ, 42/11.

¹⁰⁹ Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Kelamî Görüşleri”, *İmam Maturidî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, s. 200.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 97.

olmadan düzenli bir şekilde devam etmesi kendiliğinden olmadığını, fâilinin irâdesiyle meydana geldiğinin gösterir. İrade dahilinde meydana gelmeyen fiillerin belli bir ahenk içinde zuhûr etmesi mümkün olamaz. Âlemde gece ile gündüz gibi tekrar eden şeyler, birçok şeyin vücud bulup sonra yok olması ve tekrardan vücud bulması da Allah'ın fiillerinin iradî olduğunun delilleridir.¹¹¹

Nasslarda geçen Allah'ın isim ve sıfatlarına kısaca göz atacak olursak; Allah kendini “evvel, âhir, zâhir, bâtın” diye nitelendirmektedir.¹¹² “Evvel” demekle kendisinin ezeli olduğunu ifade ettiği gibi “âhir” demekle de son ve ebedî olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde sıfatları itibarıyla “zâhir” olduğu gibi zâtı itibarıyla da “bâtın”dır. Bu ayet, ileride açıklayacağımız zât-sıfat ilişkisine büyük ölçüde açıklık getirmektedir.¹¹³

Haşr sûresinde Allah'ın on dört ismi peş peşe sayıldıktan sonra O'nun esmâ-i hüsnâ'sının olduğu ifade edilir.¹¹⁴ Konu ile ilgili diğer bir ayetin meâli şöyledir: “Allah'ın esmâ-i hüsnâ'sı vardır. O halde O'na bunlarla duâ edin, onun isimleri konusunda eğri yola sapanlara uymayın”¹¹⁵. Buradan hareketle Allah'ın isimleri bizzât nasslardan seçilmesi gerektiği gibi, nasslarda geçmeyen kelimelerin de Allah'a nispet edilmemesi gerekir.

Nassla sabit olmayan ancak nassların nitelendirdiği ulûhiyet anlayışına ters düşmeyen bir kavramın Allah'a izafe edilip edilemeyeceği hususunda kelam âlimleri farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu konuda olumlu görüş beyan edenler olduğu gibi bunu meşrû görmeyenler de vardır. Bu konuda İmam Gazzâli (505/1111) ile Fahreddin Râzî'nin (606/1209) kanaati, nasslarda geçmeyen isim ile Allah'ı isimlendirmek meşrû değildir. Bununla beraber ulûhiyyete ters düşmeyen bir kavramla Allah nitelendirilebilir.¹¹⁶ Yani isimler tevkîfidir, sıfatlar ise kıyas yoluyla da Allah'a nispet edilebilir. Selefiyye'ye göre ise ilâhî isimler de sıfatlar da tevkîfidir. Ve bunlar ancak ve ancak nasslardan öğrenilir. Dolayısıyla Kur'an ve

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 98.

¹¹² Hadîd, 57/3.

¹¹³ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 482.

¹¹⁴ Haşr, 59/22-24.

¹¹⁵ A'râf, 7/180.

¹¹⁶ Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, el-Maksûdü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna*, thk. Muhammed Osmân el-Huş, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire trs., ss. 139-141; Râzî, *Levâm'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, Mısır 1323, ss. 36-37.

Sünnette geçmeyen isim ve sıfatların Allah'a izafe edilmesi caiz değildir. Mu'tezile ve Kerramiyye Allah'ın isim ve sıfatlarının kıyas yoluyla da bilinebileceğini söylemişlerdir.¹¹⁷

Yeri gelmişken şu hususu da belirtmek gerekir ki; Allah'ın nasslarda bildirilen isimlerinin dışında başka isimlerinin de olması mümkündür. Nitekim me'sûr bir duada bu hususu Hz. Peygamber şöyle ifade etmektedir : “*Allah'ım! Sana ait olan her isminle senden isterim. O isim ki, onunla kendini isimlendirdin veya kitabında indirdin, yahut yarattıklarından birine öğrettin, yahut da yalnız senin katında bulunan gayb ilminde onu zâtına tahsis ettin*”.¹¹⁸

Hadis kitaplarını incelediğimizde farklı farklı yerlerde Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsedildiğini görmekteyiz. Sahih-i Buhârî ve Sahih-i Müslim'de “Allah'ın doksan dokuz isminin olduğu ve bunları benimseyenlerin (ihşâ) cennete gireceğini” ifade eden hadis¹¹⁹ rivayet edilmiştir. Tirmizî'nin Süneni'nde ise bu isimler tek tek zikredilmektedir.¹²⁰ Bu hadiste sayılan isimlerin doksan üçü Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. Geriye kalan altı ismin ifade ettiği manalar da Kur'an'da farklı kelimelerle Allah'a nispet edilmiştir.¹²¹

Burada şu hususu da ifade etmek gerekir ki Allah'ın isimleri doksan dokuz isimden ibaret değildir.¹²² Bu konuda Esmâ-i Hüsnâ'yı şerh ettiği *el-Maksidü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ* adlı eserinde İmam Gazzâlî şöyle demektedir: “Bizim burada anlamlarını verdiğimiz isimler doksan dokuzdan ibaret değildir. Bizim sadece bunları zikrediğimiz bu hususta devam ede gelen âdete binaendir. Gerek Kur'an'da, gerekse hadislerde bunların dışında da Allah'ın isimleri mevcuttur”.¹²³ Araştırmalara göre, sadece Kur'an-ı Kerim'de geçen sıfat sayısı bunun üç katından fazladır.¹²⁴

¹¹⁷ Râzî, *Levâmi'ul-Beyyinât*, s. 18; Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, III, s. 366.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 391.

¹¹⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 12; Müslim, “Zikr”, 5, 6.

¹²⁰ Tirmizî, “Da'avât” 82.

¹²¹ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 483.

¹²² Bkz. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhamed el-Hâşîdî, Mektebetü's-Sevâdî trs., ss. 27-28; Gazzâlî, *el-Maksidü'l-Esnâ*, ss. 131-133.

¹²³ Gazzâlî, *el-Maksidü'l-Esnâ*, s. 148.

¹²⁴ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 488.

Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde geçen Allah'ın isimleri, O'nun sıfatlarına delalet ederler. Başka bir deyişle Allah'ın sıfatları isimlerinden alınmıştır, yani isimler sıfatların kaynağıdır.¹²⁵

4.1. Allah'a Sıfatlarını İsbat Etmek ve Teşbihi Nefyetmek

Allah'ı, isim ve sıfatları olmaksızın tanımak mümkün değildir. Ancak sıfatlar vasıtasıyla zât-ı ilâhî hakkında fikir sahibi olmamız mümkün olmaktadır. Zira Allah'ın zâtı duyular ötesidir. İnsanın duyular ötesini kavrayabilmesi için duyuların kılavuzluğuna ihtiyacı vardır. Fakat duyular âlemde hakkında fikir sahibi olduğumuz ve mahiyetini bildiğimiz bir şeyin duyular ötesi âlemde de aynen geçerli olduğu yanlışına düşmekten sakınılması gerekmektedir. Burada bildiklerimiz sadece anlamamızı kolaylaştırma ve aklımıza yaklaştırma görevi görür. Buna bağlı olarak düşünürsek, İlahî isimleri Allah'a nisbet etme ve sıfatlarına, zâtında gerçeklik kazandırma olgusunda hâlık ile mahlûk arasında herhangi bir benzerlik unsuru yoktur. Çünkü bu sıfatların yaratılmışlarda kazandığı mahiyet Allah'tan nefyedilmektedir.¹²⁶ Söz gelimi Allah'ın âlim veya kâdir olduğunu ancak kendimizin bir şeyi bilmemiz veya bir şeyleri yapmaya güç yetirmemizden hareketle anlayabiliriz. Ancak, Allah'ın bilmesi veya kadir olması ile insanların bilmesi veya kadir olması arasında mahiyet farkı olduğu için Allah ile yaratılanlar arasında benzerlik söz konusu değildir. Bu durum Allah'ın diğer bütün sıfatları hakkında da geçerlidir.¹²⁷ Dolayısıyla yaratılmışlarda bulunan sıfatların Allah'a nisbet edilmesi teşbih'i doğurmaz.

Tevhid konusunda bilinmesi gereken önemli husus başlangıcının teşbih, sonunun tevhid olmasıdır.¹²⁸ Çünkü insan bilmediği bir şeyi önceki bilgilerinden hareketle anlayan varlık olduğundan dolayı, Allah âlimdir kâdirdir ifadelerinden zihninde teşbih fikrinin canlanması mümkündür. Bundan dolayı “Allah bilicidir (âlim) diye bir sıfat nispet etmenin peşi sıra “fakat diğer bilenler gibi değil” gibi ifadelerle açıklamaların getirilmesi, teşbihi nefyetmek içindir. Mâtürîdî Allah hakkında söylediği “Allah birdir, benzeri yoktur, süreklidir, rakibi ve dengi mevcut

¹²⁵ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 121.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 75.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 76.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 95.

değildir” gibi ifadelerin “*Hiçbir şey O’nun benzeri değildir*”¹²⁹ mealindeki ayetin yorumu bağlamında söylenen kelimeler olduğunu belirtir.¹³⁰ Allah’ın dengi ve benzerinin bulunmaması gerektiğinin zorunluluğu, şimdi açıklayacağımız temele dayanmaktadır; Dengi (küfuv) ve benzeri (misil) bulunan her şey çokluk statüsüne girer ve en az ‘iki’ sayısı ile başlar. Zıddı (rakip/karşıt) bulunan her şey de yok oluş (fena) statüsüne girer. Çünkü rakibi onun varlığını ortadan kaldırabilir. Kainatta Allah’tan başka her şeyin yok olmasına sebep olacak bir zıddı ve çift statüsüne girmesini sağlayacak bir dengi ve benzeri mutlaka vardır. Allah’ın eşi, benzeri, dengi olmaması gerektiği bu açıklamalardan anlaşılmalıdır.¹³¹

Allah, kendisinin dengi, zıddı konusundaki benzerliklerden münezzehe olduğu gibi büyüklük (azâmet), kudret ve hükümlerlik gibi konularda da benzerlerinin olmasından münezzehtir.¹³²

Mahlukât arasında bütün yönlerden benzerlik imkansızdır. Zira bu durumda nesnelere görülen çokluk değil birlik söz konusu olurdu. Müşahede edilen nesnelere birlikten söz edemediğimize göre benzerlik sadece bir yönden olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Allah yaratılmışlara bir yönden benzediği söylenirse bu yönüyle mahlukâttan biri gibi olur. Bu nokta Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik-ortaklık unsuru oluşturur. Binaenaleyh Allah yaratılmışlara hiçbir yönden benzemez.¹³³ Allah’ın sıfatı olup insanlarda mevcut olan sıfatlar sadece isim benzerliğinden ibarettir. Muhteva bakımından bir benzerlik yoktur.

İmam Mâtürîdî’ye göre, son tahlil olarak bakıldığında Allah’ın isim ve sıfatlarını nefyeden filozoflar bile mutlak ta’tîli benimsemiş değildir. Çünkü hangi yöntemle olursa olsun zâta bir mana nisbet eden kimse gerçekte ta’tîl anlayışını reddetmiş anlamına gelir.¹³⁴

¹²⁹ Şûrâ, 42/11.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 73.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 73.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 74.

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 75.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 76.

4.2. Cisim Kavramının Allah'a Nisbeti

Mâtürîdî, cisim kavramının Allah hakkında kullanılmasının caiz olup olmadığını belirtmeden önce bu kavram hakkında izahatta bulunur.¹³⁵ Buna göre cisim kelimesi iki anlamda kullanılır. Şayet cisim kelimesinden kastedilen, hissiyat âlemindeki mahiyeti ise, yani yönleri olan, sınırları bulunan ve üç boyutlu şey kastediliyorsa Allah hakkında kullanılması caiz olmaz. Zira bu özellikler mahlukâta ait özellikler ve sonradan oluşun belirtileridir. Kadîm olan ve benzeri bulunmayan Allah bu niteliklerden münezzehtir. Eğer cisim kelimesi ile söz konusu edilen manalar kastedilmeden Allah'a izafe edilebilir mi diye sorulursa; Bu konuda öncelikle naslarda böyle bir bilginin olup olmadığına bakılması gerekir. Naslarda ise bu hususla ilgili bir şey geçmemektedir. Bu bakımdan da Allah'a cisim denmesinin caiz olmadığı anlaşılır. Mâtürîdî Allah'ın hiçbir durumda cisim olarak tanımlanamayacağını belirtmekle genelde teşbih görüşüne özelde Keramiyye'nin kurucusu ve teşbih fikrinin temsilcilerinden olan Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerine eleştiri yönelmektedir.¹³⁶

Cisim kelimesinin diğer bir manası veya kullanılışı ise “bir şeyin varlığını ortaya koymaktan başka (isbat) bilinen bir mahiyetinin olmayışı” şeklindedir.¹³⁷ İmam Mâtürîdî cisim kelimesinin bu anlamından hareketle Allah'tan başkasının da kastedilebileceği ihtimali olmasaydı Allah hakkında kullanılması caiz olurdu. Ancak dildeki mevcut kullanım buna izin vermemektedir. Allah hakkında yaratılmışlarda bulunan alim ve fâil nitelikleri kullanılabilir. Dolayısıyla cisim de denmesi caiz olmaz mı? Sorusuna İmam şu şekilde cevap vermektedir: Öncelikle Allah'ın bu niteliklere sahip olduğu bizzât naslarda belirtilmiştir. Fakat cisim konusunda bir nas yoktur. İkincisi, âlim ve fâil kelimelerinde cisim kelimesinin anlamında olduğu gibi mahluk olmaya delalet edecek bir delil yoktur. Bu bakımdan da Allah'a âlim ve fâil demek mümkün olmaktadır.¹³⁸

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91.

¹³⁶ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s. 478.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91.

4.3. Şey Kavramının Allah'a Nisbeti

İmam Mâtürîdî aklî ve naklî delillere dayanarak Allah'a şey denilebileceğini belirtir. Ancak buradan hareketle Allah'a cisim de denilebileceğinin çıkarılmaması gerekir. Çünkü “الله شيء لا كالأشياء” (Allah diğer şeylere benzemeyen şeydir) ifadesi isbat ifadesi olmadığı için böyle denmesi caizdir. Yani bu ifadeden kasıt, Allah'ın şey olduğunu isbat değil, şeylere ait mahiyeti Allah'tan nefyetmekten ibarettir.

Mâtürîdî Allah için “şey” kelimesini kullanmanın meşruiyetini naklî ve aklî delillere dayandırır. Naklî delillere gelince, Allah “*Hiçbir şey onun benzeri değildir*”¹³⁹ buyurmuştur. “Eğer Allah şey olmasaydı diğer şeylerin şey'iyet niteliği yine şey'iyet statüsü içinde O'ndan nefyedilmezdi. Zira “şey” son tahlilde, kendisi için şey denilemeyecek bir varlığa yönelik olarak kullanılamaz.” Cenab-ı Hak başka bir ayette: “*De ki, hangi şey şahitlik etme açısından en büyüktür? De ki, o şahid Allah'tır*”¹⁴⁰ buyurmaktadır. Şayet “şey” Allah için kullanılan bir kelime olmasaydı ayette bu şekilde ifade edilmezdi, dolayısıyla da Allah'a nispet edilmesi ihtimal dahiline girmezdi.¹⁴¹

Allah için “şey” tabirinin kullanılabilmesi konusunda aklî delile gelince, “şey” kelimesi örfte sadece varlık ifade eden bir isimdir. Zira “şey değil” sözüyle “mevcut değil” anlamı kastedilir. Buradan anlaşılacağı üzere “şey” kelimesi isbat için kullanılan ve yokluğu nefyeden bir isimdir. Fakat insanlar “şey” kelimesinin asıl anlamının bu olduğunu pek bilmedikleri için kelam âlimleri insanların zihninde uygun olmayan mana canlanmaması için “şey” yerine daha çok “mevcut” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁴²

“Şey” tabiri bir şeyin varlığını ifade etmek için kullanıldığına göre “lâ şey” (mevcud değil, bir şey değil) tabiri mahiyetin nefyi için veya mevcud olan şeyi küçültme amacıyla kullanılır. O halde Allah için “şey” ifadesi kullanıldığında O'nun varlığı ve azametinden başka bir şey kastedilmez. Buradan anlaşılacağı üzere, bu kullanımda Allah'ın şânına yakışmayan mana söz konusu değildir.

¹³⁹ Şûrâ, 42/11.

¹⁴⁰ En'âm, 6/19.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 94.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 94.

İmam Mâtürîdî'nin Allah'ın, varlık anlamında kullanılan “şey” diye tanımlanmasının mümkün olduğunu aklı ve naklî delillerle kanıtlamak suretiyle, muhtelif konularda Mu'tezile, Kerramiyye ve diğer fırkalara cevap verdiği gibi, bu konuda Allah'ın “varlık” (şey) olarak tanımlanamayacağını savunan Cehmiyye'ye karşı cevap verdiği de anlaşılmaktadır.¹⁴³

Şimdi sıfatların tasnifine başlarken, Allah'ın zâtını nitelendiren isim ve sıfat terimlerini İslam terminolojine kazandıran Ebu Hanîfe olduğunu, ancak ikisi arasındaki ince farka dayalı belirgin ayırım İmam Mâtürîdî tarafından yapıldığını belirterek başlamamız yerinde olacaktır.¹⁴⁴

4.4. Sıfatların Tasnifi

Öncelikle şunu belirtelim ki, Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok sıfatla kendini nitelerken bu sıfatlar arasında bir ayırım yapmamış; bunlardan bazılarının zâtına, bazılarının da fiillerine delalet eden sıfatlar olduğuna dair bir beyanda bulunmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de kendisine vahyedilen bu ayetleri iletirken bu çerçevede bir izahta bulunmamıştır. Onu takip eden ashâbı tarafından da Allah'ın sıfatları konusunda herhangi bir tasnif söz konusu değildir. Son olarak ashâbın ilk izleyicileri olan selefî büyük çoğunluğu nasslarda geçen sıfatların tamamını Allah'a nispet ederken bu sıfatlar arasında herhangi bir tasnif ve taksim yapmamışlardır.¹⁴⁵

Ancak daha sonra gelen kelim âlimleri eğitim, öğretim ve telif açısından kolaylık olsun diye Allah'ın sıfatlarını çeşitli taksimata tabi tutmuşlar ve bunları takip eden müteahhir dönem kelimcileri bu sistemi geliştirmeye çalışmışlardır. Bu tasnifi yapanların başında Ebû Hanîfe gelir. Kendisine nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde o, sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki grupta değerlendirir. Hayat, ilim, irâde kudret, kelim, sem' ve basarı zâtî sıfatlar grubundan sayar.¹⁴⁶ *el-Vasiyye*'de bu

¹⁴³ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, s. 479.

¹⁴⁴ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 482; Yusuf Şevki Yavuz, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s.100.

¹⁴⁵ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 113.

¹⁴⁶ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, “*el-Fıkhu'l-Ekber*” (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*), çev. ve thk. Mustafa Öz, 13. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 53.

sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade eder.¹⁴⁷ Yaratma, yapma, rızıklandırma, hayat verme (ihyâ) ve hayatı sona erdirme (imâte) gibi sıfatları fiilî sıfatlar olarak değerlendirir. Ayrıca bu fiilî sıfatlarla ezelde muttasıf olduğunu, Allah'ın fiillerinin mahluk olmadığını, taalluklarının mahluk olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸

Ebû Hanîfe'den sonra gelen âlimlerden Ebü'l Hasan el-Eş'arî'nin *el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'zey'i ve'l-bida'* eserinde ve Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'inde Allah'ın sıfatları konusunda taksimatlar yapılmıştır. Bunları takip eden eserlerde söz konusu gruplandırmalar daha da sistemli hale gelmiştir.¹⁴⁹ Sonraki dönem kelimâ âlimlerinden Bâkılânî (403/1013) ve Beyhakî (458/1066) de sıfatlar konusunda Ebû Hanîfe'nin taksimine benzer olarak sıfatları zâtî ve fiilî diye ikiye ayırmışlardır.¹⁵⁰

Şimdi, Allah'ın sıfatları konusunda genel bir tasnif yaparken çeşitli kelimâ ekollerin sıfatlar konusunda ihtilaf ettikleri noktalara da kısaca değineceğiz. Kelamcıların Allah'ın sıfatlarını belli bir sayıya hasretmeleri bunların dışında sıfat kabul etmedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Onlar Allah'ın zâtını tanıtmaya ve ifade etmeye hususunda sıfatları birbirine ircâ etmek suretiyle bu sayıyı tespit etmişlerdir. Yoksa Allah'ın muttasıf olduğu kemâl sıfatlar ve noksanlıklardan münezzele olduğunu bildiren tenzîhî (selbî) sıfatlar çoktur.

Allah'ın sıfatları çeşitli açılardan değişik tasniflere tabi tutulmuştur. Kelamî ekollerin hepsi göz önünde bulundurulduğunda Allah'a nispet edilen sıfatlar zâtî, fiilî ve haberî sıfatlar olmak üzere üç ana başlık altında incelenmektedir. Allah'ın zâtına nispet edilen sıfatlar da nefsî, selbî (tenzîhî, i'tibârî¹⁵¹) ve subûtî (îcâbî)¹⁵² olmak üzere üç grupta değerlendirilir. Subûtî sıfatlar, sıfat-ı maânî ve maneviye isimleriyle de anılır.

¹⁴⁷ Beyazîzâde Ahmed Efendi, Kemalüddin Ahmed b. Hasan el-Beyzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbarâti'l-İmam*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 98.

¹⁴⁸ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 180; Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe (İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri)*, çev. ve thk. İlyas Çelebi, 5. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 41.

¹⁴⁹ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, s. 488.

¹⁵⁰ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 226.

¹⁵¹ Hüseyin Tunçbilek, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S.15, Şanlıurfa 2006, s. 17.

¹⁵² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2015, s. 254.

Burada isim ve sıfat konusundaki teknik bir ayrıma dikkat çekmenin sıfatlar konusunu anlamaya yardımcı olacağını düşünüyoruz. Konu ile ilgilenen âlimler tarafından nasslarda geçen ve dil açısından sıfat kalıbında olan hay, alîm, hâlik gibi kelimeleri isim, diğerlerini ise sıfat olarak değerlendirmişlerdir.¹⁵³

4.4.1. Zâtî Sıfatlar

Allah'ın zâtına nispet edilen mana ve mefhumlar olarak tanımlanan sıfatlardan zâtî olan sıfatların üç grupta incelendiğini belirtmiştik.

4.4.1.1. Nefsî Sıfat (Sıfât-ı Nefsîyye)

Allah'ın zâtının gereği olan “vücûd” sıfatından ibarettir. Allah vâcibu'l-vücûddur (varlığı zorunlu olan), O'nun varlığı zâtının gereğidir ve yokluğu düşünülmeyendir. Nefse yani zâta nisbet edildiği için bu isimle anılmıştır. Vücûd sıfatını, müstakil bir sıfat olarak değerlendiren kalamcılar olduğu gibi, zâttan ayrı bir mâna olmadığını söyleyerek onu sıfat statüsünden çıkaranlar da olmuştur.¹⁵⁴ Vücûd'u zât'ın aynı olarak kabul edenler içinde, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (324/936), Mu'tezile kalamcılarında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî el-Mu'tezilî (436/1044) ve İslam filozoflarını zikredebiliriz.¹⁵⁵ Genel olarak Eş'arî'lere göre “vücûd” zâtın bizzât kendisi olup zâta zâid bir sıfat değildir.¹⁵⁶ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (478/1085) görüşü de bu yöndedir.¹⁵⁷ Ancak Ehl-i Sünnet kalamcılarının çoğunluğuna göre vücûd zât-ı ilâhiyyeye zâid bir sıfattır.¹⁵⁸

4.4.1.2. Selbî Sıfatlar

Selbî sıfatlar, tenzîhî veya i'tibârî sıfatlar olarak da anılır.¹⁵⁹ Bu sıfatlar, Allah'ı şân-ı ulûhiyetine yakışmayan niteliklerden, yarattıklarına benzemekten ve eksikliklerden tenzih etmeyi gerektiren sıfatlardır.¹⁶⁰ Bu sıfatlara kısaca, Allah'ın ne

¹⁵³ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 482.

¹⁵⁴ Yavuz, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 104.

¹⁵⁵ Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, *HÜİFD*, s. 16.

¹⁵⁶ Tunçbilek, *a.g.m.*, s. 16.

¹⁵⁷ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2016, s. 47.

¹⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 27.

¹⁵⁹ Tunçbilek, *a.g.m.*, s. 17.

¹⁶⁰ Coşkun, “Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, *DÜİFD*, C. 3. S. 1, Diyarbakır 2001, s. 42.

olmadığını ifade eden sıfatlar da denmiştir.¹⁶¹ Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın şerikinin olmadığı ve noksan sıfatlardan, mahlukâta benzemekten münezzehe olduğu birçok yerde belirtilmektedir.¹⁶² Âlimler tarafından, Şûrâ sûresinde geçen “ليس كمثلہ” “hiçbir şey onun benzeri değildir”¹⁶³ âyet-i kerîmesi tenzih prensibinin esasını kabul edilmiştir.

Allah'ın, her türlü acizlik ve noksanlıklardan uzak olduğunu belirten sıfatlar pek çoktur. Ancak kelam âlimleri ilgili naslardan hareketle bu sıfatları anlam bakımından içinde barındıran beş terim belirlemişlerdir. Bu sıfatlar:

4.4.1.2.1. Kıdem

Varlığının başlangıcının olmamasını ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olduğunu anlatan bir sıfattır. Allah'ın varlığının öncesine yokluk geçmemiştir. Âlemde var olan bütün yaratıkların sonradan meydana gelmiş olması onları var eden kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Bu sıfat Allah için vacip, zıddı olan hudûs yani sonradan var olmuş olmak mümteni'dir.

4.4.1.2.2. Bekâ

Varlığının sonunun olmamasını ifade eder. Allah Teâlâ'nın ebedî olmasıdır. Bu sıfatın zıddı fenâ ve zevâl zât-ı ilâhiye hakkında mümtenidir. Allah zâtı ile bâkîdir. Dolayısıyla bekâ sıfatı zât üzerine zaid bir sıfat değildir.¹⁶⁴ Nitekim Allah Kur'an-ı Kerim'de “O, hem evveldir, âhirdir, hem zâhirdir, hem bâtındır. O, her şeyi bilendir”¹⁶⁵, “Yeryüzünde buluna her canlı fânîdir, Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbi'nin zâtı bâkî kalacaktır”¹⁶⁶ buyurmuştur.

4.4.1.2.3. Muhalefetün li'l-havâdîs

Yaratılmışlara benzememesidir. Allah, zât ve sıfatlarında mahlûkata benzemez. Şayet mahlûkat ile bir benzerlik mümkün olsaydı O'nda eksiklik olduğunun alameti olurdu. Bu durum ilâh için söz konusu olamaz. Allah'ın

¹⁶¹ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 488.

¹⁶² Bkz. Bakara, 2/255; Nisâ, 4/36; En'âm, 6/19; İbrahim, 14/26; Lokman, 31/13; İhlâs, 112/4.

¹⁶³ Şûrâ, 42/11.

¹⁶⁴ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 231.

¹⁶⁵ Hadîd, 57/3.

¹⁶⁶ Rahman, 55/26-27.

yaratılmışlara hiçbir şekilde benzemediği, “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”¹⁶⁷, “O’nun hiçbir dengi yoktur”¹⁶⁸ ayetleri ile ifade edilmiştir.

4.4.1.2.4. Kıyâm binefsihî

Varlığı için başkalarına muhtaç değildir. Allah Teâlâ mutlak anlamda hiçbir şeye muhtaç olmadan zâtı ile kaimdir. Bu sıfatın zıddı olan kıyam bi’l-gayr (varlık için başkasına muhtaç olmak), mahkukatın özelliğidir ki Allah hakkında muhaldir. İhlâs sûresindeki “Allah sameddir”¹⁶⁹ ayetindeki “samed”; herkesin kendisine ihtiyacını arzettiği, fakat kendisi kimseye muhtaç olmayan anlamına gelir.¹⁷⁰ Allah’ın hiçbir şeye ve hiç kimseye muhtaç olmadığını anlatan diğer ayetler, “Ey insanlar, siz Allah’a muhtaçsınız, Allah ise, her şeyden mustağnîdir, her hamde layıktır”¹⁷¹, “Şüphesiz Allah, (bütün) âlemlerden ganîdir (mustağnî) dir”¹⁷².

4.4.1.2.5. Vahdâniyyet

Şerîkinin bulunmadığını ifade eden sıfat. Allah Teâlâ zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tektir, şerîkten (ortak), nazîrden (benzer) münezzehtir. Vahdaniyyetin zıddı olan taaddüd (birden fazla olmak) ve şirk (ortağı olmak) Allah Teâlâ hakkında müstahîldir. İslam inancına göre Allah birdir ve tektir. Bu bir oluş, sayı yönüyle değil, O’nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde şerîki, eşi ve benzeri olmayışı yönüyledir.

4.4.1.3. Subûti Sıfatlar

Kemâl sıfatları veya icâbî sıfatlar olarak da ifade edilen subûti sıfatlar, Allah’ın zâtına nispet edilen manalar olup O’nun ne olduğunu anlatan sıfatlar diye tarif edilir.¹⁷³ Bu sıfatlar bazı yorum farklarıyla bütün kelim âlimleri tarafından kabul edilmiştir.¹⁷⁴ Allah hakkında bu sıfatların var olması zarurîdir ve bunlarla

¹⁶⁷ Şûrâ, 42/11.

¹⁶⁸ İhlâs, 112/4.

¹⁶⁹ İhlâs, 112/2.

¹⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü’l-Kur’ân*, s. 601.

¹⁷¹ Fatır, 35/15.

¹⁷² Ankebût, 29/6.

¹⁷³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 280; Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", s. 41.

¹⁷⁴ Yavuz, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 104.

nitelenmesi vaciptir. Bu sıfatlar aynı zamanda Allah'ın kemâline işaret eden ve nasslarda kendisine nispet edilen sıfatlardır.¹⁷⁵

Subûtî sıfatlar çoktur. Ancak öyle anlaşılıyor ki kelim âlimleri Allah'ın ulûhiyetini vecîz ama eksiksiz bir şekilde anlatmak için aşağıda sıralayacağımız yedi sıfatı tercih etmişlerdir.

Üzerinde ittifak edilen subûtî sıfatlar hayat, ilim, sem', basar, kudret ve irâde kelim olmak üzere yedi sıfattır. Bu sıfatlar ezeli ve Allah'ın zâtıyla kaim olan sıfatlardır. Mâtürîdiyye âlimleri tekvîn sıfatını da subûtî sıfatlara eklemişler ve aynı şekilde bu sıfatın da ezeli ve zât-ı ilâhiyye ile kâim olan bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Eş'arîler'e göre tekvîn hakikî bir sıfat olmayıp itibarî bir sıfattır. Onlar tekvîn'i kudret sıfatının eşyaya taalluku olarak değerlendirdikleri için müstakil bir sıfat olarak görmezler.¹⁷⁶

4.4.1.3.1. Hayat

Bu sıfat canlı olmayı diri olmayı ifade eder. Allah Teâlâ için vaciptir, zıddı muhaldir. Allah'ın bu âlem ile ilgili diğer sıfatlarla nitelenebilmesi için esas teşkil eden bir kemâl sıfatıdır. İlim, irâde, kudret ve diğer sıfatlarla vasıflanabilmesi için hay (diri) olması aklen zorunludur. Zira hayat sahibi olmayan bir varlığın diğer sıfatlar ile muttasıf olması düşünülemez. Cenâb-ı Hakkın bu sıfatla muttasıf olduğu pek çok ayette ifade edilmiştir. Misal olarak birkaç tanesini zikrederim. "Allah, O'ndan başka ilâh yoktur. O, hay'dır kayyumdur"¹⁷⁷, "Ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan, O'nu hamd ile tesbih et"¹⁷⁸

4.4.1.3.2. İlim

İlim, kısaca bilmek demektir. Allah her şeyi bilendir. Allah'ın ilmi zamanla bağlantılı değildir; olmuşu, olanı, olacağı, geçmiş, geleceği gizliyi açığı her şeyi mutlak olarak bilir. Bu sıfatın zıddı olan cehalet de Allah hakkında muhaldir. Bu sıfat nasslarda zikredilmekle beraber nazar yöntemi ile kainattaki eksiksiz düzen ve her şeyin hassas ölçüler dâhilinde yaratılması ve yapılmasından hareketle de anlaşılabilir. Bilgisi olmayan bir varlığın böyle bir şeyi yapması aklen imkansızdır.

¹⁷⁵ Topaloğlu, *İslam'da İnanç Esasları*, s. 128.

¹⁷⁶ Abdullatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam-Kelâm İlmine Giriş*, Yayıncı: Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 148.

¹⁷⁷ Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/2.

¹⁷⁸ Furkan, 25/58.

Kur'an'da Allah'ın ilmine delalet eden ayetlerin bazıları; *“Allah her şeyi hakkıyla bilendir”*¹⁷⁹, *“Allah gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir”*¹⁸⁰, *“Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları Allah'tan başkası bilmez, O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”*¹⁸¹

Kelamcılar arasında diğer bazı sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın ilim sıfatı hakkında da tartışmalar meydana gelmiştir. Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân gibi ilim sıfatının hâdis olduğunu ileri sürenler mevcuttur.¹⁸²

İmam Mâtürîdî'ye göre âlemde yaratılan her şeyin düzenli ve belli nizam içinde yaratılmış olması, bunu yaratanın her şeyi kuşatan ilim sıfatına sahip olduğunun bir göstergesidir. Allah'ın ilim sıfatı kadîm ve zâtı ile kaimdir. Bütün mahlukât, ihtiyaç duyduğu her şey ile donatılmış ve hayatını idâme ettirebilmek için gerekli imkanlara sahip kılınmıştır. Bütün bunlar Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz ilminin delilleri mahiyetindedir. Allah her şey için ölçü ve sınır belirlemiştir, ve hiçbir yaratık bu ölçü ve sınırın dışına çıkmamaktadır. Ayrıca yarattığı varlıkların bazısını bazısına musahhar kılmıştır. Bahsedilen hususların aciz ve cahil biri tarafından gerçekleştirilmesi imkansızdır.

Allah'ın ilmi yaratıkların ilmine benzemez. Mahlukâtın ilmi, duyu ve zihinleri vasıtasıyla meydana gelir ve bu bilgi kendileri gibi hâdistir. Oysa Allah'ın ilmi zâtîdir, yani bilmek için çeşitli vasıtalara ihtiyaç duymaz. Yine yaratıkların ilmi gibi hadis değil kadîmdir. İlimin zıddı cehl'dir. Şayet Allah'ın ilim sıfatı kadîm olmasaydı ezelde cehl sıfatı ile muttasıf olması gerekirdi ki bütün noksanlıklardan münezze olan Allah hakkında bu durum söz konusu olamaz.

4.4.1.3.3. Sem' ve Basar (İşitme ve Görme)

Sem'in sözlük anlamı işitmek, Basar'ın anlamı ise görmek demektir. Âlemin yaratıcısı olan Allah, her şeyi işiten (semî') ve her şeyi görnedir (basîr) O'nun işitmesi ve görmesi yaratıklarınki gibi sınırlı değildir. Allah, işitmek ve görmek için herhangi bir organa ihtiyaç duymaz. Kur'an-ı Kerim'de, *“O, her şeyi hakkıyla işiten*

¹⁷⁹ Enfal, 8/75.

¹⁸⁰ Mü'min, 40/19.

¹⁸¹ En'âm, 6/59.

¹⁸² Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire 1950, I, ss. 111-112.

ve görendir”¹⁸³ gibi birçok ayet mevcuttur. Yaratanın yaratılandan daha kâmil (yetkin) olduğu aklen gerekli bir husustur. “Görenin görmeyenden işitenin de işitmeyenden yetkin olduğu kabul edilir. O halde yetkinlik vasfını yaratılmış varlıklar hakkında kabul edip yaratıcı hakkında kabul etmemek imkansızdır.”¹⁸⁴

4.4.1.3.4. Kudret

Kudret sıfatı Allah’ın sonsuz güç ve kudret sahibi olmasını ifade eder. “Allah, her şeye gücü yetendir”¹⁸⁵. Cenab-ı Hakkın kâinattaki tasarruâtının gerçekleşmesi kudret sıfatıyla mümkün olur. İmam Gazzâlî el-İktisad fi’l-İ’tikâd adlı eserinde bu sıfatın delili olarak şöyle demektedir: “Her muhkem fiil, güç yetiren bir fâilden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre, o da güç yetiren fâilden meydana gelmiştir”. Kudret sıfatının diğer sıfatlar gibi ezeli olduğuna delil, ezeli olan Allah ezelde kudret sahibi olmazsa bu sıfatın zıddı olan acizlikle nitelenmiş olur ki bu aklen muhaldir.¹⁸⁶

İmam Mâtürîdî Allah’ın bütün fiillerini kendi iradesiyle yapan faîl-i muhtâr bir zât olduğunu söyler.¹⁸⁷ Filozofların dediği gibi âlem zorunlu olarak sudûr etmiş değildir. Aksine faalün limâ yürîd olan Allah’ın iradesiyle yaratılmıştır. Şayet Allah her şeye kâdir olmasaydı yarattığı âlemde düzensizlik hâkim olurdu. O’na göre âlemin bir denge ve düzene sahip olması onun kudret sahibi biri tarafından idare edildiğinin göstergesidir. Zira tek başına irade bunu için yeterli değildir. İrâde edilen şeylerin vücut bulması için kudretin ona eşlik etmesi gereklidir. Cenab-ı Hakkın olmasını irâde ettiği her şeyin gerçekleştiğine onu yapacak kudrete de sahiptir. Kudreti bulunmayandan sadır olan fiil ancak ızdırârî olur.¹⁸⁸ Oysa Allah pek çok ayette dilediğini yapan zât olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde her şeye kâdir olduğunu da birçok ayette ifade etmiştir.

¹⁸³ Nisa 4/58, 134; Hacc 22/75; Şûrâ 42/11.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd-İtikadda Orta Yol*, çev. ve nşr. Osman Demir, 1. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 102.

¹⁸⁵ Nahl, 16/77; Âl-i İmrân, 2/26; Nûr, 24/45.

¹⁸⁶ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 237.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 117.

¹⁸⁸ Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 22.

4.4.1.3.5. İrade

İradenin kelime anlamı istemek, dilemek demektir. İstilâhî olarak, “bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü” olarak tanımlanır.¹⁸⁹ Allah’ın irâdesi sınırsız ve mutlaktır. Mümkün olan her şeye taalluk eder. O’nun irâdesini sınırlayacak veya cebir altında tutacak hiçbir şey yoktur. Buna karşılık insanın irâdesi sınırlıdır.¹⁹⁰ Allah’tan sadır caiz fiillerden birini diğere tercih etmek ancak bir müreccih ile olur. İşte, mümkünâtın içinden birini tercih edip meydana getirmesi irâde sıfatı ile mümkün olur. “(Allah) dilediği şeyi mutlaka yapandır”¹⁹¹, “Şüphesiz Allah dilediğini yapar”¹⁹² bunlar gibi, Allah’ın mürîd olduğunu ifade eden ayetler çoktur.

İmam Mâtürîdî’ye göre âlemde müşahede edilen bütün fiillerde irâde vardır. Çünkü irâde her gerçek fâilde bulunması gereken bir sıfattır.¹⁹³ Allah’ın, evrenin yaratıcısı olduğu ve bunu yoktan yarattığı “la min şey” sabit olunca, bunları yapan zâtın irâde sıfatına sahip olması gerekir. Burada kastedilen, âlemin yaratılması ızdırârî olarak değil murâd-ı ilâhî doğrultusunda olmuştur. Dolayısıyla Allah’ın fiillerinin hiçbiri ıztırârî ve tabîî şekilde sadır olmaz. Fiillerinde zorunluluk söz konusu değildir. O, fâil-i muhtâr ve fa’âlün limâ yürîd’dir (dilediğini yapan)¹⁹⁴. Ona göre mahlukâtın farklı mahiyetlerle varlık alanına çıkması, ve hikmete bağlı olması Allah’ın fâil-i muhtâr olduğunun delilidir.¹⁹⁵ Ayrıca Mâtürîdî irâdenin fiille beraber olduğunu kabul etmektedir. Şayet fiille beraber değil de fiilden önce olursa “irâde” ancak “temenni” anlamına gelmiş olur. Allah bundan münezzehdir.¹⁹⁶

Allah’ın irâdesi kainatta ne varsa hepsini kuşatır. Onun irâdesi olmadan hiçbir şey meydana gelmez. Allah tarafından irâde edilenin aksine herhangi bir şeyin gerçekleşmesi de mümkün değildir.¹⁹⁷ Bir şeyin olmasını irâde ettiği zaman hemen olur.¹⁹⁸

¹⁸⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

¹⁹⁰ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁹¹ Burûc, 85/16.

¹⁹² Hac, 22/18.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, ss. 286, 297.

¹⁹⁴ Burûc, 85/16.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 117.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 305.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 433.

¹⁹⁸ Yasîn, 36/82.

Allah'ın dışında olan bütün yaratılan varlıklar mümkinü'l-vücûttur. Başka bir deyişle varlığa ve yokluğa eşit mesafededirler. Varlığı mümkün olanların sonsuz ihtimaller içerisinde belli bir zamanda belli bir yerde ve şekilde var olmasını tahsis eden bir muhassısa ihtiyaç vardır. İşte bütün varlıklar buldukları zaman, konum ve şekil üzere Allah'ın irâdesi sayesinde var edilmişlerdir. Dolayısıyla Âlemdeki her şey Allah'ın irâdesinin kanıtıdır. İmam Mâtürîdî Allah'ın ezeli irâdesini “bir şeyin vakti geldiğinde meydana gelmesine ait seçim” diye tanımlar.¹⁹⁹

Mâtürîdî, irâde sıfatını kulların fiillerinin yaratılması (halku ef'âli'l-ibâd) başlığı altında işler.²⁰⁰ Ayrıca bu sıfatı Allah'ın ezeli ilmi ile bağlantılı olarak açıklamaktadır.²⁰¹ Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere baktığımız zaman Allah'ın irâdesi bazen “meşîet” bazen de “irâde” kelimesiyle ifade edilir. Bu konuyla ilgili bazı ayetler şöyledir:

*“Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse (meşîet)onu şaşırır, dilediği (meşîet) kimseyi de doğru yola iletir.”*²⁰² Mâtürîdî bu ayette cebir söz konusu olmadığını belirtir. Burada ifade edilen, Allah herkesin ileride kendilerinden sadır olacağını bildiği hususu irâde ettiğini ifade etmiştir.

*“Allah kimi doğru yola iletmek isterse (irâde) onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır.”*²⁰³ Cenâb-ı Hak bu ayette bazı insanları -ezeli ilmi ile hangi yolu seçeceğini bildiği için- hidayete götüren fiilleri yaratmak sûretiyle hakka iletmeyi, bazılarını da gönüllerini daraltıp sıkırmak suretiyle hak yoldan saptırmayı murad ettiğini beyan etmiştir.²⁰⁴ Burada ifade edilen meşîet için Allah'ın ezeldaki ilminde bulunan “ma'lum”a tabi olan meşîet diyebiliriz.²⁰⁵ Mâtürîdî'nin açıklamaları doğrultusunda bu ayetlerden cebir anlaşılmalıdır.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 117.

²⁰⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 432.

²⁰¹ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 433.

²⁰² En'am, 6/39.

²⁰³ En'am, 6/125.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 433.

²⁰⁵ Mustafa Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2016, s. 226.

Başka ayetlerde Allah: “*De ki: Kesin delil, ancak Allah'ındır. Allah dileyseydi (meşîet) elbette hepinizi doğru yola iletirdi.*”²⁰⁶

“*Allah dileyseydi (meşîet) sizleri bir tek ümmet yapardı.*”²⁰⁷ “*Biz dileysek (meşîet), elbette herkese hidayetini verirdik.*”²⁰⁸ buyurmuştur. Bu ayetlerde yer alan irâde'den (meşîet) anlaşılması gereken, insanlardan sadır olan fiillere Allah'ın rıza göstermesi değil, O'nun bu meşîetlerden her biriyle, mevcudiyeti halinde fiilin mutlaka gerçekleşeceği bir irâdenin kastedildiği anlaşılmalıdır.²⁰⁹

4.4.1.3.6. Kelâm

Kelam, kelime olarak “konuşmak” anlamına gelir. Sıfat olarak, “Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu”²¹⁰ bildirir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın bazı peygamberler ile melekler ile ve şeytanlar ile konuştuğu bildirilir.²¹¹ “*Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu*”²¹² ayeti de bunun örneklerindedir. İmam Gazzâlî, peygamberlerin gönderilmesini Allah'ın kelam sıfatına delil olarak gösterir. Zira elçi demek olan peygamberlerin grevi Allah'ın kelamını (emir ve yasaklarını) tebliğ etmektir.²¹³ Bu sıfatın kadîm mi hadis mi olduğu mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Allah'ın kelâmı olan Kur'an'a mahluktur diyenlere göre²¹⁴ Allah'ın bu sıfatı hâdistir. Çünkü kelam harf ve seslerden oluşur. Allah'ın konuşması ses ve harfleri yaratmasıyla mümkün olur. Hal böyle olunca kelâmullah olan Kur'an yaratılmış olur. Kelâm sıfatını kadîm kabul eden Ehl-i Sünnet'e göre Kur'an gayr-ı mahlûktur.²¹⁵ Kur'an dendiği zaman iki şey anlaşılır. Birincisi okunan şey (kelâm-ı nefsî), ikincisi okuyanın okuma fiili (kelâm-ı lafzî). Kur'an lafzından kastedilen mana okunan şey (soyut mânâ) ise, Kur'an kadîm olup mahluk değildir. Şayet

²⁰⁶ En'âm, 6/149

²⁰⁷ Mâide, 5/48.

²⁰⁸ Secde, 32/13.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 433.

²¹⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

²¹¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

²¹² Nisa, 4/164.

²¹³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 104.

²¹⁴ Bu firkalar: Cehmiyye, Mu'tezile, Şia, Hariciler. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* s. 181; Özler, *Kelam El Kitabı*, s. 240.

²¹⁵ Beyazîzade, *el-Usûlü'l-Münîfe*, s. 98.

kastedilen okuma fiili ise bu hâdistir.²¹⁶ Ayrıca Kur'an'ın yazılmış olduğu kağıt, mürekkep, yazı, sesler ve harfler hepsi hadistir.²¹⁷

Kur'an-ı Kerim, Tevrât, İncil, Zebûr ve diğer semavî kitap ve suhuf lar Allah'ın kelâmının delillerindendir. Kur'an-ı Kerim kitap olarak Allah'ın kelâmının delili olduğu gibi ayetleriyle de Allah'ın konuştuğunu te'yid etmiştir.²¹⁸ Etrafında birçok tartışmanın yapıldığı sınıflardan biri şüphesiz Allah'ın kelâm sıfatıdır. Kur'an-ı Kerim'in kelâm-ı ilâhî olduğu bütün kelâmcılar tarafından kabul edilen husustur. Ancak bu kelâmın mahluk mu gayr-ı mahluk mu olduğu konusunda ihtilaf vardır. Yine herkes tarafında Allah'ın kelâm diye bir sıfatının var olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu sıfatın kadîm veya hadis olduğu konusunda mezhepler arasında mutabakat sağlanamamıştır. Mu'tezile, kelâm sıfatının hadis olduğunu söylemektedir. Bu hususa şu ayetleri delil göstermektedirler: “*Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz*”²¹⁹, “*De ki: Öyle ise Musa'nın insanlara bir nûr ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi?*”²²⁰. Bu ayetlerde kelâm-ı ilâhî hakkında (ityân ve mecî) kullanılmaktadır. Kadîm olan bir şey hakkında bu fiillerin kullanılması caiz olmaz. Dolayısıyla kelâm-ı ilâhî hadistir. Bu bakış açısına İmam Mâtürîdî şöyle cevap vermektedir: Allah'ın sıfatları konusunda gelen ilke O'nun değişiklik ve zeval ihtimalinden münezze h olmasıdır. Şayet Allah'a bir sıfat nispet edilir de o konuda yaratılmışlara benzeme durumu akla gelecek olursa bu sıfat zât-ı ilâhiyeye uygun olarak yorumlanır. Nitekim Allah kendi zâtına da gelmek fiilini (ityan ve mecî) nispet etmektedir. Buradan hareketle O'nun yaratılmış olduğu neticesi doğmamıştır. Bu ve benzeri ifadeler sıfatlar konusundaki genel ilke çerçevesinde ulûhiyete yaraşır bir manaya yorumlanmıştır. Kelâm sıfatı konusunda da aynı durum geçerlidir.²²¹

İmam Mâtürîdî'ye göre kelâm, gerçekte Allah'ın zâtında var olan kadîm bir mânâdan ibarettir ki buna kelâm-ı nefsî denir. Bu anlamıyla kelâm, sesler, harfler ve lafızlar cinsinden olmayıp sadece manalardan ibaret ezeli ve zâti bir sıfattır. İmam'a

²¹⁶ Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultân Muhammed, *Minahu'r-Ravdi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber*, thk. Vehbî Süleymân Ğavcî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, s. 72.

²¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 111.

²¹⁸ Bkz. Nisa, 4/164; Maide, 5/119; Enbiya, 21/69; Mü'min, 40/60.

²¹⁹ Bakara, 2/106.

²²⁰ En'âm, 6/91.

²²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 109.

göre kelam-ı nefsi işitilemez sadece ona delalet eden sesler duyulabilir.²²² Kelam-ı lafzî tabir edilen harf, lafız ve seslerden oluşan kelama gelince, bu kelam hadistir ve hakikatte Allah'ın sıfatı olan kelam değildir. Bu ikinci kısım kelama, harf, lafız ve sesler vasıtasıyla Allah'ın kelamına delalet ettiği için mecâzî anlamda kelâmullah denilmektedir. İmam Mâtürîdî'nin kelam sıfatını ispat sadedinde getirdiği aklî delil ilim sıfatı konusunda getirmiş olduğu delil ile aynı formattadır. Buna göre şayet Allah'ın kadîm olan kelam sıfatının bulunmadığını kabul edersek O'nun zâtında acz ve noksanlık ispat etmiş oluruz. Cenâb-ı Hak bu noksanlıktan münezzehtir.

4.4.1.3.7. Tekvîn

Tekvîn, yaratmak, meydana getirmek, oluşturmak demektir. “fiil, halk, tahlîk, îcâd, ihdâs ve ihtirâ', ibdâ', sun' ” kelimeleri de tekvîn'in karşılığı olarak kullanılır.²²³ Allah'ın sıfatı olarak, Allah'ın mevcut olmayana o konumdan varlık alanına çıkarmasıdır (yaratma). Tekvîn, yaratmak, hayat vermek, hayata son vermek, rızıklandırmak, nimet vermek, azap etmek gibi bütün fiilî sıfatların esasıdır.²²⁴ Bu sıfat sadece Mâtürîdîler'e göre kadîm ve zât ile kaim müstakil bir sıfattır. Mu'tezile ve Eş'arîler'e göre ise tekvîn hâdis olduğu için Allah'ın zâtına nispeti caiz değildir. Bu konudaki fikir ayrılığı tekvîn ile mükevven arasındaki ilişkinin yorumlanması ile ilgilidir. Mu'tezile ve Eş'arîler'e göre tekvîn ile mükevven aynı zaman içinde bulunur. Mükevven hadis olduğuna göre tekvîn de aynı konumdadır. Mâtürîdî kelamcıları ise tekvîn ile mükevveni birbirinden ayrı şeyler olarak kabul ettiler. Dolayısıyla tekvîn Allah'ın sıfatı olarak kadîmdir. Mükevven ise hâdistir.²²⁵

Subûtî sıfatlara sıfat-ı maânî de denmiştir. Bunun sebebi hayat, ilim, kudret irâde ve diğerleri kuruluş bakımından mastar kalıbında olduğu içindir. Bunların sıfat sîgasında olanlarına ise sıfat-ı mâneviyye denilmiştir. Hay, alîm, semî, basîr, kâdir, mürîd gibi.

Bu sıfatların Allah'a izafe edilmesi konusundaki yorum farklılıklarına gelecek olursak; Mu'tezile söz konusu sıfatların mastar kalıbında değil sıfat formunda benimsenip açıklanması gerektiğini söylerler. Buna göre Allah Hay'dır,

²²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58-59.

²²³ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, 20. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 131; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 315.

²²⁴ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 241.

²²⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Minahu'r-Ravdi'l-Ezher*, s. 83; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 315.

Alîm'dir, Kadir'dir denilebilir. Fakat Allah hayat sahibidir veya ilim sahibidir denmesi caiz değildir. Başka bir deyişle sıfat-ı maneviyye'nin Allah'a izafe edilmesi caizdir, ancak sıfat-ı maânî'nin Allah'a izafesi câiz değildir. Zîra Allah hayat sahibidir, ilim sahibidir diye maânî sıfatlarının Allah'a izâfe edilmesi teaddüd-i kudemâ'ya yol açar ki bu da tevhîd ilkesini zedeler. Dolayısıyla Allah hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. Allah zâtı ile alîm, zâtı ile kadir ve zâtı ile hay'dır. Buradan çıkan sonuç; Allah'ın sıfatları zâtının aynıdır. Mu'tezile'nin bu tutumu, yani Allah'a maânî sıfatlarını izafe etmekten kaçınmaları onların da muattıla olarak isimlendirilmelerinin sebebidir.

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah Hay'dır, Alîm'dir, Kâdir'dir denildiği gibi, Allah ilim sahibidir kudret sahibidir de denilebilir. Bu sıfat-ı maânîleri Allah'a nispet etmek Mu'tezile'nin dediği gibi kadîmlerin çokluğuna yol açmaz. Ehl-i Sünnet bu duruma, bu sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir (lâ hiye aynühü ve lâ hiye gayruhü) diyerek izah getirmişlerdir. Zâhirde çelişkili gibi görünen bu formülün gerçekte tenâkuz ifade etmediğini Aliyyü'l-Kârî (1014/1606) şu şekilde açıklamaktadır: “Bu konuda vücûd-i zihni (zihinde var olan şey) ile vücûd-i haricî (hariçteki gerçek varlık) farklı mütalaa edilmesi lazım. Bunu Allah'ın sıfatları üzerinden düşünecek olursak, “zâtının aynı değildir” demek, bu sıfatlar zihinde Allah'ın zâtından ayrı olarak birer mefhum şeklinde ayrı varlıklardır anlamına gelir. “Gayrı da değildir” ifadesi ise söz konusu sıfatların hâriçte Allah'ın zâtından müstakil olarak var olmadığını anlatmak için söylenmiştir. Çünkü Allah'ın sıfatlarının haricî âlemde zâtından ayrı müstakil birer varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir.²²⁶

Söz konusu kelimelerin Allah'ın sıfatlarını inkar etmek için yola çıkmadığı gibi, tevhîd ilkesini zedeleme pahasına Allah'a sıfat izafe etmiş de değildirler. Âlimlerin bu konuda vardıkları sonuçlar yüce ve aşkın olan yaratıcıyı en doğru şekilde tanımak için sarf ettikleri çabaların neticesidir.

Fiiî sıfatların temelini oluşturan tekvîn sıfatı, İmam Mâtürîdî'ye göre müstakil, kadîm ve zât-ı ilâhî ile kaim bir sıfattır. Bu hususu dile getirip savunan ilk kelimci İmam Mâtürîdî'dir. Yani, Allah-âlem ilişkisini belirgin ifadelerle dile

²²⁶ Aliyyü'l-Kârî, *Minahu'r-Ravdî'l-Ezher*, s. 96.

getiren, fiilî sıfatların ayrı bir grup halinde mevcudiyetine ve kadîm oluşuna sistem içinde yer veren ilk kelam âlimi İmam Mâtürîdî'dir.²²⁷ Bu âlemin bir yaratıcısının olduğu ve o yaratıcının Allah olduğu daha önce Mâtürîdî tarafından aklî ve naklî deliller ile ispat edilmişti. Allah'ın yaratıcı olduğu aklen ve naklen anlaşıldığına göre diğer sıfatları gibi ezelde tekvîn sıfatına da sahip olması zarurîdir. Burada belirtilmesi gereken husus İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kâdir olduğunu söylemek yaratıcı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Çünkü âlemi yaratmak buna kâdir olmakla aynı şey değildir. Yani hâlık, kâdir olan için değil, yaratma sıfatı bulunan varlık için kullanılabilir. Dolayısıyla tekvîn kudretten ayrı müstakil bir sıfattır.

Mâtürîdî tekvîn'in kadîm bir sıfat olduğunu aklî deliller ile temellendirir. Tekvîn sıfatı ya önceden (ezelde) vardı veya yok iken sonradan ortaya çıkmıştır. Şayet ezelde yoktu sonradan ortaya çıktı denirse, tekvîn'in ya dışarıdan müdahale olmaksızın kendi kendine oluşması ya da başkası tarafından var edilmesi gerekir. Kendi kendine oluştuğu kabul edilirse âlemdeki her şeyin yaratıcıya ihtiyaç olmaksızın kendi kendine oluşabileceğini söylemek anlamına gelir ki bunun, yaratıcıyı yok saymak anlamına geldiği aşikârdır. Eğer başkasının var etmesiyle oluşmuşsa bu teselsülü gerektirir. Teselsülün batıl olduğu herkes tarafından kabul edilen husustur. Öyleyse tekvîn sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim olan kadîm bir sıfattır. Ancak tekvîn sıfatının kadîm olması âlemin de kıdemini gerektirmez. Zira İmam Mâtürîdî'ye göre tekvîn ile mükevven aynı şey değildir. Çünkü yaratmak ile yaratılan şey, fiil ile mef'ul ikisi farklıdır.²²⁸ Eğer yaratmak ile yaratılan şey aynı olsaydı Allah'ın yaratıcı olduğunu söylemek mümkün olmazdı. Dolayısıyla Allah'ın sıfatı olan tekvîn, ilim irâde kudret sıfatları gibi kadîm, onun taalluku mükevven ise ilim irâde kudret sıfatlarının taallukları gibi hadistir.²²⁹

4.4.2. Fiilî Sıfatlar

Bunlar, Allah hakkında müsbet olarak kullanılabildiği gibi menfî olarak da kullanılabilen sıfatlardır. Mesela, Allah'ın mümkün olan her şeyi yaratması da

²²⁷ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, s. 202.

²²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 180.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 102.

yaratmaması da caizdir.²³⁰ Bundan dolayı da fiilî sıfatlara sıfat-ı câize de denmiştir.²³¹ Bu grupta yer alan sıfatlar vasıtasıyla Allah'ın, âlemle ve insanla olan irtibatını ve tasarruflarını kavrarız.²³² Fiilî sıfatları belli bir sayı ile sınırlandırmak mümkün değildir. Nasslarda da Allah'ın fiillerine delalet eden kavramlar çokça geçer. Bu sıfatları sınırlandırmak Allah'ın tasarruflarını tahdid etme anlamına gelir. Dolayısıyla kaynaklarda bu sıfatlar sınırlandırılmadan sadece anlatmak için tahlîk (yaratmak), terzîk (rızklandırmak), ihyâ (hayat vermek), imâte (hayatı sonlandırmak) v.d. gibi örnekler verilerek yetinilmiştir.

Bu sıfatlar konusunda değinilecek hususlardan biri Mâtürîdîlere göre bu sıfatlar “yapmak, yaratmak, oluşturmak” anlamlarına gelen tekvîn sıfatının eseridir. Yani Mâtürîdîlere göre fiillerin asıl kaynağı tekvîn sıfatıdır.²³³ Tekvîn sıfatı ise Mâtürîdîlerde subûtî sıfatların sekizincisi olup kadîm bir sıfattır.²³⁴ Dolayısıyla fiilî sıfatlar da kadîmdir ve Allah'ın zâtıyla kâimdir.²³⁵

Eş'arîler'e göre ilâhî fiiller, ilim sıfatına kudret ve irâde sıfatlarının da eklenmesiyle meydana gelir. Bu sebeple fiilî sıfatlara ayrı müstakil bir sıfat statüsü tanımaya gerek duymamışlardır.²³⁶ Buna göre Allah mahlukâtı ilim, kudret ve irâde sıfatlarının hadis olan taalluku ile yaratır ve fiillerini bu vasıta ile gerçekleştirir. Bu durumu ifade etmek üzere bazı Eş'arî kelamcılar fiilî sıfatlara izâfî sıfatlar adı vermişlerdir.²³⁷ Dolayısıyla fiilî sıfatlar Eş'arî kelamcılara göre hadistir. Hâdis olduğuna göre zât-ı ilâhiye ile de kaim değildir.²³⁸ Şu kadar var ki, Aliyyü'l-Kârî, Ehl-i tedkîk nazarında bu konuda Mâtürîdiyye ve Eş'arîyye arasındaki ihtilafın lafzî olduğunu ifade etmiştir.²³⁹

²³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 104.

²³¹ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 7. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya 2012, s. 243.

²³² Topaloğlu, *Allah İnancı*, 2. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2007, s. 137.

²³³ Yavuz, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s.105.

²³⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 281.

²³⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Minahu'r-Ravdı'l-Ezher*, s. 66; Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 492; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 224.

²³⁶ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 137

²³⁷ Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", s. 42.

²³⁸ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Temhîd fi'r-red Aale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Richard McCarthy, Beyrut 1957, s. 215; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 224.

²³⁹ Aliyyü'l-Kârî, *Minahu'r-Ravdı'l-Ezher*, s. 66.

Mu'tezile kelamcılarına göre de ilâhî fiillerin kaynağı kudret sıfatıdır. Allah'ın fiilleri, sıfatlarının tecellilerinden ibarettir.²⁴⁰ Onlar fiilî sıfatların yanında irâde ve kelâm sıfatlarının da hâdis olduğunu ve zât ile kaim olmadığını kabul ederler.²⁴¹

5. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Bütün kelamcılar Allah'ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu ve kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul ederler. Allah'ın zâtı yaratıkların mahiyetinden farklı olduğu için olan Cenâb-ı Hak'ta olan bir kısım sıfatların insanlarda da bulunması misil (benzerlik) olarak değerlendirilemez. Çünkü ulûhiyyet konusunda mihenk konumunda olan “O'nun hiçbir dengi yoktur”²⁴² “O'nun dengi hiçbir şey yoktur”²⁴³ gibi muhkem ayetler vardır. Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda fikir yürütüldüğü zaman bu ölçü çerçevesinde düşünülmesi elzemdir. Nitekim kelam âlimleri bu konuda, zikredilen ayetleri ölçü olarak almışlardır.

Kur'an ve Sünnet'te zât-sıfat ilişkisi veya zât-sıfat ayrımı gibi bir açıklama geçmemektedir. Bu tartışmalar, nasslardan elde edilen ulûhiyyet konusundaki ilkelerden hareketle yapılan aklı tartışmalardır.²⁴⁴ Söz konusu aklı tartışmalar iki noktada yoğunlaşıyordu. Bunlar: zât-ı ilâhiyyeye sıfat nispet etmek ve tevhîd'i korumak.²⁴⁵ Bu iki meselenin birincisinde itidali koruyamayanlar teşbih'e (Allah'ı yaratılmışlara benzetmek), ikincisinde aşırıya gidenler ta'tile (zât'ı sıfatlardan tecrit etmek) düşmüşlerdir.

Hiçbir İslam düşünürü sıfatsız Allah anlayışı benimsememiştir. Zâten nasslarda Allah hakkında onca isim ve sıfatlar zikredilmişken böyle bir durumun söz konusu olması mümkün değildir. Konu ile ilgili ihtilaf, bu sıfatların Allah'ın zâtı ile ilişkisinin keyfiyeti hususundadır. Allah'ı eksikliklerden tenzih eden selbî veya tenzihî sıfatlar konusunda bir ihtilaf yoktur. Kısa tarifıyla Allah'ın ne olduğunu ifade eden sıfatlar diye tanımlanan subûtî sıfatların Allah'ın zâtına ne şekilde nispet

²⁴⁰ Yavuz, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 105.

²⁴¹ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 492.

²⁴² İhlâs, 112/4.

²⁴³ Şûrâ, 42/11.

²⁴⁴ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 251.

²⁴⁵ Topaloğlu, *DİA*, II, “Allah”, s. 487.

edileceği konusu kelamcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Kelam ilminin en zor meselelerinden sayılan zât-sıfat tartışması erken dönemde başlayan bir tartışmadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî bu tartışmayı Mu'tezile'nin başlattığını belirtir.²⁴⁶ Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin bu konudaki anlayışının yanlış olduğunu düşünen Ehl-i Sünnet kelamcıları bu konuya farklı izahat getirmişlerdir.

Zât-sıfat ilişkisi meselesinde Mu'tezile kelamcıları ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında en çok ihtilaf konusu olan mesele; Allah'ın sıfatlarının zâtı üzerine zâid olup olmadığı konusudur. Mesela: “İnsanlardan âlim olan kimsenin, kendisi ile kaim, zâtı üzerine zâid, hâdis bir araz olarak ilim sıfatı olduğu gibi, âlemin yaratıcısının da ezeli, kendisiyle kâim ve zâtı üzerine zâid bir sıfat olarak ilmi var mıdır yok mudur?”²⁴⁷. Subûtî sıfatların (hayat ilim irâde, kudret, sem' basar) hepsi için bu soru geçerlidir. Bu konuda Mu'tezile, felsefeciler ile aynı görüştedir. Ancak şu da var ki Mu'tezile, sıfatları filozoflar gibi toptan inkar etmemişlerdir. Bir dereceye kadar muhafaza etmeye ve izah etmeye çalışmışlardır.²⁴⁸

Mu'tezile kelamcılarına göre subutî sıfatlar Allah'ın zâtına zaid değildir, bilakis zâtı'nın aynıdır.²⁴⁹ Bunun nedeni ise; Mu'tezile'nin düşüncesine göre öncelikle, kadîm olan Allah'ın zâtına ait hâdis sıfatların olması mümkün olmayacağına göre bu sıfatlar kadîm olması zarurîdir. Bahsedilen sıfatlar zât üzerine zâiddir denecek olursa kadîmlerin çokluğu (taaddüd-i kudemâ) problemi ile karşı karşıya kalınacaktır. Allah'ın zâtı ile birlikte ondan ayrı kadîmlerin bulunması mümkün değildir. Nasslarda çokça zikredilen söz konusu sıfatları Allah'a ispat etmenin nasıl olması gerektiğini Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allaf şöyle izah etmeye çalışır; Allah ilimle âlimdir, O'nun ilmi zâtıdır, kudretle kâdir, kudreti zâtıdır aynı şekilde diğer subutî sıfatlar da böyledir”²⁵⁰

Mu'tezile'den Ebu Haşim el-Cubbât zât-sıfat arasındaki münasebeti ahvâl/haller nazariyesi ile açıklamaya çalışmıştır. Bu açıklamaya göre “Allah âlimdir dediğimiz zaman O'nun için hususî bir hal isbat etmiş oluruz ki bu hal ilimdir ve bu

²⁴⁶ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 251.

²⁴⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 36.

²⁴⁸ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 254.

²⁴⁹ Özler, *a.g.e.*, s. 252.

²⁵⁰ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, 4. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 63.

hal Allah'ın zâtının ötesindedir. Diğer sıfatlar için de bu durum geçerlidir. Ancak bu hallerin üstünde, tamamının zarurî kıldığı bir diğer hal daha vardır. Ancak, Cubbâî'ye göre bu halleri bizim tek başına bilmemiz mümkün değildir. Onlar tek başlarına ne vardırırlar ne de yokturlar. Çünkü bunlar var olsalar, zât gibi kadîm olmaları gerekirdi. Bu ise kadîmlerin çokluğu anlamına gelir ki bu şirktir.”²⁵¹ Mu'tezile içinde de bu konuyu izahta fikir ayrılıkları mevcut olsa da bu sıfatların zâtın aynı olduğu konusunda fikir birliği vardır.

Ehl-i Sünnet'in “sıfatlar, zâtın ne aynı ne de gayrıdır” açıklaması burada devreye girmektedir. Sıfatlar Mu'tezile'nin dediği gibi zât'ın aynı olamaz, çünkü sıfatları zât ile aynîleştirmek ta'tile (sıfatları inkâr) götürdüğü gibi ortaya muhal bir durum çıkarır. Şöyle ki: Allah'ın zâtı tek, sıfatları ise çoktur. Allah'ın sıfatları zâtının aynı olursa iki ihtimal ortaya çıkar: Bu durumda sıfatlar ya zâtın tamamı veya cüz'ü kabul edilmesi gerekir. Zâtın tamamı kabul edildiği takdirde, 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. İkinci ihtimale göre, sıfatlar zâtın parçası olurlarsa, Allah'ın zâtının mürekkep olması gerekir ki, bu da batıldır. O halde Allah'ın sıfatları zât'ı üzerine zaidir.²⁵²

Ehl-i Sünnetin söz konusu formülasyonunun detaylı açıklamasını Taftâzânî Şerhu'l-Akâid'de (792/1390) şöyle nakletmektedir: “Ehl-i Sünnet kelamcıları gayriyeti, iki şeyin, birisi olmadan diğerinin varlığının tasavvur edilebilmesi, yani ikisinin birbirinden ayrılabilmesi olarak tarif etmişlerdir. Ayniyeti ise, iki şeyin, arada hiçbir fark olmaksızın aynı mefhuma sahip olması diye tarif etmişlerdir. Bu tariflere bakılırsa ayniyet ile gayriyet birbirinin nakîzi olamazlar. Bilakis aralarında üçüncü bir şık bulunmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin diğer bir şeyle mefhumu farklı olduğu halde birbirinden ayrılmaları mümkün olmayabilir. Nitekim parçayla bütün, sıfatla zât ve bazı sıfatlarla diğer bazı sıfatlar arasında bu tür ilişki vardır. Çünkü Allah'ın zâtı da sıfatları da ezelîdir. Ezelî olan bir şeyin yokluğu mümkün değildir. Şu halde Allah'ın sıfatlarının bir an dahi olsa bulunmayıp, Allah'ın, sıfatlarından ayrı kalması mümkün değildir.” Ayniyet ile gayriyete başka bir misal; “ ‘On’ rakamının bir parçası olarak ele aldığımızda ‘bir’in varlığını ‘on’ olmaksızın düşünemeyiz. Bunun gibi ‘bir’ olmaksızın ‘on’un da var olması mümkün değildir. Çünkü ‘bir’

²⁵¹ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 254.

²⁵² Özler, *a.g.e.*, s. 255.

‘on’un bir parçasıdır. Şu halde ‘on’un yok olması ‘bir’in yok olması, ‘on’un var olması “bir’in var olması anlamına gelir.”²⁵³ Allah’ın zât’ı ile subûî sıfatları arasındaki bağ da böyledir. Sıfatlar zât’ın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Bu konu insana nispetle azalarının durumu ile de izah edilmiştir. Şöyle ki: İnsanın kolu insanın aynı değildir, ancak insandan başka bir şey de değildir.

Taftâzânî, sayıların parçaları, bütünün aynı veya gayrı olmadığı üzerinden yapılan açıklamayı naklettikten sonra bu izahın, tartışmaya açık olduğunu²⁵⁴ da belirtmektedir.

Özet bir şekilde ifade etmek gerekirse, Mu’tezile’ye göre subûî sıfatlar zât’ın aynıdır.²⁵⁵ Allah âlimdir kâdirdir haydır denir. Fakat ilim ile âlimdir, kudret ile kâdirdir hayat ile haydır denmez. Zira bu, tevhîd’e aykırı olan taadüd-i kudemaya yol açar. Ehl-i Sünnet’e gelince, hayat, ilim, irâde, kudret, sem’ ve basar’dan ibaret olan subûî sıfatlar kadîm ve zât-ı ilâhî ile kaim olan sıfatlardır. Allah ilim ile âlim, hayat ile hay ve kudret ile kâdirdir.²⁵⁶ Bu sıfatlar Allah’ın zâtına zâid²⁵⁷ olmakla beraber, zâtının ne aynıdır ne gayrıdır.

²⁵³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, ss. 168-169.

²⁵⁴ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 38.

²⁵⁵ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 255.

²⁵⁶ Gazzâlî, *İktisad fi'l-İ'tikad*, 115.

²⁵⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, 115.



İKİNCİ BÖLÜM
HABERÎ SIFATLAR ve TE'VİLLERİ

HABERÎ SIFATLAR ve TE'VİLLERİ

1. HABERÎ SIFATLARA GENEL BAKIŞ

Nasslarda Allah'a izafe edilen yed, vech, ayn, istivâ gibi ve zâhirî manalarına bakıldığında teşbih ve teccim fikrine götüren sıfatlara haberî sıfatlar denilmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu sıfatlar semaîdir. Bu sıfatlara naklî ve sem'î sıfatlar da denmiştir.²⁵⁸ Varlıkları sadece haber vasıtasıyla bilindiği için bu isimle anılmıştır. Ayrıca gerçek anlamı mübhem olduğu ve manası kimse tarafından kesin olarak bilinemediği için müteşâbih sıfatlar olarak da isimlendirilmiştir.²⁵⁹ Bu sıfatlar İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında tartışma konusu olagelmiştir. Söz konusu sıfatlardan yola çıkarak tevhid inancını zedelemek isteyen art niyetli gruplar da olmuştur.²⁶⁰

Bu sıfatlar bizzat Kur'an-ı Kerim'de Allah'a izafe edilmiştir. Zâhirî manalarıyla anlaşıldığı takdirde bütün noksan sıfatlardan münezze ve kemâl sıfatlarla muttasıf olan Allah inancı ile çelişmektedir. O halde bu sıfatlar nasıl anlaşılmalıdır sorusunun cevabı kelimâ âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu konuda selef âlimleri ile sonradan gelen âlimler farklı görüşler beyan etmişlerdir.²⁶¹

Haberî sıfatların bir kısmı zât-ı ilâhiye ile ilgilidir. Diğer bir kısmı da Allah'ın fiilleriyle ilgilidir. Mesela; yed (el), vech (yüz), ayn (göz) sıfatları Allah'ın zâtı ile ilgili iken, ityân, mecî (gelmek), nüzûl (inmek), istivâ (oturmak, kaplamak) v.d. ise Allah'ın fiilleri ile alakalıdır.

2. HABERÎ SIFATLARI ANLAMADA METOD

Söz konusu sıfatları anlama konusundaki yöntem farklılıklarını üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi; Haberî sıfatları literal manasıyla anlayıp ve ilgili nasslarda Allah'a nispet edilen kavramları zâhirî anlamıyla Allah'a nispet eden ve bunun neticesinde teşbih ve teccim fikrini benimseyenlerin oluşturduğu gruplar.²⁶²

²⁵⁸ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 138; Tunçbilek, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *HÜİFD*, s. 20.

²⁵⁹ Çelik, "Kur'ân'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", s. 155.

²⁶⁰ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 242.

²⁶¹ Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, S. 1, Kayseri 1983, s. 253.

²⁶² Yurdagür, a.g.m., s. 257.

İkincisi, bu müteşâbih sıfatlar konusunda selefî tefvîz veya tevakkuf tutumudur.²⁶³ Üçüncüsü, daha sonra gelen ulemânın zarurete binaen te'vil yöntemidir. Te'vil konusunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında şöyle bir fark mevcuttur: Mu'tezile'ye göre haberî sıfatlar imkân varsa te'vil edilir yoksa nefy yönüne gidilir.²⁶⁴ Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre nefy hiçbir zaman söz konusu değildir.

Şimdi, çalışmamızın temelini teşkil eden, haberî sıfatlar konusunda bahsettiğimiz yöntemlerin kimler tarafından ne şekilde icra edildiğini daha geniş bir biçimde açıklamaya çalışacağız.

2.1. Selef'in Haberî Sıfatlar Konusundaki Tutumu (Tefvîz)

Tefvîz fiil olarak f-v-d kökünden tef'îl bâbının mastarıdır. Sözlükte; (tef'îl bâbında kullanıldığında) kişinin kendisine has tasarruf ve idare hakkını başkasına verme anlamına gelir.²⁶⁵ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de firavundan imanını gizleyen adamın kıssası anlatılırken işi Allah'a havale etmek anlamında tefvîz kelimesi geçer.²⁶⁶

Kelimenin bu anlamından hareketle selef âlimleri haberî sıfatlar konusunda başta tefvîzi benimsediler demek; bu sıfatları te'vil etmeden, manasını Allah'a havale ettiler anlamına gelir. Onlar, Âl-i İmrân suresindeki Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlerin bulunduğunu ifade eden ayetin devamını “*onun te'vilini sadece Allah bilir, ilimde rüsuḥ (derinlik) sahibi kimseler ise: biz ona iman ettik, hepsi Rabbimiz katındandır derler.*”²⁶⁷ diye anladıkları için bu kısımdan olan ayetleri yorumlamayı caiz görmemişlerdir. Selef'in tutumu sadece işitmeye dayalı olan yed, vech, ayn, arşa istivâ gibi haberî sıfatların hepsini te'vil etmeden nasslarda geçtiği şekliyle anlamaktır.²⁶⁸ Bu tutum günümüz modern Selefî akımda da aynen devam etmektedir. Onlara göre de Allah'ın zât ve sıfatlarına Kur'an'da ve sahih hadislerde haber verildiği üzere iman etmek gerekir. Müteşâbih ayetleri ve haberî sıfatları te'vil

²⁶³ Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, S. 1, Kayseri 1983, s. 256.

²⁶⁴ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s. 138.

²⁶⁵ Râgıb el-İsfahanî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Kur'an Kavramları Sözlüğü-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 3. Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 811; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

²⁶⁶ Mü'min, 40/44-45.

²⁶⁷ Âl-i İmran, 3/8.

²⁶⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 398.

etmek caiz değildir.²⁶⁹ Haberî sıfatları veya müteşâbihâtan olan konuları te'vil etmemelerinin sebeplerinden biri te'vilin zan ifade ettiği ittifakla sabit olmasıdır. Allah'ın sıfatları hakkında yanlış olma ihtimali bulunan zan ile hüküm vermek doğru değildir. Bu sıfatların ne anlama geldiğini Allah'a havale edip keyfiyeti hakkında konuşmadan iman etmek, hataya muhtemel olan te'vil yolundan daha ihtiyatlıdır.²⁷⁰

Selef, özellikle itikad alanında akla rol vermemek ve müteşâbihat konusunda (tevakkuf) te'vilden uzak durma tutumunu benimsemiştir.²⁷¹ Haberî sıfatlara iman etmekle²⁷² beraber te'vil etmeden zâhiri üzere bırakmışlar, yorumlamayı da doğru bulmamışlardır.²⁷³ Şu da var ki onlar hiçbir şekilde Allah'ı mahlukâta benzetmediler ve teşbihten her zaman kaçındılar.²⁷⁴ Kur'an'da geçen haberî sıfatları te'vil etmeseler de bu sıfatları isbat etmişler ve bunlardan kastedilen onların zâhirî anlamları olmadığını da belirtmişlerdir.²⁷⁵ Dolayısıyla onların ayet ve hadislerdeki söz konusu sıfatları te'vil etmeden olduğu gibi kabul etmelerinden hareketle teşbihe düştükleri düşünülmemelidir. Onlar bu sıfatları Allah'ın şân-ı ulûhiyetine yakışır birer mana olduğuna inanıyor ancak bunu tay'in etmekten kaçınıyorlardı.²⁷⁶ Aynı zamanda onlar "Bunun gibi ayetlerin imtihan için gelmiş olması mümkündür²⁷⁷, tefsir ve te'vil etmeye de mükellef değiliz diyorlardı."²⁷⁸

Nitekim onlar Allah'ın eli, yüzü, gözü'nün olduğunu, ancak bunların yaratıklarınki gibi olmadığını belirterek keyfiyeti konusunda tevakkuf etmişlerdir.²⁷⁹ Bu şekilde teşbih ve tescim imkanını ortadan kaldırmışlardır.²⁸⁰ Selef, Allah'ın

²⁶⁹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 6. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 61; Kemal Atik, "Mâturidî'nin Müteşâbih Ayetlere Bakış Açısı" Ebû Mansûr Mâturidî Semerkandî Kongresinde sunulan tebliğ, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, Kayseri 1986, s. 120

²⁷⁰ Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İÜİFD*, S. 1, İstanbul 1999, s. 139.

²⁷¹ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, s. 208.

²⁷² Alyyü'l-Kârî, *Dav'u'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî*, thk. Haldûn Ali Zeynüddîn, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 2011, s. 45.

²⁷³ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s. 138.

²⁷⁴ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 243.

²⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 265.

²⁷⁶ Turan Koç, *Din Dili, İz Yayıncılık*, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 58; Özler, *a.g.e.*, s. 243

²⁷⁷ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 204; Yavuz, "Te'vil", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, s. 27.

²⁷⁸ Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 129; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, s. 93.

²⁷⁹ Ebû Hanîfe "el-Fıkhü'l-Ekber", (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*) çev. ve thk. Mustafa Öz, s. 54; Eş'arî, *Makâlât*, I, s. 265.

²⁸⁰ Recep Önal, "Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Berekat en-Nesefî'nin Konuya Bakışı" *KADER*, XIV, S. 2, (2016), s. 387.

Kur'an'da kendisine nispet ettiği haberî sıfatlarının mahiyetini, hakikatini insan aklının idrak etmekten aciz olduğunu itiraf etmiş ve şunu dile getirmiştir: “İdraktan aciz kalmak idraktır”.²⁸¹ Selefin bu tutumu kısaca şöyle ifade edilmiştir: “*isbât bilâ temsîl, tenzîh bilâ ta'tîl*” (teşbihe düşmeden sıfatları isbat, nefy ve inkar etmeden tenzîh etmek).

Tefvîz konusunda Malik b. Enes'in tutumu selefin bu konudaki görüşüne örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir. Ona “istivâ”nın nasıl olduğu hakkında soru sorulunca, bunu soran şahsa biraz sitemvarî “İstivâ malumdur, keyfiyeti mechuldür, ona iman etmek vaciptir, onun hakkında soru sormak bidattır”²⁸² diye cevap verdiği nakledilir.

Ahmed b. Hanbel'e Hz. Peygamberin hadisinde rivayet edilen “Allah'ın her gece dünya semasına inmesi; Allah'ın görmesi; Allah'ın kademi” gibi hususlar sorulduğunda, “biz ona iman eder ve onu tasdik ederiz, ancak onun anlamını ve keyfiyetini araştırmayız, bu konuda da hiçbir şeyi de reddetmeyiz ve biliriz ki bu konuda Hz. Peygamberden sahih yollarla gelen haberler hakır, Allah, kendisini vafettiğinden veya Rasûlünün O'nu vafettiğinden fazla vafedilmez (sıfat isnad edilmez), hiçbir şey O'nun benzeri değildir” diye cevap vermiştir.²⁸³

2.2. Haberî Sıfatları Anlamada Teşbîh-Temsîl ve Tecsîm

Teşbih kök olarak ş-b-h fiilinin tef'îl bâbindan olan mastarıdır. Sözlük anlamı ise: bir şeyi başka bir şeye nitelik açısından benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemektir.²⁸⁴ Kelam literatüründe ise “Allah'ın zât ve sıfatları bakımından mahlukâta benzediğini söylemeye” teşbih, bu fikri benimseyenlere de Müşebbihe denir.²⁸⁵ Teşbih, Allah hakkında kullanıldığı zaman bu kelimenin zıddı olarak tenzih kullanılır. Temsîl kelimesi de yaklaşık olarak aynı manayı ifade eder.

²⁸¹ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 208.

²⁸² Bu konuda meşhur sıhhat bakımından daha sahih olan rivayetin “*İstivâ gayr-i mechuldür, keyfiyeti gayr-i ma'kuldür onun hakkında soru sormak bid'attır*” şeklinde olduğunu ifade eden araştırma ve konu hakkında farklı rivayetler için bkz. Seyf b. Ali el-Asrî, *el-Kavlü't-Tamâm bi İsbâti't-Tefvîz Mezheben Li's-Selefi'l-Kirâm*, Daru'l-Feth, Ürdün 2010, ss. 287-290.

²⁸³ Seyf b. Ali el-Asrî, *a.g.e.*, s. 175.

²⁸⁴ Râğib el-İsfahanî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, s. 537; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 318.

²⁸⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1997, I, 444; Önal, *a.g.m.*, s. 382; Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 156.

Tecsim ise sözlükte “bir şeyi cisim olarak düşünmek, üç boyutlu olduğunu kabul etmek”tir. Allah’ın zâtı ve sıfatları konusunda bu kanaate sahip olan kimselere de mücessime denir.²⁸⁶

Bu iki fırkanın Allah anlayışları birbirine çok yakındır.²⁸⁷ Bu sebeple genel olarak mezhepler tarihi kaynaklarında bunların görüşleri aynı başlık altında toplanır.²⁸⁸ Bu fırkaların özelliği diğer mezheplerde olduğu gibi belli bir merkezde toplanmaktan ziyade farklı yerlerde ortaya çıkmasıdır.

İslam düşünce tarihinde ayet ve hadislerde Allah’a nispet edilen haberî sıfatları zâhirî manalarıyla anlayıp Allah’ı yaratıklara benzetme düşüncesine sahip olanların sayısı çok olmasa da bu fikri benimseyenler olmuştur.²⁸⁹ Müşebbihe ve Mücessime’nin yanı sıra fıkıh bilgisi olmayan hadis râvileri arasından çıkan kimseler (Haşeviyye)²⁹⁰, Kerrâmiyye²⁹¹ ve özellikle Rafizîlerden olan bazı gurplar da Allah’ı mahlukâta benzetenler arasındadır.²⁹² Mudar ve Ahmed el- Hüceymî hadis râvileri tarafının; Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî Kerramîlerin²⁹³; Hişam b. Hakem ve Hişam b. Salim el-Cevâlikî bu fırkalarının Rafizîler tarafının temsilcileridir. Kur’an-ı Kerim’i baştan sona tefsir eden ilk müfessir²⁹⁴ sayılan Mukatil b. Süleyman²⁹⁵ (ö. 150/h) ile meşhur müfessir ve muhaddis Kehmes b. el-Hasan et-Temîmî (ö. 139/h) de teşbih ve tecsim fikrini benimseyenler olarak zikredilir.²⁹⁶

Bu anlayışın ne zaman ortaya çıktığı konusundaki genel kanaat hicri birinci asrın sonu ikinci asrın başlarıdır.²⁹⁷ İslam Mezhepler Tarihi kitaplarında bu fikir ilk defa Rafizîlerin bir alt kolu olan Gulât fırkasıyla ortaya çıktığı kaydedilir.²⁹⁸ Teşbih

²⁸⁶ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 232; Yavuz, “Mücessime”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 449.

²⁸⁷ Yurdağür, *Kelam Tarihi Ekoller Şahıslar Eserler*, s. 136.

²⁸⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 157.

²⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, s. 93.

²⁹⁰ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 157.

²⁹¹ Alyyu'l-Kârî, *Dav'u'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî*, s. 46; Cüveynî, *İrşâd*, s. 55.

²⁹² Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s. 137.

²⁹³ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, II, s. 33.

²⁹⁴ Ömer Türker, “Mukatil b. Süleyman”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 134.

²⁹⁵ Mukatil b. Süleyman’ın günümüze ulaşan eserlerinde onun bu görüşe sahip olduğunu gösteren ifadelerle rastlanmamaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. Türker, “Mukatil b. Süleyman”, *DİA*, XXXI, s. 135.

²⁹⁶ Ali Sâmî en-Neşşâr, *a.g.e.*, s. 21; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, s. 217.

²⁹⁷ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 203.

²⁹⁸ Önal, “Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Berekat en-Nesefî’nin Konuya Bakışı”, s. 383.

ve teccim fikrinin nasıl ortaya çıktığı konusunda İslam'ın kendisinden kaynaklandığını belirtenlerin yanı sıra haricî sebeplerden kaynaklandığını söyleyenler de vardır. Sebebin dahilî olduğunu söyleyenlere göre İslamî naslarda Allah'a nispet edilen ve mecâzî olarak anlaşılmadığı takdirde pek tabii olarak teşbih ve teccime götürecek sıfatlar vardır. İkinci görüşü benimseyenlere göre; Hz. Peygamber devrinde bu ayetler indirildiği zaman Araplarda Allah'ı yaratıklara benzetmeleri söz konusu olmadı, çünkü onların örfünde aşkın varlık olan Allah hakkında böyle anlatımlar mecâzî olarak kullanıldığı biliniyordu. Ne zaman ki İslam coğrafyası genişledi ve Müslümanlar yabancı kültürler ile tanıştılar o zamandan itibaren Yahudî ve Hıristiyanlarda mevcut olan bu anlayış Müslümanların içine de girmiş oldu.²⁹⁹

Mesela Yahudi teolojisinde “yorulup dinlenmek”, “cennette gezinmek”, “şehri ve kuleyi görmek için inmek”, “pişman olmak” “kıskanmak” ve “güreşmek” gibi antropomorfik açıklamalar mevcuttur. Hıristiyanlıkta da tanrının beşerileşmesi anlayışı mevcuttur.³⁰⁰ İslamiyette bahsi geçen iki dindeki gibi tevhîd ilkesi ile bağdaşmayan ifadeler İslami naslarda yer almaz. Sayıları pek az olan Müşebbihe ve Mücessime fırkaları hariç tutulursa müteşâbih nasları anlama konusunda İslam âlimleri tarafından Allah'a antropomorfik özellikler nispet edilmemiştir.³⁰¹

Teşbih fikrini benimseyenlerin haberî sıfatları nasıl anladıklarına dair örnek verecek olursak, ayetlerde geçtiği üzere Allah'ın insanlarda olduğu gibi yüzü (vech) ve gözü (ayn)³⁰² vardır diyenlerin yanı sıra Allah'ın uzuv olarak yüz ve gözü vardır ancak insanlarınkine benzemez diyenler de olmuştur.³⁰³ “Yed”³⁰⁴ (el) konusunda da Müşebbihe Allah'ın iki eli vardır ve onlar organdır. Ellerin avucu ve parmakları da mevcuttur (insanın avuç ve parmakları gibi) demeye kadar varmıştır.³⁰⁵

Kur'an-ı Kerim'de, âlimler tarafından uluhiyyet konusunda ölçü kabul edilen “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir”³⁰⁶ ayetinin yanı sıra Allah'ın şeriki ve

²⁹⁹ Sehristanî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, s.176; Topaloğlu, *DİA*, “Allah”, II, s. 489.

³⁰⁰ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 489.

³⁰¹ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 489.

³⁰² Bkz. “vech” Rahman, 55/27; Kasas, 28/88: “ayn” Tâhâ, 20/39; Kamer, 54/14.

³⁰³ Bağdadî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 128.

³⁰⁴ “Yed” geçen ayetler için Bkz. Sâd, 38/75; Fetih, 48/10.

³⁰⁵ Bağdadî, *a.g.e.*, s. 130.

³⁰⁶ Şûrâ, 42/11.

benzerinin bulunmadığını, yaratılmışlık belirtilerinden münezzehe olduğunubildiren birçok ayet³⁰⁷ varken yine de bu fikri benimseyenler olmuştur.

2.3. Ehl-i Sünnet'in Haberî Sıfatlara Yaklaşımı (Te'vîl)

Te'vîl kelimesi sözlükte: “dönmek, asıl olana dönüş, bir halden başka bir hale dönüş yapmak” anlamındaki “e-v-l” kökünden tef'îl kalıbında türemiş olup “döndürmek, varabileceği noktaya götürmek, bir şeyi ilmen ve fiilen kendisinden kastedildiği manaya çevirmek” anlamına gelir.³⁰⁸

İslam literatüründe te'vîlin kazandığı anlam, “bir lafza ilk bakışta anlaşılmanayanı değil, lafzın diğer muhtemel manalarından birini vermek”tir.³⁰⁹ Kur'an-ı Kerimde te'vîl lafzı on yedi yerde geçmektedir.³¹⁰ Te'vili caiz gören âlimler ise, te'vîl kelimesinin geçtiği yerlerden birisi olan Âl-i İmran sûresindeki ilgili ayeti; “Onların (müteşâbih ayetlerin) te'vilini ancak Allah ve ilimde rûsuh (derinlik) sahibi olanlar bilir”³¹¹ diye anlamışlardır. Dolayısıyla müteşâbihattan olan haberî sıfatları Allah'ın şanına yakışır bir şekilde ve belli kaideler çerçevesinde te'vîl etmeyi caiz, hatta gerekli görmüşlerdir.³¹² Fakat te'vil etmekle beraber kesin manasının veya asıl kastedilen maksadın sadece o olduğunu söylememişlerdir.³¹³

Selef, kendi zamanına göre haberî sıfatlar konusunda tefvîz metodunu benimsemiş olmakta haklıydı. Nitekim Sahihayn'da Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber, “Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar”³¹⁴ ayetini okuduktan sonra Hz. Aişe'ye şöyle demiştir: “müteşâbihata uyanları

³⁰⁷ Bkz. İhlâs, 112/4; Meryem, 19/65; Nahl, 16/17.

³⁰⁸ Râgıb el-İsfahanî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra, s. 109; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 323; Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, 1. Baskı, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 10.

³⁰⁹ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 323.

³¹⁰ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 323.

³¹¹ Âl-i İmran, 3/7.

³¹² Yılmaz, *a.g.e.*, s. 90;

³¹³ Seyf b. Ali el-Asrî, *el-Kavlü't-Tamâm*, s. 182.

³¹⁴ Âl-i İmrân, 3/7.

gördüğün zaman onlardan sakın, zira onlar Allah'ın bu ayette isimlendirdikleridir".³¹⁵ Selef âlimleri teşbih endişesiyle ve bu tür uyarılar dolayısıyla te'vil'den kaçınmışlardır.

Düşünüldüğü zaman teşbih ihtimali olmadığı takdirde, bu konuda selefin tutumu en selametli yol gibi görünmektedir. Zira te'vil zan ifade ettiği için ayet te'vil edildiği takdirde bile müteşâbihatın asıl manası ve maksadı tahdid edilemez, sadece ihtimal olarak kalır. Fakat daha sonra İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte arap olmayanlar da İslam'la müşerref oldular. Bunlar arap diline vakıf olmadıkları için arap diline vakıf olan kimselerin anlamakta sıkıntı çekmeyeceği mecâzî ifadelerden ibaret olan haberî sıfatları literal manasıyla anladılar ve böyle anlaşılması gerektiğini savunarak teşbih ve tecsim fikrinin ortaya çıkmasına öncülük ettiler.³¹⁶ Bu durum karşısında tabiri caiz ise susmak çözüm olmayacak, aksine uluhiyyet anlayışı açısından daha çok zararlı olacaktı. Hal böyle olunca halef âlimleri haklı olarak haberî sıfatlar konusunda te'vil fikrini benimsediler³¹⁷ ve bu sıfatları belli kaideler çerçevesinde Allah'ın şan-ı uluhiyyetine yakışır bir şekilde te'vil ettiler. Fakat bu işi herkesin yapmaması gerektiğini sadece ehil olanlar tarafından yapılabileceğini de belirtmişlerdir.³¹⁸

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki te'vil kapısının açılmasının da birtakım zararları olmuştur. Mesela te'vilde hiçbir ölçü ve kaideye uymayıp ayetleri kendi fikirleri doğrultusunda te'vil edenler olmuştur.³¹⁹

Kaynaklar, Mücahid el-Mekkî (ö.102/h.) ve Atıyye el-Kûfî (ö. 111/h.) gibi selef ricalini, müteşâbih ayetleri ilk te'vil edenler olarak kaydeder. Bu kimseler ilgili nassları mecâzî te'vile tabi tutan fikrî çabalarla öne çıkmışlardır. Te'vil'in esası olarak Arap dilinin kökenlerinden ve türevlerinden faydalanmışlardır.³²⁰ Fakat bu işi sistematik bir şekle sokan ve bunun genel metod olması konusunda gayret sarf eden Mu'tezile olmuştur.³²¹ "Çünkü diğer dinlerin kelim âlimleri gibi onlar da müteşâbih

³¹⁵ Buhari, Tefsir, 1; Müslim, İlim, 2665.

³¹⁶ Ayrıntılı bilgisi için Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, ss. 217-219.

³¹⁷ Cüveynî, *İrşad*, s. 138.

³¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir, s. 59.

³¹⁹ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, s. 223.

³²⁰ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 222.

³²¹ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 223.

haberî sıfatların Arap dilinin kaidelerini ve özelliklerini ihlal etmeden, lafzî manalarından alınarak mecâzî manalara hamledilmedikçe gerek fikir gerekse fırka olarak teşbihi yok etmenin başka yolu olmadığını anlamışlardı.”³²² Daha sonra gelen Maturîdiyye ve sonraki dönem Eş’ariyye âlimleri aynı şekilde te’vilin gerekli olduğunu söylemişlerdir.³²³

Halef, te’vîlin gerekliliği hususunda bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi; bazı gruplar haberî sıfatlardan hareketle Allah’ı yaratıklara benzetmişler hatta cismanî bir varlık olduğu düşüncesine varacak kadar ileri gitmişlerdir. Allah hakkındaki tenzih prensibine aykırı olan bu iddialara mani olmak ve tevhîd ilkesini korumak için bu gereklidir.

İkincisi; Cenab-ı Hak Kur’an-ı Kerim’i anlaşılması için indirmiştir. O’nu anlamak gereklidir. Ancak te’vil edilmeden doğru anlaşılması mümkün olmayan müteşâbih ayetler vardır. O halde te’vil zarurî ve kaçınılmazdır.³²⁴

Te’vilin gerekli olduğunu söyleyen kelim âlimleri genel olarak yukarıda bahsedilen gerekçeler ve onların benzeri sebeplerden hareket etmişlerdir. Bu konuda samimî olan hevâsına göre hareket etmeyen ve ilgili nasları doğru anlama konusunda çaba gösterenlerin, gerek kendilerinin söylemesi, gerekse yapmış oldukları te’villere bakılırsa bunu rastgele yapmadıkları anlaşılır.³²⁵ Yapılan te’villerin Kur’an ve sünnet’in ruhuna uygun olmasının yanında Arap dili ve Belâğâtına muvafık ve aklî delillere uygun olmasına dikkat etmişlerdir. Bu konuda bazı kurallar getirmiş olmaları te’vili rastgele yapmadıklarının göstergesidir. Mesela, İmam Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Rüşd gibi âlimler te’vilin yapılabilmesi için öncelikle;

Te’vilin ve müteşâbihin tarifini yapmayı,

Naslar içinde te’vili caiz olan ve olmayanı belirlemeyi,

Te’vili caiz ise şartlarının ne olduğunu ve te’vile kimin ehil olduğunu belirlemeden bunu yapmanın doğru olmayacağını belirtmişlerdir.³²⁶

³²² İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 223.

³²³ Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", s. 43.

³²⁴ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, s. 246.

³²⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir, s. 59.

³²⁶ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, s. 224.

Te'vil için bu şartlar kabul edilmekle beraber te'vil edilmesi gereken nassların kapsamı konusunda mutabakata varılması haddizâtında zor bir iştir. Nitekim âlimler arasında bu tarz anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Fahreddin Razî'nin de belirttiği üzere “mezhepler arasında muhkemin ne olduğu konusunda hiçbir zaman ittifak vaki olmamıştır ki zâhiri alınarak amel edilsin, ve yine müteşâbih konusunda da ittifak hâsıl olmamıştır ki mecâzî tefsir ile te'vil edilsin”³²⁷ Burada yine konuyla ilgili İmam Gazzâlî'nin sözünü aktarmanız yerinde olacaktır. O, yukarıda bahsettiğimiz şartlardan te'vili caiz olan ve olmayan nassların tespiti hususunda şunları söylemektedir: “Bu konuda dil ilimlerinde mütehassıs olanlar, dilin köklerini bilenler ve buna ilaveten Arapların dilin istiareleri, mecazları konusundaki kullanma tarzlarını ve darb-ı mesellerdeki metodlarını bilen kişilerden başkası söz sahibi değildir”.³²⁸ İmam Gazzâlî'ye göre ancak bu meziyetlere sahip olan kimse te'vile ihtiyaç duyan nassları tespit eder ve te'vil edebilir. Görüldüğü üzere gerçek anlamda te'vil yapmanın çok ciddi şartları vardır. Ancak şu da var ki bu şartlara herkes ve her zaman riayet edilmiş midir sorusuna olumlu cevap vermek mümkün değildir.

Şimdi te'vil konusuna örnek olması açısından haberî sıfatların içinde kendisi hakkında çok konuşulan istivâ ile ilgili, âlimlerin te'villerine göz atalım.

İstivâ'nın sözlük anlamı; kastetmek, yukarı çıkmak, mutedil olmak, yönelmek, galip gelmek, ortaya çıkmak, karar kılmaktır. Aynı zamanda bu kelime yücelik ve yükseklik anlamlarını da taşır.³²⁹

Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde “istivâ” kelimesi geçmektedir.³³⁰ Bunların birkaçında Allah'ın Arş'a istivâ etmesinden bahsedilir. Mesela; “*Rahman arş'a istivâ etmiştir*”³³¹, “*Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten sonra arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır*”.³³²

İslam düşünce tarihinde özelde bu konu (istivâ) genelde haberî sıfatların tamamı hakkında yeteri kadar düşünülmüş konuşulmuş te'viller yapılmış ve yanlış fikirlere karşı gerekli cevaplar verilmiştir. Başka bir deyişle son zamanlara kadar bu

³²⁷ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 196.

³²⁸ Gazzâlî *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, s. 188.

³²⁹ Aydın, “Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili”, *İÜİFD*, S. 2, (2000), s. 143.

³³⁰ Bkz. Bakara, 2/29; A'raf, 7/54; Yunus, 10/3; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Fussilet, 41/11; Hadîd, 57/4.

³³¹ Tâhâ, 20/5.

³³² Ra'd, 13/2.

konu aktüelliğini yitirmiş bir konu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Modern Selefiyye akımı bu konuyu tekrar irdelemiş ve tartışmaya açmıştır. Hatta insanların inançlarının doğruluk ve yanlışlığını bu soruya vereceği cevaplar doğrultusunda ölçmeye başlamışlardır.

“Allah’ın arş’a istivâ ettiğini söyleyen” ayetlerden hareketle Müşebbihe ve Kerramiyye fırkaları Allah’ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürerler. Kerramiyyen’in kurucusu Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, Allah’ın arş’a dokunduğunu ve arş’ın, O’nun mekânı olduğu görüşündedir.³³³

Hişam b. Hakem, Allah’ın yüksek bir mekânda bulunduğunu bu mekânın ise arş olduğunu, Allah’ın arş’a dokunduğunu ve arş’ın O’nu kapladığını söyler.³³⁴

Haberî sıfatlar konusunda müşebbihe, mücessime ve bu fikiri savunanlara karşı en detaylı cevap verenlerden birisi Fahreddin er-Râzî’dir. O *Esâsü’t-Takdîs fi İlmi’l-Kelâm* adlı eserinde bu konuda onların önermelerinin aklen ve naklen geçersiz olduğunu ayrıntılı bir şekilde tartışır.

Râzî’nin “arş’a istivâ” konusundaki onların iddialarına verdiği cevaplar şöyledir: “Allah için azalar nispet etmenin imkansız olduğuna dair muhkem ayetler mevcuttur. Dolayısıyla bu gibi ayetlerde Allah’ın muradının zâhirî manaları olmadığını belirtmek vacip olur.”³³⁵

Fahreddin Râzî yerleşmek anlamıyla Allah’ın arş’a istivâ ettiğini söyleyenlerin zâhiri ile buna delalet eden altı ayete tutunduklarını söyledikten sonra, Allah Teâlâ’nın istivâ’dan muradının arş’a istivâ (yerleşmek) şeklinde zâhiri üzere anlaşılmasının caiz olmadığını ve buna çeşitli vecihler delalet ettiğini belirtir. Bu vecihler:

a) “Her şeyden önce, bu ayetten önceki “(Kur’an) yeri ve yüksek gökleri yaratan Allah tarafından peyderpey indirilmiştir”³³⁶ ayeti, Allah’ın mekân ve cihet edinmediğine delalet ediyor. Yine “Rahman arş’a istivâ etti”³³⁷ ayetinden sonraki “Göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan şeyler ile toprağın altında olanlar hep

³³³ Aydın, *a.g.m.*, s. 144.

³³⁴ Aydın, *a.g.m.*, *İÜİFD*, S: 2, (2000), s. 144.

³³⁵ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 179.

³³⁶ Tâhâ, 20/4.

³³⁷ Tâhâ, 20/5.

O'nundur"³³⁸ ayeti, göklerde ve yerde olanların Allah'ın mülkü olduğunu ifade etmektedir. İstivâ'yı zâhiri üzere anlayanlar delil getirdikleri ayetin öncesi ve sonrasını düşünebilselerdi böyle bir hataya düşmezlerdi. Çünkü o ayetler Allah Teâlâ'nın cihetle ve mekânla muttasıf olmasını nefyeder. Hâl böyle iken "Rahman arş'a istivâ etti" ayeti ile murad edilen arşa yerleşti olduğunu söylemek mümkün olmaz."

b) "*Rahman arş'a istivâ etti*"³³⁹ ayetinin öncesi ve sonrası (siyak ve sibak) Allah'ın kudretinin kemâlini, ulûhiyyette ise azametinin yüceliğini ve tasarruflarının tam olduğunu açıklamak için zikredilmiştir. Şöyle ki: "*(Kur'an) yeri ve yüksek gökleri yaratan Allah tarafından peyderpey indirilmiştir.*"³⁴⁰ ayetinin mefhumu Allah'ın kudretinin ve ulûhiyetinin kemâlini beyan eder. "*Göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan şeyler ile toprağın altında olanlar hep O'nundur.*"³⁴¹ ayeti ise mülkünün ve ulûhiyetinin kemâlini beyan eder. Durum böyle olunca "*Rahman arş'a istivâ etti*"³⁴² ayetini siyak ve sibakından bağımsız olarak ve onları dikkate almadan değerlendirmek caiz değildir. O zaman bu ayeti; Allah'ın sonradan yarattığı mahlukâtın en büyüğü olan arşa tam hâkimiyeti şeklinde yorumlasak, ayetin hem öncesi hem sonrası itibarıyla daha uygun olur."³⁴³

Allah'ın Arş'ta bulunması mümkün olduğu takdirde, diğer mekânlarda da bulunuyor olması lazım. Bu durumda onun kazurata ve pisliklere karışmış olma ihtimali de geçerli olur. Eğer böyle olmuyorsa o halde O'nun bir tarafı, bir sonu, fazlası ve eksikliği vardır ki, bütün bunlar Allah için muhaldir.³⁴⁴

Bu konuda İmam Gazzâlî şunları söylemektedir: "Yüce Allah'ın arşın üstüne kurulmakla nitelenmekten münezzehtir olduğunu iddia ediyoruz. Bir cisme ancak bir cisim yerleşir ve ancak bir araz onda yer tutabilir. Yüce Allah cisim ve araz olmaktan münezzehtir olduğu açığa çıktığından, bu iddianın içerdiği meseleleri tek tek kesin delillerle açıklamaya gerek yoktur."

³³⁸ Tâhâ, 20/6.

³³⁹ Tâhâ, 20/5.

³⁴⁰ Tâhâ, 20/4.

³⁴¹ Tâhâ, 20/6.

³⁴² Tâhâ, 20/5.

³⁴³ Râzî, *a.g.e.*, s. 181.

³⁴⁴ Râzî, *a.g.e.*, ss. 180-182.

“Şayet denirse ki, “Yüce Allah’ın *“Rahman arşa istivâ etti”*³⁴⁵ ve Hz. Peygamberin (a.s) *“Allah her gece dünya semasına iner”*³⁴⁶ sözlerinin anlamı nedir?” İmam Gazzâlî bu soruya özetle şöyle cevap vermiştir: İnsanlar iki tabakaya ayrılır; avâm (halk tabakası) ve âlimler. Avâm bu tarz soruları sorarsa “bu sizin meseleniz değildir” denerek menedilmelidir. Ya da bu kişilere seleften kendisine “istivâ” hakkında soru sorulan kimsenin verdiği cevabı vermek de mümkündür. O şöyle demişti: “İstivânın ne olduğu bilinmekte, bunun nasıl gerçekleştiği (keyfiyet) bilinmemektedir. Bu konu hakkında soru sormak bid’attır, buna inanmak ise zorunludur.” Bunun nedeni, halkın aklının bu türden akıl ile bilinen (ma’kûlât) konuları anlayacak kapasitede olmamasıdır. Onlar, Arapların benzetme yoluyla anlattıkları hususlarda (istiâre) var olan geniş anlamları kavrayacak dil kapasitesine de sahip değildirler. Âlimlere gelince, onların bu konuları araştırmaya ve öğrenmeye çalışmaları uygundur.”³⁴⁷

“Hz. Peygamberin (a.s) *“Yüce Allah dünya semasına iner”* sözü ise bir meseleyi anlatmak için zikredilen ve ne olduğu bilinen bir ifadedir. Bu sözün kullanıldığı ya da benzetme yoluyla ifade ettiği anlamın zihinlere hemen oluştuğu bilinmektedir. O halde bu sözün müteşâbih olduğu nasıl söylenir ki? Aksine bu söz, cahil kimsenin zihninde yanlış anlamı çağrıştıran, âlime ise doğru bir anlam ifade etmektedir.”³⁴⁸

3. İMAM MÂTÜRÎDÎ’NİN HABERÎ SIFATLARI TE’VİLİ

Burada İmam Mâtürîdî’nin haberî sıfatlar konusundaki tutumunu incelemeye çalışacağız. Erken dönemden itibaren bu sıfatları zâhiri üzere anlayıp teşbih ve teccim fikrini benimseyenlere karşı İmam Maturîdî de mücadele vermiş ve bu konuda doğru ve mu’tedil olan tutumun nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu konuda, Allah’ı yaratıklara benzeten ve cismanî özellikleri olan bir varlık olarak tasavvur eden bu sapık fırkalara karşı selefin tutumu olan tefvîzi benimsemek meselenin çözümü için yeterli değildir. Dolayısıyla ilk bakışta teşbih fikrine götüren bazı müteşâbih ayetlerin sahih Allah inancına uygun olarak nasıl

³⁴⁵ Tâhâ, 20/5

³⁴⁶ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 168, 169, 170, 171, 172.

³⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, çev. Osman Demir, s. 59.

³⁴⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 60.

anlaşılması gerektiği izah edilmelidir. Söz konusu ihtiyaç karşısında Ehl-i Sünnet kelamının kurucu isimlerinden olan İmam Mâtürîdî de bu konuda te'vil fikrini benimsemiştir. Tefsirinde ayetlerde geçen haberî sıfatlar hakkında kendi yaptığı te'villerin yanı sıra kendisine kadar yapılmış olan başka te'villeri de zaman zaman aktardığını görmekteyiz. Bu konuyu ayrıca kendisinin müstakil kelam kitabı olan Kitâbü't-Tevhîd'de de işlemektedir.

3.1. Yed (اليَد)

Yed kelimesi Arap dilinde el anlamında kullanılmakla beraber, güç, kuvvet, kudret, saltanat, yardım etme hâkimiyet, zenginlik, nimet ve ihsan gibi birçok anlama gelmektedir.³⁴⁹ Kur'an'da yed kelimesi müfred, tesniye ve cemi kalıplarıyla Allah'a izafe edilerek kullanılmaktadır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî elimizde bulunan eserlerinde, ayetlerde yedin Allah'a nispet edilmesinden hareketle Allah'ın insanların elleri gibi ellerinin olduğuna inananların yanı sıra onu nimet, kuvvet, kudret ve v.b. ile te'vil edenlere de karşı çıkmaktadır. Ayrıca böyle te'vil edenleri bidatçi olarak isimlendirmektedir. Onun bu konuda “ayetlerde geçtiği üzere Allah'ın eli olduğuna iman ederiz ancak bu eller organ olan eller değildir ve keyfiyetini de bilmeyiz” diyerek selefîn tutumuna benzer bir tutum sergilemiştir.³⁵⁰ Eş'arîlerden İcî de İmam Eş'arî'nin yed sıfatını zaid bir sıfat olarak ispat ettiğini nakletmektedir.³⁵¹ Ancak İbn Fûrek'in dediğine göre İmam Eş'arî yed kelimesini te'vil ederek kudret manasını vermiştir.³⁵² Eş'arî mezhebinin sonraki takipçilerinden İmam Gazzâlî Allah'a izafe edilen yed'in cisim olduğunu söylemenin insanı küfre sokacağını ifade etmiştir. O, yed kelimesinin Allah'ın zâtına uygun bir şekilde kabul edilip te'viline gidilmemesi gerektiğini belirtmektedir.³⁵³

³⁴⁹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs., II, s. 729; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 347.

³⁵⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer, ss. 25, 27, 66; Eş'arî, *Risâletü İlä Ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 2002, ss. 225-226.

³⁵¹ İcî, Ebu'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut trs., s. 298.

³⁵² İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü Makâlâtu's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 44.

³⁵³ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam (Mecmuatü Resaili'l-İmâmi'l-Gazzâlî)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 42-43.

İmam Mâtürîdî'den sonra gelen ve mezhebin takipçilerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de yed kelimesini kudret diye te'vil edenler arasındadır.³⁵⁴ Mâtürîdiyye mezhebinin en önemli temsilcilerinden Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin Bahru'l-Kelam'da belirttiğine göre yed sıfatı sem', basar, ilim, irade kudret, hayat ve kelam, sıfatları gibi Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Allah'ın bu sıfatı da diğer sıfatları gibi teşbihi kabul etmez ve keyfiyeti bilinemez. Bu sıfat ile ne murad edildiğini Cenâb-ı Hak kendisi bilir. Nesefî bu konuda Mu'tezile'nin "yed"i kuvvet, kudret ve nimet olarak te'vil etmelerinin yanlış olduğunu da beyan eder.³⁵⁵ Böyle te'vil edilmesinin caiz olmadığına "Allah, "Ey İblis! "Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?"³⁵⁶ ayeti üzerinden anlatır. Bu ayette Allah iki elimle demektedir. Şayet buradaki el'den (yed) kasıt kuvvettir veya kudrettir diyecek olsak Allah'ın iki kuvveti veya kudreti dememiz gerekir. Bu ise caiz değildir. Allah'ın yok olmayan bitmeyen tek bir Kudret ve Kuvveti vardır.³⁵⁷ Ayrıca Nesefî "yed" hakkında mülk ve minnet yorumlarının yapıldığını da aktarır.³⁵⁸

Konu ile ilgili İmam Mâtürîdî'nin görüşüne, Allah'a yed kelimesinin nispet edildiği ayetleri aktardıktan sonra yer vereceğiz.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

"Yahudiler, Allah'ın eli bağıdır (sıkıdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."³⁵⁹

Bu ayetin nüzul sebebi; Allah Yahudilere bolca ihsanda bulunuyordu. Ancak onlar Hz. Peygamberin risaletini kabul etmeyerek Allah'a karşı geldiklerinden dolayı Allah onların rızıklarını daralttı. Bunun üzerine cimrilikten kinaye olarak يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ "Allah'ın eli sıkıdır" dediler. Ayetin devamındaki مَبْسُوطَتَانِ ifadesi de cömertlikten kinayedir. Nitekim başka bir ayette Cenâb-ı Hak: "Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma, sonra kınanır (kaybettiklerinin) hasretini çeker

³⁵⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, s. 53.

³⁵⁵ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersicî, Dâru'l-Feth, Ürdün 2014, s. 115.

³⁵⁶ Sâd, 38/75.

³⁵⁷ Nesefî, *a.g.e.*, 116.

³⁵⁸ Nesefî, *a.g.e.*, 116.

³⁵⁹ Mâide, 5/64.

durursun."³⁶⁰ Buyurarak cimrilikten nehyetmiştir. Ayette geçen *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ* "elini boynuna bağlamak" ifadesi cimrilikten kinayedir. Yoksa burada gerçek anlamda elini boynuna bağlama nehyedilmemiştir. Görüldüğü üzere ilk ayet-i kerimede de Yahudilerin dedikleri aktarılırken Allah'a yed kelimesinin izafe edilmesi onun elinin olduğunu ispat için değil, mecazî bir anlatımla cimriliği ifade için söylenmiştir.³⁶¹

İmam Mâurîdî bu ayette geçen yed ifadesinin Allah'a izafe edilmesinden Allah'ın, diğer mahlukatın elleri gibi elinin olduğu anlaşılır. Bu mesele şunun gibidir; eli olma ihtimali olmayan bir şeye el izafe edilmesi onun elinin olduğunu göstermez, ondan başka bir mananın kastedildiği anlaşılır. Mesela: "لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" "Ona önünden de ardından da batıl gelemmez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir." ³⁶² Bu ayette yed'in cemisi olan eyd kelimesinin Kur'an'a izafe edilmiş olması onun elinin olduğunun göstermez. Bu ayette yed farklı bir anlam ifade eder. Tıpkı bunun gibi yed kelimesinin Allah'a izafe edilmiş olması Allah'ın diğer mahlukâtın elleri gibi elinin olduğunun göstermez. Dolayısıyla Allah'a yed izafe edilen ayette kastedilen mananın cimrilik ve cömertlik olduğunu söyler.

Mâtürîdî ayette geçen yed ifadesinin zâhiren anlaşılmayacağını görüşünü farklı ayetlerle temellendirir:

"(Ona), "İşte bu kendi ellerinin önceden işledikleri yüzündendir. Allah kesinlikle kullara zulmedici değildir" (denir.)"³⁶³

"Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir."³⁶⁴

Bu ayetlerde kastedilen sadece ellerin olmadığı aşıkardır. Çünkü fiiller sadece eller ile işlenmez. Fiillerin ellere izafe edilmesi, genellikle eller ile kesp edildiği, işlendiği içindir. Yoksa iman etmek veya inkar etmek eller ile meydana gelen durumlar değildir. Bu ve benzeri ayetlerden hareketle Mâtürîdî, bir lafız ile onun gerçek manası değil farklı bir şeyin anlatılabileceğini dolayısıyla 'yedullah'tan yola

³⁶⁰ İsrâ, 17/29.

³⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Majdî Baslum, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, III, s.551.

³⁶² Fussilet, 41/42.

³⁶³ Hac, 22/10.

³⁶⁴ Şûra, 42/30.

çıkarak Allah'ın elinin olduğu anlaşılmayacağını söyler. Ayeti bağlam, söyleniş amacı ve sebep-i nüzulünden hareketle mevzu bahis ayetteki birinci 'yed'i cimrilik, devamındakini ise cömertlik diye te'vil eder.

" قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ اسْتَكَبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ "

"Allah, "Ey İblis! "Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?" dedi."³⁶⁵

İmam Mâtürîdî; "mütakellimün bu konu hakkında çok şey söylemiştir. Onlardan bazıları "ellerimle yarattım" ifadesini kuvvet diye te'vil etmiştir. Ancak nasıl ki uzuvları olmayan birine uzuv isnad edildiği zaman orada kastedilen hakiki uzuv olmadığı anlaşılıyorsa, Allah'a el izafe edilmesi de onun diğer mahluklardaki gibi elinin olduğunu göstermez" dedikten sonra; bu ayette geçen "ellerimle yarattığım" ifadesini İmam Mâtürîdî; Allah bize kendi zâtı hakkında düşündüğümüz zaman riayet etmemiz gereken bir ilke getirmiştir diyerek *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"* ayetini hatırlatır ve, Allah'ın benzeri hiçbir şey olmadığına göre yed kelimesinin te'vil edilmesine bile gerek kalmaz der.³⁶⁶

İmam Mâtürîdî bazı ayetlerdeki Allah'a izafe edilen yed kelimesini güç, kuvvet diye yorumlamıştır.³⁶⁷

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتَ فَإِنَّمَا يَنْكُتُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

"Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir."³⁶⁸

Yine Mâtürîdî bu ayetteki "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" ifadesinin birkaç manaya gelebileceğini söyler. Bunlar: (mükâfât) ahde vefa gösterirlerse onun Allah onun mükâfâtını vereceğini, (Hz. Peygamberin eli kastedilmiş) olabileceğini, -burada İmam Mâtürîdî ince bir noktaya temas ediyor; dış görünüşte Allah Rasulü'nün eli altta duruyor olsa da Allah katında onun eli en üsttedir- (tevfik ve yardım) sizin, Allah'ın Resulüne bey'atiniz karşılığında Allah'ın

³⁶⁵ Sâd, 38/75.

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, s. 647.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 390.

³⁶⁸ Fetih, 48/10.

size vereceği yardım, bey'ate sadık kalmanızdan daha hayırlıdır.³⁶⁹ Başka bir ifadeyle, Allah size daha iyi bir karşılık vermektedir. Son olarak; Allah'ın desteği ve yardım eli) Resulüne yardım konusunda Allah'ın desteği onlarla beraberdir. وَمَا التَّصْنُرُ اللهُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ "Yardım ancak Allah katındandır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."³⁷⁰ Bu ayette de ifade edildiği üzere yardım sadece Allah katındadır.

3.2. Vech (الوجه)

Vech kelimesinin en çok bilinen manası yüz, çehre ve sîmadır.³⁷¹ Ayrıca vech'in kullanıldığı yere göre rıza, bir şeyin zâtı, kast ve niyet, rahmet gibi anlamları da mevcuttur.³⁷² İnsana ve diğer canlılara nispet edildiğinde başın yüz kısmı ve sima anlamına gelirken bazı nesnelere nispet edildiğinde ona bakanın karşısına denk gelen tarafı anlaşılır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde vech genellikle Allah'a, lafzatullaha râcî olan zamîre veya rab ismine muzâf olarak gelir.³⁷³

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın sıfatları konusunda isbat-tenzih dengesi korunduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de Allah'a atfedilen insânî özellikleri akla getiren sıfatların peşisıra genellikle selbî sıfat zikredilmiştir.³⁷⁴ Kur'an'ın bize öğrettiği bu denge gözetildiği takdirde ta'tîl ve teşbihe düşme tehlikesinden korunmuş oluruz. Söz konusu ölçüye bağlı olarak İslam âlimlerinin çoğunluğu haberî sıfatın tevhid ilkesi ve tenzihî sıfatlar çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda nasslarda Allah'a izafe edilen vech, zâhirî anlamı ile anlaşıldığı takdirde Allah'ın yaratılmışlara benzemesi, bir yönde ve bir mekanda bulunması sonucu doğmaktadır. Bu durum tevhid ilkesine aykırıdır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî *el-İbâne*'de vech ile ilgili ayetlerden hareketle Allah'ın kendisine vech izafe ettiğini, dolayısıyla O'nun vechi olduğunu, onun fani olmadığını ve onun helak olmayacağını haber verdiğini nakletmekte ve sadece vech lafzını kullanmaktadır. Buradan onun vechi te'vil etmediği anlaşılmaktadır.³⁷⁵ Fakat

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, IX, s. 299.

³⁷⁰ Enfâl, 8/10.

³⁷¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 339.

³⁷² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XIII, s. 555.

³⁷³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 339.

³⁷⁴ Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 87.

³⁷⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer, ss. 25-26, 64.

Eş'arî'nin vechi vücud olarak te'vil ettiği de nakledilmektedir.³⁷⁶ İcî bu görüşü naklederken Kâdî Beyzâvî'nin de buna muvafakat ettiğini söylemektedir. Daha sonra gelen Eş'arî kelamcılarının çoğunluğunun bu ayeti te'vil ettiğini görmekteyiz. Mesela İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî Allah'a izafe edilen vech'ten maksat vücuttur derken Fahreddin er-Râzî konu ile ilgili naslarda geçen vech ile kastedilen şeyin organ olan yüz olamayacağını belirtir. Râzî'ye göre vech, yerine göre Allah'ın zâtından bazen rızasından kinayedir.³⁷⁷ Eş'arî kelamcılarında Cürcânî'ye göre naslarda Allah'a nispet edilen vech mecâzî anlamda kullanılmıştır. Ona göre vech ile Allah'ın zâtı ve bütün sıfatları kastedilmektedir.³⁷⁸ İmam Mâtürîdî'ye gelince o vech kelimesini geçtiği yere göre, başka bir deyişle bağlamına uygun olarak te'vil etmektedir.

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

*“Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”*³⁷⁹

İmam Mâtürîdî, bu ayette geçen "vechullah" ifadesini zâhiri manasıyla Allah'ın yüzü şeklinde değil, Allah'ın kıblesi, Allah'ın zâtı ve Allah'ın rızası şeklinde te'vil etmiştir.³⁸⁰

Aynı şekilde; *“Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. Onun vechinden başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz.”*³⁸¹ Ayetindeki vech kelimesini zât diye açıklamıştır.³⁸²

Rahman suresindeki *“Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.”*³⁸³ ayetinde geçen “vech” kelimesini, mülk, saltanat, kuvvet, kudret ve rububiyet³⁸⁴ olarak te'vil etmiştir.

Bu te'vile göre ayeti şöyle açıklamaktadır; *“Yeryüzünde bulunan herkesin mülkü fanidir, geçicidir. Ancak Rabbinin mülkü ebedî ve daimî kalacaktır.”*

³⁷⁶ İcî, *Mevâkif*, s. 298; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, III, s. 176.

³⁷⁷ Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, çev. İbrahim Coşkun, ss. 143-145.

³⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, III, s. 176.

³⁷⁹ Bakara, 2/115.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, s. 545.

³⁸¹ Kasas, 28/88.

³⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, s. 206.

³⁸³ Rahman, 55/26-27.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 472.

Ayrıca aynı ayetteki "vech" kelimesini şöyle tefsir edilebileceğini söyler: *“Yeryüzünde bulunan herkesin hükümrânlığı, kuvveti ve kudreti fani ve geçicidir. Ancak Rabbinin hükümrânlığı, kudreti ve rububiyeti kalıcıdır, bâkîdir.”* Cenâb-ı Hak bu ayetiyle kendi mülkü ve saltanatının (hükümrânlık) zâtından kaynaklandığını ifade etmiştir. Oysa yaratıkların hükümrânlığı ve saltanatı kendilerinin ölmesiyle biter. Allah ise mahlukâtın aksine Bâkî’dir, kudreti, kuvveti ve rububiyeti de zâtı gibi bâkî ve kalıcıdır.

İmam Mâtürîdî yukarıda zikri geçen Rahman sûresindeki “vech” ifadesini Allah için yapılan ibadetler şeklinde de anlam verilmesinin ihtimal dahilinde olduğunu söyler. Şöyle ki: Allah’ın dışındakiler (putlar, yöneticiler, reisler v.b.) için yaptığımız ibadet, iş ve hizmetler yok olur ve karşılığı olmaz. Veya Allah rızası için yapılmayan kulluk, iş ve hizmetler, hepsi geçici ve fanîdir. Sadece Allah rızası için yapılanlar müstesna. Onlar kalıcı ve bakidirler.

Muhtemel olan benzer bir yorum: “Rabbinin vechi”nden maksat Allah’ın rızası umularak yapılan bütün işler ve diğer şeylerdir. Bu yoruma göre de vech rızadan kinayedir.³⁸⁵

Vechullah ifadesi geçen bazı ayetlerde ise, ayetin bağlamından açık bir şekilde "Allah'ın rızası" anlaşıldığından dolayı tefsire ihtiyaç duymadan, aynen "vechullah" ifadesini kullanmıştır.³⁸⁶ Bağlamına bakılınca “vech”ten kastedilenin “Allah’ın rızası” anlaşılan ayetlere bakacak olursak:

*“Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını(vech) dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et.”*³⁸⁷

*“Biz sizi sırf Allah rızası için (livechillâh) doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.”*³⁸⁸

*“O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz.(Yaptığı iyiliği) Ancak yüce Rabbinin rızasını (vech) istediği için (yapar).”*³⁸⁹

İmam Mâtürîdî bu ayetlerdeki vech ifadesini Allah’ın rızası, Allah’a yaklaşmak için (takarrub) ve mükâfâtı O’nan beklemek şeklinde açıklamaktadır.³⁹⁰

³⁸⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 472.

³⁸⁶Bkz. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, ss. 280-281.

³⁸⁷Kehf, 18/28.

³⁸⁸İnsan, 76/9.

³⁸⁹Leyl, 92/19-20.

Arap dilinde Allah'ın rızasını ifade etmek için “livechillah” tabirinin kullanıldığı bilinen bir husustur. Bu ayetlerde geçen “vech”ten kastın Allah'ın rızası olduğu da açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

3.3. Ayn (العین)

Ayn kelimesi sözlükte organ olan göz, pınar, su kaynağı, göze, casus, gözetlemek, bir şeyin kendisi/zâtı gibi manaları vardır.³⁹¹ Çoğulu uyûn, a'yun, a'yân olan bu kelime Kur'an'da tekil ve çoğul kalıplarıyla geçer.

İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Eş'arî'den bu konuda da yukarıda anlatılan “yed” ve “vech” sıfatlarında olduğu gibi iki görüş nakledilmektedir. Birincisi *İbâne*'de gördüğümüz selef metodu olan isbat ve tefvîz'dir. Kendi ifadesiyle : “Allah kendisinin vech ve ayn'ı olduğunu haber vermektedir. Bunların keyfiyeti bilinemez ve tahdid edilemez (bunun anlamı şudur diye kesin bir şey söylenemez).”³⁹² Eş'arî'ye göre ayn diğer sıfatlara zaid bir sıfattır.³⁹³ İkinci görüş ise ayn'ın basar (görmek) şeklinde anlaşılması gerektiğidir.³⁹⁴ Ancak şunu belirtmek gerekir ki Eş'arî'nin bize ulaşan eserlerine bakıldığında bu sıfatlar hususunda sadece isbat tavrını benimsediğini görmekteyiz. Fakat yukarıda kaynaklarını naklettiğimiz üzere İbn Fûrek, Adudüddîn el-Îcî, Cürçânî kâdî Beyzâvî gibi sonraki dönem Eş'arî âlimleri Eş'arî'nin haberî sıfatları te'vil ettiğine dair bilgi nakletmişlerdir. Cüveynî 'ayn'ın Allah'a izafe edildiği ayetlerde geçen bu kelimenin zâhirî manasının ittifakla terkedildiğini belirtir. Ayrıca hakikatı öğrenmek üzere yola çıkmış hiçkimse bu ayetlerden Allah'ın gözü olduğu sonucuna varmayacağını söyledikten sonra ayn ile koruma ve gözetme kastedildiğini ifade eder.³⁹⁵ Cürçânî'ye göre Allah'a organ olan ayn/gözün nispet edilmesi imkansızdır. Dolayısıyla naslarda ifade edilen ayn ile koruma, gözetme mecazen ifade edilmiştir.³⁹⁶

Bazı ayetlerde “ayn”, Cenâb-ı Hakk'a müfret halinde, bazı ayetlerde de cemi olarak izafe edilmektedir. Ayn kelimesinin cemi olarak geldiği ayete örnek olarak:

³⁹⁰ Bkz. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, s. 163; X, ss. 363, 555.

³⁹¹ Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, ss. 743-745; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 35.

³⁹² Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut trs, s.37.

³⁹³ Îcî, *Mevâkıf*, s. 298.

³⁹⁴ Îcî, *a.g.e.*, s. 298.

³⁹⁵ Cüveynî, *İrşad*, s. 39.

³⁹⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, III, s. 176.

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ

“Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır!”³⁹⁷

Mâtürîdî bu ayette geçen “a’yün” (gözler) tabiri hakkında bazı âlimlerin “emir” ve “vahiy” bazıları da “görüş alanımızda” diye açıkladıklarını söyledikten sonra konu ile ilgili iki açıklamanın olabileceğini belirtir.

Birincisi: “بِأَعْيُنِنَا” dan kasıt, bizim korumamız ve gözetimimiz (riâye) altında manasıdır. Bunu desteklemek üzere Arapçada kullanılan “عين الله عليك” ifadesinden Allah’ın hıfzı kastedildiğini belirtir. Ayetteki “بِأَعْيُنِنَا” ifadesinden organ olan gözlerin anlaşılmadığını da ifade eder. Nasılki “كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ”, “ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ”, “elleriniz ile işlediğiniz” ve benzeri ayetlerde bizzât ellerin kastedilmediği gibi -çünkü fiiller sadece eller ile meydana gelmediği açık- “ayn” konusunda da aynı durum geçerlidir.³⁹⁸

İkincisi: Ayetteki “بِأَعْيُنِنَا” ifadesi “bizim sana bildirmemiz ile” anlamındadır. Nitekim Hz. Nuh’a (a.s) gemi edinmesini Allah bildirmiştir. Şayet Allah’ın bildirmesi olmasaydı nasıl gemi yapacağını ve yüzdüreceğini Nuh (a.s) bilemezdi. Bunlar Allah’ın talimi neticesinde olmuştur.³⁹⁹

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ

“Gemi, inkâr edilen kimseye (Nuh’a) bir mükâfât olarak gözlerimizin önünde yüzüyordu.”⁴⁰⁰

Görüldüğü üzere bu ayette de Cenâb-ı Hak kendisine göz nispet etmektedir. Ayetin bağlamından hareketle de burada gerçek manada göz kastedilmediği kolayca anlaşılabilir. Bu çeşit mecazî kullanımlar her dilde mevcuttur. İmam Mâtürîdî buradaki “ayn”ı takdir ve hıfz diye açıklamıştır.⁴⁰¹

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

³⁹⁷ Hûd, 11/37.

³⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, s. 129.

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, s. 130.

⁴⁰⁰ Kamer, 54/14.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 447.

*“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin, kalktığında Rabbini hamd ile tespih et.”*⁴⁰²

Bu ayette geçen “a’yün/gözler” ifadesini, kendinden önceki “Rabbi’nin hükmüne sabret” cümlesindeki “Rabbi’nin hükmü”nün açıklamasına göre farklı anlamlar verir. Şayet öncesinde geçen Rabbi’nin hükmü’nden kasıt “sana verilen Allah’ın mesajını (emir ve yasaklarını), kendilerine karşı geldiğinde işleri onları öldürmek olan zorbalara tebliğ etme konusunda sabretmek” diye anlam verilirse devamındaki “sen bizim gözlerimizin önündesin” ifadesi “yardım ve çıkış yolu” anlamına gelir. Buna göre ayetin tefsiri “Allah’ın emir ve yasaklarını o zorba insanlara tebliğ etme konusunda sabret ve bil ki şüphesiz Allah sana yardım edecek ve bir çıkış yolu gösterecektir” şeklinde olur. Diğer bir yorum: Eğer “Rabbi’nin hükmüne sabret”ten maksat “onlardan gelecek mükâfât ve takdiri terk etme konusunda veya “Allah ile kendisi arasındaki işleri yapma konusunda sabretmek” şeklinde anlaşılırsa, o zaman ayette geçen “göz”den maksat “ilim”dir. Yani “o zorbaların seni yalanlayacaklarını, sana eziyet edeceklerini ve seninle alay edeceklerini bilerek seni bu iş ile mükellef kıldık. Onların böyle yapacaklarından habersiz değildik” şeklinde mana verilir.⁴⁰³

Aşağıdaki ayette ise ayn kelimesi müfret kalıbı ile gelmiştir.

أَنْ أَذْفَبِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَفْزَبِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْبِقْهُ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً
مِّيَّ وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

*“Musa’yı sandığa koy; sonra onu denize (Nil’e) bırak; deniz onu kıyıya atsın da, benim düşmanım ve onun düşmanı olan biri onu alsın. (Ey Musa! Sevilmem) ve benim gözümde yetiştirilmem için sana kendimden sevgi verdim.”*⁴⁰⁴

Mâtürîdî burada geçen “ayn” kelimesini de bazı müfessirlerin “hıfz” (koruma) bazılarının da “ilim” diye tefsir ettiklerini belirtmektedir. Ancak burada tercih yaparak “hıfz” manasının daha uygun olduğunu belirtir. Bunu desteklemek üzere Arapların “Allah’ın gözü seninle olsun” ifadesinden kastedilen de “Allah’ın koruması altında ol” anlamına geldiğini de işaret eder.⁴⁰⁵

⁴⁰² Tûr, 52/48.

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, IX, ss. 413-414.

⁴⁰⁴ Tâhâ 20/39.

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, VII, s. 280.

3.4. Sâk (الساق)

Sözlük anlamı baldır/bacak demek olan sâk kelimesi şiddetli durumu ifade etmek için mecazî olarak kullanılan bir kelimedir. Kur'an-ı Kerim'de müfred tesniye ve cemi olmak üzere toplam dört yerde geçmektedir. Bu ayetlerden sadece birini âlimler haberî sıfat bağlamında tartışmışlardır. Diğer ayetlerde geçen sâk Allah'a izafe edilerek kullanılmadığı açıktır. Sâk kelimesinin geçtiği ayetler şu şekildedir:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

“O gün ki saktan bir keşf olunur ve secdeye davet edilirler o vakit güçleri yetmez.”⁴⁰⁶

وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ

“Bacaklar birbirine dolaştığı zaman.”⁴⁰⁷

Yukarıdaki ilk ayette ifade edilen sâk lafzının bilinen anlamıyla Allah hakkında kullanılması muhaldir. Zira Allah, kendisine uzuv ve bölünme nispet edilmesinden âlî ve yücedir. Zât-ı Bârî hakkında bu durum muhal olduğuna göre, Allah'ın şânına uygun düşen lafızlardan yola çıkarak, bu lafzın te'vil edilmesi gerekmektedir. İbn Abbâs, sahabe ve tabiûndan bir grup âlimlere göre, sâk'ın açılmasından maksat zorluk, şiddet, kıyamet gününün korkunç halleri ve kıyamet günü bekleyen kimselerin karşısına çıkacak zorluklardır.⁴⁰⁸

İmam Mâtürîdî de bu ayette geçen sâk lafzı ile diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi bilinen anlamı kastedilmediğini ifade ettikten sonra, sâk'tan maksat, korku, sıkıntı ve şiddet olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁹ Sıkıntı ve şiddete sâk denmesinin sebebini de, insanların bela ve musibete dûçar oldukları zaman ve perişan halde kaldıklarında baldırları gözükmeye başladığını nakleder. Bu şekilde şiddetten kinaye olarak kullanılmıştır. Ayrıca insanın bir şeyi taşıması bacakları sayesinde olduğundan hareketle zorlukları üstlenmesi ve onlara katlanması da ayet-i kerimede kinâî olarak sâk ile ifade edilmiştir.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Kâlem, 68/42.

⁴⁰⁷ Kıyâme, 75/29.

⁴⁰⁸ Bedreddin İbn Cemâa, *İlâhî Sıfatlara Dair Te'viller-İzâhu'd-Delîl Fî Kat'i Huceci Ehli't-Ta'til*, çev. Osman Bodur-Necla Bodur, 1. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 106.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 153.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 153.

Kıyâme sûresinde geçen bacakların (sâk) birbirine dolaşmasını ifade eden ayet ve öncesine bakıldığında kıyamet ahvalinden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bu ayette o gün (kıyamet günü) korkunun şiddetinden bacakların insanı taşımakta aciz kalacağı, bu şekilde anlatıldığı Mâtürîdî bu ayetin tefsirinde zikreder. İmâm, sâk lafzının mecazen kullanıldığına istihsad getirmek üzere arapların savaşın kızdırtığını ve şiddetini anlatmak için kullanmış oldukları “قامت الحرب على ساق” “harp topuklar üzerine kuruldu” ifadesini hatırlatır. Aynı şekilde bacakların birbirine dolaşmasının şiddet ve zorluk anlamına geldiğini ifade etmek için her ölen kimsenin ölümün zorluk ve sıkıntısına katlanmasından dolayı bu ifadenin kullandığını da beyan eder.⁴¹¹

Cüveynî'ye göre o gün sâk'ın açılmasından kastedilen kıyamet gününde meydana gelecek olan şiddet ve zorlukların ortaya çıkması olmalıdır.⁴¹² Mâtürîdîlerden Ebü'l-Mu'în en-Neseî' de söz konusu ayette sâk lafzıyla ifade edilen hususun büyük ve zor iş olduğunu zikretmiştir.⁴¹³ Yine Mâtürîdî âlimlerden Ebü'l-Berekât en-Neseî de sâk kelimesinin durumun zorluğunu şiddetini anlatmaktan kinaye olduğunu ifade eder. Nasılki “eli bağlı” ifadesiyle cimrilik kastediliyorsa sâk kelimesi de zorluk ve şiddet için kullanılan mecazî bir ifadedir. Yoksa yukarıdaki ifadelerden hareketle ne el ispat edilir ne de bacakların açılması anlaşılır. Neseî bunu gerçek manada bacakların açılması olarak anlayanları belâgât ilminden az haberi olduğunu söyleyerek eleştirir.⁴¹⁴

Yukarıda Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi Arap dilinde de sâk kelimesinin mecazî anlamda kullanıldığı vâkîdir. Mesela savaş zor ve çetin olduğu zaman Araplar “قامت الحرب على ساق” “harp topuklar üzerine kuruldu” derler. Burada topukların kastedilmediği açıktır. Bu ifadeyle savaşın kızıştığını ve tüm şiddetiyle devam ettiği ve savaşan kimselere zor gelmesi kastedilir.⁴¹⁵

3.5. Nefs (النفس)

Kur'an'da Allah hakkında kullanılan nefis kelimesini de âlimler haberî sıfatlar bağlamında değerlendirmişlerdir.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, X, s. 353.

⁴¹² Cüveynî, *İrşâd*, s. 149.

⁴¹³ Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 109.

⁴¹⁴ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârik*, III, ss. 524-525.

⁴¹⁵ İbn Cemâa, *İzâhu'd-Delîl*, s. 107.

Nefs kelimesinin Arapçada çeşitli anlamları vardır. 1. Ruh ve cüssesi bulunan canlı için kullanılır. 2. Ruh olmayıp cüssesi olanlar için kullanılır. 3. Zâtın isbatı anlamında kullanılır. Bu anlama göre nefis, bir şeyin zâtından, hakikatından ve hüviyetinden ibaret olup cüzlerden oluşan cisimden terkip edilmiş değildir.⁴¹⁶ Nefs kelimesinin, bahsedilen ilk iki manasının hiçbir benzeri ve dengi bulunmayan ve bütün noksanlıklardan münezze olan Allah hakkında kullanılamayacağı âşikardır. Cenâb-ı Hak hakkında nefis'in üçüncü manası kullanılır.

İmam Azam Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Allah'ın Kur'an'da zikrettiği gibi eli (yed), yüzü (vech), ve nefsi'nin (nefs) olduğunu söyledikten sonra bunların keyfiyetsiz sıfatlar olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu sıfatların te'vil edilemeyeceğini belirtir. Yed Allah'ın kudreti veya nimeti denildiği takdirde sıfat iptal edilmiş olacağını söyledikten sonra, böyle te'vil etmenin Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşü olduğunu söyler.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere Ebû Hanife haberî sıfatları isbat etmekte ve keyfiyetinin de bilinmeyeceğini belirtmektedir (isbât bilâ keyf). Bu konuda Fahreddin Râzi de Cenâb-ı Hak hakkında kullanılan nefis kelimesi ancak zât ve hakikat için olduğunu ifade eder. “*Sen benim nefsimdekini bilirsin, halbuki ben senin nefsinde olanı bilmem.*”⁴¹⁸ Ayetiyle kastedilen “sen benim bildiklerimi bilirsin ama ben senin bildiklerini bilmem” demektir. “*Seni, nefsim için elçi seçtim*”⁴¹⁹ Ayetinde ifade edilen nefis ise mübalağaya delalet eden bir te'kid çeşididir.⁴²⁰

Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Mu'in en-Nesefî Ehl-i Sünnet'e göre Allah'a nefis demenin caiz olduğunu söyler. Zira nefis ile “zât” ve “mevcud” kastedilir. Buradan da anlaşılacağı üzere Nesefî'ye göre ayetlerde Allah hakkında kullanılan nefis'ten murad Allah'ın zâtıdır.⁴²¹ Nureddin es-Sâbûnî'ye göre ise nefis ile kastedilen vücut'tur.⁴²²

⁴¹⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 115; Aydın, Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili, s. 170.

⁴¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*), çev. ve thk. Mustafa Öz, s. 54.

⁴¹⁸ Mâide, 5/116.

⁴¹⁹ Tâhâ, 20/41.

⁴²⁰ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, ss. 115-116.

⁴²¹ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 110.

⁴²² Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Arûcî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014, s. 74.

Kur'an-ı Kerim'de Allah hakkında kullanılan nefis kelimesinin geçtiği ayetler sırasıyla:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ آلِهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

“Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, «Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin» diye sen mi dedin, buyurduğu zaman o, Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim nefsimdekini bilirsin, halbuki ben senin nefsinde olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin.”⁴²³

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ

“Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, nefesine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır.”⁴²⁴

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي

“Seni, nefsim için elçi seçtim.”⁴²⁵

Yukarıda geçen ayetlerde Allah hakkında nefis kelimesi kullanılmaktadır

İmam Mâtürîdî birinci ayette zikri geçen nefis ile ilgili zât kastedilmiş olabileceğini söyledikten sonra “ancak mahlukatın vasıflandığı şekilde zat'ın Allah'a nispeti mümkün olmadığı düşünülürse, o zaman burada başka birinin kastedildiği söylenebilir” der.⁴²⁶ İkinci ayetteki “Allah nefesine karşı gelmekten sizi sakındırıyor”⁴²⁷ cümlesinde geçen “nefs” hakkında Mâtürîdî, ceza (ukûbet) ve felaket diye açıklamada bulunmaktadır. Zira ceza başkasından değil bizzat Allah

⁴²³ Mâide, 5/116.

⁴²⁴ Âl-i İmrân, 3/28.

⁴²⁵ Tâhâ, 20/41.

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, s. 653.

⁴²⁷ Âl-i İmrân, 3/28.

tarafından gelmektedir. Buna göre ayet: “Allah sizi kendisi tarafından gelecek olan ceza ve felakete karşı uyarıyor” şeklinde anlaşılmalıdır.⁴²⁸

Son ayette ise Cenâb-ı Hak Hz. Musa’ya seni nefsim için seçtim buyurmaktadır. Bundan kasıt risâlet (peygamberlik) görevi için seni seçtim demektir. Nefs’in zikredilmesi ise Risalet’in edası Allah’ın emriyle olacağını anlatmak içidir.⁴²⁹ İmam Mâtürîdî’nin açıklamalarından Allah için kullanılan nefis kelimesini zât olarak anladığı anlaşılmaktadır.

3.6. Cenb (الجنب)

Cenb kelimesinin arapçada yan, taraf, cihet ve hiza gibi anlamları mevcuttur.⁴³⁰ Kur’an-ı Kerim’de bir yerde Allah’a nispet edilerek kullanıldığını görüyoruz. Cenb ile ilgili ayet şöyledir:

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاجِرِينَ

“Kişinin: Allah’ın cenbi konusunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim (diyeceği gündün sakının)”⁴³¹

Alimler cenb’i Allah’a nispet edilerek kullanılmasından dolayı haberî sıfatlar çerçevesinde değerlendirmişler ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda fikir yürütmüşlerdir. Zira zahiri manasından yola çıkarak anlaşılacak olsa tenzih fikrine aykırı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bu hususta alimlerin çoğunluğu söz konusu ayetin te’vil edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Eş’arî alimlerden Cüveynî, Fahreddin Râzî, Addudüddîn el-Îcî ve Cürçânî cenbi te’vil etmişlerdir. Cüveynî söz konusu ayetin Allah’ın himayesi ve yüce katı olarak anlaşılabilceğini söylerken⁴³² Râzî ise cenb’den murad vech’tir (Allah’ın rızası) diye kaydetmiştir. Ona göre ayette geçen cenb mecazî bir ifade olup Allah’ın zâtı ve rızası şeklinde te’vil edilmesi gerekir.⁴³³ Yine sonraki dönem Eş’arî âlimlerinden Îcî *Mevâkıf*’ta cenb hakkında zaid bir sıfat olduğu ve Allah’ın emri şeklinde te’vil edildiğini aktarmaktadır.⁴³⁴ Cürçânî’

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, II, ss. 351-352.

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, VII, s. 281.

⁴³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 244-246.

⁴³¹ Zümer, 39/56.

⁴³² Cüveynî, *Îrşâd*, s. 148.

⁴³³ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, ss. 144, 166.

⁴³⁴ Îcî, *Mevâkıf*, s. 298.

ise *Mevâkıf*'ın şerhinde (*Şerhu'l-Mevâkıf*) bu ifadelerin üzerine ayrı bir şey ilave etmediğini görmekteyiz.⁴³⁵

Mâtürîdî âlimlerinin konuyla ilgili tavrına bakacak olursak Ebu'l-Mu'în en-Neseî de bu konuda te'vil edilmesi gerektiğini düşünen âlimler içerisinde. O önce cenb kelimesinin anlamlarını verdikten sonra ayette bahsi geçen cenb'in itaat olarak te'vil edilmesi gerektiğini beyan eder. Bu te'vile göre ayette ifade edilen husus insanın Allah'ın emirlerine karşı kayıtsız kalmasından dolayı meydana gelen pişmanlık dile getirilmiştir.⁴³⁶ Yine Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Berekât en-Neseî tefsîri *Medârikü't-Tenzîl*'de ayette geçen cenb lafzını Allah'ın emri, Allah'a olan itaat ve Allah'ın zâtı şeklinde yorumlar getirmektedir.⁴³⁷

İmâm Mâtürîdî önce ayette ifade edilen cenb hakkında bazıları Allah'ın zâtı, Allah'ın emri ve benzeri yorumlar yapmıştır dedikten sonra söz konusu hususlarda insanın ayette ifade edilen sözü söylemesini gerektirecek taksiratın ne olduğunu açıklamaya ihtiyaç olmadığını ifade eder. Yani ayette Allah'ın cenbi hususunda tefrit (taksirde bulunma) eden adamın hali anlatıldığına göre, ve bu adamın pişmanlığı da son derece derin bir hüznü netice veriyorsa, demek bu kusur tevhit konusunda veya Allah'ın belirlemiş olduğu sınırları (hudûd) koruma hususunda veyahut da İslam'ın temel esaslarından olan ba'sı tekzîp etmesi gibi önemli konular ve Allah'ın nimetlerine son derece nankör davranmak olmalıdır.

Buradan anlaşıldığına göre İmâm Mâtürîdî cenb lafzını Allah'ı birleme (Tevhit), Allah'ın sınırları koruma (hudûd) emir ve yasakları konusunda titiz olma, ba's (yeniden diriliş) gibi İslam'ın önemli konularından birini inkar etme ve Allah'ın insana vermiş olduğu nimetler karşısında nankör davranma olarak te'vil edilmesinin uygun olduğu kanaatindedir.

3.7. İstivâ, Arş, Fevk (الاستواء، العرش، الفوق)

“İstivâ” kelimesi sözlükte; yönelmek, kasdetmek, yerleşmek, kurulmak, karar kılmak, yukarı çıkmak, mu'tedil olmak, istîlâ, ortaya çıkmak, galip gelmek,

⁴³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, ss. 179-181.

⁴³⁶ Ebü'l-Mu'în Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 287.

⁴³⁷ Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, I, s. 188.

düzeltilmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴³⁸ İstivâ'nın zâhirî anlamı 'bir yere yerleşmek' olmakla beraber yukarıda görüldüğü üzere başka birçok anlamı mevcuttur. Allah hakkında istivâ'dan bahsedilen ayetleri zâhiri üzere anlaşılmasının doğru olmadığı açıktır. Zira cihet ve mekândan münezzehtir olan Allah hakkında bir yere yerleşti demek tenzih ilkesine aykırıdır. Bu durumda istivâ'nın da uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerekir.

İstivâ, haberî sıfatların içinde, hakkında en çok konuşulan sıfatlardandır. İmam Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) arş'a istiva hakkında; "Allah'ın ihtiyacı olmaksızın arş üzerine istivâ ve istikrarı vardır. Muhtaç olmaksızın arşı ve başkalarını muhafaza eder. Eğer muhtaç olsaydı mahlulur gibi âlemi icad ve tedbîre kadir olamazdı. Oturmak ve karar kılmaya muhtaç olsaydı, arş'ın yaratılmasından önce Allah'ın nerede olduğu sorusu çıkardı. Yüce Allah bundan münezzehtir."⁴³⁹ demektedir. İmam Mâlik'in (ö. 176/795) istivâ ile ilgili soruya vermiş olduğu cevabı onun bu konudaki görüşünü özetler. Onun, istivâ'nın ma'lûm, -başka bir rivayete göre mechûl olmadığını- fakat keyfiyetinin mechûl olduğunu, ona iman etmenin vâcip, hakkında soru sormanın ise bid'at olduğunu söylediği aktarılır.⁴⁴⁰ Yine İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Dâvud b. Ali el-İsfahânî (ö. 270/884) de aynı tavrı sergileyenlerdendir.⁴⁴¹ Görüldüğü üzere selef âlimleri genel olarak haberî sıfatlar konusunda özelde istivâ konusunda tefvîz tavrını veya isbat bilâ keyf tavrını benimsemişlerdir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî *el-İbâne*'de istivâ ile ilgili sorulacak soruya "Allah arş'ına istivâ etmiştir" dedikten sonra "*Rahman arşa istivâ etti*"⁴⁴² ayetiyle tasdikler.⁴⁴³ Ve peşinden birçok delil sereder. Arş'ın da semâvâtın fevkinde olduğunu belirtir ve buna bazı ayetlerle istidlal getirir.⁴⁴⁴ Ayrıca Eş'arî istivâ'nın istikrar manasında olmadığını belirtir. Mu'tezile, Cehmiyye Haruriyye istivâ'ya istilâ anlamı

⁴³⁸ Râgıb el-İsfahanî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, s. 531.

⁴³⁹ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*), çev. Mustafa Öz, s. 66; Ekmeliüddîn Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *Şerhu Vasiyyeti el-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth, Ürdün 2015, ss. 50-51.

⁴⁴⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, s. 94.

⁴⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 94; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1984, ss. 266-267.

⁴⁴² Tâhâ, 20/5.

⁴⁴³ Eş'arî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer, ss. 26, 60.

⁴⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 33-37.

vererek doğru yoldan saptıklarını ifade eder. Eş'arî'nin arş'a istivâ konusundaki görüşü kısaca şu şekildedir: Allah arş'a istivâ etmiştir, ancak keyfiyetini biz bilemeyiz. Arş ise semâvâtın üstündedir. Cüveynî'ye göre Allah'ın arş'a istivâ ettiğinden bahseden ayetleri istivâ'nın zahirî anlamı olan bir yere yerleşmek şeklinde anlaşılması kat'î olarak yanlıştır. O. söz konusu ayetlerde geçen istivâ'yı "galebe çalma ve hükmü altına alma" şeklinde te'vil edilebileceğini söyler.⁴⁴⁵ Haberî sıfatlar konusunda te'vil metodunu benimseyen Fahreddin Râzî Allah'ın arş'a istivâ'sına yerleşmek anlamı verilmesinin yanlış olduğunu söz konusu ayetin siyak-sibakından da anlaşılabilirliğini söyler. Bir ayetin, öncesi ve sonrasından bağımsız olarak anlaşılması yanlıştır. Râzî'ye göre istivâ ayetinin öncesinde Allah'ın kudret ve azametinden, sonrasında ise ulûhiyyetinin kemâlinden bahsettiğini dikkate alarak düşündüğümüzde, ayette geçen istivâ'nın tam hâkimiyet diye anlaşılması bağlama uygun olacaktır.⁴⁴⁶ Ayrıca Râzî, diğer ayetlerde Allah'a izafe edilerek kullanılan istivâ kelimesini yerine göre istîlâ, kahr, kudretinin nüfûzu, ilâhî hükümlerin cereyan etmesi anlamlarına geleceğini de belirtmektedir.⁴⁴⁷ Mâtürîdî'ye âlimlerinden Sirâcüddîn el-Ûşî bu konuda selef tavrına benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre arşın Rabbi arşın fevkindedir. Fakat bu, mekan tutmak ve arşa temas etmek niteliğinde değildir.⁴⁴⁸

Günümüzde istivâ konusu hâlâ aktüelliğini koruyor olmasını Modern Selefî akımına borçludur. Zira onlar haberî sıfatlar gibi tarihte uzun uzadıya tartışılıp bitmiş ve tarafların cevaplarını içeren azımsanmayacak kadar literatüre sahip olan konuyu tekrar tekrar gündeme getirmektedirler. Şöyle ki söz konusu akım insanların imanlarını bunun gibi ihtilafli olan konu hakkında vereceği cevaba göre değerlendirdiğine şahit olmaktayız.

Kur'an-ı Kerim'de istivâ birçok manada kullanılır.⁴⁴⁹ Bunların içinde Allah'ın istivâ'sından bahseden ayetler olduğu gibi istivâ'nın kullara nispet edildiği ayetler de mevcuttur. İstivâ'nın Allah'a nispet edildiği ayetlerin çoğunda Allah'ın

⁴⁴⁵ Cüveynî, *İrşâd*, ss. 53-55.

⁴⁴⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, ss. 180-181.

⁴⁴⁷ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 183.

⁴⁴⁸ Ûşî, Sirâcüddîn Ali b. Osmân el-Fergânî, *Bed'ül-Emâlî*, çev. ve şerh Bekir Topaloğlu, 4. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 39.

⁴⁴⁹ Bkz. 1. Bir şeyin üzerine çıkmak: Mü'minûn, 23/28, 2. Kemâle ermek: Kasas, 28/14, 3. Karar kılmak: Hûd, 11/44.

arş'a istivâsından bahsederken, iki ayette de semâya istivâsından bahsedilir. Bu ayetler:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁴⁵⁰

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

“Sonra duman halinde olan göğe istivâ etti, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de «İsteyerek geldik» dediler.”⁴⁵¹

Bu iki ayette Allah’ın semaya istivâsından bahsedilmektedir. İstivâ’nın çeşitli manalarının olduğunu bahsetmiştik. Bazı müfessirler bu ayetlerde geçen istivâ’yı, kelimenin anlamlarından biri olan yönelmek diye tefsir etmişlerdir.

İmam Mâtürîdî buradaki istivâ’nın iki şekilde yorumlanabileceğini söylemektedir. Her ikisinde de istivâ, Allah’a gitmemektedir.

Birincisi: “استوت المنافع والأقوات” Düzenlendi, yerleşti manası verilmektedir. Şöyle ki; Allah’ın dünya için takdir etmiş olduğu menfaat ve azıklar düzenlendi, ki bunlar dünya ehli için bir yaşam kaynağıdır. Bunu da sema ile yaptı. Yani dünyanın menfaati sema ile sağlanmaktadır. Veya semaya bağlıdır. Görüldüğü gibi bu yoruma göre istivâ, menfaat ve kûtlar’a gitmektedir. O halde ayetin bu anlama göre şöyle ifade edilmesi mümkündür: “Allah dünyada yaşam kaynağı olsun diye sema vasıtasıyla takdir etmiş olduğu menfaatler ve azıklar düzenledi”.⁴⁵²

İkincisi: “استوى الجو والهواء” yerleşti anlamı verilmektedir. Burada istivâ, “الجو والهواء”ya gitmektedir. “Sonra arz ile sema arasında bulunan hava yerleşti. Şayet arz ve sema yapışık olsa ve ikisi arasında hava (oksijen) olmasaydı, dünyada yaşam için gerekli olan şeyler oluşmazdı. Bunlar hava vasıtasıyla düzenlenmiş oldu”.⁴⁵³ Yukarıda verilen iki anlama göre de ifti’âl babından olan istivâ, mutavaat (dönüşlülük ifade etmektedir.)

⁴⁵⁰ Bakara, 2/29.

⁴⁵¹ Fussilet, 41/11.

⁴⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 65.

⁴⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 66.

Bunlar dışında istivâ'nı fâili Allah'tır diyenlere göre anlam: şu şekilde olur: Allah, emrini semâ'yı yaratmakla uyguladı, gerçekleştirdi veya dünyadan, ehlerinden ve orada bulunan her şeyden maksûd olan şeyi semâ'yı yaratmakla gerçekleştirdi.⁴⁵⁴ Bazı edebiyatçılar Cenâb-ı Hakk'ın "Sonra semâya istivâ etti"⁴⁵⁵ mealindeki ayet-i kerime'ye yarattı anlamını vermiştir.⁴⁵⁶

İstivâ ile ilgili diğer ayetlere bakacak olursak;

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

"Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir."⁴⁵⁷

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ edendir."⁴⁵⁸

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da işleri yerli yerince idare ederek arşa istivâ eden Allah'tır. Onun izni olmadan hiç kimse şefaathçi olamaz. İşte O Rabbiniz Allah'tır. O halde O'na kulluk edin. Hâlâ düşünmüyor musunuz!"⁴⁵⁹

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip âyetleri açıklamaktadır."⁴⁶⁰

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهٖ خَيْرًا

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, IX, s. 66.

⁴⁵⁵ Fussilet, 41/11.

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 133.

⁴⁵⁷ Tâhâ, 20/5.

⁴⁵⁸ A'raf, 7/54.

⁴⁵⁹ Yûnus, 10/3.

⁴⁶⁰ Ra'd, 13/2.

“Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor.”⁴⁶¹

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ
وَلِيِّ وَلَا شَيْعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

“Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra arşa istivâ eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir şefaathınız vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?”⁴⁶²

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا
يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'ın üzerine istivâ edendir. Yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görür.”⁴⁶³

Yukarıdaki ayetlerde geçen, Allah'ın arşa istivâ etmesi hususuna gelince, ayetlerin zâhirine bakılırsa Allah hükümdarlar gibi tahtına oturdu veya yerleşti şeklinde anlaşılmaktadır. Böyle anlaşıldığı takdirde Allah'a mekân ve hudut belirlenmiş olacağı şüphesizdir. Zamandan ve mekândan münezze olan Allah hakkında bu düşünülemez. Ancak bu ayeti zâhiri üzere anlayanlar ve Allah'ın tahtı olduğunu ve ona oturduğunu söyleyenler olmuştur.⁴⁶⁴ Allah'ın mekân tutmuş olduğu görüşünün yanlışlığı olduğu aşikârdır. Bazı âlimler ise Allah hakkında sınırlandırmadan kaçınmak için Allah her yerdedir demişlerdir. Bu konuda şu ayetleri delil göstermişlerdir: “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az, yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah her şeyi hakkıyla bilir.”⁴⁶⁵, “Biz ona şah damarından daha yakınız”⁴⁶⁶, “Biz ona sizden daha yakınız ancak siz

⁴⁶¹ Furkân, 25/59.

⁴⁶² Secde, 32/4.

⁴⁶³ Hadîd, 57/4.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 126.

⁴⁶⁵ Mücadele, 58/7.

⁴⁶⁶ Kâf, 50/16.

göremezsiniz”⁴⁶⁷, “O, gökte de ilâh yerde de ilâh olandır”⁴⁶⁸ Ancak İmam Mâtürîdî’ye göre Allah her yerdedir demek de nihayetinde Allah için mekân isnadı anlamına gelir.⁴⁶⁹ Dolayısıyla böyle denmesi caiz değildir.

Bu konuda öncelikle, sıfatlar bahsi ile ilgili genel ilke mahiyetinde olan “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”⁴⁷⁰ ayeti çerçevesinde fikir yürütmek gerekir. Çünkü özellikle haberî sıfatların zâhiri Allah’ın yaratılmışlara benzediği fikrini akla getirmektedir. Bu tür konuların gerçek mahiyetini kavramak insanların idrakini aşan bir husustur. İnsan doğası itibarıyla bilmediği konularda tabiattan yaratılmışlar hakkında edindiği bilgisiyse tasavvur etmektedir. Cenâb-ı Hak hakkında, gerek zâtı gerek fiili açısından benzerlerden aşkın oluşla hükmetmek gerektiğine göre, O’na izafe edilen kavramları tabiattaki diğer varlıklardan anlaşılanlar gibi tasarlayıp yorumlamak isabetli değildir. Ayrıca mahlukât içinde hakkında söz söylenen bir hususun anlamını insanın anlayabilmesi, bu sözün duyulmasından önce o konuda (zihinde) bir bulunması bağlıdır. Can alıcı nokta şudur ki yüce Allah ise istivâ kelamının vârid olmasından önce mahlukâtın bilinebileceği yöntemin dışında bir konumda bilinmiştir. Dolayısıyla istivâ’nın manasını, kişinin, yaratılmıştan anladığına yorması doğru değildir.⁴⁷¹

Bu konuda nereden hareket edileceği bilirse doğru sonuçlara varılması kolaylaşacaktır. Cenâb-ı Hak hiçbir şeyin kendisinin benzeri olmadığını belirtmek suretiyle mahlukâtına benzemeyi zâtından nefyetmiştir.⁴⁷² Dolayısıyla “*Rahman arş’a istivâ etti*”⁴⁷³ ve buna benzer ayetleri vahyin O’na nispet ettiği sıfatlarda benzemeyi kendisinden nefyettiği şekilde anlamak gerekmektedir. Ayrıca Allah’ın mahlukâtına hiçbir şekilde benzemediği naklen sabit olduğu gibi aklen de sabit olmuştur.⁴⁷⁴ Ancak İmam’a göre istivâ’yı te’vil konusunda kesinlik söz konusu olamaz. Yani sadece şu tevil doğru ve geçerlidir demek isabetli bir tutum değildir.

⁴⁶⁷ Vâkıa, 56/85.

⁴⁶⁸ Zuhruf, 43/84.

⁴⁶⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 127.

⁴⁷⁰ Şûra, 42/11.

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 135.

⁴⁷² Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 135.

⁴⁷³ Tâhâ, 20/5.

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 135.

Çünkü yaratılmışlara benzemek kaydı göz önünde tutularak diğer muhtemel yorumlar da geçerli olabilir.

Mâtürîdî istivâ konusundaki tavrını, “öncelikle biz Allah’ın istivâdan muradı ne ise ona iman ederiz” diyerek asıl manası hakkında tefvîz’ tavrını benimsemektedir. Te’vil hususunda da diğer ihtimalleri bırakıp birine kesinlik atfetmenin yanlış olduğunu beyan eder.⁴⁷⁵ İkinci olarak bu konu, Allah’ın insanları detayını açıklamayıp imtihan ettiği cennet cehennem keyfiyeti (va’d ve va’id), hurûf-u mukattaa ve benzeri diğer hususlarda gelen nasslar gibi konulardandır. Başka bir deyişle bununla da Allah, mükellefleri tevakkuf edip etmemeleri konusunda imtihana tabi tutmaktadır.⁴⁷⁶

İmam Mâtürîdî istivâ kavramı ile ilgili üç anlamdan bahsedildiğini belirtir. Birincisi “istîlâ” yani “hâkimiyet altına almak”tır. Mesela, filan kişi filan yere istivâ etti yani hâkimiyet altına aldı (istîlâ) denilir. İkinci anlam, “yükselmek, yukarı çıkmak”tır. Nitekim ayette; “فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ” “*Sen yanındakiler ile birlikte geminin üzerine çıktığında (istivâ)*”⁴⁷⁷ ifadesi geçmektedir. Üçüncüsü, “kemâle ermek” anlamıdır. Ayette; “وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى” “*Mûsa yiğitlik çağına gelip kemâle erince (istivâ)*”.⁴⁷⁸ Bu anlamlar hariç istivâ Allah dışındaki varlıklar için kullanılınca “karar kıldı, oturdu”, “durdu”, “yerleşti” manalarının verilebileceği şu ayette görmekteyiz; “وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلُغِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ

“(Nihayet) «Ey yer suyunu yut! Ve ey gök (suyunu) tut!» denildi. Su çekildi; iş bitirildi; (gemi de) Cûdî (dağının) üzerine (yerleşti, durdu, karar kıldı, oturdu).”⁴⁷⁹ Son olarak İmam Mâtürîdî, edîplerin bazı ayetlerde geçen istivâ’yı “yaratmak” anlamını verdiklerini de belirtmektedir. “تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” “*Sonra semâya istivâ etti (yarattı)*”.⁴⁸⁰

Mâtürîdî’ye göre istivâ ayetinin Allah’ın mekânla nitelemeyi nefyetmeyi amaçlaması da ihtimal dâhilindedir. Çünkü arş insanlar nezdinde mekânların en

⁴⁷⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 135.

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 136.

⁴⁷⁷ Mü’minûn, 23/28.

⁴⁷⁸ Kasas, 28/14.

⁴⁷⁹ Hûd, 11/44

⁴⁸⁰ Fussilet, 41/11.

yücesi olup⁴⁸¹ insan aklı onun ötesinde bir şey tasavvur edemez. Bu sebeple Allah, arş'a atıf yapmakla bütün mekânlardan yüce ve ihtiyaçtan mustağni olduğunu belirtmiştir.

Arş

Arş meselesine gelecek olursak sözlükte taht, tavan, gölgelik ve çardak anlamlarında kullanılır.⁴⁸² Mecâzî olarak arş hükümlanlık, güç ve yücelik manasına gelir.⁴⁸³

Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde arştan bahsedilmektedir.⁴⁸⁴ Bunlardan insanlara nispet edilen arş konusunun anlaşılmasında bir sıkıntı yoktur. Ancak Allah'a nispet edilerek Allah'ın arşın sahibi ve Rabbi olduğundan,⁴⁸⁵ meleklerin Allah'ın arşını çevrelediğinden ve taşıdığından,⁴⁸⁶ Allah'ın arşının su üzerinde bulunduğundan⁴⁸⁷ bahsedilmektedir. Bu ayetlerde geçen arşı, sözlük manası olan taht diye anlayacak olursak Allah'a bir mekân nispet edilmiş olur. Bu da Allah'ın sınırlı bir varlık olduğu anlamına gelir. Sınırlılık bir eksiklik alametidir. Halbuki Cenâb-ı Hak mekân tutmaktan münezzehtir. O zaman arşı Allah'ın şân-ı ulûhiyetine yakışır bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Bu konuda âlimler bazı te'villerde bulunmuşlardır. Genel kanaat ise arş, Allah'ın yüceliğini, hükümlanlığını ve gücünü ifade ettiği yönündedir.

Bazılarına göre Allah arş ile mülkü (tabiat, âlem) kasetmiştir.⁴⁸⁸

وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ

“Melekler onun kıyılarındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”⁴⁸⁹

İmam Mâtürîdî bu ayeti açıklarken arş'ın mahiyeti hakkında bir takım yorumlar yapar. Bunlar: Allah'ın arşını sekiz melek veya sekiz sınıf melek omuzlarında taşır. Kıyametten sonra mahlukât yeniden dirilince onu meleklerin

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, ss. 411-412.

⁴⁸² Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 31.

⁴⁸³ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, ss. 31-32.

⁴⁸⁴ Hûd, 11/7; Tevbe, 9/129; İsrâ, 17/42; Enbiya, 21/22; Mü'minûn, 23/86; Mü'minûn, 23/116; Neml, 27/26; Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7; Mü'min, 40/15; Zuhuruf, 43/82; Tekvîr, 81/20; Burûc, 85/15.

⁴⁸⁵ Tevbe, 9/129; İsrâ, 17/42.

⁴⁸⁶ Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7.

⁴⁸⁷ Hûd, 11/7.

⁴⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 132.

⁴⁸⁹ Hâkka 69/17.

omuzlarında görecekler. Arş, Allah'ın saltanat tahtıdır. Başka bir deyişle arş, Allah'ın otoritesini, hükümlerini simgeler. İmam, arş'ın nurdan bir şey olabileceğinin de muhtemel olduğundan bahseder. Nitekim haberde (hadis) "Güneş doğacağı zaman Cebrâil (a.s) arş'ın nurundan (ışık) bir tutam alır ve sizin elbise giydirdiğiniz gibi güneşe giydirir. Aynı şekilde ay doğacağı zaman da böyle yapar". Mâtürîdî bu haberi kaynak belirtmeden arş'ın nur ve ışıktan olabileceğine işaret olarak getirir. Bu açıklamanın ardından, mahlukâtın gözünde en üstün ve en değerli şey nur ve ışıktır der. Dolayısıyla bu iki şeye karşı rağbet vardır. Durum böyle olunca Allah arşı zikretmekle -ki arşın nurdan bir şey olabileceğinden bahsedilmişti-, arşın Rabbinin yüceliğine ve saltanatının da büyüklüğüne işaret etmiş olmaktadır.⁴⁹⁰

Arş'ın zâhiri üzere anlaşılmayacağını gösteren başka bir izah da şu şekildedir; Görünen âlemde müşahede ettiğimiz husus, her hükümdarın kendisine bir taht edinmiş olmasıdır. Bu tahtın ihtişamı, hükümdarın mülk ve saltanatının genişliğine göre değişir. Ancak hükümdar bu tahtı kendisine oturmak için bir yer edinmek maksadıyla değil saltanatının büyüklüğünü göstermek amacıyla yaptırır. Yoksa esas maksat mekan değildir. Yaratılmışlarda durum böyle ise Allah hakkında aynı şeyin geçerli olması evleviyetle geçerli olur.⁴⁹¹

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere arş'tan hareketle Allah'a mekân nispet etmek değil, bilakis Allah'ın yüceliğinin ve hükümlerinin anlaşılması gerekir.

Fevk

Arapçada en çok bilinen anlamları üst, yukarı şeklinde olan bu kelime, haberî sıfat bağlamında değerlendirilen ayetlerde yücelik ve hâkimiyeti belirtmek için kullanılmaktadır.⁴⁹² Ayrıca diğer ayetlerde mekansal üstünlük, sayı bakımından üstünlük, mertebe olarak ve dünyevî üstünlükleri ifade ederken de fevk kullanılmıştır.⁴⁹³ Allah'ın fevkiyyetini ifade eden ayetler aşağıdaki gibidir:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

⁴⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 177.

⁴⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 177.

⁴⁹² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 812.

⁴⁹³ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, ss. 812-813.

“O, kullarının üstünde mutlak hakimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”⁴⁹⁴

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ

“O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. Üzerinize de koruyucu melekler gönderir. Nihayet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler.”⁴⁹⁵

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

“Üzerlerinde hakim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emroldukları şeyleri yaparlar.”⁴⁹⁶ (Nahl; 50)

Matürîdî’ye göre yukarıdaki ayetlerde Allah’a nispet edilen fevk kelimesi Allah’ın yüceliğini (uluv), azamet ve mahlukata benzemekten yüce olduğunu haber vermek için kullanılmıştır. Öncesinde Allah’ın kâhir olduğundan da bahsedilmesi, yani hâkimiyeti ve otoritesinin zikredilmesi de bunu göstermektedir.⁴⁹⁷

İmam Mâtürîdî son ayette geçen fevki açıklarken fevk, taht, esfel vb. mekan ve meclis ile alakalı cihet bildiren isimlerde izzet ve şeref anlamı fazla olmadığını belirtir. Şöyle ki mekan olarak aşağıda oturan bir kimse kendisinden daha yukarıda oturan bir kimseden makam itibarıyla daha üstün olabilir. Buna göre mekan olarak yukarıda oturan kimsenin oturduğu yer dolayısıyla hakiki manada izzet, şeref ve mertebesi artmaz. Aynı şekilde aşağıda oturan kimsenin de mekan olarak aşağıda olması, onun gerçekte zelil ve önemsiz olduğunu göstermez.⁴⁹⁸

İmam yukarıda dediklerinin daha iyi anlaşılması için başka bir örnek vermektedir. Mesela, dağa veya yüksek bir yere tırmanan kimse uluv (yücelik) ve azamet vasfıyla vasıflanmaz. Dolayısıyla fevk ile ilgili bahsedilen bu anlamların Allah için kullanılması caiz olmaz.

Fevk için, (فلان امير على العراق او على خراسان) “falan kimse Irak’ın veya Hosrasan’ın emiridir” dendiği zaman kastedilen mananın kullanılması caiz olur. Zira bu ibarede yücelik ve üstünlük anlamı kastedilmektedir. Bir kimsenin bir yer üzerine emir olduğunu söylemekle onun hakimiyeti, otoritesi, kudreti, emirlerinin

⁴⁹⁴ En’âm, 6/18.

⁴⁹⁵ En’âm, 6/61.

⁴⁹⁶ Nahl, 16/50.

⁴⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, IV. s. 38.

⁴⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, VI, s. 514.

uygulandığı ve her şeyden haberi olduğu anlaşılır. Allah için kullanılan fevk kelimesinin bu anlamlar ile te'vil edilmesi gerekir.⁴⁹⁹

Diğer bir ayette geçen fevk lafzını ise İmam Mâtürîdî, Fetih sûresindeki “يدالله “فوق ايديهم” “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir” ayetine yapmış olduğu te'vil gibi anlaşılabilirliğini söyler. Buna göre ilgili yerdeki fevk, Allah'ın yardımı (ma'ûnet), nusreti ve belaların def edilmesi şeklinde te'vil edilmelidir.⁵⁰⁰

3.8. İtyân ve Mecî (الإتيان والمجيء)

İtyân ve mecî Arapçada kalıp olarak mastardır. Anlam olarak ikisi de gelmek demektir. Kur'an-ı Kerîm'de (جاء) ve (أتى) fiillerinin ikisi de Allah hakkında kullanılır.

İslam âlimleri aşağıda sıraladığımız ayetlerde çokça geçen anlam olarak “Allah'ın gelmesi”ni ifade eden ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda kafa yormuşlardır. Allah'a ‘gelme’ fiilini izafe eden ayetlerdeki gelme’yi ilk aklımıza gelen anlamıyla anlayacak olursak Allah'a hareket izafe etmiş oluruz. Zira, gelmek deyince bizim zihnimize bir yerden başka bir yere hareket etme canlanır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere hareket, bir şeyin sınırlı olduğunu ifade eder. Cenâb-ı Hak hareket ve sükûndan münezzehtir.

Bu konuda selefin tutumu Allah kendi zâtını gelme fiili ile niteledi ise biz de öyle niteler ve buna iman ederiz. Ancak bu gelme insanların gelişine benzemez. Allah'ın gelmesinin şekli ve keyfiyeti bizce bilinmesi mümkün değildir. Bize düşen bun iman edip keyfiyeti ile meşgul olmamaktır.⁵⁰¹ Ancak teşbih ve teccîm fikrini benimseyenler aşağıdaki ayetlerden ve o manadaki hadislerden hareketle Allah'ın da insanlar gibi gelme fiilini icrâ ettiğini söylemişlerdir.⁵⁰² Bu durum karşısından sonradan gelen âlimler bu ve benzeri ayetleri tenzih prensibine uygun olarak te'vil etme metodunu benimsemişlerdir. Aslında bu tutumu benimsemek bir bakıma zarûfî olmuştur. Çünkü Müşebbihe ve Mücessime'nin tavrı karşısında Müslümanların sahih itikadını korumak için bu ayetleri Allah'ın şânına yakışır bir şekilde yorumlanmasının gerekliliği ortadadır.

⁴⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, s. 514.

⁵⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, s. 106.

⁵⁰¹ Aydın, “Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili”, s. 165.

⁵⁰² Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 125.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî konu ile ilgili görüşünü “ayette belirtildiği üzere Allah'ın kıyamet günü, geleceğini biliriz diyerek” ifade etmektedir.⁵⁰³ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ilgili ayetlerde geçen (gelme) fiili ile kastedilen bir yerden bir yere gelip gitme olmadığını, Allah'ın bu gibi hallerden münezzehe olduğunu söyler. Ona göre ayetteki “*Rabbin geldi*”⁵⁰⁴ ifadesiyle, Rabbi'nin emri, suçluları suçsuzlardan ayıran adaletli hükmü geldi, manâsı kastedilmiştir.⁵⁰⁵ Fahreddin Râzî, hakkında gelmek ve gitmek fiilleri sahih olan varlığın muhdes olmaya mahkum olduğunu belirterek bunun gibi fiillerin gerçek anlamlarıyla Allah'a izâfe edilemeyeceğini ifade eder. “*Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*”⁵⁰⁶ ayetinde geçen gelme'yi “Allah'ın ayetleri (alâmet/işâret) şeklinde te'vil eder. Bu hususun ayette “Allah'ın gelmesi” tarzında ifade edilmesi vurgu içindir.⁵⁰⁷ Fecr sûrsindeki “Rabbin ve melekler geldi” ayetinde ise muzâf hazf edilmiştir. Oraya “rab” kelimesinden önce “emr” kelimesi muzâf olarak takdir edildiğinde, anlamda bir sıkıntı kalmamaktadır. Arap dilinde muzâfın hazf edilip muzâfun ileyhin onun yerine geçmesi meşhur bir kullanımdır. Nitekim başka bir ayette de “köye sor”⁵⁰⁸ diye bir ifade geçmektedir. Burada da aynı durum söz konusudur. Yani muzâf olan “ehl” hazfedilmiştir. Asıl anlamı ise “köy ehline sor” şeklindedir.⁵⁰⁹ Bu konuda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ityân ve mecî ile intikal değil zuhûr kastedildiğini söyler. Mesela, “*Rabbin ve saf saf dizili melekler geldi*” ayetinde geçen gelme Pezdevî'ye göre “zâhir olmak” şeklinde te'vil edilmesi gerekir. Bu te'vile göre ayetin anlamı: “Cennet ve cehennemde Rabbinin kudretinin eserleri zâhir olduğunda.” Diye anlaşılır.⁵¹⁰ Mâturîdiyye kelimcilerinden Ebü'l-Berekât en-Neseî de mezkûr ayetlerde geçen ityân ve mecî fiillerini “Allah'ın emri ve hükmünün gelmesi” olarak te'vil edilmesi gerektiği kanaatindedir. Yerine göre “emir ve azabın

⁵⁰³ Eş'arî el-*İbâne*, s. 12.

⁵⁰⁴ Fecr, 89/22.

⁵⁰⁵ Cüveynî, *İrşâd*, ss. 141-142.

⁵⁰⁶ Bakara, 2/220.

⁵⁰⁷ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 129.

⁵⁰⁸ Yusuf, 12/82.

⁵⁰⁹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, ss. 128-129.

⁵¹⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, Mektebetü'l-Ezheriyye Li'türâs, thk. Hans Piter Lens, Kahire 2003, s. 37.

gelmesi” şeklinde de te’vil etmiştir. Ona göre bu tür ifadeler temsilidir. Dolayısıyla bu ayetlerden zahiri anlama Allah’ın gelmesi anlaşılmaz.⁵¹¹

كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

“Yeryüzü parça parça döküldüğü, Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır).”⁵¹²

İmam Mâtürîdî yukarıdaki ayeti açıklarken bu konuda asıl olan tevakkuf olduğunu, tevakkuftan maksat sadece bir manaya hamletmenin doğru olmadığını belirtir. Söz konusu ayet birçok manaya gelir dedikten sonra;

1) Rabbin melekleri getirdi (gönderdi) anlamı olabilir. Buradaki “vâv” “bâ” harf-i ceri yerine kullanılmıştır. Buna (vâv’ın bâ yerine kullanıldığına) delil olarak da şu ayeti getirir: “فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ” “Haydi sen Rabbinle git”, buradaki “vâv” “ba” yerine kullanılmıştır.⁵¹³

2) Bazılarının ayette geçen gelme’yi “Allah’ın emri” “جاء امر ربك” şeklinde yorumladığını belirtmektedir. Buraya “emr” takdir edilebileceğine delil ise Nahl sûresinin “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ”⁵¹⁴ bu ayetidir.⁵¹⁵

3) Başka bir takdir de “va’d ve va’id” şeklinde yapılmaktadır. Yani Allah’ın va’dı ve va’idi geldi anlamına kullanılmış olması ayetin yorumları arasındadır.

4) Ayetteki “geldi” ile kastedilen “Âlemin yaratılış amacının neticesinin görüleceği vakit geldi” demektir. O da ba’s’tır. Zira öldükten sonra mükâfât ve ceza için tekrar dirilme olmasaydı, âlemin yaratılması sonra helak edilmesi abes olacaktır. Dolayısıyla bu ayette söz konusu vaktin geldiği an haber verilmektedir.⁵¹⁶

Mâtürîdî’ye göre bunun gibi ayetlerde asıl olan Allah’ın şanına layık bir şekilde yorumlanmasıdır. Mesela “üç kişi gizli konu gizli konuştuğu zaman dördüncüsü mutlaka Allah’tır” ayetinde Allah’ın onların yanına gelmesinin kastedilmediği açıktır. Burada ifade edilen husus, Allah ilminin her şeyi kuşatması ve her duruma muttali olmasıdır. Keza,

⁵¹¹ Önal, “Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü’l-Berekat en-Nesefî’nin Konuya Bakışı”, s. 399.

⁵¹² Fecr, 89/21-22.

⁵¹³ Mâide, 5/24.

⁵¹⁴ Nahl, 16/33.

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X, s. 523.

⁵¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X, 524.

فَأَتَيْهِمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا

“Allah, onlara ummadıkları yerden geliverdi.”⁵¹⁷ Ayetinde anlatılmak istenen, Allah’ın bir yerden bir yere intikal etmesi değildir. Burada Allah’ın azabının kafirlere ansızın geldiği, müminlere de yardımının ansızın geldiği anlatılmaktadır.⁵¹⁸ “Allah’ın azabının ansızın geldiği”⁵¹⁹ ni ifade eden ayetler de yukarıdaki ayete yapılan yorumu destekler mahiyettedir. Ayetin zâhirinden anlaşıldığı üzere Allah’ın yaratıklara benzer bir şekilde gelmesi mevzu bahis değildir. İmam “gelmek” fiilinin Kur’an’ı Kerim’de farklı manalarda kullanıldığına dair pek çok ayet olduğunu da zikreder. Mesela “Allah’ın nusreti ve fetih geldiği zaman”⁵²⁰ veya “Hak geldi batıl yok oldu” ayetlerinde geçen “gelmek” canlıların hareket edip gelmesi gibi bir şey olmadığı malumdur. Buradaki “gelmek”, “zuhur etmek” manasındadır.⁵²¹ Buna göre ayet “Allah’ın nusreti ve fetih zuhur edince” ve “hak zâhir oldu batıl yok oldu” şeklinde anlamlandırılır.

Kudsî hadiste Cenâb-ı Hak “*Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zirâ’ yaklaşırım, kim bana bir zirâ’ yaklaşır ben ona bir kulaç yaklaşırım, kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim*”⁵²² buyurmaktadır. Bu hadisi İmam Mâtürîdî şu şekilde yorumlamaktadır: Burada ifade edilen yaklaşmak ile yaratılmışların yaklaşması kastedilmemektedir. Bu hadisin doğru anlaşılması için buraya uygun bir takdir yapılması gerekir. Hadiste kastedilen “kim bana ibadet ve emirlerime boyun eğmekle yaklaşırsa ben de ona tevfik ve yardımım ile veya ihsan ve in’âmımla yaklaşırım demektir.”⁵²³

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ

“Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini yahut Rabbinin bazı alâmetlerinin gelmesini bekliyorlar.”⁵²⁴ Burada da Nahl sûresinde olduğu gibi “emr” kelimesi izmar edilmiştir. Yani, Rabbi’nin gelmesinden

⁵¹⁷ Haşr, 59/2.

⁵¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X, s. 524.

⁵¹⁹ Nahl, 16/26, 45; Zümer, 39/25.

⁵²⁰ Nassr, 110/1.

⁵²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, c. X, s. 525.

⁵²² Müslim, Zikir, 2.

⁵²³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X, s. 525.

⁵²⁴ En’âm, 6/158.

maksat, Rabbinin emrinin gelmesidir. Emir de Allah'ın azabıdır. Bunun direk Allah'a izafe edilmesi ise ta'zîm içindir. Azabın çok çetin olduğunu ifade eder.⁵²⁵

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُضِي الْأَمْرُ وَالَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

*“Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. (Allah nizamı artık değişmez.) Bütün işler yalnızca Allah'a döndürülür.”*⁵²⁶

Bu ayette فِي ظُلَلٍ de geçen “fi” harh-i ceri “bâ” yerine kullanılmıştır. Nitekim Furkân sûresinde şöyle geçmektedir: “وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ”.⁵²⁷ Ayet bu şekilde anlaşıldığında problem ortadan kalkmaktadır. Çünkü anlam “Onlar Allah'ın bulutlardan karanlıklar getirmesini mi bekliyorlar” şeklinde olacaktır ki burada Allah'a için geldi fiilini nasıl izafe edileceği problemi söz konusu olmaktan çıkar.

فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ

*“Allah, kurdukları binalara temelerinden geldi.”*⁵²⁸

Yukarıda bahsedildiği üzere bu ayette geçen “ityân”dan maksat da mahlukât için kullanıldığında anlaşılan mana değildir. Başka bir deyişle Allah'ın bir mekândan başka bir mekâna hareket etmesi anlaşılmalıdır. Ayette anlatılmak istenen Allah'ın cezası ve azabıdır.⁵²⁹

Mevzuyu özetleyecek olursak, İmam Mâtürîdî bu konuda ayetle ilgili muhtemel bütün yorumların göz önünde bulundurulması gerektiğini benimsemektedir. Konu hakkında sadece bir yorumun doğru olduğunu ve dolayısıyla sadece o şekilde anlaşılması gerektiğini söylemek yanlış bir tutumdur. İlk bakışta yanlış anlaşılmalara yol açabilecek söz konusu ayeti diğer âlimlerin görüşlerine de yer verir ve onların da muhtemel yorumlar olabileceğini belirtir. Zâhiren Allah'ın gelmesi anlaşılan ayetleri te'vil konusunda ayeti ayetle tefsir metodunu son derece etkili bir şekilde kullandığını müşahede etmekteyiz. Mesela “Allah'ın gelmesi” ifadesini başka ayetlerden hareketle “Allah'ın emrinin gelmesi” olarak anlaşılması gerektiğini, “Allah'ın emri” ifadesini ise, başka ayetleri istişhâd ederek Allah'ın

⁵²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, s. 327.

⁵²⁶ Bakara, 2/210.

⁵²⁷ Furkân, 25/25.

⁵²⁸ Nahl, 16/26.

⁵²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, s. 495.

azabı ve cezası olarak yorumlamaktadır. Yine hadislerde geçen ve ilk bakışta Allah'ın yaratıkların fiillerine benzer fiillerinin olduğunu çağrıştıran ifadeleri uygun takdirler yaparak meseleyi çözmektedir.

3.9. Kabza ve Yemîn (القبضة واليمين)

“Tutma ve sıkma” anlamına gelen “kabza” ile “sağ el” anlamına gelen “yemîn” kelimeleri de haberî sıfatlar başlığı altında incelenmiştir. Konu ile alakalı Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler şu şekilde geçmektedir:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Onlar Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun sağ eliyle dürülmüş olacaktır. O, müşriklerin ortak koşmalarından yüce ve münezzehdir.”⁵³⁰

“Şayet (Peygamber) bize isnad ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu sağ elimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını keserdik”⁵³¹

ثُمَّ قَبْضَتَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيرًا

“Sonra onu kendimize yavaş yavaş çektik (kabz).”⁵³²

وَاللَّهُ يَبْضُطُ وَيَبْضُطُ وَاللَّهُ تَرْجَعُونَ

“Allah daraltır(kabz) ve genişletir (bast). Ancak ona döndürüleceksiniz.”⁵³³

Yukarıdaki ayetlerde ifade edilen hususlar hadislerde de karşımıza çıkmaktadır.⁵³⁴ Söz konusu hadislerin birinde Hz. Peygamberden şöyle rivayet edilmiştir: “Allah Teâlâ kıyamet gününde arzı kabzedecek, semâvâtı da sağ eliyle dürecek, sonra da “Ben melikim, yeryüzünün melikleri nerde” buyuracak.”

Şüphesiz bu ve benzeri ayet ve hadisler ilk akla gelen manasıyla anlaşılacak olursa Allah'a beşerî bir vasıf isnad edilmiş olur. Dolayısıyla bu anlamdaki nassların te'vil edilmesi gereklidir. Bu ifadeler mecâzî anlatımlardır. Yemîn kelimesini âlimler

⁵³⁰ Zümer, 39/67.

⁵³¹ Hâkka, 69/44-46.

⁵³² Furkân, 25/46.

⁵³³ Bakara, 2/245.

⁵³⁴ Bkz. Ebû Dâvud, Sünnet, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/400, 406; Dârimî, Rikâk, 80.

kudret, güç, kuvvet, mülk ve tasarruf olarak açıklamışlardır.⁵³⁵ Yeryüzünün Allah'ın kabzasında ifadesinden maksat, Allah'ın kudreti ve idaresi altında olmasıdır.⁵³⁶

Kabza fiiliyle ilgili İmam Eş'arî diğer haberî sıfatlarda sergilediği tavrın aynısını yani keyfiyetsiz isbât tavrını benimsemektedir. Ona göre Allah'ın gerçek manada kabzası vardır. Ayette ifade edilen kabza ile ilgili mecaz söz konusu da değildir. Ancak keyfiyeti konusunda bizim bir bilgimiz mevcut değildir.⁵³⁷ Fahreddin Râzî kabza'nın te'vil edilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir. Ona göre ayette kabza ile ifade edilmek istenen mana Allah'ın kudreti, yardımı ve mülküdür. Mesela 'Bu belde hükümdarın kabzasındadır' ifadesi ile 'belde onun hükümranlığı ve mülkündedir' anlamı kastedilir.⁵³⁸

İmam Mâtürîdî kabza fiilinin diğer haberî sıfatlardan olan istivâ, ityân ve mecî gibi mahlukata izafe edildiğinde akla gelen mana gibi anlaşılması gereken fiillerden olduğunu ifade eder. Dolayısıyla İmam'a göre ayette geçen kabza Allah'a izafe edildiğinde zâhiri manasıyla anlaşılması doğru olmayıp te'vil edilmesi gereken ifadelerdendir. Mâtürîdî bu ayeti açıklarken şöyle demektedir: Bunun gibi ifadeler insanların anlaması için Allah onların alışık olduğu tarzda onlara hitap etmesidir. Ancak bizim bu tarz ifadeleri "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁵³⁹ ayeti çerçevesinde anlamamız gerektiğini belirtir.⁵⁴⁰ Kabz fiili geçen diğer ayetlere bakıldığında bağlamından mahlukat için geçerli olan tutma ve kabzetme anlaşılmadığından dolayı orada geçen kabz'ları özel olarak te'vil etme ihtiyacı duymadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda metni ve meali verilen ayette kabza ile beraber yemin de geçmektedir.

Ayrıca Hâkka sûresinde haberî sıfat olarak değerlendirilen yemîn ile ilgili şöyle ayet geçmektedir:

“وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ”

“Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık.”⁵⁴¹

⁵³⁵ Aydın, “Kur’ân’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vili, s. 162.

⁵³⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 157.

⁵³⁷ Eş'arî, *Risâletü İlä Ehli's-Seğr*, ss. 225-226.

⁵³⁸ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 157.

⁵³⁹ Şûrâ, 42/11.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, ss. 704-705.

⁵⁴¹ Hâkka, 69/44-45.

Yemîn ile ilgili Hz. Peygamberden de birçok hadis mervîdir. Bazıları: “Allah’ın iki eli de yemîndir.”⁵⁴², “Allah Teâlâ kıyamet gününde arzı kabzedecek, semâvâtı da sağ eliyle dürececek, sonra da “Ben melikim, yeryüzünün melikleri nerde” buyuracak.”⁵⁴³ Başka bir hadiste: “Allah Âdem’i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle (yemîn) sırtını sıvazladı...”⁵⁴⁴ Bu anlamda birçok hadis mevcuttur. Konu ile ilgili İbn Abbas (r.a) Hz. Peygamberden; “Haceru’l-Esved, Allah’ın yeryüzündeki sağ elidir (yemîn). Onunla insanlardan dilediği ile musafaha eder.”⁵⁴⁵ Mealindeki hadisi rivayet etmiştir. Söz konusu hadislerin de te’vil edilmeden zâhiri üzere anlaşılması halinde Allah’a beşerî bir özellik atfedilmiş olacağından alimler bunu te’vil etmeyi gerekli görmüşlerdir. Allah kendisinde beşerî sıfatlar bulundurmaktan berîdir ve münezzehtir. Dolayısıyla yemîn (sağ el) ile kastedilen kudret ve kuvvettir. Ant içmeye yemin denmesinin sebebi, insanın o fiili işlemesinde veya terk etmesindeki azmini ve gayretini kuvvetlendirmesidir.⁵⁴⁶ Yemîn kelimesinin kuvvet anlamına gelmesinden hareketle sağ ele de yemîn denmiştir. Zira sağ el genelde sol ele nazaran daha kuvvetlidir.⁵⁴⁷

Ayette geçen “yemîn” kelimesini İmam Mâtürîdî’nin yanı sıra diğer kelimeler âlimler de kuvvet ve kudret diye te’vil etmişlerdir.⁵⁴⁸ Fahreddin Râzî sağ ele yemîn denmesinin sebebi güçlü olmasından dolayıdır. Yemin etmek de bir şeyi yapma veya terketme hususunda azmetmek de bir çeşit kuvveti gücü ifade eder. Dolayısıyla Allah hakkında kullanılan yemîn’in anlamı da kuvvet ve kudretten ibarettir.⁵⁴⁹ Cürcânî’ye göre yemîn’in te’vilinin kudret-i tâmme olduğu zahirdir.⁵⁵⁰ Mâtürîdî’ye mezhebinden Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin bu konudaki kanaati yemîn ile kabza kelimelerinin ne zahirî ne de mecâzî anlamda kullanıldığı yönündedir. O, ayetin umumuna bakıldığında “Allah’ın azameti ve kuvvetinin mahiyeti” anlatılmak istendiğini

⁵⁴² Müslim, İmârât, 1827.

⁵⁴³ Buhârî, Mukaddime, 13; Dârimî, Rikâk, 80; Ahmed b. Hanbel, II/347.

⁵⁴⁴ Muvatta, Kader, 2.

⁵⁴⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar, Mektebetü’l-İslâmî Beyrut 1999, s. 313.

⁵⁴⁶ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 160.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X, s. 191; Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyat*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî, Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1998, s. 985.

⁵⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, III, s. 180; Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 160; Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s.118.

⁵⁴⁹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 160.

⁵⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, s. 181.

belirtir.⁵⁵¹ Yine ünlü Mâtürîdîlerden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî söz konusu ayette geçen yemîn'i kudret ve mülk olarak te'vil etmiştir.⁵⁵² Bu izahlara göre “Gökler O'nun sağ eliyle dürülmüştür”⁵⁵³ ayetinin manası anlaşılmış olmaktadır. Yani bu ayette kısaca “göklerin dürülmesi Allah'ın kudretiyle olacağından” bahsedilmektedir. “Onu sağ elle alırdık, yakalardık”⁵⁵⁴ ayetindeki “sağ el” yakalanacak olanın eli diye de açıklanmıştır. “Bu insanı, sağ elinden alırız” anlamındadır.⁵⁵⁵

İmam Mâtürîdî ayetlerde geçen yemîn ile Allah'ın kuvveti ve kudreti mecazî bir anlatımla dile getirildiğini beyan eder. Ayette anlatılan hususun kudret olduğuna delil olarak bir kölenin mükiyetine (milk-i rikâb) sahip olmaya milk-i yemîn denmesi de onun kahr ve galebe ile elde edilmesinden dolayı olduğunu ifade eder. Bunu gerçekleştirmek için de kuvvet lazımdır. Yoksa o terkipte (milk-i yemîn) kullanılan yemîn ile gerçek manada sağ el değil, mecâzî anlamı olan kuvvet ve kudret kastedilmektedir. Aynı burada olduğu gibi Allah'a “yemîn” izafe edildiği zaman kastedilen manânın da kuvvet ve kudret olduğunu söyler.⁵⁵⁶

Mâtürîdî yed sıfatını açıklarken de söylediği gibi ayette geçen “yemîn” kelimesi ile yapılan fiilin kastedilmiş olabileceğini de belirtmektedir. Şöyle ki: “*Bu sizin ellerinizin önceden yapıp gönderdiklerinizin karşılığıdır*” ayetinde kastedilen anlam, yapılan fiillerdir. Fiil zâhiren bakıldığında eller ile yapıldığı için ona izafe edilmektedir. Yoksa fiiller sadece eller ile icra edilmez. Dolayısıyla ayette asıl maksat ellerin ispatı değildir. Aynı şekilde “*Onu sağ elle alırdık, yakalardık*” ayetinde de maksat elin ispatı değil, yapılan eylemi anlatmaktır. Zâhirde yakalama ve cezalandırma el ile olduğu için ona izafe edilmiştir.⁵⁵⁷

3.10. Kurb ve Maiyet (القرب و المعية)

Kur'an-ı Kerim'de yakınlık anlamına gelen “kurb” ile beraberlik anlamına gelen “maiyet” kelimeleri Allah'a izafe edilmektedir.

⁵⁵¹ Önal, “Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Berekat en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, s. 399.

⁵⁵² Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.118.

⁵⁵³ Zümer, 39/67.

⁵⁵⁴ Hâkka, 69/45.

⁵⁵⁵ Râzî, *a.g.e.*, s.160.

⁵⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 191.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 191.

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî *el-İrşâd*'da nasslarda geçen Allah'ın mahlukatı ile yakınlık ve beraberliğinin zahiri üzere anlaşılmasının doğru olmayacağını, dolayısıyla te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. Ancak nasıl te'vil edilmesi gerektiği konusunda bir açıklamada bulunmamıştır.⁵⁵⁸ Râzî de bu konuda te'vili benimseyenlerdendir ki nasslarda geçen yakınlığı (kurb) Allah'ın rahmetinin kula yakınlığı şeklinde te'vil etmektedir.⁵⁵⁹ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise beraberliği ilim olarak yorumlamıştır. “Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az, yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir.” Ayetini de Allah'ın ilmi ile yani Allah'ın her şeyi bilmesi ve haberdar olmasıyla açıklamaktadır.⁵⁶⁰ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye göre Allah zaman ve mekândan münezzehe olduğ için ayetlerde zikredilen yakınlık ve beraberlik Allah'a has bir durum olup insanların mekansal yakınlığı gibi değildir. O, buradan hareketle Allah'ın beraberlik ve yakınlığını ayetlerin geçtiği yere göre “Allah'ın ilmi, yardımı, ihsanı, rahmeti ve merhametiyle yakın olması” diye te'vil etmiştir.⁵⁶¹

Buraya kadar bazı Eş'arye ve Mâtürîdiyye kelamcılarının konuyla ilgili yorumlarını kısaca zikrettik. Şimdi konu ile ilgili ayetleri aktardıktan sonra İmam Mâtürîdî'nin te'villerine yer vereceğiz.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ

“Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakırım...”⁵⁶²

İmam Mâtürîdî bu ayetteki “yakınlık” kelimesinin mekansal ve zâtı ile bir kimsenin başka bir kimseye olan yakınlığı gibi bir yakınlık olmadığını belirttikten sonra burada geçen yakınlıktan maksat; ihsan ve iyilik ve cömertlik olarak açıklamaktadır. Ayeti, “Bana itaat edenlere ihsan, iyilik ve cömertlik ile yakırım.” şeklinde te'vil etmektedir. Çünkü Allah varken mekân diye bir şey yoktu, Allah ezelde nasıl ise o şekilde vardı diye açıklama eklemektedir. Ayrıca buradaki yakınlık

⁵⁵⁸ Cüveynî, *İrşâd*, s. 142.

⁵⁵⁹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 124.

⁵⁶⁰ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.130.

⁵⁶¹ Önal, *a.g.m.*, s. 402.

⁵⁶² Bakara, 2/186.

için ilim ve icabet etme bakımından yakınlık olabileceğini de belirtmiştir.⁵⁶³ Nitekim Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı pek çok ayette ifade edilmektedir.

Sâlih (a.s) kavmine hitaben şöyle demektedir:

إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

“Şüphesiz Rabbim yakındır ve dualara cevap verendir.”⁵⁶⁴ Bu ayetteki yakınlığı koruması ile veya nimeti ile yakın olduğu şeklinde açıklamıştır.⁵⁶⁵

قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى

“Allah (Mûsâ ve Hârûn'a) şöyle buyurdu: “Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İştirim ve görürüm.”⁵⁶⁶

Bu ayette de maiyet geçmektedir. İmam Mâtürîdî ayetin bağlamına da uygun olarak ayeti şöyle te'vil etmektedir: “Ben size yardımım (nasr, maûnet) ve belaları def etmemle sizinle beraberim.” Görüldüğü gibi ayette geçen maiyet fiziki anlamda bir yakınlık değil, yardım ve belaları def etme olarak te'vil edilmiştir.⁵⁶⁷

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ

“Sakin za'f göstermeyin. Üstün olduğunuz halde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”⁵⁶⁸

Muhammed suresinde geçen bu ayette “maiyet” kelimesi “nasr ve galebe” diye açıklanmıştır. Buna göre ayetin manası “Allah savaşta galip gelmeniz hususunda yardımını ile sizin yanınızdadır” şeklinde olacaktır. Buradaki maiyet'in Mâtürîdî'ye göre muhtemel manalarından biri de; dünyada sizin için vaat ettiği şeyi gerçekleştirme konusunda sizin yanınızdadır şeklindedir.⁵⁶⁹

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.”⁵⁷⁰ Burada geçen yakınlık (kurbiyet) kelimesinin te'vili konusunda İmam Mâtürîdî şunları söylemektedir: Allah'ın kula

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, s. 48.

⁵⁶⁴ Hûd, 11/61.

⁵⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, s. 149.

⁵⁶⁶ Tâhâ, 20/46.

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, s. 283.

⁵⁶⁸ Muhammed, 47/35.

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, ss. 285-286.

⁵⁷⁰ Kâf, 50/16.

olan yakınlığı ile kulun Rabbine olan yakınlığı farklıdır. Kulun Rabbine yakınlığı ibadet ve taat, emirlerine yerine getirmek ve O'na boyun eğmekle olur. Buradaki yakınlığın bir nesnenin başka bir nesneye yakınlığı gibi olmadığı anlaşılmış oldu. Bunun gibi Allah'ın da kuluna yakın olması nesnelere yakınlığı gibi mekânsal bir yakınlık değildir. Bilakis, Allah kullarına yardımı, taat konusunda tevfiği ile ve dua ettiği zaman ona icabeti ile yakındır.⁵⁷¹

Yukarıda sıraladığımız ayetler, literal anlamları göz önünde bulundurarak anlaşılacak olursa Allah'a belli bir mekân tahsis edilebileceği ve sınırlı bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu düşünce her açıdan mükemmel olan Allah anlayışı ile çelişmektedir. İmam Mâtürîdî bu çelişkiyi gidermek için ayetleri bağlamına ve kemâl sıfatlar ile muttasıf, noksan sıfatlardan münezze Allah inancına uygun olarak te'vil etmiştir.

3.11. Nûr (النور)

İslam âlimleri nasslarda geçen nûr lafzını da haberî sıfatlar bağlamında değerlendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda bazı ayet-i kerimelerde Cenâb-ı Hakk'a "nûr" lafzı izafe edildiğini görmekteyiz. Mesela:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِ نُورِهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ

"Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir..."⁵⁷²

Hadiste ise "nûr" lafzı Allah'a şu şekilde izafe edilmektedir:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

"Allah'ım, hamd sanadır. Sen semavât ve arzın nûrusun."⁵⁷³

Yukarıda geçen ayet ve hadiste ifade edilen "nûr" lafzını bizim anladığımız manada Allah yeryüzünü kuşatan aydınlık diye anlamak caiz değildir. Şayet farz-ı muhal, burada gerçek manada aydınlık kastedilmiş olsaydı, Allah hiçbir zaman zevale mahkûm olmadığı için kâinatta hiç karanlık olmaması gerekirdi. Alimler nûr'un aydınlık manasından hareketle onun zıddı olan zulmetin onu ortadan kaldırdığı için yaratılmışlık özelliği taşıdığını ifade etmişler ve bu anlamıyla Allah'ın

⁵⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, s. 351.

⁵⁷² Nûr, 24/35.

⁵⁷³ Buhârî, *De'avât*, 11.

nûr olmasının mümkün olmadığı kanaatine varmışlardır. Ayrıca Allah'ı bilinen anlamıyla nur olmadığını ifade etmek için muhtelif ayetlerde nurun Allah tarafından yaratıldığı ve zulmetle birlikte zikredildiğini, nur'un geçtiği ayette de bizzat Allah'a değil semavat ve arza nispet edildiğini söylemişlerdir.⁵⁷⁴

Yukarıdaki ayet ve hadiste ifade edilen husus Allah'ın bizzat zâtının nûr olduğu değil nûr'un yaratıcısı olduğudur. Bunun delili de açık bir şekilde Kur'an'da geçmektedir;

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. (Bunca âyet ve delillerden) sonra kâfir olanlar (hâla putları) Rab'leri ile denk tutuyorlar.”⁵⁷⁵

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî söz konusu ayet hakkında bazılarının göre “Allah gök ve yer ehlinin hidayete erdiricisi, yol göstericisidir.” görüşünü aktarmaktadır.⁵⁷⁶ İmam Mâtürîdî bu yorumun İbn Abbas'a ait olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁷ Fahreddin Razî ise İmam Cüveynî'nin dediğinin yanı sıra “nûr” lafzına “münevvir” anlamını vererek, “Allah semavâtın ver arzın en güzel şekilde ve en mükemmel tedbirle aydınlatıcısıdır.” diye anlam vermiştir. Bu dediğini de, bir beldenin ıslahına sebep olan kişiye “falan adam bu beldenin nûrudur.” denilir diyerek istidlâl getirmektedir.⁵⁷⁸ Ebü'l-Berekât en-Nesefî Müşebbihe'nin “Allah parıldayan nurdur” görüşünü naklettikten sonra bunun batıl bir görüş olduğuna dikkat çeker. Ona göre “Allah göklerin ve yerin nurudur.” ayetinin zahirî anlamından hareketle Allah'a nûr demek caiz değildir. Söz konusu ayette Allah'ın semâvât ve arzın münevveri olduğu kastedilmiştir. Bu görüşünü yukarıda naklettiğimiz İbn Abbas'ın ayet hakkında yaptığı tefsirden hareketle temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁷⁹ Mu'tezile kelimcilerinden Kâdî Abdülcebbâr bu ayetin zahirinden anlaşılan manayı hiçbir mümin Allah'a yakıştırmayacağını belirttiikten sonra Allah'a hakikî anlamda nûr

⁵⁷⁴ Topaloğlu, “Nûr”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXII, s. 243.

⁵⁷⁵ En'âm, 6/1.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *İrşâd*, s. 140.

⁵⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, s. 564.

⁵⁷⁸ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 121.

⁵⁷⁹ Bkz. Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, II, ss. 505-507; Önal, “Kelim Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Berekat en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, s. 403.

denemeyeceğini ifade eder. Şayet Allah bizim anladığımız manada nur olsaydı hiçbir zaman kaybolmaması gerekirdi. Zira tegayyür muhdeslik alametidir. O, ayeti iki şekilde te'vil etmektedir. Birincisi: Allah nûru yaratmakla göklerin ve yerin o nurla aydınlatıcısı (münevvir) olmasıdır. İkincisi: Allah, semâvât ve arz ahâlisine dinini göndermekle onları hidâyete erdirici (hâdî) olmasıdır. Bu te'vili temellendirmek için pekçok ayette îmânın nûr küfrün zulmet olarak olarak zikredildiğini hatırlatır.⁵⁸⁰

İmam Mâtürîdî, Te'vilât'ında; “bu ayeti, Allah semavât ve arzın hâdisidir şeklinde yorumlayanlar olmuştur.” ve “ehl-i kelâm da burada geçen “nûr”u aydınlattı şeklinde açıklamıştır.” dedikten sonra “semavât ve arz ehlinin nûru, aydınlanması Allah tarafındandır.” şekilde açıklanabileceğinin de muhtemel olduğunu belirtmiştir. Anlamın bu şekilde olabileceğine ve ayetteki nûr lafzıyla Allah kendinin bizzat nûr olduğunu kastetmediğini ayetin devamında gelen “مثل نوره” “O'nun nûrunun misali” ifadesidir. Zira ayette bizzât Allah'ın nûr olduğundan söz ediliyor olsaydı “مثله” “O'nun misali” denmesi gerekirdi.⁵⁸¹ İkinci bir ihtimal olarak da ayette geçen ilk ‘nûr’ “Allah semâvât ve arzda bulunanları doğru yola iletendir” şeklinde yorumlandıktan sonra başka bir konuya geçildiği ve devamındaki nûr Hz. Peygamberin nûru olup babasının sulbündeki durumunun vafedildiği şeklinde tefsir edenlerin olduğunu beyan eder. Son olarak ayetin sonunda “Allah dilediği kimseyi nûruna iletir” diye devam eden yerdeki nûr'a Hz. Muhammedin getirdiği nûr'dur ki o da Kur'an'dır diye açıklamaktadır. Buradan da anlaşılıyor ki İmam Mâtürîdî'nin baktığı gibi ayete bütün olarak bakıldığında ayet; “Allah, semavât ve arz ehlini, elçisi Hz. Muhammed'e göndermiş olduğu nûr olan Kur'an ile doğru yola sevketmektedir.” tarzında anlaşılması isabetli görünmektedir.⁵⁸²

Allah'ın semavât ve arzın nûru olduğunu ifade eden ayette kastedilen mana, başta İmam Mâtürîdî olmak üzere diğer âlimler tarafından genel olarak münevvir ve hâdî olarak te'vil edilmiştir.

⁵⁸⁰ Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed, Abdülcebbar el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire 1969. II, ss. 596-597.

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, ss. 562-563.

⁵⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, ss. 563.

SONUÇ

İmam Mâtürîdî Mâverâünnehir’de yetişen en önmeli âlimlerden olup Ehl-i Sünnet kelim ekolünün kurucuları arasında yer alır. İmamın kendi adıyla devam eden Mâturidîyye ekolü, kendisinden sonra yetişen önemli kelamcılar tarafından geliştirilmiş ve halk tarafından da benimsenerek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Mâtürîdî’nin Hicaz, Basra ve Bağdat gibi ilim merkezlerine biraz uzak olan Semerkant şehrinde olması Eş’arîlik kadar yaygın olmamasının sebeplerindendir. Mâtürîdîlik daha çok Orta Asya ve Türkiye gibi Türk nüfusunun yaygın olduğu yerlerde kabul görmekle birlikte Hindistan, Pakistan, Endonezya ve Malezya gibi ülkelerde yaygınlık kazanmıştır.

Kelam ilmi Mu’tezile mezhebi ile başlamıştır. Mu’tezile bir yandan İslam’ı dışarıdan gelen saldırılara karşı savunurken diğer taraftan aklın ön planda olduğu kelam sistemi geliştirmiştir. Mu’tezile’nin beş esasından ilki olan tevhid Allah inancı açısından herkesin benimsediği bir ilkedir. Ancak Mu’tezile bu konuda aşırıya kaçtığı için Allah’ın sıfatları konusunda ta’tile düşmüştür. Bunun yanı sıra nasslarda varid olan müteşabih sıfatlar konusunda te’vile muhtemel olanları yorumlamış geri kalanlarını nefy yoluna gitmiştir. Mu’tezile genel olarak Allah’ın sıfatlarıyla ilgili tenzih ve nefy konusunda ifrata düşmüştür. Bu durumun aksine söz konusu sıfatlar hakkında tam isbat yoluna giden teşbih ve tecsim fikrini benimseyenler bu sıfatları lafzî olarak anlaşılması gerektiğini savunarak isbat noktasında ifrata düşmüştür. Bu çerçevede, bizim anladığımız manada Allah’ın elleri, yüzü, gözü ve ayağı olduğunu söylediler. Selef âlimleri ise nasslarda Allah’a nispet edilen bu sıfatları isbat edip iman etmekle beraber anlamlarını Allah’a havale ederek keyfiyeti hakkında bir şey söylemeyerek teşbihe düşmekten kurtuldular. Daha sonra gelen ve her konuda orta yolu tutmayı benimseyen Ehl-i Sünnet âlimler konuyla ilgili susmanın çözüm olmadığını gördükleri için haberî sıfatları belli kaidelere bağlı olarak te’vil etmeyi uygun gördüler. Zira bir taraftan nefy yönünde ifrata düşen Mu’tezile, diğer tarafta isbat yönünde aşırıya gidip Allah’ı yaratıklara benzeten Müşebbihe ve Mücessime fırkalarına karşı ta’til ve teşbihte düşmeden bu sıfatları açıklamak elzemdi.

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, zamanındaki pek çok fırkayla mücadele etmiştir. Bunların başında Mu'tezile gelmektedir. Bu fırkanın önemli kelamcılarında Ka'bî'nin şahsında genel olarak Mu'tezile'ye özellikle Allah'ın sıfatları konusunda eleştiriler yönletmiştir. Mâtürîdî vahiyle beraber akla da çok önem vermiş ancak aklın otoritesini Mu'tezile kadar geniş görmemiştir. O Allah'ın varlığını ve birliğini bilgi edinme kaynaklarından saydığı haber, duyular ve istidlal yoluyla ispatlamıştır. Mâtürîdî Allah'ın sıfatları konusunda diğer mezheplerden farklı olarak ilk defa, tekvîn sıfatının da diğer sıfatlargibi kadîm ve zât ile kâim olduğunu söylemiştir. Ancak bu sıfatın taalluku olan mükevven hadistir. Tekvîn sıfatına irca edilen diğer fiilî sıfatlar da ona göre kadîmdir.

Mâtürîdî haberî sıfatlar konusunda te'vil metodunu benimseyenlerdendir. Kitâbü't-Tevhîd'de özel olarak haberî sıfatları açıklamaya ayırdığı bölüm olmasa da Allah'tan teşbihin nefyi, cisim olarak tanımlanamayacağını ve Allah'a mekanın nispet edilemeyeceği konularını işlerken bazı haberî sıfatları açıklar. Bununla birlikte haberî sıfatlardan en çok konuşulan Allah'ın arşa istivâsıyla ilgili Kitâbü't-Tevhîd'de detaylı açıklama yapmaktadır. Bunun dışında Mâtürîdî'nin genel olarak Allah'ın sıfatları konusunda sergilediği tavır da onun haberî sıfatlar hakkındaki görüşüyle ilgili yeterli fikir verir. Zira o, Allah'ın sıfatlarını açıklarken Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetin bu konuda ölçü olduğuna sıklıkla vurgu yapar. Te'vîlatü'l-Kur'ân'da ise haberî sıfatlar hakkında geniş açıklamalara yer verir. İmam söz konusu sıfatları yorumlarken öncelikle, daha önce yapılmış te'villeri varsa onu aktarır. Daha sonra kendi yorumunu yapar. O, bu konuda yapılan te'villerin ayetin manasını sınırlamaması gerektiği ve sadece bu yorumun doğru ve geçerli olduğunu söylemenin yanlış olduğunu sıkça vurgular. Başka bir ifadeyle haberî sıfatların nihaî anlamını belirlemede tefvîz'i benimsemekle beraber teşbihe düşülmemesi için ilgili sıfatların muhtemel te'villerini beyan eder. Ayrıca haberî sıfatları te'vil ederken ilgili ayetin siyak ve sibakını göz önünde bulundurur ve gerektiği yerde bağlamından kolay anlaşılabilir sıfatları, bu şekilde tartışmaya gerek kalmadan kolayca anlaşılabilirliğini ifade eder. Bazı yerlerde ayetin nüzul sebebinden hareketle orada zikredilen sıfatın nasıl anlaşılması gerektiği tespit eder. Göze çarpan bir diğer nokta ise Mâtürîdî'nin müşabih ayetleri te'vil ederken yapmış olduğu te'villeri

temellendirmek için bazen diğer ayetlerle bazen de arap dilinde meşhur olan mecazî kullanımlarla istiḥatta bulunmasıdır.

İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı sayılan ve Ehl-i Sünnet kelamının kurucularından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî elimizde bulunan eserlerinde haberî sıfatlar konusunda genel olarak selefın tevîz tavrını benimsediği görülüyorsa da, daha sonra gelen İbn Fûrek, Adudüddîn İcî gibi Eş'arî kelamcıları Eş'arî'nin haberî sıfatları te'vil ettiğini de aktarmışlardır. Eş'arîlerden haberî sıfatlarla ilgili açıklama yapanlardan İbn Fûrek, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'yi zikredebiliriz. Mâtürîdî kelam âlimlerinden Ebü'l-Mu'in en-Neseî gerek *Tabsıratü'l-Edille*'de gerekse *Bahru'l-Kelam*'da, Ebü'l-Berkât en-Neseî de Tefsiri *Medârikü't-Tenzîl*'de ve Kelam ile ilgili eseri *el-İ'timâd*'da söz konusu sıfatları te'vil edenlerdendir. Haberî sıfatlar hakkında yapılan te'villere baktığımızda genel olarak birbirine benzemektedir.

Yapmış olduğumuz inceleme neticesinde İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde, haberî sıfatlar hakkında yapmış olduğu tev'iller aşağıdaki gibidir:

Yed sıfatı: güç, kuvvet, destek, yardım, tevîk, cömertlik; **Vech:** zât, rıza, mülk, saltanat, rububiyet; **Ayn:** korumak/hıfz, gözetmek, bilmek/haberdar olmak; **Nefs:** cezâ, ukûbet; **İstivâ, Arş, Fevk:** istîlâ, hâkimiyet, hükümranlık; **İtyân ve Mecî:** Allah'ın emrinin gelmesi, zuhur etmesi; **Kabza Yemîn:** kudret, kuvvet; **Kurb Maiyet:** ihsan, nimet, iyilik, cömertlik, yardım, tevîk; **Cenb:** Allah'ın zâtı, Allah'ın emri, Allah'ın sınırları, Tevhîd, Ba's gibi İslam'ın temel esasları, **Nûr:** Allah'ın semavât ve arzda bulunanları aydınlatması, hidayete erdirmesi; **Sâk:** korku, sıkıntı, şiddet.

Genel olarak değerlendirdiğimizde İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Mâturidî kelamcıları ile Eş'arî kelamcıları, haberî sıfatlar konusunda yapmış olduğu tev'iller küçük farklarla İmam Mâtürîdî'nin tev'illeri ile benzerlik arzlemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd el-Mısrî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Kahire 1364.

ABDULHAMİD, İrfan, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Mustafa Saim Yeprem), 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2015.

AHMED B. HANBEL, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1995.

ALİYYU'L-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultân Muhammed, *Minahu'r-Ravdi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Vehbî Süleymân Ğavcî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.

_____, *Dav'u'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî*, thk. Haldun Ali Zeynuddin, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 2011.

AK, Ahmet, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Doktora Tezi, Danışman: Sönmez Kutlu) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2006.

_____, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 1. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.

ALPER, Hülya, İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

ALTINTAŞ, Ramazan, *Türk Kelamcıları*, 1. Baskı, Çizgi Kitabevi, Konya 2017.

ASRÎ, Seyf b. Ali, *el-Kavlü't-Tamâm bi İsbâti't-Tefvîz Mezheben Li's-Selefi'l-Kirâm*, Daru'l-Feth, Ürdün 2010.

ATİK, Kemal, "Mâtürîdî'nin Müteşabih Ayetlere Bakış Açısı" Ebû Mansûr Mâtürîdî Semrkandî Kongresinde sunulan tebliğ, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, Kayseri 1986.

AYDIN, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", (*İÜİFD*) İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 1, İstanbul 1999.

_____, "Kur'ân'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili", (*İÜİFD*) *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, İstanbul 2000.

BÂBERTÎ, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed, *Şerhu Vasiyyeti el-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth, Ürdün 2015.

BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Richard McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957.

BEYAZÎZÂDE/el-BEYÂZÎ, Kemalüddin Ahmed b. Hasan (Ahmed Efendi), *İşârâtu'l-Merâm min İbarâti'l-İmam*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

_____, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe (İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri)*, (çev. ve thk. İlyas Çelebi), 5. Baskı, (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.

BEYHAKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn B. Ali, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, I-II, thk. Abdullah b. Muhamed el-Hâşîdî, Mektebetü's-Sevâdî, trs.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, er-Risâletü'l-Âlemiyye, Beyrut 2011.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 6. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.

COŞKUN, İbrahim, "Teşbih ile Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *DÜİFD*, C. 3. S. 1, Diyarbakır 2001.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker), 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlf Rüknuddin Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992.

_____, *Kitabu'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu (el-İrşâd ilâ Kavâtü'il-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd)*, (çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğçerleri), 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2016.

ÇELEBÎ, İlyas -**TOPALOĞLU**, Bekir, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.

ÇELİK, İbrahim, "Kur'ân'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", (*UÜİFD*) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. II, Bursa 1987.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî el-Ezdî, *Sünen/Sünen-ü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kâmil Karabilli, Abdüllatîf Hirzullah, er-Risaletü'l-Alemiyye, Beyrut 2012.

EBÛ HANİFE, Numan b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, "*el-Fıkhu'l-Ekber*", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, (çev. ve thk. Mustafa Öz), 13. Baskı, (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Salim, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne ve Usûlü Ehli's-Sünne-Eş'arî Akâidi*, (çev. Ramazan Biçer), 1. Baskı, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010.

_____, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut trs.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1950.

_____, *Risâletü İlâ Ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 2002

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

DÜZGÜN, Şaban Ali (editör), *Kelam El Kitabı*, 3. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

GAZZÂLÎ, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *El-Maksüdü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Muhammed Osmân el-Huşt, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire trs.

_____, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam*, (Mecmuatu Resail el-İmam el-Gazzâlî kitabının içinde), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

_____, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, (Mecmuatu Resail el-İmam el-Gazzâlî kitabının içinde), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

_____, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd-İtikadda Orta Yol*, 1. Baskı, (çev. ve nşr. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

GÖLCÜK, Şerafettin-**TOPRAK**, Süleyman, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 7. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya 2012.

HARPÛTÎ, Abdullatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam (Kelam İlmine Giriş)*, (Yayına Hazırlayan: Fikret Karaman), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.

İBN CEMÂA, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâa, *İlâhi Sıfatlara Dair Te'viller-İzâhu'd-Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't-Ta'tîl*, çev. Osman Bodur-Necla Bodur, 1. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

İBN FÛREK, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâtu's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar, Mektebetü'l-İslâmî Beyrut 1999.

İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1992.

İBN MANZUR, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, trs.

ÎCÎ, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut trs.

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI, *Yeni İlmî Kelam*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *Müfredât*, (çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu), 3. Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.

KADI ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dârü't-Türâs, I-II, Kahire 1969.

KARAMAN, Hayrettin ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 28. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2015.

KEFEVÎ, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyat*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998.

KILAVUZ, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, 20. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

KORKMAZ, Sıddık, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep eleştirileri*, 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, İz yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1998.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 1993.

KUTLU, Sönmez, editör: *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 6. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2016.

LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdulhay, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, tashih ve ta'lik: Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1324.

MAĞRİBÎ, Ali Abdülfettah, *İmâmu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2009.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, a. (çev. Bekir Topaloğlu), 7. Baskı, İSAM Yayınları 2015; b. thk. Fethullah Huleyf, *el-Mektebetü'l-İslamiyye*, İstanbul 1979.

_____, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne, I-X*, thk. Majdi Baslum, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

MÂLİK, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, thk. Abdülmecîd Türkî, 1. Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1956.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesir, Beyrut 2017.

_____, *Şerhu'l-Umde fî Akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa (el-İ'tmâd fî'l-İ'tikâd)*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, *el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs*, Kahire 2011.

NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claud Salame, Şam 1992; Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-II, 1. Cilt Ankara 1992, 2. Cilt Ankara 2003.

_____, *Bahru'l-Kelam*, Dâru'l-Feth, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersicî, Ürdün 2014.

NEŞŞÂR, Ali Sâmi, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu (Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm)*, (çev. Osman Tunç), 1. ve 3. Baskılar, İnsan Yayınları, I, İstanbul 2016, II, 1999.

ÖNAL, Recep, "Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Berekat en-Nesefî'nin Konuya Bakışı" (*KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIV, S. 2, (2016).

ÖZEN, Şükrü, "Mâturidî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 146-151.

ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Allah'ın Aşkınlığı-Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, (çev. İbrahim Coşkun), 2. Baskı, İz Yayıncılık 2011.

_____, *Levâm'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât*, Mısır 1323.

RUDOLPH, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet kelâmı "Mâtürîdî"*, (çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Huseyn, *Ehl-i Sünnet Akaidi-Uşûli'd-Dîn*, (çev. Şerafeddin Gölcük), 6. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017. *Uşûlü'd-Dîn*, thk. Hans Piter Lens, Mektebetü'l-Ezheriyye Li'türâs, Kahire 2003, Kahire 2003.

SÂBÛNÎ, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, thk. Muhammed Arûcî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, (çev. Mustafa Öz), 4. Baskı, Litera Yayıncılık İstanbul 2017.

TAFTÂZÂNÎ, Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akaid*, (çev. Talha Alp), 3. Baskı, (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

TANCÎ, Muhammed b. Tâvî, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî", (*AÜİFD*) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (I-II), Ankara 1955.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Ulûm ve'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1997.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiü'l-Kebîr/es-Sünenü't-Tirmizî*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Heysem Abdulgafûr, er-Risâletü'l-Âlemiyye, Beyrut 2010.

TOPALOĞLU, Bekir, *Allah İnanıcı*, 2. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2007.

_____, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 471-498.

_____, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 151-157.

_____, "Nûr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXII, 243-244.

_____, “İmam Mâtürîdî’nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22-24 Mayıs İstanbul 2009) İFAV Yayınları İstanbul 2012

TUNÇBİLEK, Hüseyin, “İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, (*HÜİFD*) *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, Urfa 2006.

TÜRKER, Ömer, “Mukatil b. Süleyman”, XXXI, (*DİA*), İstanbul 2006.

ÛŞÎ, Sirâcüddîn Ali b. Osmân, *Bed’ül-Emâlî*, (çev. ve şerh Bekir Topaloğlu), 4. Baskı, (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 165-175.

_____, “Mücessime”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 449-550.

_____, “Müşebbihe”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 156-158.

_____, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 100-106

_____, “Te’vil”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 27-28.

YEPREM, Mustafa Saim, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi (es-Seyfu’l-Meşhûr fî şerhi Akideti Ebî Mansûr)*, (çev. ve thk.) 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2011.

_____, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2016.

YILMAZ, Sabri, *Kelamda Te’vil Sorunu*, 1. Baskı, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.



YURDAGÜR, Metin, *Mâverâünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*, 1. Baskı, (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

_____, *Kelam Tarihi Ekoller Şahıslar Eserler*, 1. Baskı, (İFAV) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

_____, *Allah’ın Sıfatları Esmâü’l-Hüsna*, 1. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.

ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Muteza b. Muhammed el-Huseynî, *İthâfu Sâdeti'l-Muttekîn bi Şerhi Esrârı İhyâ-i Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Fikr, trs.



 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

Özgeçmiş

1990 yılında Kırgızistan'ın başkenti Bişkek şehrinde doğdu. İlk ve ortaokulu Bişkek'te tamamladıktan sonra Türkiye Diyanet Vakfının Uluslararası İmam Hatip Lisesi projesi kapsamında kazandığı Kayseri Mustafa Germirli Anadolu İmam Hatip Lisesinden 2010 yılında mezun oldu. Daha sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu 2010-2014. Lisansı tamamladıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Konya Selçuk Dinî Yüksek İhtisas Merkezini kazandı ve 2014-2017 yılında buradaki eğitimini tamamladı. İhtisas Merkezi ile birlikte yürüttüğü Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Kelam Bilim Dalındaki Yüksek Lisansını 2018 yılında tamamladı. Arapça ve Rusça bilmektedir.