

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

**KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE HABERÎ SIFATLAR**

**Nezide GÜDÜL**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:**  
**Prof. Dr. Süleyman TOPRAK**

**KONYA-2024**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nezide GÜDÜL
	Numarası	21810601048
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
	Programı	Tezli Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
	Tezin Adı	Kelami Düşüncede Haberi Sıfatlar

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Kelami Düşüncede Haberi Sıfatlar başlıklı bu çalışma 04/06/2024 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.	Süleyman TOPRAK	
2	Prof. Dr.	Hüseyin AYDIN	
3	Doç. Dr.	Mehmet Emin GÜNEL	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Mezuniyet Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nezide GÜDÜL	Numarası	21810601048
	Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri		
	Bilim Dalı	Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
	Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		

Tez Başlığı	Kelami Düşüncede Haberi Sıfatlar
-------------	----------------------------------

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne**

Tez savunma sınavını başarı ile tamamladım. Tezin, savunma sınavı jüri üyeleri tarafından önerilen düzeltmelerin yapılmış son hali ve mezuniyet için gerekli diğer evraklar ektedir.

Mezuniyet işlemlerimin yapılması hususunda gereğini bilgilerinize arz ederim.

.... / .... / 20...  
Nezide GÜDÜL  
İmza

.... / .... / 20...  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
İmza

.... / .... / 20...  
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ  
Anabilim Dalı Başkanı  
İmza



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## 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.

Öğrencinin Adı Soyadı

İmzası

Öğrencinin	Adı Soyadı	NEZİDE GÜDÜL		
	Numarası	21810601048		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	KELAMİ DÜŞÜNCEDE HABERİ SIFATLAR			

## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nezide GÜDÜL		
	Numarası	21810601048		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
	Tezin Adı	Kelâmi Düşüncede Haberî Sıfatlar		

Peygamber (s.a.v) efendimizin vefatından itibaren İslam tarihinde itikâdî ayrılıkların yaşandığı konuların başında, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen ve birden fazla anlama gelmesi muhtemel olan müteşâbih lafızlar ve bu lafızların yorumları gelmektedir. İhtilafların çıkış noktası naslar olması hasebiyle konu ciddiyetini korumuş, yorum farklılıklarından dolayı kutuplaşmalar baş göstermiştir. Asr-ı saadete en yakın olan zaman diliminden, en uzak olan zamana kadar kronolojik olarak bakıldığında bu lafızların değerlendirilmesi noktasında radikal varyasyonlar olduğu görülmektedir. Kendi içerisinde mütekaddimîn ve müteahhirîn olarak ayrılan Ehl-i sünnet âlimlerinde de bu değişim aşikârdır. Te'vîl metoduna karşı sergilenen sert tutum, sonrasında yerini soft bir eleştiriye bırakmış ilerleyen zamanlarda ise te'vîlin gerekliliği kabul edilmiştir.

Haberî sıfatlar meselesinde günümüze kadar üzerinde yüzlerce çalışma yapılmasına rağmen hâlâ zihinlerin tatmini noktasında köklü izahatlar yapılamamış olmasının sebebi; bu konuda aklın sınırlı idrak sahibi oluşu, sınırlı olan bir şeyin ihâtasız olan yaratıcıyı tam olarak kavrayamaması ve en nihayetinde ğayba imân kapsamında bize pek az miktarda bilgi verilmesidir. Dolayısıyla haberî sıfatlar; ister metodolojik ister epistemolojik açıdan incelensin, metafizikî âleme ait mefhumlar olduğu için kıyamete kadar kesin ve genel-geçer bilgilere ulaşamayacak olması konunun handikaplarından. Bu çalışma; itikâdî noktada kelâm alanının mihenk taşlarından biri olan haberî sıfatları, firkaların bu sıfatlara yaklaşımı ve sıfatların değerlendirilmesi konusunda izledikleri metotları ele almıştır. Araştırmanın ana hatları haberî sıfatlar meselesinde firkaların değerlendirmeleri ve onların itikâdî noktada nerede durduklarıdır.

Anahtar Kelimeler: Haberî sıfat, Müteşâbih, Te'vîl, Tefvîz, Teşbih, Tecsîm.

## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Nezide GÜDÜL		
	Student Number	21810601048		
	Department	Basic İslamic Siciences / Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Informed Devıne Attribute In İslamic Theological Thought			

Since the death of our Prophet (pbuh), one of the main issues on which there have been religious differences in the history of Islam is the ambiguous words mentioned in the Holy Quran, which are likely to have more than one meaning, and the interpretations of these words. Since the starting point of the disputes is the texts, the issue has remained serious, and polarization has arisen due to differences in interpretation. When looked at chronologically, from the time period closest to the Age of Bliss to the time period furthest away, it can be seen that there are radical variations in the evaluation of these words. This exchange is also evident in the Ahl as-Sunnah scholars, who are divided into mütaqaddimin and mütaahhirin. The harsh attitude towards the ta'wil method was later replaced by a soft criticism, and in later times the necessity of ta'wil was accepted.

The reason why, although hundreds of studies have been carried out on the issue of indicative adjectives until today, no fundamental explanations have been made in terms of the satisfaction of the minds; The reason is that the mind has a limited understanding on this issue, a limited thing cannot fully comprehend the incomprehensible creator, and ultimately, very little information is given to us within the scope of faith in the unseen. Therefore, regardless of whether the prophetic attributes are examined methodologically or epistemologically, one of the handicaps of the subject is that since they are concepts belonging to the metaphysical world, definitive and general-valid information will not be available until the end of time. This work; It deals with the habari adjectives, which are one of the cornerstones of the field of theology in terms of faith, the approaches of the sects to these adjectives and the methods they follow in evaluating the adjectives. The main lines of the research are the evaluations of the sects on the issue of prophetic adjectives and where they stand on the point of belief.

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

## İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL FORMU.....	i
MEZUNİYET FORMU.....	ii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
ÖNSÖZ.....	ix
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ .....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Kapsamı.....	1
3. Araştırmanın Kaynakları.....	2

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### SIFATLAR KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

1. Zatî Sıfatlar.....	5
2. Sübûtî Sıfatlar.....	6
3. Haberî Sıfatlar.....	8
3.1. İstivâ.....	10
3.2. Arş.....	11
3.3. Kürsî.....	25
3.4. Yed (el) / Kabz (avuç) / Yemîn (sağ el).....	27

3. 5. Vech (yüz) / Ayn (göz).....	35
3. 6. Cenb (yan) / Kadem (ayak) / Sak (baldır) / Ricl (bacak).....	40
3. 7. Mecî' (gelmek) / Nüzûl (inmek).....	42
3. 8. Sevinme, Utanma, Gülmek.....	46

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEZHEPLERİN HABERÎ SIFATLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR

1. Mu'tezile.....	49
2. Cehmiyye.....	52
3. Ehl-i Sünnet.....	55
4. Şîa .....	62
5. Hâriciyye.....	66
6. Zâhiriyye .....	68
7. Müşebbihe ve Mücessime.....	74

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MEZHEPLERİN HABERÎ SIFATLARI YORUMLARKEN KULLANDIĞI METOTLAR

1. Tenzih-Tefvîz Yöntemi.....	78
1. 1. Teşbih ve Tecsîmden Kaçınmak.....	79
1. 2. Allah'ın Sıfatları Olarak Almak.....	80
1. 3. Tefvîz ve Tevakkuf Etmek.....	81
1. 4. Keyfiyet Atfetmemek.....	84
2. Tenzîh-Te'vîl Yöntemi.....	86
2. 1. Tenzîh-Te'vîl Yöntemini Benimseyenlerin İttifak Ettikleri Noktalar.....	87

2. 2. Tenzih-Te'vil Yöntemini Benimseyenlerin Ayrıldığı Noktalar.....	92
2. 3. Teşbih-Tecsim Yöntemi.....	95
2. 4. Bu Üç Metodun Mukayesesi ve Değerlendirmesi.....	98
SONUÇ.....	103
BİBLİYOGRAFYA.....	106



## ÖNSÖZ

Kelâm ilminin çıkış noktası yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'dir. Sonraki dönemlerde diğer İslamî ilimler, zamanla kelâm alanından kopup müstakil birer ilim dalı olmuştur. Nitekim kelâm ilmine bu yüzden ayrı bir ehemmiyet verilmiş ve el-Fıkhu'l-Ekber olarak nitelendirilmiştir. Kelâm sahasının en önemli alanlarından birini hiç şüphesiz Allah'ın (c.c) sıfatları teşkil etmektedir. Rabbimiz, Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde kendi zâtıyla ilgili bazı özellikleri zikretmiştir. Bu vasıflar kimi zaman O'nun ne olmadığıyla ilgili haberler içerirken, kimi zaman da zâtında mevcut olan sıfatlardan bahsetmektedir. Kelâm âlimleri bu sıfatları kategorize etmiş, kolay anlaşılması ve kavranabilmesi için zâtî, sübûtî şeklinde tasnife tâbi tutmuştur. Diğer taraftan Allah (c.c) kitabında, mahlûkata verilen vasıflara benzeyen, teşbihi vehmettiren ve birden fazla anlama gelmesi muhtemel olan bazı sıfatları da kendisine izafe etmiştir, bu sıfatlara haberî sıfatlar denir. İşte itikâdî noktada ihtilafların yaşandığı ve mahiyetiyle ilgili farklı değerlendirmelerin yapıldığı sıfatlar da bunlardır. İnsan zihninin neslelerin vukûfiyeti bağlamında, görmediği bir şeyi tahayyül ve tasavvur etmesi zordur, Râzî'ye göre bunu ancak mükevvin (oluşturucu) akıl sahipleri başarabilmektedir. İctimaî olarak insanların çoğunluğu mükevven (oluşturulan) akıl sahibidir. Dolayısıyla canlandırma mekanizmasının aktifleşmesi için az da olsa nesne bilgisine yahut benzeşim kurabileceği tasvirlerle ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda Rabbimiz; zâtında bulunan vasıfları, sınırlı idrak sahibi insanın tahayyül yetisini kullanabilmesi için, mahlûkatla benzeşim kurarak bizlere aktarmıştır.

Bu sıfatlar; kimi âlimlere göre, şahsî icthad konusu olamayacak kadar ciddi, kastedilen mana hakkında sorgulama ve üzerinde düşünmenin bile uygun görülmeceği kadar imânî boyuttadır. Selef ulemâsı olarak isimlendirilen bu âlimler, bu lafızları olduğu gibi kabul etmiş, Allah'ın (c.c) ulûhiyeti bilinciyle hareket edip teşbihe düşmemiş ve bu sıfatlara keyfiyet atfetmeyerek tefvîz yöntemini tercih etmişlerdir. Sonradan gelip te'vîl yöntemini benimseyen halef âlimleri ise; tevhîd ve takdîs ilkesi bağlamında, bu sıfatları Allah'a (c.c) yaraşır biçimde yorumlamışlardır. Nasların zâhiriyle oynamayı Kur'ân'ın tahrifiyle eş değer gören teşbih ve tescimci yönelim ise; bu sıfatları lüğavî anlamlarıyla değerlendirmiş, Allah'ı (c.c) bir cisim olarak kabul etmiş, nitekim O'na, organ ve uzuvlar isnat etmişlerdir.

Çalışmamızın sahası bu sıfatların yorumlanması ve yorumlarken kullanılan metodolojidir. Çalışmamız üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. İlk bölümde; Allah'ın sıfatları, bu sıfatların lügat ve terim anlamları ve bu lafızlara verilen manalar incelenmiştir. İkinci bölümde ise mezheplerin haberî sıfatlara bakış açılarına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde, fırkaların haberî sıfatları yorumlarken takip ettiği metotlar ve bunların mukayeseleri detaylı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Tezin hazırlanması esnasında gerek yazım gerek yöntem kısmında engin bilgi ve tecrübeleriyle her daim yolumu aydınlatan kıymetli danışman hocam, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK'a şahsım adına teşekkürü bir borç bilirim.

Nezide GÜDÜL

Konya, 2024

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	<b>: Adı Geçen Eser</b>
<b>a. mlf.</b>	<b>: Aynı Müellif</b>
<b>a.s</b>	<b>: Aleyhisselâm</b>
<b>b.</b>	<b>: Bin/İbn</b>
<b>bkz.</b>	<b>: Bakınız</b>
<b>b.y</b>	<b>: Basım Yeri Yok</b>
<b>c.c</b>	<b>: Celle Celâlühü</b>
<b>c.</b>	<b>: Cilt</b>
<b>çev</b>	<b>: Çeviren</b>
<b>Haz.</b>	<b>: Hazırlayan</b>
<b>Hz.</b>	<b>: Hazreti</b>
<b>h.</b>	<b>: Hicrî</b>
<b>no</b>	<b>: Numara</b>
<b>ö.</b>	<b>: Ölüm</b>
<b>r.a</b>	<b>: Radiyallâhü Anh</b>
<b>s.</b>	<b>: Sayfa</b>
<b>ss.</b>	<b>: Sayfalar</b>
<b>sav.</b>	<b>: Sallallâhu Aleyhi Vesellem</b>
<b>TDV</b>	<b>: Türkiye Diyanet Vakfı</b>
<b>thk.</b>	<b>: Tahkik Eden</b>
<b>t.s.</b>	<b>: Tarihsiz.</b>
<b>vb.</b>	<b>: Ve Benzeri.</b>
<b>vd.</b>	<b>: Ve Diğerleri.</b>
<b>yy.</b>	<b>: Yüzyıl</b>

# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Kur'ân-ı Kerim, evrensel ve son kitap olması hasebiyle kıyamete kadar hükümleri geçerli olan yegâne kaynaktır. Bu sebeple Kur'ân, Allah (c.c) tarafından kıyamete kadar tüm insanlığa ışık tutacak ve akıllarda beliren bütün sorulara cevap verecek şekilde dizayn edilmiştir. Ancak o, belirli kuralları ana hatlarıyla ele alan bir kitap mahiyetinde olduğu için muhtevasında sadece emirler, yasaklar ve örnek olması açısından bazı kıssalara yer verilmiştir. Kur'ân-ı Kerim, az kelimeyle çok anlam ifade eden, icâzî yönü ağır basan muciz bir kitaptır. Bu bağlamda naslarda zikredilen bazı ibareler, verilen lafzın dışında derin manalara işaret etmektedir. Araplar; yaşadıkları dönem itibariyle şiir, atasözü, mecaz, istiare, deyim gibi söz sanatlarında zirve bir topluluktur. Kur'ân; Araplara inmiş bir kitap olduğu için, icâzî yönüyle de, edebî sanatların zirvesini yaşayan Araplara meydan okumaktadır.

Rabbimiz, kitabında mahlûkata verdiği bazı sıfatları kendi zâtına izafe etmiştir. Bu sıfatlar insanlar için bir imtihan vesilesi olmuş, İslam tarihi boyunca mahiyeti tartışılmalıdır. İlk dönem selef âlimlerinden itibaren kelâmcılar, bu sıfatlarla ilgili farklı değerlendirmeler yapmıştır. Bazıları bu sıfatları naslarda geçtiği şekliyle kabul etmiş, mahiyetiyle ilgili her hangi bir yorum yapmamış ancak mahlûkattaki organ ve uzuvlarla benzerlik kurmaktan da kaçınmıştır. Diğer yandan bu sıfatların art niyetli kişiler tarafından tartışma konusu haline getirilmesi ve insanbiçimci bir tanrı tasavvuru ortaya çıkmasından dolayı bazı âlimler, bu sıfatları Allah'ın (c.c) şanına yaraşır bir şekilde te'vîl etmiştir. Son tahlilde bu lafzların lügavî anlamlarına bağlı kalmayı savunan bir diğer grup ise, Allah'ı (c.c) bir cisim olarak tanımlamış ve O'na mahlûkattakilerle benzeyen özellikler atfetmiştir. Tezimizde bu sıfatlara yüklenen anlamları, mezheplerin sıfatlara olan yaklaşımlarını ve bu sıfatların yorumuyla ilgili benimsenen metotları ele alacağız. Nihai amacımız ise; Müslümanlar içerisinde Allah'ın (c.c) sıfatlarının nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği, tenzih ve takdîs boyutunun önemi, yaratıcının zâtında olduğu gibi vasıflarında da ortağı ve benzeri olmadığını izah etmektir.

## 2. Araştırmanın Kapsamı

Haberî sıfatlar; itikâdî bir sorunsal olarak İslam tarihi boyunca canlılığını koruyan konuların başında gelmektedir. Bu sıfatların yorumlanması noktasında ilk dönem âlimlerinden selef ve sonraki dönem âlimlerinden halef arasında bariz farklar olduğu görülmektedir. Konuyu

ele alırken fırkaların bu lafızlara yükledikleri anlam ve bu lafızların yorumu noktasında takip ettikleri metotlar gereği; nasların, lafızların ve yorumların tekrarı elzem olmuştur. Haberî sıfatlar; asırlar boyu insan zihnini meşgul eden, canlılığını koruyan meselelerin başında geldiği için sıfatların yorumuyla ilgili meseleler tekerrür etmektedir. Bu lafızların yorumu, âlimler tarafından İslamın ilk dönemlerinden itibaren hararetli tartışmalara zemin hazırlamış neticesinde kişinin dinden çıktığını iddia edecek boyutlara kadar gitmiştir. Öyle ki haberî sıfatların yorumu bağlamındaki tartışmaların esintileri diğer ilim dallarına da sıçramış âdetâ hak ile batıl fırkayı ayıran bir turnusol haline gelmiştir. Ancak sonraki dönemlerde selefin görüşleri yetersiz kalmış, sosyo kültürel şartlar gereği te'vîlin mecburi olduğu görüşü ağırlık kazanmaya başlamıştır. Müteşâbih nasların yorumuyla ilgili ilk dönem âlimleri ne demişse kabul edilir, üzerine söz söylenmez şeklindeki yaygın kanaat de yerini daha yumuşak görüşlere bırakmıştır. Tezimizin konusu naslarda geçen haberî sıfatlar olduğundan; rivayetlerde geçen Allah'ın (c.c) diğer sıfatlarının yorumları, hurûfu mukatta ve ahiret halleri gibi müteşâbih lafızlar kapsam dışında tutulmuştur.

### 3. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda haberî sıfatlara yüklenen anlamları ele almadan evvel bu görüşlerin oluşumunda etkili olan temel faktörleri tespit etmek amacıyla; sıfat, muhkem, müteşâbih, tenzih, te'vîl, tefvîz, tevakkuf, teşbîh, tescim gibi mefhumlara genel olarak değinilmiştir. Öncelikle klasik sözlüklerden ve Kur'ân lafızlarına dair yazılan eserlerden bu kavramların lügat anlamlarına yer verilmiş sonrasında terim ve mecazî anlamları tespit edilmiştir. Çalışmamızla alakalı âyetlerin çevirileri; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, *Kur'ân Yolu* mealinden alınmıştır.

Çalışmamızda Kur'ân ve hadîslerde geçen haberî sıfatlara yüklenen anlamları tespit etmek için kelâm alanında yazılmış klasik kaynaklardan yararlanılmaya çalışılmıştır. Haberî sıfatlar konusu çok geniş bir yelpazeye sahip olduğu için pek çok kaynağa bakmak lüzümü doğmuştur. İlk ağızdan ve doğru veriler toplayabilmek için her mezhebin kendi klasik eserini, o fırka için temel kaynak olarak kullanmak gerekir. Bu bağlamda ilk başvurulacak kaynaklar; Ehl-i sünnet âlimlerinin klasik eserleri olmakla birlikte, Mu'tezile, Cehmiyye, Şîa gibi fırkaların klasik eserlerine de ulaşılabilirdiği kadarıyla bakılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda kısmen kullanılan kaynakların bir kısmını şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Ehl-i sünnetin görüşleri için; Ebu Mansûr el-Matürîdî'nin, *Kitâbü't-Tevhîd ve Tevilâtü Ehli's-Sünne* eserlerine; Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'nin, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne ve*

*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Müsallîn* eserlerine; Kâdî Ebû Bekir Bakillânî'nin, *el-insâf fi mâ Yecibu İ'tikâduh ve mâ lâ Yecûzu el-Cehl bih ve Kitâbü't-Temhîd* eserlerine; İbn Fûrek'in, *Kitâbü Müşkili'l Hadîs ve Te'vilü'l-Ahbâri'l-Müteşâbih ve Mücerred Makalati's-Şeyh Ebi Hasan el-Eş'ârî* eserlerine; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin; *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn ve Kitâbü'l-İrşâd İlâ Kavâtii'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* eserlerine; Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî'nin; *Risâletun fi İsbâti'l-İstivâ ve'l-Fevkiyye* eserlerine; Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl, Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka, Fedâihu'l-Bâtiniyye, İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, Kanûnü't-Te'vil, Kavâidü'l-Akâid, Tehâfütü'l-Felâsife* eserlerine; Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin; *Bahrü'l-Kelâm ve Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* eserlerine; Nüreddin es-Sâbûnî'nin; *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn* eserine; Fahrüddîn er-Râzî'nin; *Mefâtihi'l-Ğayb ve Esasü't-Takdîs* eserlerine; Şehristânî'nin; *el-Milel ve'n-Nihal* eserine; İbn Huzeyme'nin; *Kitâbu't-Tevhîd ve İspâtu Sifâti'r-Rabb* eserlerine; Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin; *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Usûli'd-Dîn* eserlerine; İbn Teymiyye'nin; *Beyânu Telbîsu'l-Cehmiyye; el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vil; Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sifât* eserlerine; Muhammed Said Ramazan Bûtî'nin; *Kübra'l-Yakîniyyâti'l-Kevniyye Vücûdü'l-Hâlık ve Vazîfetü'l-Mahlûk* eserine; Ahmed b. Hanbel'in; *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ Şekket fihi min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelethü alâ Ğayri Te'vilih* eserine bakılmıştır.

Mu'tezile'nin görüşleri için; Kâdî Abdülcebbar'ın; *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl; el-Mühîr bi't-Teklîf; Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse; Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Metâin; Müteşâbihü'l-Kur'ân* eserlerine; Recep Ardoğan'ın; *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları; Kelâm İlminde Metodoloji* eserlerine; Zübeyir Bulut'un; *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* eserine bakılmıştır.

Cehmiyye'nin görüşleri için; Ebû Hüseyin Muhammed el-Malatî'nin; *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i Ehvâ ve'l-Bida`* eserine; Abdülazîz İbn Bezîze'nin; *İzâhu's-Sebil ilâ Menâhi't-Te'vil* eserine; Ahmed b. Hanbel'in; *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ Şekket fihi min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelethü alâ Ğayri Te'vilih* eserine; Ümit Toru'nun; *İslâm'ın İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* eserine; İbn Teymiyye'nin; *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* eserine; Ebû Saîd Osmân b.Saîd Darîmî'nin; *er-Red ale'l-Cehmiyye* eserine bakılmıştır.

Hâriciyye'nin görüşleri için; Kalhâtî'nin; *el-Keşf ve'l-Beyân* eserine bakılmıştır.

Şîa'nın görüşleri için; Hasan el-Mekkî el-Âmilî'nin; *el-İlâhiyyat alâ Hude'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Akl* eserine; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tâbersî'nin; *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* eserine; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin; *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* eserlerine; Ebû Cafer Muhammed el-Kummî'nin; *Musannefâtu Şeyh Sâdûk* eserine; Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatâbâî'nin; *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân* eserine bakılmıştır.

Zâhiriyye'nin görüşleri için; İbn Hazm'ın; *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal; en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî* eserlerine; Abdulmuttalip Arpa'nın; *Zâhirîlik ve Mecâz –İbn Hazm Örneği (makale)* eserine; Recep Önal'ın; *İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnancı (makale) eserine*; Murat Serdar'ın; *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri( Doktora Tezi)* eserine bakılmıştır.

Klasik kaynakların yanı sıra yeni kaynaklar olarak; İzmirli İsmail Hakkı'nın; Yeni İlm-i Kelâm, Hüseyin Hansu'nun; Mu'tezile ve Hadis, Sabri Yılmaz'ın; *Kelâm'da Te'vîl Sorunu*, Mehmet Şaşa'nın; *Kelâm'da Müteşâbihler*, Mustafa Öztürk'ün; *Tefsîde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*, İrfan Eyibil'in; *Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vîli Meselesi*, Metin Yurdagür'ün; *Haberî Sıfatları Anlamada metod*, Süleyman Toprak-Şerafettin Gölcük'ün; *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Ümit Toru'nun; *Eş'ârî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)*, Hasan, Yerkazan, *Ehl-i Sünnet ve Şîa Hadîs Kaynaklarında Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin Rivâyetleri*, Nurullah Agitoğlu'nun; *Bir Hadisçi Olarak Suyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Teşvîh Adlı Eseri Bağlamında-*, eserlerine bakılmıştır.

Ayrıca klasik kâmus olarak; Seyyid Şerîf Cürcânî'nin; *Kitâbü't-Ta'rifât*, İbn Manzûr'un; *Lisânu'l-Arab* eserlerinin yanı sıra, Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi'nin; *Kelâm Terimleri sözlüğü* ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin; “*sıfat*”, “*te'vîl*”, “*müteşâbih*”, “*muhkem*”, “*teşbih*”, “*tecsim*”, “*te'vîl*”, “*tefvîz*”, “*Mu'tezile*”, “*Müşebbihe*”, “*Allah*” maddelerinden istifade edilmiştir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## SIFATLAR KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

### 1. Zatî Sıfatlar

Zatî sıfatlar Allah'ın (c.c) bizatihi kendi varlığında bulunması gereken sıfatlardır. Bu sıfatlara “Selbî” sıfatlar da denir. Bu sıfatlar Allah'ı (c.c) şanına uygun olmayan özelliklerden nefyetmek için yahut yaratıcının ne olmadığını açıklamak için kullanılan, naslarda geçen ifadelerden yola çıkılarak belirlenen, yaratan tarafından Kur'an-ı kerimde de değinilen sıfatlardır. Rabbimiz bütün kemâl sıfatlarla muttasıf, bütün eksik sıfatlardan da hakkıyla münezzehtir. Yüce Allah'ın bütün sıfatları da zatı gibi ezeli ve ebedidir.

Yaratıcının özellikleri naslarda geçen ifadelerden anlaşılmayacak kadar soyut bilgiler içerdiği için, insan zihninde doğru tasavvur edilememekte veya mahlûklarda bulunan sıfatlarla benzeşim kurulmaktadır. Her mümin; kendisini yaratanı tanımaya mecburdur. Allah'ın (c.c) sıfatlarının onun azametine uygun bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması ise elzemdir. Dinin ortaya çıkması insan cinsinin yaratılmasıyla doğru orantılıdır. Dünya tarihi boyunca ne kadar eskiye gidersek gidelim inançsız ve tanrısız bir toplum yoktur. İnanma ihtiyacı insanın yaratılırken fitratına konulmuş, genlerine kodlanmış bir eğilimdir. Asırlar boyu insan kendini yaratan yüce kudretin neye benzediğini, nasıl özelliklere sahip olduğunu, kendine verilen sıfatların tanrıda bulunan sıfatlarla ne derece benzeştiğini merak edip durmuştur.

Bazı nasların müphem ifadeler içermesi, müteşâbihattan oluşu yahut insanın tabiatından kaynaklı olarak pek çok farklı tanrı tasavvuru oluşmuştur. Allah (c.c.) kutsal metinlerde kendi özellikleriyle ilgili; zaman zaman neye benzediği ve kendinden neleri soyutladığını zikretmiş bazen de özünde bulunan güç ve kudretinin boyutlarını gözler önüne seren ifadeler kullanmıştır. Bu özellikleri de insanın anlamasını kolaylaştırmak için mecazî anlatımlara yer veren lafızlarla açıklamıştır. Allah'ın (c.c) ne olmadığından bahseden, olumsuz sıfatları ve şanına uygun olmayan yakıştırmaları ondan nefyetmek için kullanılan sıfatlara “Zatî, Selbî, Tenzîhî” sıfatlar denir. Rabbimizin Kur'an-ı Kerimde zatına atfettiği sıfatlar genellikle “Zatî, Subûti ve Haberî” olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılan hiçbir varlığa benzemediği konusunda selef âlimlerinin icmâsı vardır. Rabbimizin ezeli olarak var olduğunun pek çok aklî delili de mevcuttur. Cenab-ı Hakk eğer hâdis olsaydı diğer varlıklar gibi bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktı. Oysaki onun varlığı kendiliğinden ve

zorunludur. O, vacibü'l vücûd'tur. Varlığı zorunlu olanın ise sonradan yaratılanlara benzemesi söz konusu değildir. Bununla ilgili birçok istidlal mevcuttur.

Allah Teâlâ kitabında “O’nun benzeri hiç bir şey yoktur.”<sup>1</sup>, “O’na denk (küfüv) de olmadı.”<sup>2</sup> âyetleriyle, hâdis olan hiçbir varlığa benzemediğini beyan etmiştir.<sup>3</sup> Bu benzersizlik hem fiziki hem de sıfatlar yönündendir. Cenâb-ı Hakk’ın her yönüyle tek ve benzersiz oluşu ilâh olma özelliğinin gereğidir. O’nun ne olmadığını ifade etmek veya neye benzemediğini anlatmak için tenzihi sıfatlardan yola çıkarak tanımlamalar yapılmaktadır. Yaratıcının şanına yakışır şekilde O’nu tenzih etmek ve O’nu hakkıyla yüceltmek için bu sıfatlarını kullanmaktayız. Çünkü bu sıfatlar sonradan yaratılan varlıklarda bulunmayan sıfatlardır. Allah’ın (c.c) her hangi bir yaratıcıya ihtiyaç duymaması, yaratılışının kendinden ve zorunlu oluşu, ezeli, ebedi, tek ve sonradan yaratılan hiçbir varlığa benzememesi Allah’ı (c.c) diğer varlıklardan ayıran sıfatlardandır.<sup>4</sup>

Varlık âleminde bir yaratıcıya ihtiyaç duyan her hâdis varlığın aksine yüce Allah (c.c), her hangi bir muhdise ihtiyaç duymayan, değişime ve bozulmaya maruz kalmadan varlığını devam ettiren ve her hâdisten farklı olarak fenâ bulmayan yegâne mabuttur. Sonradan yaratılan hiçbir şeye benzememesi ise onun varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü Allah’ın (c.c) varlığının ispatı deney ve gözleme dayalı olarak değil, fiillerin kendisine delaleti cihetinden aklın gereğidir.<sup>5</sup> Rabbimizin başka canlılarda bulunmayan bu benzersiz sıfatlarını kısaca anlattıktan sonra mahlûkat ile nispeten benzeşen sübûtî sıfatlarına değineceğiz.

## 2. Sübûtî Sıfatlar

Bu sıfatlar, Allah’ın (c.c) zâtına nisbet edilen mânalar olup O’nun ne olduğunu ifade eder. Bazı yorum farkları bulunsa da bütün İslâm âlimlerinin bu sıfatları kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Tasnif sırasında fiilî sıfatlar ayrı bir grup olarak zikredilmekle beraber onlar da sübûtî sıfatlar içinde mütalaa edilebilir.<sup>6</sup> Bu sıfatlar, Allah’ın (c.c) kullarını yaratırken onlara verdiği bir takım hayati fonksiyonlarını düzenleyen melekeler ya da hayatını idame

<sup>1</sup> eş-Şuârâ, 42/11.

<sup>2</sup> el-İhlâs, 112/4.

<sup>3</sup> el-Eş’ârî, Ebû'l-Hasen, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Orhan Üstün, İstanbul, 2019, Gelenek Yayınları. ss. 149-150.

<sup>4</sup> Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, 1331, İstanbul, ss. 1-10.

<sup>5</sup> Eş’ârî, *el-İbâne*, ss. 149-150.

<sup>6</sup> İlyas Çelebi, “*Sıfat*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Sübûtî Sıfat. İstanbul, TDV Yayınları, 2009, c. XXXVII. ss. 100-106.

ettirebilmesi için anatomisini donattığı sıfatlardır. Birebir olmasa da O'nun kullarıyla benzeşen sıfatlarına “Sübûti” sıfatlar denir. Bu sıfatlar Zât-ı Bâri'nin gayrı değildir. Eğer böyle olsaydı, ezeli olan bu sıfatların ayrıca bir varlığı olması gerekirdi. Bunun neticesinde ise birden fazla kadim varlık ortaya çıkardı ki bu batıl bir görüştür.<sup>7</sup> Allah Teâlâ keyfiyetini bilemeyeceğimiz şekilde hâdis varlıklara verdiği birtakım sıfatları kadim olarak kendi özünde bulundurmaktadır. Hâdis varlıklarla ortak özellikleri taşıması aynı yetilerin insanoğlunda da bulunduğunu göstermemektedir. Rabbimiz kadim olarak kendi sıfatlarından benzer özellikleri diğer varlıklara da vermiştir.

Bir fanînin kadim olan yaratıcının sıfatlarını birebir kendisinde barındırdığını söylemek ise aklen muhaldir. Ancak yaratanın müsaade ettiği ölçüde onun sıfatlarının yeryüzündeki tecellisi ve yansıması görülebilir. Bunun amacı ise gerçek dünyada benzeri olmayan şeylerin insan beyni tarafından tasavvur edilemez ve anlamlandırılmaz olmasından kaynaklanmaktadır. Rabbimiz kendinde bulunan kadim sıfatlardan insanoğlunun da yapısına benzerlerini ekleyerek kendinin daha kolay kavranabilmesini irade ettiğini söylemek mümkündür. İnsanoğlu ona verilen sınırlı görme yetisiyle Allah'ın (c.c) Basar sıfatını, kendisine verilen işitme donanımıyla Allah'ın (c.c) Sem' sıfatını vs. ilişkilendirerek yaratıcının zihnindeki tasavvurunu oluşturabilmektedir. Bütün bu benzer donatılara rağmen yine de Allah'ı (c.c) hakkıyla tanımak, neye benzediğini bilmek, sıfatlarının özelliklerini tam olarak kavrayabilmek insan beyninin sınırları dışındadır. Çünkü O, her şeyi içine alan, mütemâdî ve tek olan, bu vasıfları sadece kendine münhasır kılan ilahtır. Kevn ve fesâd kabul etmeyen Cenâb-ı Hakk kendinden daha külli ve umumî bir kavram olmadığından dolayı tam tarif edilemez.<sup>8</sup>

Allah'ın (c.c) sonradan yaratılanlara kendi sıfatlarından benzer özellikler vermesinin bir diğer sebebi ise sonradan yapılacak olan icatlara örnek teşkil etmesi içindir. Daha önceden hiçbir taslağı ve kopyası yok iken örneksiz yaratan ve kadim olan “Bedî” sıfatına haiz olan Rabbimiz, bu sıfatları sonradan yaratılanlara da kısmen vererek daha sonraları insanların maslahatına olacak yeniliklerin kolayca yapılabilmesini murat etmiştir. Örneğin; Yusufçuk böceğinin yapısından esinlenerek, helikopter yapılmış, kuşların uçuş mekanizmaları irdelenerek uçak tasarlanmıştır. Doğada bulunan her bir canlının yapısı başka bir icadın esin

<sup>7</sup> Süleyman Toprak-Şerafettin Gölcük, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, 11. Baskı, Konya, 2021, s. 226.

<sup>8</sup> Metin Yurdağür, *Allah'ın sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984, s. 147.

kaynağı olmuş bunlar kopyalanıp, geliştirilerek yaşamın kolaylaştırılması amaçlanmıştır. Ancak Rabbimiz eşsiz kudret ve yaratma sanatı ile bütün bunları ilk olarak örneksiz yaratmıştır. İşte bu yüzden fenâ âleminde sonradan yaratılan varlıklara özünde bulunan vasıflardan benzer özellikler vermesi, yaratılanla yaratanın aynı vasıflara aynı derecede sahip olduğu fikrini doğurmamaktadır.<sup>9</sup> Rabbimizin “tenzîhî” ve “sübûtî” sıfatlarını genel bir perspektiften inceledikten sonra asıl meselemiz olan haberi sıfatlarına geçeceğiz.

### 3. Haberî Sıfatlar

“Sıfat” kelimesi sözlükte “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” anlamında mastar ve “bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik” mânasında isim olarak gelmektedir.<sup>10</sup> Terim olarak ise “Allah’ın (c.c) insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın (c.c) zatına nispet edilen mâna ve mefhum” diye tanımlanır.<sup>11</sup>

Tezimize konu olan haberi sıfatlar yüzyıllar boyu tartışıl gelmiş, üzerine müstakil kitaplar yazılmış ve araştırmalar yapılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri, haberî sıfatlar konusunda yapılan değerlendirmeleri muhtelif yorumlardan dolayı karşıt görüşlülerin dinden çıktığını iddia eden boyutlara kadar götürmüştür. Nitekim haberi sıfatlar konusunda naslarda geçen birçok ifade vardır. Ayetlerde geçen bu sıfatlar daha çok müteşâbihdir. Teşâbüh mastarından türeyen müteşâbih kelimesi “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen” demektir. Terim olarak mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından, anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya sözü ifade eder.<sup>12</sup> Müteşâbih âyette yer alan bir lafız konumuna göre başka âyetlerde farklı mânalara gelebilir, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mânanın kastedildiği açıkça bilinemez. Müteşâbihin karşıtı olan “muhkem” ise “anlam yönünden başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı nas” demektir.<sup>13</sup> Müteşâbih âyetlerde kastedilen mana tam olarak anlaşılmadığından dolayı yahut birden fazla manaya gelecek şekilde çok anlamlı oldukları için farklı yorumlar ortaya çıkmış ve kelâm ilminin en çok tartışılan konuları arasına girmiştir.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, “*Sıfat*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Sübûtî Sıfat. TDV Yayınları, İstanbul, 2009, c. XXXVII. ss. 100-106.

<sup>10</sup> Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, çev. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2013, c. III. ss. 759-760.

<sup>11</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010, “*sft*” madd.

<sup>12</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “*şbh*” madd.

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “*Muhkem*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c. XXXII. ss. 204-207.

Allah'ın (c.c) sıfatları konusu, ilk itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasında da etkin rol oynamıştır. Görüş ayrılığına yol açan ayetleri bir kısım âlimler zahiri anlamıyla, yazıldığı gibi anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bazı âlimler ise, Allah'ın (c.c) ulûhiyetine yaraşır biçimde te'vil edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. “Te'vîl” sözlükte “dönüp varmak, dönüp gelmek” anlamındaki “evl” kökünden türemiştir. “Sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” demektir.<sup>14</sup> Terim olarak “naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek” diye tanımlanır.<sup>15</sup> Sahabe döneminde bu âyetlerin anlamlarıyla ilgili fazla soru sorulmamış, Kur'an-ı Kerim'de bildirilen ve Peygamber efendimizin haber verdiği kısmıyla yetinilmiştir.

Ancak daha sonraki dönemlerde genişleyen İslâm coğrafyası, farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması, başka din mensuplarının İslâmiyete geçmesi gibi sebeplerden dolayı haberi sıfatların nasıl anlaşılacağı konusu tartışılmaya başlanmıştır. Daha önceden mensup oldukları dinler içinde antropomorfist (insan biçimli tanrı) inancı bulunan özellikle paganizm gibi dinlere inananlar, Müslüman olduktan sonra müteşâbih ayetlerden hareketle İslam dininde de insani özellikler taşıyan tanrı algısı oluşturmak istemişlerdir. Merak duygusundan kaynaklı bilinçsiz yapılan yorumlar olduğu gibi, sadece İslam dinini ve sonradan yaratılan hiçbir şeye benzemeyen Allah (c.c) inancını temelinden sarsmak için bilinçli olarak da sıfatlar konusu sorgulanmaya ve akıllara şüphe tohumları atılmaya başlanmıştır. Sizin tanrınız kutsal kitabınızda “gözüm, elim, yüzüm” gibi ifadeler kullanıyor o halde sizin gibi uzuvlara sahip diyerek müslümanların inançlarına zarar veren itikâdi münakaşalar zuhur etmiştir. Yahut sizin tanrınız kutsal kitabınızda “oturmak, inmek, gelmek” gibi fiilleri kendine atfediyor öyleyse sizin gibi hareket edebiliyor şu durumda sizden ne farkı var? Şeklinde sorular yöneltilerek antropomorfist bir tanrı tasavvuru oluşturulmak istenmiştir.

Allah'a (c.c) isnat edilen ve müteşâbih olduğu için yorumlanması noktasında ihtilafa sebep olan bu sıfatların, te'vil edilmesi gerektiğini savunan ve bu yöntemi sistematik bir şekilde kullanan mezheplerin ilki Mu'tezile'dir.<sup>16</sup> Selefin haberi sıfatlar konusundaki tutumunu terk ederek, içinde bulunulan şartlar gereği müteşâbihattan olan bu lafızların Allah'ı (c.c) tazim edecek şekilde yorumlanmasını savunmuşlardır. Diğer taraftan Ehl-i sünnetin

<sup>14</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vîl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, c. XLI. ss. 28-31.

<sup>15</sup> Râğîb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, “evl” madd.

<sup>16</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I. ss. 30-86.

cumhurunu oluşturan âlimler de, Mu'tezile'nin tenzih yöntemine yakın bir duruş sergilemiştir. Biz şimdi aynı dine mensup oldukları halde haberî sıfatlara yüklenen anlamlar konusunda farklı görüşler ortaya çıkmasının sebebini, âlimlerin yorumları ve izahları doğrultusunda mukayeseli olarak ele alacağız.

### 3. 1. İstivâ

İstivâ; kelime anlamı olarak “doğru ve düzgün olmak” manasında “svy” kökünden türemiştir. Bu kelime aynı zamanda “mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak; tahtta oturmak” gibi anlamlara da gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ise istivâ yedi âyette arşa, iki âyette de semaya yönelik bir fiil olarak Allah'a nispet edilmiştir.<sup>17</sup>

Bu kelime müteşabihât kapsamında olup haberî sıfatlar kategorisindedir. İstivâ kavramının te'vîlinde, herkes tarafından kabul gören genel geçer bir yorum üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Mücessime, Müşebbihe ve bazı selef âlimlerine göre istivâ, âyette geçtiği üzere zahiri anlamıyla kabul edilir yani onlara göre istivâ Allah'ın (c.c) arşın üzerine oturmasıdır. Mâlik b. Enes (ö.179/795) ve bazı selef âlimlerine göre ise istivâ, aciz olan insan tarafından keyfiyeti bilinemez (bilâkeyf) bir sıfattır. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre istivâ, yüce Allah'ın güç ve kudretinin bütün kainât ve mahlukât üzerinde olduğunu anlatan bir sıfattır.<sup>18</sup> Esasen istivâ tartışmalarının temelinde yatan faktör, Allah-mekân ilişkisidir. Ehl-i sünnet âlimleri mekâna mütehayyiz olmayı, yaratılmışlık (hudûs) alâmeti kabul ettiklerinden dolayı istivâ sıfatını te'vil yoluna gitmiş, yaratıcıyı ilâhlık vasfına yaraşır biçimde tenzih etmek için gayret etmişlerdir.<sup>19</sup>

Problemin temelinde yatan bu sorunu göz ardı eden Haşviyye ve bazı selef âlimleri te'vile gitmenin muhâfazakarlıkla bağdaşmayacağını ileri sürmüş, istiva kelimesinin manasının bizler tarafından bilinmeyeceğini savunmuşlardır. Ebu'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî (ö.548/1153); Kerramiyye'yi de dâhil ettiği bu mezheplerin Allah'ın (c.c) arşın üzerinde oturması anlamına gelen istivâyı, te'vile gitmeden naslarda geçen zahiri manasıyla kullanmakta bir sakınca görmeyip teşbih ve teccime düştüklerini söylemiştir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2009, s. 35.

<sup>18</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>19</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, ss. 111-117.

<sup>20</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, ss. 111-117.

Bazı Müfessirlere göre “istivâ etti” kelimesinin anlamı, istila etmek demektir. Yani oraya hükümler oldu şeklinde kullanılır.<sup>21</sup> Bir başka ifadeyle arşın padişahı oldu anlamı taşımaktadır. İstivâ kelimesinin bu anlamda kullanımının doğru olduğunu destekleyen deliller vardır. “Bişr Irak’ı istila (istivâ) etti/kılıca ve kan dökmeye ihtiyaç duymadan, başvurmada” şeklinde başlayan Arap şiiri bunun delillerindedir.<sup>22</sup> Özellikle Kaderiyye mezhebi, Allah’ın (c.c) arşa istivâ etmesinin, istila anlamına geldiğini söyleyenlerin yorumuna karşı çıkmıştır. Onlara göre, bu görüş yanlıştır ve doğruya isabet etmemiştir çünkü Allah (c.c) her şeye, her zaman ve daima hâkimdir.<sup>23</sup> Bunu izah etmek için ayrıca “istivâ” kelimesini kullanmasına gerek yoktur. Rabbimiz, ilâh olma özelliğinden ötürü hâkim olma sıfatına kendiliğinden haizdir.

Allah’ın (c.c) arşa istivâ ettiğine selef âlimleri icma etmiştir, fakat bu istivânın mahiyetini kavrayacak idrak bize verilmemiştir. İnsan sadece dış dünyada karşılığı olan kavramlar üzerinden benzetim yaparak o şeyle ilgili yorum yapabilmektedir. Oturma fiili ise sonradan yaratılmış (hâdis) varlıkların özelliklerinden olduğu için, ancak mahlukâtın fiilleriyle benzeşim kurularak yorumlanmaktadır. Ancak Rabbimiz bundan münezzehtir. Selef âlimleri, “istivâ etti” âyetini zahiri manasıyla ele alırken, oturma fiilinin keyfiyetini bilemez, araştırmaz, sorgulamaz ve hakkında yorum yapmayız. Rabbimiz bu hususa “O’nun hükümdarlığı, bütün gökleri ve yeri kucaklamıştır.”<sup>24</sup> âyetiyle delalet etmektedir, demişlerdir. Eş’ârî âlimleri ise, önceleri selef metodunu kullanırken daha sonraları te’vil metodunu benimsemiştir.<sup>25</sup> Haberi sıfatların te’vil edilmesinin, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) ile başlatılıp daha sonraları Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210) ile kurumsallaştığı nakledilmiştir.<sup>26</sup> Esasen “istivâ” ve “arş” birbirine yakın ve ilişkili lafızlardır. Rabbimiz kitabında bu iki müteşâbih kelimeyi aynı âyet içerisinde zikretmiştir. Yani arş ve üzerine oturma fiili yan yana geçmektedir.<sup>27</sup> Bunun için kelâm âlimleri de genelde bu lafızlarla ilgili yorumlarını senkronize şekilde mütalâa etmektedir. Biz bunları ayrı başlıklar altında incelemeyi tercih ettik.

### 3. 2. Arş

<sup>21</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>22</sup> Nesefî, Ebû’l-Muîn, Bahrû’l-Kelâm, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, 4. Basım, İstanbul, 2019, ss. 45-46.

<sup>23</sup> Eş’ârî, *a.g.e.*, s. 157.

<sup>24</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>25</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 299

<sup>26</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 299.

<sup>27</sup> Tâhâ, 20/5.

Arş kelimesi terim anlamı olarak “tavan, gölgelik, çardak” gibi manalara gelmektedir, mecaz olarak ise “hükümranlık ve taht” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>28</sup> Kur’an-ı Kerim’de arş kelimesi hem Allah’a (c.c) hem de insanlara nispet edilir.<sup>29</sup> Bu kelime İnsanlara izafe edildiğinde onların üzerinde oturdukları taht anlamı kastedilir.<sup>30</sup> “Rabbü’l-arş”<sup>31</sup> ve “zü’l-arş”<sup>32</sup> terkiplerinde olduğu gibi Allah’a (c.c) izafe edildiğinde ise haberi sıfatlardan sayılır.<sup>33</sup> Kur’an-ı Kerim’de, Allah’ın (c.c) arşının su üzerinde olduğu,<sup>34</sup> meleklerin onu taşıdığı<sup>35</sup>, Allah’ın (c.c) ona istivâ ettiği,<sup>36</sup> zikredilmiştir. Hadislerde de benzer ifade ve teşbihlere yer verilir.<sup>37</sup> Naslardaki bu tarz tasvirlerden hareket ederek selef âlimleri; arşın maddi karşılığı olan nesnel bir varlık olduğunu savunurken, kelâmcılar; arşı zihin dışında mevcudiyeti bulunmayan, “hükümranlık, mülk, güç ve yücelik” ifade eden bir kavram olarak yorumlamışlardır.<sup>38</sup>

Allah’a (c.c) mekân nispet etmek konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşlerin bir kısmı Allah’ın (c.c) arş üstüne mekân tutmakla (istiva) nitelenebileceğini söylemiştir. Onların nakli delili şu ayetlerdir; “Melekler onun etrafındadır, o gün (kıyamet günü) rabbinin arşını bunların da üstünde sekiz melek yüklenir.”<sup>39</sup> “Melekleri görürsün ki arşın etrafını kuşatmışlardır.”<sup>40</sup> “Arşı yüklenen bir de onun çevresinde bulunanlar...”<sup>41</sup> Bu âlimler Allah’ın (c.c) arşa istiva edişine, “Rahman arşa istiva etmiştir.”<sup>42</sup> âyetiyle ve insanların dua ederken ellerini yukarıya, göğe kaldırmasıyla istidlal etmişlerdir.<sup>43</sup> Bu âlimlere göre; Allah (c.c) önceleri arşta bulunmuyor iken bilâhère orada mekân tutmuştur, çünkü O, kitabında şöyle buyurmaktadır: “Sonra arşa istiva etti.”<sup>44</sup>

<sup>28</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 299.

<sup>29</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>30</sup> Yusuf, 12/100; en-Neml, 27/23-38-41-42.

<sup>31</sup> Zuhruf, 43/82; et-Tevbe, 9/129.

<sup>32</sup> Mü’min, 40/15; İsrâ, 17/42; Burûc, 85/14-15.

<sup>33</sup> Bkz. Mü’min, 40/15; Burûc, 85/14-15.

<sup>34</sup> Hûd, 11/7.

<sup>35</sup> el-Hâkka, 69/17.

<sup>36</sup> Yunus, 10/3; er-Ra’d, 13/2; Tâhâ, 20/5.

<sup>37</sup> Buhârî, “*Tevhîd*”, 22-23, “*Tefsîr*”, 65/5; Müslim, “*İmân*”, 327, “*Tevbe*”, 14; Tirmizî, “*Tefsîr*”, 41.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 15. Basım, İstanbul, 2015, ss. 169-170.

<sup>39</sup> el-Hâkka, 69/17.

<sup>40</sup> ez-Zümer, 39/75.

<sup>41</sup> el-Mü’min, 40/7.

<sup>42</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 163-169.

<sup>44</sup> el-Â’râf, 7/54.

Yukardaki görüşe muhalif olan âlimler ise (Mu'tezile, Cehmiyye, Şîa, Ehl-i Süünet); "O her yerdedir" demekte ve şu ayetle istidlal etmektedirler. "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur."<sup>45</sup> "Biz ona şah damarından daha yakınız."<sup>46</sup> "Biz ona sizden daha yakınız ama göremezsiniz."<sup>47</sup> "O, gökte de tanrı, yerde de tanrı olandır."<sup>48</sup> Bu âlimler; Allah'ın (c.c) mekânların birinde olup diğerinde olmadığına hükmedilmesinin, sınırlandırma gerektireceği kanaatini taşımaktadır. Her sınırlı şey ise kendinden büyük ve sınırsız olan bir şey karşısında alt mertebede bulunur. Bunun ise bir kusur ve eksiklik olduğu muhakkaktır. Böyle bir telakki içerisinde mekâna ihtiyaç hissetmesi zorunluluğu doğduğu gibi, sınırlandırma zaruriyeti de vardır. Şöyle ki; Allah'ın (c.c) mekândan büyük olma ihtimali yoktur, zira birinin içine sığamayacağı bir mekân tercih etmesinin ahmaklık olduğu genel olarak kabul edilen kanaattir.<sup>49</sup> Şu halde Allah'ın (c.c); her yerde değil de belli bir yerde mekânda bulunması halinde o mekânın hacmi, O'nun da hacmi olur. Hâlbuki Rabbimiz böyle bir şeyden yüce ve münezzehtir. Dolayısıyla arşa istivâ mevzusu bu âlimlere göre realitede gerçekliği olmayan, soyut bir mefhumdur.<sup>50</sup>

Bize göre, arş meselesiyle ilgili ihtilafların ortaya çıkmasının temel sebebi, arşın duyular âleminde bir tezahürünün olup olmamasıdır. Farklı görüşlerin ortaya çıkış sebebi, nasların müphem oluşu veya birden fazla manaya delalet etmesi; genel-geçer salt bilgiler içermemesi ve insan tabiatı gibi farklı problemlerden kaynaklanmaktadır. Nasların muhkem olmayışından ötürü bazı âlimler, kendi idrakleri noktasında değerlendirip yorumlamış ve görüşlerini destekleyecek nasları delil olarak kullanmışlardır. Arşın zahirde var olduğunu ve yaratılmış en büyük mahlûk olduğunu iddia edenler bir tarafta yer alırken; öte yandan bu görüşe itiraz eden âlimler, arşın duyular âleminde bir karşılığının bulunmadığını Allah'ın (c.c), kudret ve yüceliğini beyan etmek için bu tarz ifadelerle yer verdiğini ileri sürdüklerini söylemek mümkündür.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/ 944.) arş lafzına yüklediği mana şöyledir; "Bütün bu nesnelere Allah'a (c.c) nispeti kendisini, yücelik ve yükseklikle niteleme manasında, yine ona tâzim ve aşkınlık izafe etme konumunda olur."<sup>51</sup> Rabbimiz bu hususu

<sup>45</sup> el- Mücadile, 58/7.

<sup>46</sup> Kâf, 50/16.

<sup>47</sup> el-Vakia, 56/85.

<sup>48</sup> ez-Zuhuf, 43/84.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 168-169.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 168-170.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 164-165.

“Göklerin ve yerin hükümrânlığı ona aittir.”<sup>52</sup> mealindeki âyette “Göklerin ve yerin rabbi”<sup>53</sup>, “Yaratmayı kendine münhasır kılan ilâh”<sup>54</sup>, “Bütün âlemlerin rabbi”<sup>55</sup> ve “her şeyin fevkinde bulunduğu”<sup>56</sup> gibi pek çok âyette zikretmiştir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre, bu lafız mecazen kullanılmıştır, kastedilen asıl maksat ise Arş’ı yüceltmektir.

Nesnelerin içinde özellikle bazılarının O’na izafe edilmesi, manevi değerleri ve kendi türlerine üstünlükleri açısından, onları nezd-i ilâhîde bir ayrıcalık kazanma konumuna getirir. Meselâ “Allah kötülükten sakındıranlarla beraberdir.”<sup>57</sup> “Şüphe yok ki câmiler Allah’ındır.”<sup>58</sup> “Allah’ın devesi”<sup>59</sup> “Allah’ın evi”<sup>60</sup> terkiplerinde ve diğer birçok ayette olduğu gibi bu nesnelere, kendi türleri arasında bir ayrıcalık elde etmişlerdir.<sup>61</sup> Yine arşa istiva konusuyla ilgili İmam Mâtürîdî; “Allah (c.c), ezelde vardı fakat hiçbir mekân yoktu. Mekânların varlık alanından çekilmesi ve onun ezelde olduğu gibi varlığını devam ettirmesi de mümkündür. O, şu an ezelde olduğu gibidir, ezelde de şu anda olduğu gibi idi. Allah (c.c) değişime ve yokluğa maruz kalmaktan münezzehtir. Bunlar âlemin yaratılmış olduğunun bilinmesine vesile olan mahlûkiyet alametleri ve fenaya maruz kalma kanıtlarıdır.”<sup>62</sup> diyerek “istivâ” ve “arş” ibarelerinin lügavî manada ele alınmaması gerektiğini vurgulamıştır.

Bu meselede imâm Mâtürîdî, Allah’ın (c.c) mekâna ihtiyaç duymayacağını, naslardan istidlallerde bulunarak izah etmeye çalışmış, Allah’a (c.c) isnat edilen şeyin özel kılındığını ve O’nun yanında değerli olduğunun anlaşılması için bu tarz ifadeler yer verildiğine değinmiştir. Burada aklımıza Allah’ın azabı ve Allah’ın laneti<sup>63</sup> gibi naslarda geçen ve Allah’a (c.c) isnat edilen terkipler gelmektedir. İmâm Mâtürîdî’nin, ayrıcalık ve yücelik belirtisi olarak Allah’la (c.c) birlikte kullanıldığını söylediği kelimelerle, naslarda zikredilen ve lafzatullah ile yan yana gelen lanet ve azap lafızları da onları ayrıcalıklı ve yüce kılmak için midir? Kanaatimizce bu konuyla ilgili onun verdiği örneklerle yaptığı izahat tam olarak

---

<sup>52</sup> el-Bakara, 2/107.

<sup>53</sup> er-Ra’d, 13/16.

<sup>54</sup> es-Saffat, 37/5.

<sup>55</sup> el-Fatiha, 1/2.

<sup>56</sup> el-En’âm, 6/18.

<sup>57</sup> en-Nahl, 16/128.

<sup>58</sup> el-Cin, 72/18.

<sup>59</sup> eş-Şems, 91/13.

<sup>60</sup> el-Hacc, 22/26.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, ss. 165-166.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 165-166.

<sup>63</sup> Âl-i İmrân, 3/61.

örtüşmemektedir ve karşıt görüşlüler tarafından tenkide konu olabileceği düşüncesini oluşturmaktadır.

Mâtürîdî, Allah'a (c.c) mekân nispet etmek ve O'nun zatıyla her yerde bulunmakla nitelenmesi durumunda, Cenâb-ı Hakk'ı durup yerleşeceği bir şeye muhtaç gösterme anlayışı vardır. Allah (c.c) ise elbette mekâna muhtaç olmaktan münezzehtir bulunmasının yanında bütünüyle mekâna mensubiyeti söz konusu olmayıp tek tek üniteleriyle yer işgal eden âlemin statüsüyle de nitelenmekten berîdir. Buna göre eğer Allah Teâlâ için bir mekân düşünülecek olsaydı; âlemin bir ünitesi statüsünde tutulmuş olacaktı, bu ise bir eksiklik alametidir. Buna karşın, âlemin tamamı bütünüyle mekânlara nispet edilmeksizin var olabildiğine göre Allah'ın (c.c) da bu konumda mevcudiyeti daha uygun ve gerçeğe daha yakındır.<sup>64</sup> diyerek Allah'ın (c.c) fiziki manada arşa istivâsını kabul etmemiştir.

Mâtürîdî burada, zahîrî anlayışa sahip diğer âlimlerin iddiâ ettiği gibi Allah'ın (c.c) tek bir mekâna aidiyetinin söz konusu olamayacağını izah etmiştir. Daha sonrasında O'nun, her yerde olduğu görüşünün de batıl olduğunu aktarır. Bir nevi kendisinden çok daha sonraları ortaya atılan panteist (doğa tanrıcı),<sup>65</sup> içkin bir tanrı anlayışının da İslâm ile çelişeceğini, çünkü yaratıcının zatı ve sıfatları açısından ünitelere ayrılmasının imkânsız olduğunu vurgulamaktadır.

Mâtürîdî'nin bu konuyla ilgili bir diğer yorumu da şöyledir: Allah'ın (c.c) bir mekân olan arşta zatıyla bulunduğunu iddia etmek veya her yerde mevcut olduğunu söylemek şu ihtimallerden birini taşımaktan öteye geçmez. Ya Arş Allah'ın (c.c) zatını aşır kuşatır. Bu durumda Allah (c.c) sınırlandırılmış, kuşatılmış, eksik ve geri bırakılmıştır. Ya ona eşit olur bu durumda, yaratılmışsa (Arş) ilavede bulunduğu takdirde Allah (c.c) onlardan küçük bir hacimde kalır. Birinci durumun sonuçları bu durumda da aynen geçerliliğini korur. Yahut Allah (c.c) arşı kuşatmıştır. Bu olasılığa gelince, bu da arzulanmayan ihtiyaca ve zatının kendisinden büyük olmayacağı bir şey yaratmaktan aciz olduğuna delalet eder. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir.<sup>66</sup> Arşa istiva etme ayetini maddi yükselişe hamletmek doğru değildir. Bu durum

---

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 166-167.

<sup>65</sup> Panteizmde her şey tanrının bir parçası olarak kabul edilir, tanrı her şeydir ve her şey tanrıdır. Tanrı doğada, nesnelere, insan dünyasında vardır. Evren Tanrı ile doludur ve evren Tanrı'nın ta kendisidir. (Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 32. Baskı, İstanbul, 2019, s. 292.)

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 166-167.

aynı dağlara, tepelere yüksek yerlere çıkan adamın durumuna benzer. Bu insan buralara çıkarak yücelik elde etmiş olmaz.

Mâtürîdî, arşın somut bir eşya gibi algılanması durumunda ne kadar büyük olursa olsun mahlûk olması hasebiyle ölçülerinin bulunacağına ve yer kapladığı için bir hacmi olacağına işaret eder. Oysa Allah'ın (c.c) bir cisim, eşya ve nesne olmadığı için ihâtasız olduğuna ve sınır kabul etmeyeceğine dikkat çekmektedir.<sup>67</sup> Esasen o, Allah'ın (c.c) arşa istivâsının imkânsızlığını izâh ederken, taş paradoksuna (stone paradox)<sup>68</sup> benzer bir teori geliştirmektedir. Tartışmayı genişleterek arşın Allah'tan (c.c) büyük, tam uygun ya da küçük olma ihtimallerini sebr-taksim yöntemiyle eleyerek, istivânın zahir manaya hamledilmesinin muhal olduğu sonucuna ulaşır.<sup>69</sup>

İmâm Mâtürîdî'nin, istivânın zahiren mümkün olmayacağına dair bir başka delili de, "Sizin rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan ve arşa istiva eden... Allah'tır."<sup>70</sup> âyetidir. Ona göre, bu beyan arşı yüceltme amacı taşımaktadır. Yani arş nurdan veya cevherden (cisim) oluşan ve insan bilgisinin ulaşamadığı bir şeydir. İstivânın arşa nispet edilmesinin iki sebebi olabilir. Birincisi, arşı yüceltmek içindir. İkincisi ise, arşın yaratılmış cisimlerin içinde en azametlisi ve heybetlisi olması sebebiyle özellikle zikredilmiştir.<sup>71</sup> Çünkü büyük işlerin, büyük zatlara nispeti herkesin malumudur. Bazı âlimlerin arş meselesini değerlendirmesi ise şöyledir; Allah Teâlâ ilgili ayetlerdeki arş ile mülkü (tabiat, âlem) kastetmiştir. Çünkü arş nesnelere fevkinde ve yüksekte bulunanların ismi olmuştur, öyle ki çatılara ve ağaçların tepelerine de arş denmiştir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî, istivânın arşa nispet edilmesindeki hikmetin muhtemel iki sebebi olduğundan bahsettikten sonra iki ihtimalin birini diğerine tercih etmemiş, sadece öncüllerden yola çıkarak açıklamalar yapmıştır. Onunla aynı çizgide yer alan diğer âlimlerin, Mâtürîdî'nin sıraladığı ihtimallerden farklı olarak bu lafızla ilgili başka bir te'villeri daha olmuştur. Ancak arşı "tabiat ve mülk" manasına hamletmek zorlama bir te'vil'dir. Zira yüksek yerler, çatılar ve

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 166-167.

<sup>68</sup> Taş Paradoksu; "Tanrının Her Şeye Gücü Yeten" olmadığını savunan bir paradokstur. Bu paradoksa göre Tanrı'dan kendisinin bile kaldıramayacağı taş yaratması istenir. Eğer bu taşı yaratabilirse, bu taşı kendisinin de kaldıramadığı için "her şeye kadir" kavramı Tanrı için geçerli sayılmayacaktır. (Bkz. Savage, G. Wale, "The Paradox of Stone", *Philosophical Review*, 1967. s. 76.)

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 166-167.

<sup>70</sup> el-Â'râf, 7/54.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 165-169.

<sup>72</sup> Râğîb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, "arş" madd.

tepelere için naslarda “istivâ” kavramının kullanılmaması, arşın Allah (c.c) katında farklı bir anlam ifade ettiğini akıllara getirmektedir.<sup>73</sup>

“İstiva” kavramına gelince Mâtürîdî, bunun için üç mana zikretmiştir. Birincisi “hâkimiyet altına almak”tır (İsti’lâ). Meselâ “filân kişi filân beldeyi isti’lâ etmiştir.” denilir, “Hâkim olmak” anlamındadır. İkincisi “yukarı çıkmak, yükselmek”tir, Cenâb-ı Hakk’ın şu sözünde olduğu gibi, “Sen yanındakilerle birlikte geminin üstüne çıktığında...”<sup>74</sup> Üçüncüsü “kemale ermek”tir, şu âyette olduğu gibi, “Mûsâ yiğitlik çağına gelip kemale erince...”<sup>75</sup> Bununla birlikte İstivanın “kastetmek, irade etmek” manasına geldiğini söyleyenler de vardır.<sup>76</sup> Bazı edebiyatçılar Allah Teâlâ’nın, “Sonra arşa istiva etti.”<sup>77</sup> mealindeki âyetine “yarattı” manası vermiştir. Burada insanların fiillerini (teşebbüs) başka bir fiil (netice) takip edince irade ile olmasına bakılarak “kasıt ve irade” yaratma fiili ile manalandırılmıştır, her ne kadar vaz’î açıdan “halk”a “kast” mânası verilmezse de...<sup>78</sup> bu lafızdan kastedilen nihai mana Allah’ın (c.c) katındadır.

İstiva kelimesi “hâkimiyet altına alma” (istilâ) manasına alındığı, arş da mülk (tabiat, âlem) olarak anlaşıldığı taktirde, Allah (c.c) bütün yarattıklarını hâkimiyet ve yönetimi altına almıştır, anlamı çıkmaktadır. Nitekim başka mânaya çekilecek olan yorumlar da buna dayanmaktadır. Şu âyet-i kerîme her ikisine de delâlet etmektedir. “O, büyük arşın rabbidir.”<sup>79</sup> Burada “arş” lafzı büyük mülk anlamında kullanılmıştır diyen âlimlere göre, başka arşlar da söz konusudur. Buna göre “büyük arş” meleklerin taşıyıp etrafını sardığı arş olmalıdır.<sup>80</sup> Arş kavramının kemal ve yücelik manasında kullanıldığını söyleyenler ise; şu âyeti delil getirmektedir; “De ki gerçekten siz, yeri iki günde yaratanı inkâr mı ediyorsunuz...? böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı.”<sup>81</sup> Onlara göre, Allah (c.c) bu âyetlerde sözünü ettiği şeyleri altı günün dışında yarattığını detaylı olarak haber vermiş, sonra da bunu başka bir yerde şöyle özetlemiştir. “Şüphesiz ki sizin Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istiva edendir.”<sup>82</sup> Yaratan manasındaki yerin ve göklerin icat edilmesi de buna bağlıdır. Çünkü

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, ss.169-170.

<sup>74</sup> el-Mü’minûn, 23/28.

<sup>75</sup> el-Kasas, 28/14.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 170-171.

<sup>77</sup> Fussilet, 41/11.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 170-171.

<sup>79</sup> et-Tevbe, 9/29.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 172-173; Bkz. el-Hâkka, 69/17; ez-Zümer, 39/75.

<sup>81</sup> Fussilet, 41/9 -12.

<sup>82</sup> el-A’râf, 7/54; Yûnus, 10/3.

mülkün kemale ermesi, yücelip yükselmesi mükelleflerin yaratılmasıyla gerçekleşebilmektedir.<sup>83</sup> Farklı değerlendirmeler neticesinde “arş” lafzını hakiki anlamda kullanıp kelimeye keyfiyet atfetmeyenler ve mecaza yorup yücelik manası verenler olarak âlimlerin ihtilaf ettiğini görmek mümkündür.

Tüm bunlara rağmen istivanın tevilinde herhangi bir yoruma kesinlik veremeyiz diyen Mâtürîdî; bu konu zikrettiğimiz diğer yorumlara müsait olduğu gibi yarattıklarına benzeme ihtimali bulunmadığı bilinen Allah’ın (c.c.) Arş’a istivâsının, bize ulaşmayan yahut aklen tasavvur edemediğimiz başka bir yorumunun olmasını da makul bulduğunu belirtmiştir. O, bu konuda Allah’ın (c.c) murat ettiği mânaya iman etmiştir ancak yorumlardan diğerlerini bırakıp yalnız birine kesinlik atfetmemeyi uygun görmüştür. İmâm Mâtürîdî’nin, bu konuyla ilgili pek çok farklı yorumda bulunması, tek bir yoruma kesinlik atfetmemesi, selef ulemasının görüşlerinin etkisi altında kaldığını göstermektedir. Zira o, Kitâbü’t-Tevhîd adlı eserinde bu meseleyle ilgili bütün ihtimalleri sıralamış ancak kesin bir fikir beyan etmemiştir. Ona göre, bu konuda insan aklına gelmeyen başka bir anlamın da kastedilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. İnsan aklına büyük bir yetki yükleyerek bilgiye erişmede temel ölçütlerden biri kabul eden Mâtürîdî, bu meselede biraz daha çekingen davranmış ve bütün ihtimalleri göz önünde bulundurup fazla ileri gitmeyerek tevakkuf yöntemini tercih etmiştir. Yine imam Mâtürîdî, bu tür konular insanın idrakinin üzerindedir demiştir. Muhatap kitle sadece tabiattaki nesnelere anlatılan sıfatları tasavvur edebilmektedir. Allah’ın (c.c) gerek zatı gerekse sıfatları sonradan yaratılanlarla ilişkilendirilip düşünülmemeyeceğine göre, O’na ait olan sıfatları tabiattaki nesnelere yola çıkarak benzetmede bulunmak isabetli bir görüş değildir.<sup>84</sup> Yaratıklar içinde bir sözün manasının bilinebilmesi için daha önce o hususla ilgili zihinde bir bilginin bulunması gerekir. Allah Teâlâ “istiva” kelâmını zikretmeden önce yaratıkların bilemeyeceği bir konumda mevcut idi. İşte bu yüzden istivanın manasını, kişinin yaratılmışlardan anladığı şeylere yorması isabetli bir görüş değildir. Çünkü yaratılmışa ait idrakin sebebi, daha önce hafızada bulunan bilgidir.<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi İmâm Mâtürîdî, istivâ kavramıyla ilgili hiçbir yoruma kesinlik atfetmemesinin sebebini kişinin zihninde doğuştan her hangi bir bilgi bulunamayacağı gerekçesiyle açıklamıştır. Ona göre, insanın idrak yetisi sınırlıdır, kişi bir kavramı ancak dış

---

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 172-173.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 172-173.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 172-173.

dünyayla ilişkilendirmesi veya tecrübî olarak deneyimlemesi sonucu onunla ilgili bir tasavvur ve kanaât oluşturabilmektedir. Bu mesele ile ilgili dolaylı olarak John Locke'un ortaya attığı "tabula rasa" (boş levha)<sup>86</sup> teorisini asırlar önceden metodolojik olarak izah etmiştir.<sup>87</sup>

Mâtürîdî, istiva kavramıyla ilgili bir anektot daha aktarır. Ona göre, istivâ âyetinin yorumlanabileceği mana, duyular âlemindeki "âlâ" edatı, "arş" ve "istiva" kelimelerinden anlaşılabilir muhtelif manaları, en kaba olana hamletmek doğru olmaz. Allah Teâlâ mükellefleri bazı konularda ileri gitmeyip duraksamakla imtihan etmiştir. Meselâ cennet ve cehennem (va'd ve vaîd), hurûf-u mukattaa, haberi sıfatlar vb. ile ilgili gelen naslar gibi; insan bunlar hakkında kesin hüküm vermeyip tevakkuf etmekle imtihan edildiğini sezebilmelidir.<sup>88</sup>

Mâtürîdî "arş" ve "istivâ" konularında haberi sıfatların geneli için benimsediği te'vil metodunu esnetmiş, kesin hüküm vermenin imtihan sebebi olabileceği düşüncesiyle tam olarak kastedilen manayı Allah'a (c.c) havale edip beklemenin daha uygun bir tutum olacağını beyan etmiştir. Onun diğer haberi sıfatlara uyguladığı te'vil ve tenzih yöntemini bu meselelerde kullanmayışının temelinde Allah'ın (c.c) murat ettiği manaya isabet edememe endişesi taşıdığı söylenebilir.

Kitabü't-Tevhid adlı eserinde imâm Maturîdî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö.319/931) "Aziz ve Celil olan Allah'ı bir mekânın içermesi mümkün değildir. Çünkü mekân yaratılmadan önce de Allah (c.c) vardı. Mekân yoktu fakat Allah (c.c) mevcut idi. Yarattıktan sonra mekâna ihtiyaç duyması da söz konusu değildir, zira sonradan değişikliğin meydana gelmesi fânîlik alâmetidir. Yüce Allah (c.c) ise bu değişikliklerden münezzehtir." sözleri üzerine; "Kâ'bî'nin Allah (c.c) mekân içermez çünkü mekândan önce o vardı" sözü doğrudur, çünkü bu husus değişiklik ifade etmektedir. Fakat Kâ'bî; Allah'ın (c.c) ezelde yaratıcı, Rahman, kelâm edici olmadığını, bu sıfatlara bilâhère sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşe göre pek tabîî zat-ı ilâhiyyede değişiklik hâsıl olmuştur. Hatta mekâna geçiş yapmak suretiyle meydana gelen değişiklik daha azdır. Şöyle ki; kişi daha önceden

---

<sup>86</sup> Tabula rasa; John Locke'un ortaya attığı "boş levha" önermesine işaret eder. Bir empirist olan Hume'a göre, zihnimizde doğuştan gelen bir fikir yoktur. Bununla birlikte Hume, nedenselliğe de karşı çıkar. Şeyler arasında kurduğumuz zamansal ve uzamsal ilişkiler, onların kendilerinde özellikleri değil, bizim deneyimsel alışkanlıklarımızla ilgilidir. (Buradaki "deneyimsel" kavramı bilinçli yürütülmüş bir aşama değil, salt tanıklıktır.) Olgular arasındaki bağıntıları kendi yöntemlerimizle bilemez, sadece onlara atıflarda bulunuruz. Doğa kuralları işlemez, formülizasyon sahibi değildir. İnsanlar, doğayı ya da olguları algılayabilmek için sistemler, formüller, öncelik-sonralık ilişkileri kurarlar. (Bkz. John, Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 367.)

<sup>87</sup> Geniş bilgi için bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, ss. 173-174.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 174.

bulunmadığı bir mekâna değişikliğe maruz kalmadan bilâhere girebilir.<sup>89</sup> diyerek Kâ'bî'nin görüşlerini tenkid etmektedir.

Mâtürîdî, bu meseleyle ilgili öncelikle Mu'tezile'nin yeryüzünün imamı kabul ettiği Kâ'bî'nin görüşlerine karşıt reddiyeler yapar. O, Kâ'bî'nin "istivâ" ve "arş" konusundaki yorumlarını isabetli bulurken, kadim sıfatları reddetme eğilimini Kâ'bî'nin kendi görüşleri üzerinden eleştirir. Kitâbü't-tevhîd isimli eserinde genişçe Kâ'bî'nin yorumlarını hedef alıp, onun delil olarak kullanıp te'vîl ettiği naslara karşıt teoriler geliştirerek, görüşlerini çürütme yoluna gider. Konuyu soru-cevap üsubuyla ele alıp, muhatabının gözünden meseleyi irdeler. Kâ'bî'nin yorum ve te'vîllerinin batıl olduğunu örneklerle izâh etmeye çalışır. Ancak tüm bunları yaparken Kâ'bî'nin kitabından iktibaslarla bulunarak nakillere de yer verir. Bu durum, muhatap kitlenin gözünde Mâtürîdî için bir dezavantaj oluşturabilir.

Diğer taraftan haberi sıfatları zahiri anlamlarıyla ele alıp Allah'a (c.c) mekân isnat edenlerin yorumlarına da değinen Mâtürîdî, teşbih ve tecsimi benimseyen mezheplerin delilleri arasında dua esnasında ellerin göğze kaldırılması fiili gelmektedir. Ancak bu durum kulluk ilkesine bağlı bir husustur. Elleri ve gözleri göğze doğru kaldırarak Allah'ın (c.c) o yönde bulunduğunu zanneden kimse, namaz esnasında secde hareketiyle birlikte yere kapanarak Allah'ı (c.c) yerin altında zanneden kimse gibidir. Allah (c.c) ise bunlardan münezzehtir. Allah (c.c) için hiçbir yön veya taraf O'na daha yakın değildir. O'nun yakınlığı duaya icabetle gerçekleşir. Şu âyet-i kerimede olduğu gibi: "Kullarım, beni senden soruyorlar (söyle onlara); "Ben yakınım."<sup>90</sup> Yine O'nun yakınlığı, yardım etmekle gerçekleşir, şu ayette olduğu gibi "Allah kötülükten sakınan ve güzel amel işleyenlerle beraberdir."<sup>91</sup> "Secde et ve yaklaş"<sup>92</sup> âyetlerinde olduğu gibi. Ayrıca "O'na yaklaşılmaya yol arayın."<sup>93</sup> âyetinde ve "Bana bir karış yaklaşıp bana bir arşın yaklaşırım..."<sup>94</sup> hadîsindeki gibi. Yine Allah'ın (c.c) yakınlığı her şeyi koruyup hıfz etmesiyle gerçekleşebilir: "Rabbim her şeyi koruyandır."<sup>95</sup> "O her şeye vekildir."<sup>96</sup> "Herkesin yapıp kazandığını gözetleyip muhafaza eden..."<sup>97</sup> âyetlerinde zikredildiği gibi.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 174-175.

<sup>90</sup> el-Bakara, 21/186.

<sup>91</sup> en-Nahl, 16/128.

<sup>92</sup> el-Alak, 96/19.

<sup>93</sup> el-Mâide, 5/35.

<sup>94</sup> Buhârî, "Tevhid", 15,50; Müslim, "Zikir", 20-22, "Tevbe", 1.

<sup>95</sup> Sebe', 34/21.

<sup>96</sup> el-En'âm, 6/102.

<sup>97</sup> er-Râ'd, 13/33.

Dua esnasında ellerin göğe kaldırılmasının Allah'ın (c.c) o yönde bulunmasıyla ilgisi olmadığını belirten Mâtürîdî, kulluğun acziyet gerektirdiğini ve yüce Allah'a dua ederken onun azametine hürmeten bunun yapıldığını söylemektedir. Aksi takdirde secde ederken de Allah'ı (c.c) yeryüzü ile ilişkilendirmemiz gerektiğini, elleri yukarı kaldırmak nasıl ki âli bir mekâna hürmeten yapılıyorsa, secde etmekte aynı yüceliğe bir acziyet sunumu olarak ifâ edilir, her iki durumun da Allah'a (c.c) yer ve yön tayin etmekle bağdaştırılmasının uygun olmadığını, naslardan ve gündelik kullanımlardan örneklerle destekleyerek ispat etmeye çalışır. Yine Allah'a (c.c) yakınlığın sadece soyut manada olduğunu, gerçek anlamda O'na adım atmak, yola çıkmak, yaklaşmak gibi fiillerin insanlar için mümkün olmadığına dikkat çekmektedir.

Ehl-i sünnet ekolünün diğer bir bölümünü oluşturan Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî'nin (v.324/936) ise, "istivâ" kelimesiyle ilgili değerlendirmeleri şöyledir; "İstiva hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sorarsa, ona şöyle cevap verilir. Allah'ın emir ve hükmü arşı istiva etmiştir. Bu istikrar anlamına gelmemektedir. Nitekim Allah Teâlâ "Rahman arşa hâkim oldu."<sup>98</sup>, "O'na hoş kelimeler yükselir."<sup>99</sup>, "Doğrusu Allah onu kendine yükseltti."<sup>100</sup>, "Gökten yere kadar bütün işleri o düzenleyip yönetir, sonra da sizin saydıklarınızdan bin yıl kadar olan bir günde O'na yükselir."<sup>101</sup> Yine Firavun'a atıfta bulunarak "Firavun da: "Ey Hâmân bana bir kule yap, belki erişirim o yollara, Göklerin yollarına da Mûsâ'nın tanrısına muttali olurum ve kesinlikle ben onu yalancı sanıyorum."<sup>102</sup> demişti. Firavun'a göre Mûsâ, Allah'ın (c.c) göklerde olduğunu bildirmekle yalan söylemiştir. Oysaki Allah (c.c), "Emin misiniz o göktekinden; sizinle yeri göçürüvermesinden? O zaman bakarsın ki, o yer çalkalanıyor."<sup>103</sup>, buyurmuştur. Arş göklerin üzerindedir. Mademki arş, göklerin ötesindedir, Allah (c.c), "Göktekilerden emin misiniz?" buyurdu. Çünkü o semaların üzerinde bulunan arş üzerine istilâ etmiştir. Her ne ki yüksektir o semadadır. Göklerin en yükseği ise, arştır. Allah (c.c) ise "Göktekilerden emin misiniz?" derken semaların hepsini kastetmiyor. Sadece göklerin ötesindeki arşı murat ediyor<sup>104</sup> demiştir.

"İstivâ" ve "arş" ibarelerine yüklediği anlama bakıldığında Eş'arî'nin, selevin yöntemine daha yakın bir duruş sergilediği görülmektedir. O, haberi sıfatları genellikle olduğu

<sup>98</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>99</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>100</sup> en-Nisâ, 4/158.

<sup>101</sup> Secde, 32/5.

<sup>102</sup> el-Mü'min, 40/36-37.

<sup>103</sup> el-Mülk, 67/16.

<sup>104</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 60-62.

gibi alıp keyfiyetsiz şekilde kabul etme eğilimindedir. Ona göre, Allah (c.c) âyette zikrettiği gibi arşa istivâ etmiştir. Ancak Eş'ârî, bu lafızları olduğu gibi kabul ederken teşbih ve teccime düşmemeye özen göstermiştir. “Keyfiyetsiz sıfat” tanımlamalarından dolayı muhalifler tarafından zaman zaman tenkide maruz kalmıştır. Çünkü o, te'vîl ve teşbih yöntemini tercih etmeyerek müteşâbih lafızların yorumlanması noktasında tam ortada durmuştur. Bu tutumu da müteşâbih lafızların yorumuna bir katkı sunmadığı düşüncesini doğurmaktadır. Eş'ârî, ömrünün kırk yıl kadarını Mu'tezile içerisinde geçirmiştir. Daha sonrasında ise, görüşlerini mensubu olduğu marjinâl grubun (Mu'tezile) tam kaşıt noktasında şekillendirmesi onun için bir handikab oluşturmaktadır. Mezhep taassubundan uzak kalarak bağımsız olarak mı bu görüşleri benimsemiştir yoksa hocasıyla yaşadığı münakaşanın etkisinde kalıp onun fikirlerine mi muhalefet etmiştir? Bu konuda kesin bir çıkarımda bulunulamaması, onun sonradan benimsediği bu tutumun gölge tarafını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Eş'ârî, bazı Mutezile, Cehmiyye, Harûriyye âlimlerinin ise “istivâ” lafzı için Allah (c.c) arşın üzerine istilâ etti orayı hükümler altına aldı, üstün geldi gibi manalar verdiğini, söylemiştir. Böylece onlar hak yol üzere olan Ehl-i sünnetin dediği gibi Allah'ın (c.c) arşın üstünde olduğu görüşünü reddettiler<sup>105</sup> aynı zamanda bu âlimler “istivâ” kelimesine “kudret” manası da yüklemişlerdir. Ancak bu onların kastettiği gibi olsaydı, arş ile arz arasında hiçbir fark olmazdı. “Eksik sıfatlardan pak ve münezzeh olan Allah (c.c) arzdeki parklar, bahçeler, nehirler, denizler vs. gibi her şeye hâkimdir, eğer istiva kelimesi “kudret” anlamına da gelseydi, Allah'ın (c.c) tüm bunlara, bütün yaratılmışlara istiva etmesi gerekirdi. Ancak Mutezile, Cehmiyye, Haruriyye; Allah'ın (c.c) her yerde olduğunu iddia ediyorlar. Bu durumda onlar Allah'ın (c.c) Meryem'in karnında, boş arazilerde, park ve bahçelerde istiva ettiğini kabul etmek zorundadırlar.<sup>106</sup> Allah ise onların düşüncelerinden berîdir” diyerek içkin bir tanrı anlayışına karşı çıkmaktadır. Allah'ın (c.c) sadece arşa istivâsını kabul eden Eş'ârî, istivâ konusunda muhalif yorumlarda bulunanların te'vîllerinin batıl olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Allah'ın (c.c) her yerde olduğu görüşünü benimseyenleri ise âdeta hulul teorisini kabul edenlerle eşdeğer görmüş ve ağır tenkitlerde bulunmuştur.

Eş'ârî, eğer Allah (c.c) yalnızca arşa istiva etmemişse, bunun anlamı Allah (c.c) her yeredir demektir. Bu durumda Allah (c.c) dünyada, yeryüzünde ve mahlûkattadır. Dünyada bulunursa, sema dünyanın üzerinde ve varlıklar da semanın üzerinde olur. Şu halde

---

<sup>105</sup> Eş'ârî, *el-ibâne*, s. 61.

<sup>106</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 62.

Allah bu varlıkların altında bir mertebede konumlanmış demektir.<sup>107</sup> Allah (c.c) ise böyle şeylerden münezzehtir.

el-İbâne adlı eserinde Allah'ın (c.c) arşa istivâsını kabul ettiğini beyan eden Eş'ârî, Mâtürîdî gibi içkin bir tanrı algısına karşı çıkmaktadır. Allah Teâlâ'nın sadece arşa istivâ ettiğini, aksini iddiâ edenlerin O'nun her yerde olduğunu kabul etmeleri gerektiğini söylemiştir. O, Panteist bir tanrı tasavvuruyla Allah'ı (c.c) dünya ve tabiatla ilişkilendirmenin caiz olmadığını, çünkü dünya ve içindekilerin mahlûk olduğunu ve yok olmaya maruz kalacağını ifade etmiştir. Ancak arş da yaratılmış bir nesnedir ve yok olacaktır. Bu durumda Allah'ın (c.c) sadece arşa istivâsını savunmanın tabiat ve dünyaya istivâsını kabul etmekten pek bir farkı bulunmamaktadır.<sup>108</sup>

Eş'ârî'nin bu meselede bir başka delili ise, Allah'ın “üstlerinden rablerinin korkusunu duyarlar, kendilerine her ne emredilirse yerine getirirler”<sup>109</sup>, “Melekler ve Ruh (Cebrail), süresi elli bin yıl olan bir günde ona yükselip çıkarlar”<sup>110</sup>, “O ki, gökleri, yeri ve aralarında bulunanları altı günde yarattı; sonra arş üzerine istivâ etti...”<sup>111</sup> âyetleridir. İşte bunlar ve buna benzeyen âyetler Allah Teâlâ'nın, semada arşın üzerine istila ettiğine delalet eder. Semanın dünya olmadığıyla ilgili ise icmâ vardır. Bu görüş birliği de Allah'ın (c.c) vahdaniyetinde eşsiz olduğunu ve arşa istiva ettiğini gösterir.<sup>112</sup>

Eş'ârî'ye göre, bu konuyla ilgili bir başka delil de “Ey rabbimiz gördük ve dinledik, şimdi bizi geri çevir de iyi bir amel işleyelim; çünkü biz kesin inanç sahibi olduk.”<sup>113</sup> âyet-i kerimesidir. Bütün bu deliller yüce Allah'ın mahlûkâtın içinde bulunmadığını, onlardan bir parça teşkil etmediğini, ancak istikrar manası taşımaksızın bila-keyf arşa istiva ettiğini göstermektedir. Allah Teâlâ onu yanlış anlayan ve yorumlayanlardan beri ve uzaktır. Bu bağlamdaki âyetleri yanlış yorumlayanlar yaratıcıya bir sıfat nispet edemediler. Çünkü onlara göre bu sıfatların kabul edilmemesi vahdaniyet gereğidir. İşte bundan dolayı yanlış tevillere saparak O'ndan ezeli sıfatları nefyetmek suretiyle ta'til görüşünü benimsediler.<sup>114</sup>

<sup>107</sup> Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 62.

<sup>108</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, ss. 62-63.

<sup>109</sup> en-Nahl, 16/50.

<sup>110</sup> el-Meâric, 70/4.

<sup>111</sup> el-Furkân, 25/59.

<sup>112</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>113</sup> es-Secde 32/12.

<sup>114</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, ss. 65-66.

Arşâ istivâ meselesiyle ilgili, te'vîl yöntemini tercih edenlerin görüşlerinin batıl olduğunu söyleyen Eş'ârî, kendi tutumunun ve takip ettiği yolun isabetli olduğunu âyetlerle desteklemiştir. Ayrıca bu konuyla ilgili selef âlimlerinin icmasının olması onun için yeterli bir sebeptir. Eş'ârî, muhaliflerini ise te'vîl ve tenzih metodundan dolayı çoğunluktan ayrıлып yanlış yollara sapmakla nitelemiştir. Ona göre, Allah'ın kadim sıfatlarının reddedilmesinin temelinde de tenzih ve te'vilde aşırıya gitmek vardır. Eş'ârî'nin arşâ istivâ konusunda kendi yorumunun doğru olduğuna ilişkin bir başka delili ise şu hadistir: Allah'ın elçisinden rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygambere (s.a.v) bir cariye getirdi ve “Bunu azat etmek caiz mi?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v) cariye “Allah nerededir?” diye sorduğunda o, “Semadadır” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) “Ben kimim?” diye sordu, cariye “Sen Allah'ın resulüsün” diye yanıtladı. Hz. Peygamber “Bunu azat et, çünkü o mü'min bir kadındır” dedi.<sup>115</sup> İşte bu hadis de Allah'ın semanın üzerinde arşta istiva etmiş olduğuna bir başka delilimizdir.<sup>116</sup>

Diğer yandan Mâtürîdî mezhebinin mihenk taşlarından, Ebû'l-Muînen-Nesefî (ö.508/1115) Allah'ın (c.c) istivası ve O'na mekân nispet etme konusundaki tutumu şöyledir; Âyetlerdeki “istiva”dan kasıt oraya hâkim olmaktır.<sup>117</sup> Allah Teâlâ'nın arşâ istiva etmesini, fiziki anlamda yorumlamamak gerektiğinin altını çizen Nesefî, bu bağlamda en büyük delilin O'nun arş yaratılmadan önce de var olmasıdır demiştir. Allah'ın (c.c) arşı yarattıktan sonra oraya intikal ettiğini söylemeyi ise, O'nun ilâh olma sıfatına yakışmayan nitelikler olarak zikretmektedir. Çünkü yer değiştirmek sonradan yaratılanlara ait olan ve içerisinde fanilik alâmeti barındıran özelliklerdir. Allah (c.c) ise böyle şeylerden münezzehtir.<sup>118</sup> Onun konuyla ilgili bir başka delili de, Allah'ın (c.c) arşın üzerinde mekân tuttuğunu söylemek, ya arşın O'ndan büyük yahut O'nun arştan büyük olduğunu söylemek olacağıdır. Bunu söylemek elbette caiz değildir, çünkü bu takdirde Allah'a (c.c) sınır tayin etmiş olunur demiştir.<sup>119</sup>

Arşâ istivâ konusunda Mâtürîdî ve Eş'ârî'den ayrıлып te'vîl yönelimini benimseyen Nesefî, bu âyetin hakiki manada Allah'a (c.c) izafesinin söz konusu olamayacağına zira Allah'ın (c.c) arş yaratılmadan öncede mevcut olduğuna işaret etmektedir. İntikalin ise; Allah (c.c) için muhal olduğunu, arşın bir hacminin bulunduğunu, Allah'ın (c.c) ise ihata kabul etmeyeceği gibi gerekçelerle bu âyetin te'vîl edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu

<sup>115</sup> Müslim, “*Mesâcid*”, 33; Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 167, “*İmân*” 16.

<sup>116</sup> Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 66.

<sup>117</sup> Nesefî, *Bahrû'l-Kelâm*, s. 48.

<sup>118</sup> Nesefî, *a.g.e.*, ss. 46-47.

<sup>119</sup> Nesefî, *a.g.e.*, s. 46.

meseledeki te'vîlinin doğru olduğunu ispat için Hz. Ali'den ( r.a.) gelen bir rivayeti aktaran Nesefî, Hz. Ali'ye “Rabbimiz göğü yaratmadan önce neredeydi?” diye sorulunca o, “Mekân ve zaman olmadan öncede var olan Allah hakkında bu soruyu sormak ne kadar anlamsız! O şu anda da değişime uğramadan olduğu gibidir” demiştir.<sup>120</sup> Hz. Ali'den gelen bu rivayeti delil olarak kullanan Nesefî, ümmetin büyüklerinin, cumhur ulemanın ve Ehl-i sünnetin çoğunluğunun yorumu da bu doğrultudadır demiştir.<sup>121</sup>

Cehmiyye, “Gökte ve yerde Allah yalnız odur.”<sup>122</sup>, “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir ve Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”<sup>123</sup> âyetleriyle istidlal ederek, Allah'a (c.c) mekân izafe etmekten ve yaratıcıyı sınırlandırmaktan geri durmamıştır. Ancak onların bu tür âyetleri Allah'a (c.c) mekân isnat etmek için kullanmaları isabetli bir görüş değildir diyen Nesefî'ye göre, Allah'ın (c.c), göklerde ve yerde olmasının anlamı, göklerde ve yerde meydana gelen her işin onun takdir ve tedbiriyle gerçekleşiyor olması demektir.<sup>124</sup> Nesefî, istivâ kavramını yarattığı kâinâta tasarruf yetkisine sahip olan Allah (c.c), elbetteki işleri düzenleyip yoluna koyan, sonsuz kudretiyle bütün mahlukâtı gözetleyen ve yaptıklarından haberdar olandır manasına te'vîl etmeyi uygun görmüştür.

Kendisi gibi Ehl'i-sünnetin çoğunluğunun da bu âyete sözlük manası vermediğine değinen Nesefî, teşbihe düşüp yaratıcıya layık olmayan sıfatları izafe edenleri tenkit etmiş, Allah'ın (c.c) tek bir mekâna aidiyetini kabul edenlerin veya her yerde olduğunu savunanların kâfir olduğunu söylemiştir.<sup>125</sup> Allah'ın (c.c) her yerde olması, O'nun her şeyden haberdar olması anlamına gelmektedir diyen Nesefî, istivâya ise hâkimiyet altına alma manası vererek Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmıştır. Görüldüğü üzere aynı mezhep mensubu bile olsalar kelâm âlimleri bu lafızlarla ilgili olarak farklı görüşler beyan etmektedir. Şimdi de haberi sıfatlar kategorisinde değerlendirilen kürsi kavramını inceleyeceğiz.

### 3. 3. Kürsî

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın yedi kat gökleri ve yedi kat yerleri kapladığı bildirilen “Kürsî” kelimesi; “Bir şeyin aslı, üst üste konulup hacim oluşturulmuş kütlesi, üzerine

<sup>120</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Meânî*, c. II. s. 281.

<sup>121</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 46-47.

<sup>122</sup> ez-Zuhruf, 43/84.

<sup>123</sup> el-Hadîd, 57/4.

<sup>124</sup> Nesefî, *a.g.e.*, ss. 46-47.

<sup>125</sup> Nesefî, *a.g.e.*, s. 48.

oturulan koltuk, taht” gibi manalara gelir. Terim olarak “naslarda Allah’a (c.c) nispet edilen ve ilahî hükümlerliliği ifade eden nesnel veya manevî varlık” diye tanımlanmaktadır.<sup>126</sup> Bu kelime Kur’an-ı Kerim’de iki yerde geçmiş, ilkinde<sup>127</sup> Allah’a (c.c) izafe edilmiş, ikincisinde<sup>128</sup> ise Hz. Süleyman’ın tahtı için kullanılmıştır. Kürsî kelimesi, hadislerde Allah’a (c.c) ve Cebrail’e nispet edilmektedir. Aynı zamanda insanların üzerine oturduğu sandalye, taht anlamlarına da gelmektedir. Bu kelime, kelâm ilminde ise Allah’ın (c.c) haberi sıfatları bağlamında gündeme gelmiş, tartışılmış ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Örneğin; Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime onu zahiri manasıyla almış, selef âlimleri mahiyetini irdelemeksizin (bilâ keyf) kabul ederken, Ehl-i sünnet kelâmcıları te’vil yolunu tercih etmiş, ilahî hâkimiyet ve yüceliği ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğunu, maddi bir nesneye tekabül etmediğini söylemişlerdir. Eski astronomi âlimleri ise kürsîyi sekizinci kat semada “sabit âlemler ufku” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>129</sup> İmam Mâtürîdî “kürsî” kelimesine birçok âlimin “ilim” anlamını verdiğini söylemiştir.<sup>130</sup> Bazı âlimlere göre ise bu terim “kudret” manasına gelmektedir. Mâtürîdî’ye göre ise, kürsüden murat Allah’ın (c.c) mülkü, kudreti ve hükümlerliliğidir. Araplar her şeyin aslını kürsü olarak isimlendirirler. Bazen de bizzat hükümdarın kendisi “kürsî” olarak adlandırılır. Hükümdar kürsünün üzerine oturur, bu sebeple oturduğu yerle aynı adı alır.<sup>131</sup>

Mâtürîdî’ye göre, âyette geçen kürsüden maksat, Allah’ın (c.c) bütün yaratılmışların sığınağı ve herkesin güvencesi olmasıdır. Bunun için Allah’ın (c.c) azamet ve kudret sıfatının tecellisini karşılayan kelimedir.<sup>132</sup> Ehl-i sünnet ulemasının çoğunluğu kürsü kelimesini mecaz olarak ele alıp te’vil yoluna gitmiştir. Ancak selef ulemâsı ve bazı Eş’ârî âlimleri kürsü kelimesinin maddi bir karşılığı olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) den gelen bir rivayette, “Allah kıyamet gününde, halk arasında hüküm vermek amacıyla, kürsüsünü ortaya koyacaktır.” buyrulmuştur.<sup>133</sup> O’nun arşın dışında da kürsüsü vardır. Eğer

<sup>126</sup>el-İsfahânî, *Müfredât*, “kürsî” madd.

<sup>127</sup> el- Bakara, 2/255.

<sup>128</sup> Sâd, 38/34.

<sup>129</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Muhyiddin Sabri, Kahire, 1357/1938, ss. 136-137.

<sup>130</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kürsî” madd.

<sup>131</sup> el-İsfahânî, *a.g.e.*, “kürsî” madd.

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Bâsellum Mecdî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, c. II. s. 157.

<sup>133</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zeyd el-Kayrevânî el-Malikî, *el-Camiû fi’s-Sünen vel-Âdab vel-Meğazi*, thk. Abdülazîm Üsâme, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012, ss. 107-117.

kürsüden murat, mecazen ilim ve kudret manasına gelseydi, hadislerde onun kulların görebileceği, karşılıklarına konulacağı, taşınabilir bir nesne olduğu gibi özellikleri zikredilmezdi.

Allah Teâlâ'nın âyetü'l-kürsî'de hassaten kendi kürsüsünün yedi kat yerleri ve gökleri kapladığını beyan ettiği için bu lafzın somut olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Eş'arî, kürsînin zihinler dışında da maddi bir karşılığa tekabül ettiğini, mecâzi anlatımdan daha çok hakikat olarak ifade edildiğini belirtmiştir. Bu âyetten kastedilen anlamın kürsüyü nesnel bir varlık olarak tanımlamaktan başka izahı olamayacağını söylemektedir.<sup>134</sup> Kürsî ibaresi daha çok hadislerde maddi bir karşılığa tekabül ettiğini vehmettirecek şekilde açıklanmaktadır. Kur'ân'da ise tek bir yerde Allah'a (c.c) izafe edilmiş ancak âlimler tarafından genel itibariyle sözlük manasının dışında kullanılmıştır. Âlimlerin bu konuda hassas davranmalarının sebebi ise Allah'a (c.c) mekân isnat etme endişesi taşımalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

### **3. 4. Yed (el) / Kabz (avuç) / Yemîn (sağ el)**

“Yed”in sözlük anlamı “el” demektir. Bu kelime kelâm ilminin ilâhî sıfatlar grubunda haberi olanlar bölümünde mütalaa edilir. Esasen yaratılmışlara ait olan sıfatlar zat-ı ilâhîye nispet edilemezler ve sıfât-ı haberiyye içerisinde yer alırlar. Ancak sıfatlar konusunda asıl olan nastır. Mütevâtir sahih naslarda geçen, Allah'a (c.c) izafe edilen bazı sıfatlar sıfatı selbî-tenzihî kategorisinde olmasına rağmen “sıfat-ı haberiyye” başlığı altında incelenmişlerdir. Yed de o sıfatlardan bir tanesidir. Kur'an-ı Kerim'de yed kelimesi sekiz âyette müfred, üçünde tesniye, birinde de çoğul olarak Cenâb-ı Hakk'a nispet edilmiştir.<sup>135</sup> Yed kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dört şekilde yer almıştır. “Sana bağlılıklarını bildirenler, Allah'a bağlılıklarını göstermiş olurlar, Allah'ın eli onların elinin üzerindedir.”<sup>136</sup> Yed'in buradaki anlamı “minnettir”, Allah'ın eli yani minneti, onların elinin üzerindedir. Minnet bir iyilik karşılığında bağlılığı göstermek için yapılır. Allah'ın hidayet ettiği, İslâm nimetiyle aziz kıldığı ve karşılığında sonsuz bir mükâfat vereceği kulları, minnetlerini biat ile göstermiş oldular. Ancak tüm bunlara karşılık, ne kadar minnet duyulursa duyulsun Allah'a olan kulluk tam olarak yerine getirilemez ve yüce Allah her daim karşılıksız lütfuyla minnet duyanlardan üstündür.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 56-157.

<sup>135</sup> Bkz. el-Mâide, 5/64; el-Fetih, 48/10; ez-Zâriyât, 51/47; el-Mü'minûn, 23/88; Âl-i İmrân, 3/26, 73.

<sup>136</sup> el-Fetih, 48/10.

<sup>137</sup> Abdullah Arca, *Fahreddîn er-Râzî'nin Allah'ın Haberi Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar*, el-Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 2018, 9/3, ss. 254-256.

“Görmezler mi ki, kendileri için ellerimizin yaptıkları, kullanıp yararlandıkları evcil hayvanlar yarattık.”<sup>138</sup> Burada ise yed Allah’ın nimeti anlamında kullanılmıştır. Âyette geçen yed kelimesiyle, Allah’ın verdiği nimetlerden dolayı insanların onlardan menfaat elde ettiği gerçeği izhar edilir. Almadan vermek sadece Allah Teâlâ’ya mahsustur. Kullarının hayatlarını kolaylaştırma noktasında sayılamayacak kadar çok ihşanda bulunmak O’nun sonsuz merhametinin gereğidir.<sup>139</sup>

“Hesap günü başınıza gelecek her felaket, kendi ellerinizle yapıp-ettiklerinizin bir ürünü olacaktır.”<sup>140</sup> Bu âyet-i kerimede ise yed mâsiyet (günah) anlamında kullanılmıştır.<sup>141</sup> Ellerin kazandığından kasıt sözlük manası olan organdır. Âlimler yed lafzının bu yorumunu, sadece bu âyette hakiki manasına hamletmiştir. Her ne kadar mâsiyet kavramı sol tarafla ilişkilendirilse de, günah anlamında telakki edilen bu kelime iki eli de kapsamaktadır. Zira âyet-i kerimede “elleriniz” ifadesine yer verilmiştir.<sup>142</sup>

“Hükümranlığın sahibi olan Allah yücedir.”<sup>143</sup> Yani kâinat bütün dinamiğiyle Allah’ın hükümranlığı altındadır. Yed ifadesi hükümranlık manasında alınırsa bu kelime diğerlerinden daha şümüllü olacaktır. Genel itibariyle hükümran olmak, hem nimet veren, hem minnet duyulan hem de mâsiyetten dolayı ikâba maruz bırakan anlamlarını ihtiva eder. Zira hükümran olmak bütün tasarrufu elinde bulundurmak demektir.<sup>144</sup>

Özellikle Selef âlimleri ilâhî sıfatlar konusunda te’vili caiz görmedikleri için yed kelimesini herhangi bir yoruma tabi tutmamış, bunun yanı sıra kelimenin sözlük anlamını da zat-ı ilâhîye nispet etmemişlerdir. İnsan idrakinin üzerinde olduğu için işin mâhiyetini Allah’a (c.c) havale etmiş, naslarda geçen haberi sıfatlardan neyin kast edildiğini kimsenin bilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Selef uleması Allah’ın (c.c) işitici ve görücü olduğuna, nimet anlamı vermemek şartıyla, Allah’ın (c.c) iki elinin açık olduğuna icmâ etmişlerdir.<sup>145</sup> Yüce rabbimiz şöyle buyurmuştur: “Oysa bütün yeryüzü kıyamet gününde O’nun tasarrufunda

<sup>138</sup> Yâsîn, 36/71.

<sup>139</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, ss. 254-256.

<sup>140</sup> eş-Şûrâ, 42/30.

<sup>141</sup> Nesefî, *a.g.e.*, ss. 39-41.

<sup>142</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, ss. 254-256.

<sup>143</sup> el-Mülk, 67/1.

<sup>144</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, ss. 254-256.

<sup>145</sup> İmam Eş’ârî burada Allahın haberi sıfatlarını te’vil etmeyerek sözlük manasında değerlendirmiştir. Ancak sonradan kendisini takip eden İmam Gazzâlî ve Fahrreddîn er-Râzî gibi âlimler, bu sıfatları “nimet” ve “kudret” şeklinde te’vil etmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Eş’ârî, *el-İbâne*, ss. 154-156.)

olacak, gökler de O'nun eliyle katlanmış olacaktır"<sup>146</sup> Yine Allah Teâlâ: "Ey iblis, benim iki elimle yarattığıma secde etmene sana ne engel oldu?"<sup>147</sup> şeklindeki âyet de bu anlama delalet etmektedir.<sup>148</sup> demişlerdir.

Ebû Hanife (ö.150/767) "yed" kelimesini Allah'ın (c.c) sıfatı olarak kabul etmiş bu lafzın "nimet" veya "kudret" şeklinde te'vil edilmesi sonucunda, O'nun, sıfatının ilgâsı söz konusu olacağından dolayı te'vili caiz görmemiştir. Tıpkı yed sıfatı gibi yüce Allah'ın (c.c) gazabı ve rızası da bilâkeyf onun sıfatlarındandır.<sup>149</sup> İmâm-ı Â'zâm "Allah'ın eli onların elinin üzerindedir." âyeti bağlamında "yed" lafzını değerlendirerek, Allah'ın (c.c) eli, yüzü, nefsi vardır. Ancak bizim bildiğimiz şekliyle uzuv değil keyfiyetsizdir. Zira Allah (c.c) ellerin, yüzlerin ve nefislerin yaratıcısıdır demiştir.<sup>150</sup>

Kelâm âlimleri ise bu sıfatların akıllara şüphe tohumları attığı ve antropomorfist bir ilâh algısı oluşturduğu gerekçesiyle te'vil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Onlar, Kur'an ve hadislerde yer alış şekillerini göz önünde bulundurarak, yaratıcıyı zat-ı ilâhîye yakışmayacak tanımlamalardan nefyetmek ve O'nu yüceltme çerçevesinde mecazî manalar vermişlerdir. Zira kelâm âlimlerine göre, "yed" kelimesine sözlükte bilinen anlamıyla "el" manası vermek, insan zihninde sonradan yaratılanlara verilen organ şeklinde tasavvur edilmekte ve hatırlanmaktadır.

Nesefî'nin yed lafzıyla ilgili değerlendirmesi şöyledir; Arapça yed/el kelimesi kastedilerek Allah'ın (c.c) eli olduğunu söylemek caizdir. Bu kelimeyi farsça söylemek münasip değildir. Yed (el) kelimesi, naslarda geçen diğer sıfatlar gibi keyfiyeti bilinmeksizin, yaratılmışların organlarına benzetilmeksizin kabul edilir ve Allah'ın (c.c) diğer sıfatları gibi kadim bir sıfatıdır.<sup>151</sup> Yüce rabbimiz işitme organına ihtiyaç duymadan semî', görme organına ihtiyaç duymadan basîr, akla ihtiyaç duymadan alîm, dil ve dudaklara muhtaç olmaksızın mütekellimdir. Allah (c.c) hakkında yed sıfatını kabul ederiz çünkü naslarda geçmektedir. Ancak bundan kast edilen Allah'ın (c.c) murat ettiği anlamdır.<sup>152</sup>

<sup>146</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>147</sup> Sâd, 38/75.

<sup>148</sup> Eş'ârî, *el-İbâne*, s.155.

<sup>149</sup> Ebû Hanîfe, "*el-Fıkhu'l-Ekber*", İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 71-72.

<sup>150</sup> Ebû Hanîfe, "*el-Fıkhu'l-Ekber*", İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri, s. 63.

<sup>151</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 39-41.

<sup>152</sup> Nesefî, *a.g.e.*, ss. 39-41.

İki el kelimesi için iki nimet yorumunu isabetli ve uygun bulmayan Nesefî, “İki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir?”<sup>153</sup> ayetinde geçen iki ele, kuvvet ve kudret manası verilirse “iki kuvvet” ve “iki kudret” ortaya çıkmış olur ki, bu Allah (c.c) için caiz değildir. Çünkü sonradan yaratılanların aksine yüce Allah’ın kuvvet ve kudreti yok olmaksızın ve kesintiye uğramaksızın tek ve süreklidir. Zira mahlûkatın kuvveti ve kudreti iki zamanda varlığını sürdüremeyen, değişkenlik arz eden ve yok olmaya mahkûm arazlardan ibarettir. Oysa Allah’ın (c.c) kuvvet ve kudreti araz değildir.<sup>154</sup>

Haberi sıfatlarla ilgili genelde te’vîl metodunu kullanan Nesefî, yed kavramının te’vîl edilmesine karşı çıkmaktadır. Bu kelimeye iki nimet manası verenleri ise tenkit etmiştir. Ona göre yed sıfatı kadim bir sıfattır ve yokluğa maruz kalmaktan beridir. Dolayısıyla iki nimet manası isabetsiz bir görüştür. Ayrıca bu lafzın Arapça telaffuzuna da değinerek başka dile çevirip Allah’a (c.c) isnat etmenin caiz olmadığını savunduğu görülmektedir.

Mu’tezile ise bu konuda, yed kelimesinden maksadın “kuvvet ve kudret” olduğunu ileri sürmüştür. Mu’tezile âlimleri bu görüşlerini şu âyetlerle delillendirir; “O’nun elleri sonuna kadar açıktır, O, lütfunu dilediği gibi dağıtır.”<sup>155</sup> âyetlerindeki iki elden kasıt iki nimettir. Bu bağlamda Mu’tezile âlimlerinin yed lafzını tek bir anlam üzerine hamletmedikleri görülmektedir. Örneğin Kâdî Abdülcebâr’a (ö.415/1025) göre, “yed” lafzı, “... İki elimle yarattığıma...” gibi bazı âyetlerde<sup>156</sup> güç, kuvvet anlamında kullanılmıştır. Tam tersi olup hakiki manada kullanılsaydı “Biz göğü ellerimizle bina ettik”<sup>157</sup> âyetinde buyurulduğu gibi Allah Teâlâ’nın ikiden fazla veya birçok eli olması gerekirdi ki Allah (c.c) bundan münezzehdir.<sup>158</sup> Cehmiyye ise, “yed” kelimesini hakiki anlamda Allah’a (c.c) nispet etmemiş, nimet, kuvvet ve kudret anlamı vermiştir.<sup>159</sup>

Râzî’ye göre, “Allah’ın eli” lafzından neyin kastedildiği iki görüşle açıklanmıştır. Bunlardan birincisi, selefin görüşüdür. Onlar Allah’ın (c.c), Kur’an’da zikrettiği şekliyle eli olduğuna iman ederler. Ancak yed ifadesinin uzuv ve organ manasında Allah’a (c.c) nispet

<sup>153</sup> Sâd, 38/75.

<sup>154</sup> Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, ss. 39-41.

<sup>155</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>156</sup> el-Fetih, 48/10; ez-Zâriyât, 51/47.

<sup>157</sup> ez-Zâriyât, 51/47.

<sup>158</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 229; *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, thk. Zerzûr Muhammed Adnan, Kahire: Dâru’t-Tûra’s, c. I. ss. 7-8.

<sup>159</sup> İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed, *Der’u Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*. thk. Sâlim Muhammed Reşad, 2. Basım, Riyad: İdâretu’s-Sekâfeti ve’n-Neşr li’l-Câmia, 1411/1991, c. V. s. 162.

edilemeyeceğini, O'nun parçalardan meydana gelen mürekkep bir cisim olmadığını bildikleri için “yed” lafzıyla ilgili yorum yapmaktan kaçınmış bu kelimeyle neyi murad ettiğini Allah'a (c.c) havale etmişlerdir. İkincisi ise, tenzih metodunu benimseyen kelâmcıların görüşüdür. Bu âlimler “yed” lafzının organ manasına geldiğini ve teşbihi meşrulaştıracağı gerekçesiyle “Allah'ın eli” ifadesine, O'nun şanına yaraşır manalar yüklemişlerdir. Bunlar; uzuv, kuvvet, nimet, mülk ve hâkimiyet, dikkat ve itina göstermektir.<sup>160</sup> Râzî, yed kelimesinin muhtemel anlamalarına değindikten sonra bu kelimeye organ manasının verilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>161</sup>

Müşebbihe'ye göre ise; Allah'ın (c.c) bir şekli ve iki eli mevcuttur. Ancak bu iki elin her ikisi de sağ taraftadır, çünkü sol taraf bir eksiklik ve kusurdur. Bu mezhebe göre; “Bütün yeryüzü kıyamet günü O'nun avuç içi kadar bir şey olacaktır, gökler de onun sağ avucunda dürülecektir.”<sup>162</sup> Mealindeki âyetinde rabbimizin beyan ettiği şekliyle Allah'ın eli, avucu, ayağı ve parmakları vardır.<sup>163</sup> Müşebbihe, bu âyeti zahiri manasıyla almış ve Allah'a (c.c) organ nispet etmiştir. En başından beri te'vîl metoduna karşı çıkan ve bunun batıl olduğunu, çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yapılmadığını ileri süren bu mezhebin tüm haberî sıfatları te'vîle tabi tutmadan kabul etme eğiliminde olduğu söylenebilir.

Elin bir parçası konumunda bulunan ve Allah'a (c.c) izafe edilen iki parmak lafzına gelecek olursak, bu ibare sadece hadiste geçmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır, onları dilediği gibi evirip çevirir.”<sup>164</sup> ve “Cehennem der ki: Daha atılacak yok mu? Allah da ayağını cehenneme koyar o zaman cehennem asla asla yani bu kadar yeter demeye başlar.”<sup>165</sup> Burada geçen kelimelerden peygamberimizin muradı, o gün çetin ve meşakkatli bir durumun olacağını anlatmaktadır. Kulların kalpleri Allah'ın (c.c) iki parmağı arasındadır sözünden kasıt Rahman'ın kulları üzerindeki etki ve tesiridir. Bu rivayette geçen etkiyi dilbilimci, Ebû Saîd Abdülmelik el-Âsmaî el-Bâhilî (ö.216/831) şöyle açıklıyor: Bu hadis yardım ve başarı anlamında Rahmet ve

<sup>160</sup> er-Râzî, Fahrüddîn, *Esâsü't-Takdîs*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2021, s. 151.

<sup>161</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>162</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>163</sup> Nesefî, *a.g.e.*, ss. 39-41.

<sup>164</sup> Müslim, “Kader”, 26-54.

<sup>165</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 25.

Tevfik'tir. Yani kulun dara düştüğü durumlarda yardımsız bırakılmamasıdır. Yahut günah ve mâsiyeti tercih ettiği durumlarda ona olan yardımın kesilmesi, Hızlan'dır.<sup>166</sup>

Eş'ârî âlimlerinin çoğunluğu müteahhirin dönemine kadar haberi sıfatlar konusunda selef metodunu takip ederek, naslarda geçen bu sıfatları yoruma tabi tutmadan kabul etmiştir. Eş'ârî, bir kimse Allah'ın (c.c) iki eli var mıdır? Der ise; ona şu cevabı veririz: Allah'ın âyetlerde geçen “iki elim” “kendi elim” gibi ifadelerinden yola çıkarak yüce Allah'ın iki eli olduğunu kabul ederiz. Yine hadislerde geçen “Allah Âdem'i eli ile yarattı, Tuba ağacını eli ile dikti, Adn cennetini eli ile yarattı ve Tevrat'ı eli ile yazdı.”<sup>167</sup> şeklindeki rivâyet de bizim görüşümüzü desteklemektedir. Kur'an-ı Kerim'de “Hayır Allah'ın iki eli de açıktır.”<sup>168</sup> âyeti yine bizim anlayışımızı ispat etmektedir.

Eş'ârî'ye göre, Arap diline vâkıf olan ve o dili telaffuz eden birinin “Onun üzerinde elim vardır.” ifadesini kullanırken, nimet manasını kastetmesi caiz değildir.<sup>169</sup> Rabbimiz kitabını Arap halkına kendi dilleriyle inzal buyurdu. Dönemin şartlarında Araplar, Arap dilinin kurallarını çok iyi biliyorlardı. Bundan dolayıdır ki Arap dilcilerine göre, bir kimsenin “kendi elimle yaptım yani kendi “nimetimle” demesi caiz değildir. Nitekim kendi elimle yaptım âyetinden, nimet manası çıkarılamaz. Zaten bu konuda diğer görüşleri benimseyerek, yed kelimesini te'vile tabi tutup, nimet manası verenlere “Neden sizler Allah Teâlâ'nın “iki elim” sözünü, “iki nimetim” anlamında yorumladınız? diye sorarsanız, yahut bu konuda herhangi bir icmâ var mıdır? der iseniz; onlar size bununla ilgili bir icmâ olmadığını söyleyecek ve iki nimetle ilgili bir delil bulamayacaklardır.<sup>170</sup> Haberî sıfatlar konusunda selef âlimlerinin icmasını önemli bir ölçüt kabul eden Eş'ârî de, Nesefî gibi yed lafzına iki nimet manası vermenin caiz olmadığını savunur. Ona göre, bu ibare nimet anlamında kullanılsaydı bunu yine en iyi Araplar anlayacaktı.

Nitekim her peygamber, kendi kavminin diliyle gönderilmiştir. Kur'an-ı Kerim Arapça olmasaydı, Araplar onun ne demek istediğini anlayamaz ve kavrayamazlardı. Zaten kutsal kitaplar da birebir tercüme edilemezler, çünkü o kelimeyi aynıyla karşılayan başka bir dil yoktur, ancak biraz ekşiğiyle tercüme edilebilirler. Bunun içindir ki kendi dilleriyle

---

<sup>166</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 41.

<sup>167</sup> Eş'ârî, *el-lbâne*, ss. 68-69.

<sup>168</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>169</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>170</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, ss. 68-69.

indirilmiş bir kitabı yine en iyi şekilde anlayacak olanlar o dili konuşan insanlardır. Arap dilcilerine göre ise yed kelimesine nimet manası vermek isabetli değildir.<sup>171</sup>

Bir başka âyette ise el kelimesinin “eller” şeklinde çoğul kullanılmasına rağmen Allah’ın ikiden çok değil de iki eli olduğunu söyleyen Eş’ârî, “eller” den kastın iki el olduğunu çünkü bu konuda icmâ bulunduğunu söylemiştir. Çünkü Kur’an-ı Kerim, lafzı ve hakiki manası üzere tefsir edilir. Hakikati dışında bir manaya hamletmek için delil bulunursa mecaza başvurulur. Delilsiz olarak ise hakiki manasından ayrılmak caiz değildir. Bundan dolayı Allah’ın “iki elimle yarattığım” sözü, “iki nimetim” anlamında değildir. Gerçekten de yaratıcının iki eli mevcuttur. Ancak bizim bildiğimiz eller gibi uzuv olmaktan ve sonradan yaratılanlara verilen organlara benzemekten münezzehtir.<sup>172</sup>

Mücessime’ye göre, yüce Allah kitabında, “O putların, yürüyecek ayakları, ya da tutacak elleri yahut görecek gözleri, yoksa işitecekleri kulakları mı var?”<sup>173</sup> âyetini delil getirmiş, rabbimiz kitabında putların ulûhiyetini alçaltmış, bu uzuvlara sahip olmadığı için putları tenkit etmiştir. Eğer bu uzuvlar Allah’ta (c.c), bulunmaz ise O’nun da ulûhiyetinin tenkit edilmesini gerektiren durumlar ortaya çıkar. Bu ise yaratıcı için caiz değildir. Çünkü o bütün eksikliklerden münezzehtir ve bütün kemâl sıfatlarla hakkıyla muttasıftır. Kur’an-ı Kerim’de; eli, ayağı, gözü ve kulağı olmadığı için tanrılık vasfında olamayacağını beyan ettiği putlarla aynı özelliklere sahip olması elbetteki Allah (c.c) için düşünülemez. Zaten “el” kelimesi de bir organa konulmuş isimdir bundan başka herhangi bir manaya hamletmek doğru olmaz demişlerdir.<sup>174</sup>

Gelelim kabza kelimesine, “kabza” sözlükte bir şeyi elle tutup almak, sıkıca kavramak, daraltmak, dürmek, bir şeyi mülküne almak, gibi anlamalara gelmektedir.<sup>175</sup> Bu kelime Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde müfret olarak geçmektedir. Allah Teâlâ kitabında şöyle buyurmuştur: “Bütün yeryüzü kıyamet günü O’nun kabzasındadır.”<sup>176</sup> Hadîs-i Şerîflerde ise bu lafız fazlaca yer almaktadır. Ebû Musa el-Eş’ârî’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah Âdem’i yerin her tarafından aldığı bir avuç topraktan yarattı. Bundan dolayı Âdemoğulları arzın farklı durumlarına göre yaratılırlar. Bazısı kırmızı, bazısı

<sup>171</sup> Eş’ârî, *el-lbâne*, s. 70.

<sup>172</sup> Eş’ârî, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>173</sup> A’râf, 7/195.

<sup>174</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, ss. 251-252.

<sup>175</sup> Luis Maluf, *el-Müncid fi’l-Lugati*, Dâru’l-Meş’rîk, Beyrut: 1973, ss. 248-149.

<sup>176</sup> ez-Zümer, 39/67.

siyah, bazısı yumuşak, bazısı sert huylu, bazısı kötü, bazısı iyi olarak dünyaya gelir.”<sup>177</sup> İkinci rivayette “Allah avucuna aldığı bir kısım insana, rahmetimle cennetime girin dedi; yine avucuna aldığı bir kısım insana da cehenneme girin umrumda değil dedi.”<sup>178</sup> Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber şöyle dedi: “Bu (kabzadakiler) cennettedir, umrumda değil, Şu (kabzadakiler) cehennemdedir, umrumda değil.”<sup>179</sup>

Râzî’ye göre, yukarıda geçen âyetlerin zahiri manada ele alınması mümkün değildir. Rahman’ın kabzasının yeryüzünde olması imkânsızdır. Çünkü yeryüzü necaseti barındırır. Zat-ı Bârî ise temizdir. Bir kimse nasıl Allah’ın (c.c) kabzası yeryüzüdür diyebilir. Yeryüzü topraktan yaratılmıştır oysa Allah (c.c) için cisim isnadında bulunmak caiz değildir. Yeryüzü parça-bütün, ayrılma-birleşme, eksiklik-tamlık gibi fenâlık alâmetlerini kendinde bulundurur ki Allah’ın (c.c) kabzası cisim değildir ve mürekkep şeylerden meydana gelmemiştir. Bu âyette geçen “kabza” lafzı “Allah’ın kudreti” “Allah’ın mülkü” ve “Allah’ın yardımı” anlamındadır.<sup>180</sup> Hadislerde geçen “kabza” lafzına gelince; bu tarif meşhur bir benzetmedir. “Bir avuç aldı” demek az bir şey aldı anlamındadır. Mecazda bir avuç pek aza tekabül eder bu anlamda kullanılmıştır. Yine Eş’ârî’ye göre, kabza kelimesini te’vîl ederek “mülk, kudret” gibi manalara hamletmek uygun değildir. Keyfiyetsiz olarak imân etmek gerekir.<sup>181</sup>

Naslarda Allah’a (c.c) nispet edilen “yemin” kelimesi ise farklı anlamlara hamledilmiştir. Bu kelime teşbih ve tecsimci anlayışa sahip olan mezheplere göre zahiri manasında kullanılır. Onların delilleri ise “Semavat sağ eliyle dürülmüştür.”<sup>182</sup> “Onu sağla aldık”<sup>183</sup> şeklinde Kur’an’da yer alan âyetlerdir. Bu lafzın kullanıldığı hadisler ise daha çoğunluktadır. Hz. Peygamber (s.a.v) efendimizden gelen bir rivayette “O’nun iki eli de sağdadır” ve Ebû Hureyre’den (ö.58/678) gelen bir başka rivayet ise Hz. Muhammed (s.a.v.) “Allah Teâlâ kıyamet gününde yeri kabzedecek semavatı da sağ eliyle katlayacak. Sonra da “Ben melikim, yeryüzünün melikleri nerde diyecek.”<sup>184</sup> buyurmaktadır.

<sup>177</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Tefsiru’s-Sure”, 1-2; Ahmed b. Hanbel, IV/400,406.

<sup>178</sup> Ebû Yâ’lâ, *el-Müsned*, el-Hindî, *Kenzu’l-Ümmal*, c. 1. s. 114. Hadis no: 531.

<sup>179</sup> Ebû Yâ’lâ, *el-Müsned*, el-Hindî, *Kenzu’l-Ümmal*, c. 1. s. 114. Hadis no: 531.

<sup>180</sup> er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 157.

<sup>181</sup> Eş’ârî, *el-İbâne.*, ss. 155-156.

<sup>182</sup> ez- Zümer, 39/67.

<sup>183</sup> el-Hakka, 69/45.

<sup>184</sup> Buhârî, “Tefsiru’s-Sure”, 2-39, “Rikak”, 44, “Tevhîd”, 2; Müslîm, “Münâfikûn”, 23; İbn. Mâce, “Mukaddime”, 13; Ebû Muhammed Abdullah b. el-Fazl ed-Dârimî, “Rikak”, 80; Ahmed b. Hanbel, II/347.

Yine Hz. Ömer'den (23/644) gelen bir başka rivayette Peygamber efendimiz (s.a.v) şöyle buyurdu: “Allah Âdem’i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazladı. Sonra ondan bir zürriyet çıkardı ve “Ben bunları cennet için yarattım, cennet ehlinin amelini işleyecekler” Sonra tekrar sırtını sıvazladı ondan da bir zürriyet çıkardı ve “Bunları cehennem için yarattım, cehennem ehlinin amelini işleyecekler” dedi.<sup>185</sup> Bir başka rivayette ise Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz helal kazançtan bir hurma sadaka olarak verirse ki, Allah ancak helal olanı kabul eder, onu sağ eline alır, sonra sizden birinin sıpasını ve devesini büyüttüğü gibi onu Uhut Dağı kadar büyütür.”<sup>186</sup> Sağ el kuvvet ve kudretin sembolüdür. Bu durumun istidlali ise, sağ tarafın “sağ el” olarak isimlendirilmesidir. Çünkü insanoğlu içinde sağ daha kuvvetli olan taraftır. Ayrıca kalem etmek, yemin etmek olarak adlandırılır. Zira yemin, bir kimsenin müspet veya menfi bir fiiliyatına olan azmini kuvvetlendirir.

Sancak şeref için yükseldiği zaman,

Arap onu sağ eliyle karşılar.

Arap dilinin gramer yapısını bu şekliyle bilip çözümlediğimiz zaman, kastedilen mana da ortaya çıkmaktadır. “Onu sağ elle alırız”dan murat, alınanın sağ elidir. Eğer tam tersi “sağ el” den maksat tutanın eli ise, burada da kastedilen şey kuvvet ve kudret olmaktadır. Yine hadislerde geçen yemin lafzı da mecazen kullanılmıştır.<sup>187</sup> Yukarıda zikredildiği üzere Müşebbihe dışında kalan mezhepler “yemin” lafzına organ manası vermemiş te’vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir. Selef âlimleri ise Allah’a (c.c) organ nispet etmeksizin O’nun sağ eli olduğunu kabul etmiştir. Mütakaddimîn dönemi Eş’arî âlimleri ve Mâtürîdî âlimlerinin bazıları ise bu lafızların olduğu gibi Allah’a (c.c) nispetini caiz görmemişler. Allah’ın (c.c) âyette kastettiği manayı yine kendisine havâle ederek teşbihten kaçınmış ve tefvize yönelmişlerdir.

### 3. 5. Vech (yüz) / Ayn (göz)

Vech kelimesi “Çehre, yüz, sîma” anlamlarına gelir. On bir âyet-i kerimede ve pek çok hadiste geçen bu kelime yüce Allah’a (c.c), Rab ismine ve O’na racî olan zamire muzaf kılınmıştır. Vech kelimesi diğer mahlûklara veya insana nispet edildiği zaman başın yüz kısmı,

<sup>185</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Tefsir’us-Sûre”, 2-3-7; Muvattâ, “Kader”, 2.

<sup>186</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 23, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 63; Tirmizî, “Zekât”, 28; Nesâî, “Zekât”, 27-48; İbn. Mâce, “Zekât”, 28; Muvattâ, “Sadaka”, 1.

<sup>187</sup> er-Râzî, a.g.e., s. 160.

sîma ise başka nesnelere izafe edildiğinde ona bakanın karşısına denk gelen tarafı anlamlarına gelmektedir.<sup>188</sup> Ancak vech kelimesi sözlük manasında kullanılıp Allah'a (c.c) izafe edilirse, O'nun bir cihette bulunduğu, yer tuttuğu ve yaratılanlara benzediği gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bu ise tevhîd ilkesi gereği, yaratıcıyı her konuda aşkın kılma ve tenzih etme kuralıyla bağdaşmaz.

İslam tarihi boyunca sadece Müşebbihe ve Mücessime gibi aşırı uç fırkalar Allah'ın (c.c) bu ve buna benzer sıfatlarını sözlük anlamlarıyla almış ve O'na diğer canlılarda bulunan uzuvlar izafe etmişlerdir. Ancak kelâm ekollerinin çoğunluğunu oluşturan silsile vech kelimesini “Allah'ın bizzat kendisi, rızası ve rahmeti” şeklinde yorumlamış ve te'vile tabi tutmuştur. Selef uleması ise bu kelimenin anlaşılması için te'vile başvurmamakla birlikte, vech kelimesine sözlük manasını vermekten de kaçınmıştır.<sup>189</sup>

Rabbimiz, Kur'an-ı kerim'de “O'nun zatından (vechinden) başka her şey yok olacaktır.”<sup>190</sup> buyurmaktadır. Muhtelif âyetlerde ise; “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir; yüce ve iyilik sahibi Rabbinin yüzü bakidir”,<sup>191</sup> “Her şey helak olur, ancak onun yüzü hariç”,<sup>192</sup> “Nefsinle de o kullarla beraber sabret ki, onlar sabah akşam Rablerine dua ederler, vechini isterler”,<sup>193</sup> “Sırf Allah'ın vechini irade ederek sabah-akşam Rablerine dua edenleri huzurundan kovma”,<sup>194</sup> “Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır”,<sup>195</sup> “Allah'ın vechini irade ederler.”<sup>196</sup> buyurarak vech lafzını zâtına nispet etmiştir. Böylece kendi vechinin dışında her şeyin geçici olduğunu ve yok olacağını, zatının ise asla fenâ bulmayacağını beyan etmiştir.

O'nun; eşsiz ve tek oluşu, diğer yaratılanlarla ortak bir uzva sahip olmayacağı ilâh olma özelliğinin doğal tezahürüdür. Sonradan yaratılmış olanlarla ortak özelliklere sahip olmak demek kendini onlardan ayıran ve ilâh konumuna yükselten bir fark bulunmaması demektir. Bu da yegâne kuvvet ve kudret sahibi olan Allah (c.c) için düşünülemez. Terim ve sözlük manasının dışında kullanılan kelimeyi mecaza hamletmemizi gerektiren bir karine bulunduğu

<sup>188</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, “vch” madd, thk. Ömer Ahmed Hidar, Beyrut, Dâ'ru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987, c. XIV. s. 239; İsfahânî, *a.g.e.*, “vch” madd.

<sup>189</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 371.

<sup>190</sup> en-Nur, 24/35.

<sup>191</sup> er-Rahman, 55/26-27.

<sup>192</sup> Kasas, 28/88.

<sup>193</sup> Kehf, 18/28.

<sup>194</sup> En'âm, 6/52.

<sup>195</sup> Bakara, 2/15.

<sup>196</sup> Rûm, 30/38.

takdirde, tevhi'd ilkesi gereği Rabbimizi hakkıyla yüceltmek ve hâdis olanlardan ayırmak için te'vile başvuruyorduk.<sup>197</sup>

“Yeryüzünde her şey fanidir, yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin vechi baki kalacaktır.”<sup>198</sup> ayetinde geçen “vech” kelimesinden kastın O'nun zatının olmasının mümkün olamayacağını belirten Râzî, bu kelimeyi iki vecihle açıklamıştır. Birincisi, Allah Teâlâ “vech” ifadesini kendisine izafe etmiştir. Oysaki bir şeyin kendisine izafesi mümkün değildir. İkincisi, Zü'l-Celal, rabbın sıfatı ise gramer açısından “Zi'l-celal” denilmesi gerekirdi. Çünkü mecrurun sıfatı da mecrurdur. Allah'ın (c.c) vechinin zatından ayrı olduğunu söyleyen Râzî; O'nun kendisini Zü'l-Celâl vel-İkram olarak vasıflandırdığını, vechi için ise bekaya hükmedip fenayı nefyettiğini belirtmektedir.<sup>199</sup>

Yine Râzî, “Kim Allah'ın (c.c) vechini aramak yolunda bir gün oruç tutarsa, Allah Teâlâ onun yüzünü yetmiş yıl ateşten uzaklaştırır.”<sup>200</sup> “Allah'ın (c.c) vechini aramak için Allah yolunda cihad edenlerin misali, cihattan dönünceye kadar namaz kılan kimsenin durumu gibidir.”<sup>201</sup> şeklinde rivayet edilen hadislerde ise Allah'ın (c.c) vechinden murat edilen şeyin, uzuv anlamına gelmediğini söylemiştir. Râzî'ye göre, “Rabbinin vechi dışında her şey yok olacaktır...” âyetindeki “vech” kelimesi eğer uzuv olan yüz manasına delalet ediyorsa, Zat-ı Bârî'nin yüzü dışında bütün varlığının fena bulması gerekirdi. Oysa yaratan için böyle bir şey söz konusu olamaz. Yine Allah Azze ve Celle'nin “Nereye dönerseniz dönün Rabbinizin vechi oradadır”<sup>202</sup> âyetinde geçen “vech” kelimesi uzuv anlamında kullanılmamıştır. Zira “vech” olarak adlandırılan organ kainâtın her bir tarafında mevcut değildir. Vechin bütün mekânlarda var olduğunu ve bir cismin aynı zamanda her yerde hâsıl olduğunu iddia etmek akıl sahibi bir kimsenin söyleyeceği söz değildir.<sup>203</sup> Eş'arî ekolünün önemli isimlerinden Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111) ye göre ise, “vech” lafzı te'vîl edilmelidir. Yine o, teşbih ifade eden bütün lafızların arapça kullanımına uygun olacak şekilde istiare yoluyla te'vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>204</sup>

<sup>197</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, ss. 251-252.

<sup>198</sup> Rahman, 55/26-27.

<sup>199</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, ss. 251-252.

<sup>200</sup> Tirmizî, “*Fedailü'l-Cihad*”, 3; Nesâî, “*Siyam*”, 44-45; İbn Mâce, “*Siyam*”, 34.

<sup>201</sup> Buhârî, “*Cihad*”, 2; Müslim, “*İmaret*”, 110; Nesâî, “*Cihad*”, 14-16; İbn Mâce, “*Cihad*”, 1.

<sup>202</sup> el-Bakara, 2/115.

<sup>203</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>204</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 8. Basım, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts., s. 292.

“O’nun vechini istiyorlar”<sup>205</sup> ve “Rabbinin vechini aramak için...” şeklinde geçen âyet ve hadislerden kastın ise yüce Allah’ı (c.c) tazim olduğunu belirten Râzî, Müşebbihe ve Mücessime’ye göre de Allah’ın (c.c) vechi ezeli ve kadimdir. Kadim ve ezeli olan bir şey ise irade edilip istenemez ve murad edilemez. Bu aklen muhaldir. Dolayısıyla bu âyette geçen yüz kelimesinden kasıt Rabbinin rızasıdır. Ayrıca muhabbetten kaynaklıdır. Çünkü kim birini severse onun yüzüne bakmak ister. Bundan dolayı bu naslarda “vech” ifadesi; tazim, muhabbet ve rızadan kinâye kullanılmıştır.<sup>206</sup> Eş’ârî âlimlerinin önde gelen büyüklerinden olan Fahreddîn er-Râzî, selef metodunu benimseyen Eş’ârî ulemanın çoğunluğunun aksine haberi sıfatların te’vil edilmesi ve naslarda geçen, fiiliyat bildiren yahut beşeriyetle benzerlik gösterdiği için anlaşılakta zorlanılan, teşbihe düşme tehlikesi bulunan bu kelimelerin Allah Teâlâ’nın zatına yakışır biçimde te’vil edilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Yukarıda görüldüğü üzere mütekaddimîn âlimlerinin cumhuru “vech” ibaresi için te’vili uygun görmemiştir. Olduğu gibi alıp organ manası çağrıştırmayacak şekilde kabul etmiştir. Râzî ile birlikte Eş’ârî kanadında da köklü bir reform gerçekleşmiş ve haberi sıfatlar te’vil edilmeye başlanmıştır.

“Ayn” kelimesi ise “su kaynağı, göz, bir şeyin kendisi aslı ve zâtı” gibi anlamalara gelmektedir. Terim olarak ise “boşlukta kendi başına yer kaplayan varlık” demektir.<sup>207</sup> Eski Yunan eserlerinden arapçaya yapılan ilk tercümelerde ayn kelimesi cevher olarak çevrilmiş ve kullanılmış daha sonra cüz-i lâ yetecezza veya cevher-i ferd kelimeleri kullanılmıştır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre ise aynlar âlemin aslî unsurunu oluşturmaktadır. Kelâmcılar aynların hâdis yani sonradan yaratılmış olmasından hareketle onları ispat-ı vacip için kullanırlar.<sup>208</sup> Bizi alakadar eden kısmı ise Kur’an-ı Kerim’de Allah’a (c.c) nispet edilen haberi sıfatlardan biri olmasıdır.

“Rabbimizin Kur’an-ı Kerim’de Hz. Nûh için “Gözlerimizin önünde gemiyi yap”<sup>209</sup> Hz. Musâ’ya hitaben “Gözümün önünde yetiştirilmen için.”<sup>210</sup> ve Hz. Muhammed’e (s.a.v) hitaben “Rabbinin hükmüne sabret. Muhakkak ki sen, gözlerimizin önündesin.”<sup>211</sup> âyetlerinden yola çıkan Müşebbihe ve Mücessime buralarda geçen “ayn” kelimesini zahiri manasında kullanarak yüce Allah’a (c.c) organ isnat etmişlerdir. Delil olarak kullandıkları hadisler ise,

<sup>205</sup> En’âm, 6/52.

<sup>206</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, ss. 145-146.

<sup>207</sup> el-İsfahânî, *a.g.e.*, “Ayn” madd.

<sup>208</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 283-285.

<sup>209</sup> Hûd, 11/37.

<sup>210</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>211</sup> Tûr, 52/48.

“Resulullah insanlar arasındaydı. Allah Teâlâ’yı layık olduğu şekilde sena ettikten sonra Deccâl’i zikretti ve şöyle dedi: Ben sizi onunla uyarıyorum. Hiçbir nebi yoktur ki kavmini onunla uyarmasın. Nuh (a.s) kavmini onunla uyarıyordu. Lakin ben onun hakkında size öyle bir şey söyleyeceğim ki, daha öce hiçbir nebi onu söylememiştir. O tek gözlüdür. Allah ise tek gözlü değildir.”<sup>212</sup> Bu hadisin sıhhati üzerine Buhârî ve Müslim (ö. 261/875) ittifak etmişlerdir.

Râzî’ye göre bu ayetlerin zahiri manaya hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü “gözlerimizin önünde gemiyi yap” ifadesi çoğuldur ve birden fazla göze delalet etmektedir. “Gözümün önünde yetiştirilmen için” âyetinde geçen göz ise tekildir ve üstteki âyetin zahiri ile çelişmektedir. Üstelik kat’i istidlallerle sabit olmuştur ki, Allah Teâlâ organlardan, parçalardan, uzuvlardan, cüzlerden ve bölümlerden münezzehtir. Bunun içindir ki yukarıdaki âyet ve hadisler zahiri manası ile alınıp kabul edilirse antropomorfist bir tanrı tasavvuru ortaya çıkacaktır. Bunun gibi problemlerden dolayı bu naslarda zikredilen “ayn” lafzı te’vile tabi tutulmalıdır.<sup>213</sup>

İlk örneklerde yer alan “Gözlerimizin önünde gemiyi yap”<sup>214</sup> âyetinden muradın Hz. Nuh’a gemiyi yapmayı öğreten meleğin gözlerinin kastedildiğini söylemektedir.<sup>215</sup> Dolayısıyla bu âyette geçen göz mecaz olarak takipçi, nezaretçi anlamında kullanılmıştır. “Gözümün önünde yetiştirilmen için” âyetindeki “ayn” lafzı için Râzî’nin değerlendirmesi şöyledir, Hz. Mûsâ’nın her an gözetlenmesi ile o gözün hâkimiyeti altında olması, bu gözün yanında karar kılması ve çok yakın olması gibi anlamlar kastedilmiştir. Dolayısıyla bu âyette de göz kelimesi mecaz anlamıyla kullanılmıştır. Bununla ilgili iki görüş belirten Râzî, buradaki “ayn” lafzıyla ilim, bilgi kastedilmektedir, “bilgimiz dâhilinde olmak üzere” denilmek istenmiştir. Âyette geçen “ayn” lafzıyla gözetip, bakma anlamı kastedilmiştir. Çünkü bir şeye bakıp gözetken kimse ona zarar veren ve eziyet eden şeyleri de görüp gözetir. Adeta ona göz kulak olur demiştir.<sup>216</sup>

Hz. Muhammed (s.a.v.) ‘e hitaben “ ... Muhakak ki sen gözlerimizin önündesin” âyetinde ise, “ayn” lafzı koruma, sakınma, himaye etme manasında mecaz olarak kullanılmıştır.<sup>217</sup> Teşbihçilerin delil olarak zikrettiği deccâl hadisinin ise farklı anlamları

<sup>212</sup> Buhârî, “Fiten”, 27; Bağavî, 1983. XV/49-50.

<sup>213</sup> er-Râzî, *Esasu't-Takdîs*, ss. 146-147.

<sup>214</sup> Hûd, 11/37.

<sup>215</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, ss. 146-148.

<sup>216</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, s. 253.

<sup>217</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, ss. 146-148.

olduğunu bildiren Râzî, bu hadisin haber-i vahid derecesinden yükseldiğini ancak öncesinin ve sebep-i vürudunun bilinmediğini vurgulamaktadır. Bu tür tenâkuzlarda ise hadisin öncesi-sonrası ve sebep-i vürudu bilinirse problemin çözüleceğini söylemektedir. Aksi takdirde Allah'ın (c.c) kendisine elçi olarak seçtiği bir Peygamberden böyle bir benzeşimde bulunarak uyarı yapma ihtimalinin düşük olduğunu da ifade etmektedir.<sup>218</sup>

“Ayn” lafzı te’vîl metodunu benimseyenlere göre, yardım ve muhafazanın şiddetini ifade eden bir lafızdır ve zahiri manaya hükmedilmez.<sup>219</sup> Cehmiyye gibi ta’tîl görüşünü benimseyen mezhepler ise, Allah'ın (c.c) gözü olduğunu kabul etmezler.<sup>220</sup> “Ayn” ibaresinin yorumu noktasında yine üç temel yaklaşım olduğu görülmektedir. Bunları te’vîle karşı çıkan ancak teşbihten de kaçınan selefin yaklaşımı, sözlük manasına hamletmenin imkânsızlığını savunan ve te’vîli benimseyen halefin yaklaşımı ve âyetlerin zahirine bağlı kalarak teşbihi benimseyenlerin yaklaşımı şeklinde tasnif etmek mümkündür.

### 3. 6. Cenb (yan) / Kadem (ayak) / Sak (baldır) / Ricl (bacak)

Rabbimiz tebâreke ve Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de şu âyette cenb ibaresini zatına izafe etmiştir: “Allah’a karşı (fi cenbillah) aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun.”<sup>221</sup> İmam Râzî’ye göre, burada kullanılan cenb’den kasıt “vech” (yüz) tir. Yan kelimesi yüzden kinaye olarak mecazî anlamda kullanılmıştır. Burada dil sanatlarından mecazın kullanılma sebebi şudur: Bir şeyin kıyısı, kenarı, tarafı “yan” diye isimlendirilir. Zira bir şey başkasına yan olarak döner. Her kim içten gelerek bir amel işlerse, bu fiiliyatıyla Allah onun razı olmadığı şeyleri yapmasına mani olur. Bundan dolayı “Bu amel, Allah’ın yanındadır” şeklinde ifade edilmesi caiz olur. Bunun istidlallerini de Arap örfünde görmekteyiz. Râzî’ye göre, bu ayette cenb lafzı “emir, taât, hak” olarak kullanılmıştır. Bu kelimelerle yorumlamak güzel bir te’vildir.<sup>222</sup> Yine haberî sıfatların te’vîl edilmesi gerektiğini söyleyen cumhura göre “cenb” kelimesinden kasıt “Emrullah”tır.<sup>223</sup>

Baldır (sâk) lafzına gelince, Allah zü’l-Celâl şöyle buyurmuştur. “O gün baldırlar açılır ve onlar secdeye davet olunurlar.”<sup>224</sup> Ebû Said el-Hudrî’den (ö.74/693-94) gelen bir

<sup>218</sup> Abdullah Arca, *a.g.e.*, s. 254.

<sup>219</sup> Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 245.

<sup>220</sup> Eş’ârî, *el-İbâne.*, s. 67.

<sup>221</sup> ez-Zümer, 39/56.

<sup>222</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>223</sup> Metin Yurdagür, *a.g.e.*, s. 245.

<sup>224</sup> Kalem, 68/42.

rivayette Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle dedi: “Rabbimiz baldırını açar. Her mümin kadın ve erkek derhal O’na secde eder. Geriye dünyada iken görsünler ve duysunlar diye secde eden kimse kalır. O da secde etmeye gider. Ancak sırtına mühür basılmış bir şekilde geri döner.”<sup>225</sup>

Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah’a organ izafe eden güruha göre bu âyet ve hadisler, yaratanın uzuvlarının olmasını gerekli kılar. Ancak bunu iddia eden mezheplerin yukarıdaki âyet ve hadislerin zahiri manasına hamledilmesini zorunlu kılan hiçbir delilleri yoktur. Birkaç farklı vecihle bu lafızların zahiri manasında kullanmanın caiz olmadığını izah etmek mümkündür. Birincisi: Allah Teâlâ âyetinde “baldırını açar” değil, “baldır açılır” ifadesini zikretmiştir. Yaratanın baldırını açması gibi bir durum söz konusu değildir. Burada fiil, faili belli olmayan bir şekilde hitap olunmuştur. İkincisi: Sıradan canlılara bile bir tek baldır izafe etmek bir noksanlık göstergesidir. Rabbimiz bundan münezzehtir. Üçüncüsü: Baldır açmak ancak bulaşma ihtimali olan veya tedirgin eden, korunmak istenen bir şeye karşı yapılır. Allah Teâlâ ise bundan yücedir. Binaenaleyh burada geçen “baldır” lafzından kasıt kıyamet gününün şiddetidir. “Baldır açılır” demek “paçalar sıvanır” gibi mecazen kullanılmıştır. Rabbimizin bu kelimeyi kendisine nispet etmesi ise o günde O’ndan başka kimse güç yetiremez, muktedir olamaz manasına gelmektedir.<sup>226</sup>

Cenb lafzına tenzih metoduyla yaklaşan âlimler, kelimenin kullanılış alanları itibariyle mecâzî olduğu kanaati taşımaktadır. Allah (c.c) için bu ibarenin somut olarak kullanılmasının imkânsızlığına değinerek naslardan ve günlük kullanımdaki örneklerden izahlarda bulunarak açıklamaya çalışmışlardır.<sup>227</sup>

Ayak (kadem) ve bacak (ricl) lafızlarıyla ilgili olarak Resulullah (s.a.v) şöyle dedi: “Cehennem devamlı daha fazla var mı?”<sup>228</sup> diye seslenir, ta ki; izzet sahibi Allah (c.c), ayağını cehenneme koyar. Cehennem asla, izzetine yemin olsun ki, der ve cehennemın bir kısmı diğerinin içine girer. Cennete de fazla yer kalır. Öyle ki Allah Teâlâ yarattıklarını yayar, onları cennetin fazla yerlerine yerleştirir.”<sup>229</sup> Yine Ebû Hureyre’den gelen bir başka rivayette Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle dedi: “Cennet ve cehennem tartışılar. Cehennem “ben kibirlenenlerle zorbalar için hazırlandım” dedi. Cennet “bana ne! Zayıf ve düşkün

<sup>225</sup> Buhârî, “*Tevhîd*”, 24, “*Tefsiru’s-Sure*”, 2,68; Müslîm, “*İmân*”, 302; Ebû Davûd, “*Rikak*”, 83; Ahmed b. Hanbel, III/17.

<sup>226</sup> er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 167.

<sup>227</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>228</sup> Kâf, 50/30.

<sup>229</sup> Müslîm, “*Cennet*”, 38; Ahmed b. Hanbel, III/134, 141, 234.

Müslümanlardan kimse bana giremez” dedi. Allah Teâlâ cennete “sen ancak benim rahmetimsin. Seninle ben kullarımdan dilediğime rahmet ederim” dedi. Cehenneme de “sen benim azabımsın, seninle ben kullarımdan dilediğime azap ederim” dedi. Onlardan her birinin belli bir kapasitesi vardır. Fakat cehennem dolmaz, öyle ki Allah onun üzerine ayağını koyar. O da asla (dolmam) asla (dolmam) der. Oradakilerin bir kısmı diğerinin içine girer. Allah mahlûkatından hiç birine zulmetmez. Cennete gelince Allah Teâlâ ona mahlûkatını yayar.”<sup>230</sup> Kalem suresinde geçen lafzı ve bu iki hadiste zikredilen ayak kelimesini zahiri anlamda kullanamayacağımızı söyleyen Râzî, Arap dilinde bu tür kullanımların çok yaygın olduğunu zikretmektedir. Bir düşmanlığı bertaraf etmek, fitne ateşini söndürmek isteyen kimseler için “Filanca ayağını bu olaya koydu (bastı)” tabiri kullanılır. Zira bu tabir de çok yaygın bir mecaz şeklidir.<sup>231</sup> Yukarıda bahsedildiği üzere te’vîl yaklaşımını benimseyenlere göre, ayak kelimesinden anlaşılması gereken “tasarruf ve mülktür.”<sup>232</sup>

### 3. 7. Mecî’ (gelmek) / Nüzûl (inmek)

Mecî’ lafzıyla ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de Allah Teâlâ “Onlar ancak Allah’ın gölgelikleri içinde bulutlardan kendilerine gelmesini beklerler.”<sup>233</sup> ve “Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde”<sup>234</sup> âyetlerinde geçen “gelmek” fiilini sözlük anlamıyla kendisine izafe etmiştir. Ebû Hureyre’den rivayet edilen bir hadiste ise, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Toplanıp Allah’ı zikreden hiçbir kavim yoktur ki, melekler onları hürmetle karşılamasın. Onları rahmet kaplar, onların üzerine sekine (huzur) iner ve Allah Teâlâ onları kendine yakın olanlardan sayar. Sonra Allah onlara mühlet verir, gecenin son bölümü olunca dünya semasına iner ve: Tevbe eden bir günahkâr yok mu? İstiğfar dileyen yok mu? Dua eden yok mu? Bir şey isteyen yok mu? diye fecre kadar nida eder.”<sup>235</sup>

Râzî’ye göre, mahlûkatın fiillerinden olan “gelmek” ve “inmek (nüzul)” durumlarını Allah Teâlâ’ya nispet edenler bu âyet ve hadislerle istidlalde bulunurlar. Ancak Kur’an ve hadislerde geçen bu lafızların sözlük manalarıyla Allah’ı (c.c) nitelemek caiz değildir. Râzî’ye göre “gelmek” ve “inmek” gibi fiillere kim muhtaç ise o kendisinde fanilik alâmeti barındırır ve hâdistir. Kadim olan Allah (c.c) ise bunlar gibi vasıflardan hakkıyla yücedir. Râzî’ye göre

<sup>230</sup> Buhârî, “*Tefsiru’s-Sûre*”, 1,50; Müslîm, “*Cennet*”, 24,26; Tirmizî, “*Cennet*”, 22; Ahmed b. Hanbel, II/314.

<sup>231</sup> er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 168.

<sup>232</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, c. II. s. 156.

<sup>233</sup> el-Bakara, 2/10.

<sup>234</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>235</sup> Müslîm, “*Müsafirûn*”, 172; İbn. Mâce, “*İkâme*”, 182.

intikal, bir yerden başka bir yere geçmek, sadece sınırlı olan ve iki zaman diliminde varlığını devam ettiremeyen hâdis varlıklar için geçerli olur. Oysaki yüce Allah zamanın ve mekânın yaratıcısı yegâne mabuttur. Bundan dolayıdır ki, naslarda geçen bu lafızlar te'vil edilmelidir.<sup>236</sup> Ehl-i te'vil, bu hadisi “nüzü-l-u rahmet” olarak yorumlamıştır.<sup>237</sup> Eş'ar'i, “mecî” ve ityan” sıfatlarının te'viline sıcak bakmamış, bunun gerekçesi olarak Allah'ın (c.c) nüzulünde selef âlimlerinin icmâ ettiğini vurgulamıştır. Ancak Allah'ın inmesi intikal şeklinde değildir.<sup>238</sup>

Râzî, bizler eğer içine “gelmek” ve “inmek” vb. fiilleri koyduğumuz bir nesnenin yaratıcı ve kadim olduğuna hükmedecek olursak, o zaman yıldızlar, güneş ve ayın ilâh olmadığını ispat etmemiz mümkün değildir, diğer yandan Hz. İbrâhim'in “Ben batıp gidenleri sevmem.”<sup>239</sup> sözünde açıkça görülüyor ki, o güneş, ay ve yıldızların ilâh kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. “Âfilin” kelimesinin mastarı “uful” kaybolan batan demektir. Her kim Allah Teâlâ hakkında “kaybolma” ve “gelme” sıfatlarını caiz görürse, Hz. İbrâhim'in deliline de karşı çıkmış demektir. Çünkü yüce Allah “İşte bunlar kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerdir.”<sup>240</sup> Buyurarak Hz. İbrâhim'in yorumunu ve delilinin doğruluğunu tasdik etmiştir<sup>241</sup> diyerek “mecî” ve “nüzul” lafızlarının naslarda mecazen kullanıldığına işaret etmektedir.

Diğer âyette geçen “Bulutların üzerinden rablerinin gelmesini beklerler.”<sup>242</sup> cümlesi ise, onlar rablerinin âyet, işaret ve alâmetlerinin kendilerine gelmesini beklerler anlamındadır. İşaretlerin üzerinde vurgulama yapılarak, alâmetlerin gelmesi, rabbin gelmesi şeklinde zikredilmiştir. Öyle ki bir beldeye melik tarafından bir ordu gönderildiği zaman ordu geldi yerine “melik geldi” ifadesi kullanılıyorsa burada geçen lafızlarda da aynı durum söz konusudur. Allah Teâlâ hakkında “gelmek” ve “inmek” fiilini kullanmak caiz olsa da unutulmamalıdır ki, O'nun gelişi sadece nimet ve lütuf için olmaz. Gelişiyse bir kavmi rahmet ve rızasıyla nimetlendirebileceği gibi, tehdit ve gazabıyla da cezalandırabilir. Bu durumda cennet ehlinin bulutlar üzerinden rablerinin gelmesini beklemeleri sadece lütuf için değil azap tehdidini de içinde barındırabilir. Halbuki cennet ehline korku ve azap yoktur.<sup>243</sup>

<sup>236</sup> er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, ss. 126-127.

<sup>237</sup> Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 247.

<sup>238</sup> Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 156.

<sup>239</sup> el-En'am, 6/79.

<sup>240</sup> el-En'am, 6/83.

<sup>241</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>242</sup> el-Bakara, 2/210.

<sup>243</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 128.

Bu âyetten kasıt rabbinin emrinin gelmesidir. Zira bu durumun Kur'an'da birçok örneği mevcuttur. “O kimseler ki Allah’a muhalefet ediyorlar”<sup>244</sup> lafzından kasıt “Allah’ın dostlarına muhalefet ediyorlar”<sup>245</sup> ve Allah Teâlâ’nın “Köye sor”<sup>246</sup> lafzından kasıt köy halkıysa “Allah’ın onlara gelmesi” âyeti için de aynı durum geçerlidir. Bu âyet “Allah’ın emrinin gelmesi” şeklinde yorumlanmalıdır. Muzâf hazf olunmuş muzâfun ileyh onun yerine geçmiştir. Zira bu durum meşhur bir mecazdır ve Allah’ın (c.c) kitabında sıklıkla kullanılır.<sup>247</sup>

Emir falancayı dövdü ya da ona ikramda bulundu denilir. Fakat bu sözlerden kastedilen şey emir bunları emretti şeklindedir. Bu lafızları te’vil etmemizin isabetli olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Örneğin; “Allah’ın kendilerine gelmesi” ve “Rabbin geldiği zaman”<sup>248</sup> âyetleri kıyamet hallerinden bahsetmektedir. Bu hâdisenin benzerini Rabbimiz Nahl suresinde de zikrederek şöyle buyurmuştur: “Onlar ancak meleklerin kendilerine gelmesine ya da rabbinin emrinin gelmesine bakarlar.”<sup>249</sup> Râzî’ye göre, bu âyet te’vil edilen diğer âyetin izahı şeklindedir. Çünkü âyetler bir tek olay üzerine inzal olduğunda bir kısmını diğerine hamletmek sahih olur.<sup>250</sup>

Rabbimiz bu âyetin hemen arkasından “emir gerçekleşti”<sup>251</sup> buyurmaktadır. Emir lafzında zikredilen “el” takısı âyette “el Emru” şeklinde geçmektedir. Bu ise daha önce “emir” bahsinin zikredildiğini bunun için “el” takısının “el Emru” lafzına ilave edildiğini göstermektedir.<sup>252</sup> Yani bu âyette “Allah’ın gelmesi” lafzına gizlenen mana “Allah’ın emrinin gelmesi” demektir. Bulutlar ifadesinin kullanılması ile Allah Teâlâ bir kavme emrini inzal etmek istediği zaman, bulutları onlara bir emare ve alâmet yapar. Onlarda bu durumu, Rablerinin emrinin yaklaştığına delil sayarlar. Mütেকaddimûn dönemi Eş’arî kelamcılarının cumhuru bu sıfatlar için te’vili caiz görmezken, imam Râzî ile birlikte gerçekleşen kırılmadan sonra Arapça dil kuralları ve Allah’ı (c.c) tenzih ilkesi göz önünde bulundurularak uygun olan mananın verilmesi gerektiği görüşünün ağır bastığı görülmektedir.

---

<sup>244</sup> el-Bakara, 2/210.

<sup>245</sup> el-Bakara, 2/ 210

<sup>246</sup> Ysuf, 12/82.

<sup>247</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>248</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>249</sup> en-Nahl, 16/33.

<sup>250</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>251</sup> el-Bakara, 2/210.

<sup>252</sup> Arapça’da bilinen bir kural vardır: Belirsiz olan bir şey ilk defa zikredilirse nekre olarak gelir, “el” takısı almaz. Peşine aynı şey tekrarlanırsa nekre, marife olur ve el takısı alır. (bkz. İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni’l-Lebîb*, İstanbul, 2020, c. II. s. 556.)

Allah Teâlâ'nın dünya semasını kapsayan hadisleri de birkaç vecihle açıklamak ve “inmek” kelimesini sözlük manasıyla Allah'a (c.c) izafe edilemeyeceğini ispatlamak mümkündür diyen Râzî, delil olarak “Sizin için hayvanlardan sekiz çift indirdi.”<sup>253</sup> âyetini zikreder. Bizler zorunlu olarak biliyoruz ki, inek ve deve intikal yoluyla semadan arza inmemiştir. “Allah sekineti (huzuru) resulüne indirdi.”<sup>254</sup> Âyeti de soyut bir nitelikten bahsetmektedir. Bu âyetlere zahiri üzere mana verilemez. Çünkü sekinetin intikali muhâldir. Yine Rabbimiz kitabında şöyle buyurmaktadır: “Onu, Ruhü'l-Emin ile kalbine indirdi.”<sup>255</sup> Kur'an-ı Kerim'e, ister kadim ister mahlûk diyelim onun intikalinden bahsetmek muhâldir diyen Râzî, bu âyetlerde inmek fiilinin mecazen kullanıldığına işaret etmektedir. İkincisi: Bir topluluk şöyle söyler; alt gök tabakası, kendi üstündeki tabakaya göre çölde kum tanesi gibidir. Bütün gök tabakalarının hepsi de “kürsü”nün yanında bir kum tanesi gibidir. Kürsü ise arşla kıyas edildiğinde durum yine böyledir. Sonra derler ki, Allah Teâlâ arşı kaplamıştır. Kürsü ise O'nun ayak yeridir. Hâl böyle ise Rabbimiz dünya semasına indiği zaman sema, böylesine büyük bir kudrete nispetle çok küçük kalacaktır. Dolayısıyla yüce Allah'ın (c.c) nüzulünü zahiri manasıyla kabul etmek konusundaki tüm görüşler batıldır.<sup>256</sup> Nitekim inmek ve gelmek fiilinin somut manada kullanıldığına dair bütün görüşleri çüreten Râzî, duyular dünyasında karşılığı olmayan şeylerin intikalinin söz konusu olamayacağını örneklerle izah eder. Bu âyetlerde Allah Teâlâ'nın kendi zatının değil rahmetinin ve lütfunun indiğini söz sanatlarıyla beyan ettiği aşikârdır.

Son olarak Râzî, nüzul fiilinin te'vil edilmesi gerektiği konusunda bir diğer istidlalin ise, bilimin desteğiyle ispatlanan dünyanın yuvarlak oluşudur diyor. Zira bu yuvarlaklıktan dolayı dünyanın bir tarafında gece iken diğer yarım küre gündüzü yaşamaktadır. Allah Teâlâ gecenin son bölümünde dünya semasına iniyorsa sadece geceyi yaşayan yarım küredeki kullarına nida etmektedir. Böyle bir şey ise akıl sahibi kimse tarafından iddia edilemez. Nitekim yukarıdaki hadiste geçen inmek kelimesi de mecazen kullanılmıştır. Bundan dolayı Râzî'ye göre, “Nuzül” lafzını Rabbinin lütfu ve ikramı şeklinde yorumlamak isabetli bir te'vil olacaktır.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> ez-Zümer, 39/6.

<sup>254</sup> el-Fetih, 48/26.

<sup>255</sup> eş-Şuarâ, 26/193.

<sup>256</sup> er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 133.

<sup>257</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, ss. 132-135.

### 3. 8. Sevinme, Utanma, Gülmek

Allah'ın (c.c) sevinmesi ifadesi ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kavurucu sıcak bir günde çölde devesini kaybeden bir kimse, çaresizlikten dolayı öleceğine inandığı bir sırada, devesini bulduğunda ne kadar sevinirse, Allah Teâlâ da tevbe eden bir kulun tevbesinden dolayı, o kimseden daha çok sevinir.”<sup>258</sup> Râzî'ye göre, bu hadiste geçen “sevinme” fiilini şu şekilde yorumlamak isabetlidir. Bir kişi bir şeyden memnun olursa, onunla mesûd olur ve sevinir. Yani rıza, mutluluk ve sevinme olarak adlandırılmıştır. Bu konuyla ilgili bir başka rivayet de şöyledir: “Gençlik duygusunun esiri olmayan gence, rabbimiz taaccup eder.”<sup>259</sup> Bir başka hadiste ise Allah Resulü şöyle demiştir: “Allah Teâlâ şu üç kısım insana taacup eder.”<sup>260</sup>

Râzî'ye göre, bu hadislerde geçen “taacup” fiilinin yorumu da şu şekilde yapılır. Taacup “hayret etme ve şaşırma” bir duygu izharı olup bir fiilin çok güzel olmasıyla ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın bir işi büyütmesi, o fiilin sevabından ya da günahından dolayıdır. Soyut bir duygu olan ve sonradan yaratılanlara ilave edilen bu özellik ise Allah (c.c) için ise söz konusu değildir. Ancak açıkladığımız şekliyle te'vile tabi tutulursa caiz olur.<sup>261</sup>

“Hayâ” lafzına gelecek olursak Rabbimiz Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz Allah bir sivrisineği hatta daha üstününü bir mesel yapmaktan hayâ etmez.”<sup>262</sup> Bir hadis-i Şerîf'te ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ hayâ sahibi ve kerimdir. Kul ellerini kaldırdığında onlara bir hayır ihsan etmeden, boş olarak geri çevirmekten hayâ eder.”<sup>263</sup>

Utanma soyut bir duygu değişimi olup, kınanma ve azarlanma korkusundan dolayı insanda zuhur eder. Söz konusu olan bu duygu değişimi meydana geldiğinde insanın kuvveti azalır, hareket ve enerjisi düşer. Bunun içindir ki, “Falan adam hayâ yüzünden helâk oldu,” “Hayâdan eridi” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Nitekim hayâ beşeri bir duygu değişimi olup, kusur ve noksanlık ifade eder. Çünkü yapılan bir hatadan, kusurdan ya da ayıptan dolayı insan

<sup>258</sup> Buhârî, “*Da'avât*”, 3; Müslim, “*Tevbe*”, 1-8; Tirmizî, “*Kıyâme*”, 49; “*Da'avât*”, 98; İbn. Mâce, “*Mesâcid*”, 19; Ahmed. b. Hanbel, II/307,328,340,453.

<sup>259</sup> Ahmed. b. Hanbel, IV/151.

<sup>260</sup> Ahmed. b. Hanbel, IV/151.

<sup>261</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, ss. 171-172.

<sup>262</sup> el-Bakara, 2/26.

<sup>263</sup> Ebû Davûd, “*Vitr*”, 23; Tirmizî, “*Da'avât*”, 104; İbn. Mâce, “*Dua*”, 13; Ahmed. b. Hanbel, V/428, VI/314.

utanır. Allah Azze ve Celle ise böyle bir şeyden yücedir. Bundan dolayıdır ki, bu lafızların te'vîli kaçınılmaz olmaktadır.<sup>264</sup>

Allah Teâlâ'yı bu tür vasıflarla nitelemek caiz değilken, onları yüce Allah'tan (c.c) nefyetmek için zikretmek caiz midir? Şeklinde bir soru yönelten Râzî, nefyetmek için dahi olsa bu gibi vasıflarla Allah'ı (c.c) vasıflandırmanın uygun olmadığını söylemektedir. Tam tersi Allah (c.c) bu gibi sıfatlarla nitelendirilemez dememiz gerekmektedir. Zira bir şeyin neye taalluk ettiğini bilmeden sadece nefiy için "Allah utanmıyor" demek caiz değildir. Bu söz sanki Allah Teâlâ'yı nitelemenin caiz olduğu bir vasfı nefyedyormuş gibi vehmedilebilmektedir. Allah Teâlâ hakkında böyle bir şey söz konusu değildir diyen Râzî'ye göre, Allah'ın (c.c) bu tür vasıflarla muttasıf olduğunu iddia etmek mümkün değildir diyerek açıklaması yapıldıktan sonra bu lafızlar nefyetmek için kullanılmalıdır.<sup>265</sup>

"Gülmek" kelimesine gelecek olursak, bu lafız sadece hadiste zikredilmekte, Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. İbn Mes'ûd'dan (ö.32/652-53) gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "(O kişi) cennet ehlinin seslerini işitir ve hemen şöyle der: Ey Rabbim! Beni oraya dâhil et. Allah Teâlâ der: Ey Âdemoğlu! Sana dünyayı ve bir o kadarını da versem benden razı olur musun? Adam der: Ya Rabbi! Sen Rabbu'l-âleminsin, benimle alay mı ediyorsun? İbn. Mes'ûd (r.a.) güldü ve neden güldüğümü sormayacak mısınız? Dedi. 'Neden güldün' dediler. Burada Rasulullah (s.a.v.) gülmüştü dedi. Rasulullah (s.a.v.) neden güldü dediler. Rabbu'l-Âlemin'in gülmesinden dolayı, dedi. (Hadisin devamında) Allah Teâlâ şöyle der: "Şüphesiz ben seninle alay etmiyorum ve dilediğimi yapmaya da kâdirim."<sup>266</sup>

Bu hadiste geçen "gülmek" fiilini gerçek anlamıyla Allah'a (c.c) isnat etmek imkânsızdır diyen Râzî, birçok vecihte bu kelimeyi zahiri manasıyla Allah'a (c.c) izafe edemeyeceğimize delalet ettiğini vurgular. Bunlardan birincisi: "Doğrusu güldüren de, ağlatan da O'dur."<sup>267</sup> âyetidir. Buradan anlaşılıyor ki O'na layık olan güldürmek ve ağlatmaktır. Dolayısıyla âlemlerin rabbinin gülmesi düşünülemez ve o fiil Allah'a (c.c) layık olmaz. İkincisi: "Gülmek" fiili kalbin, bir durum karşısındaki memnuniyetinden dolayı derinin gerilmesidir. Böyle bir şey ise Allah (c.c) için söz konusu olamaz. Üçüncüsü: Allah Teâlâ için eğer gülmek caiz oluyorsa, ağlamak da caizdir. Bazıları ise âyeti yanlış yorumlayarak Allah'ın

<sup>264</sup> er-Râzî, Esâsu't-Takdîs, s. 173.

<sup>265</sup> er-Râzî, a.g.e., ss. 173-174.

<sup>266</sup> Müslim, "İmân", 310; Ahmed. b. Hanbel, I/392,411.

<sup>267</sup> en-Necm, 53/43.

(c.c), Hz. Nuh'un tufanında boğulanlar için ağladığını sanmışlardır. Tufanı meydana getiren Allah Teâlâ'dır. Bundan dolayı ağlayacak olsa idi niçin böyle bir şey yapmıştır. Helâk olmayı hak eden bir kavme bunu yaptığından dolayı niçin ağlamış olsun. Dördüncüsü: "gölmek" fiili hayret ve şaşkınlık gibi şeylerden dolayı da ortaya çıkmaktadır. Nitekim insan, sebebini bilmediği bir şeyi öğrenince şaşırır ve hayret eder. Bu gibi bir durum ise sonsuz ve sınırsız ilmi ile ğayb âlemini bilen Allah (c.c) için imkânsızdır.<sup>268</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz delillerden açıkça görülüyor ki, gölmek lafzını da sözlük manası ile Allah Teâlâ'ya nispet etmek mümkün değildir. "Gölmek" fiili rıza ve izin olarak anlaşılmalıdır ki bu da istiârenin meşhur bir çeşididir.

İkinci bölümde mezheplerin haberî sıfatlara yaklaşımları ve bu lafızların hamledildiği manalar genel olarak incelenecektir. Bu sebeple, tekrara düşmemek amaçlı ilk bölümde bu lafızların değerlendirilmesi hususundaki yaklaşımlar, birkaç âlimin geniş izahatları şeklinde verilmiştir.

---

<sup>268</sup> er-Râzî, a.g.e., ss.172-174.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEZHEPLERİN HABERÎ SIFATLARA GETİRDİĞİ YORUMLAR

#### 1. Mu'tezile

Mu'tezile mezhebine mensup âlimler, ehl-i kitâbın müteşâbih âyetleri referans olarak Kur'ân-ı Kerim'i ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'i tenkit etmeleri karşısında Cehm b. Safvân ile başlayan te'vil metodunu benimseyerek haberî sıfatlar konusunda farklı yorumlar getirmişlerdir.<sup>269</sup> Antropomorfist bir ilâh olgusunun önüne geçmek isteyen Mu'tezile âlimleri haberî sıfatların te'vilini elzem görmüşlerdir.<sup>270</sup> Bu bağlamda Mu'tezile'ye te'vil metodunu benimseten en önemli faktör, onların tevhîd ve tenzih anlayışıdır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları, Kur'ân'da geçen müteşâbihleri teşbih ve tescime kaymadan te'vil etmişlerdir.<sup>271</sup> Mu'tezile âlimleri müteşâbihleri anlama noktasında pek çok âyeti delil olarak alıp yorum geliştirirken, kendi aleyhlerine kullanılan nasları da görüşlerine uygun biçimde te'vil ederek izah etmeyi tercih etmişlerdir.<sup>272</sup>

Mu'tezile, ilk dönemlerde sadece haberî sıfatlar konusunda te'vili gerekli görürken daha sonraları itikadî görüşleriyle bağdaşmayan nasları belirledikleri kurallar perspektifinde te'vil etmeyi âdet haline getirmişlerdir. Onlar âyetlerin sübutlarıyla ilgili herhangi bir problem görmedikleri için âyetleri sadece te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Ancak hadislerin sübutu delilleri sıkıntılı olabileceği gerekçesiyle kendi görüşleriyle çelişen hadisleri, ya bütünüyle reddetmiş ya da itikadî fikirlerini destekleyecek şekilde te'vile tabi tutmuşlardır. Ne yazık ki bu hadisler içerisinde, hadiste otorite kabul edilen pek çok muhaddisin sahih kabul

<sup>269</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2012, c. XLI. ss. 127-128.

<sup>270</sup> Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, ss. 87-110.

<sup>271</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, İlahiyât Yayınları, Ankara, 2018, ss. 117-118.

<sup>272</sup> Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler*, Sonçağ Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara, 2022, ss. 82-83.

ettiği rivayetler de vardır. Nitekim bu bahis hadisçiler ile Mu'tezile arasındaki en büyük tenakuz alanını oluşturmaktadır.<sup>273</sup>

Mu'tezile, akıl ile naklin çatıştığı noktada, aklın referans alınıp, naklin akla uygun biçimde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>274</sup> Bu konuyla ilgili istidlalleri ise Allah'ın kelâmında asla yalan ve tenakuz olmaması gerçeğine dayanmaktadır.<sup>275</sup> Mu'tezile'nin ehl-i bid'at olarak anılmasının nedenlerinden biri de aklî bir sebeple nassı te'vil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira bu bir yeniliktir.<sup>276</sup> Öte yandan Mu'tezile'nin nasları te'vil etme gerekçeleri Kur'ân'da mecâzi ifadeler olduğu bilgisidir. Kâdî Abdülcebâr'a göre, Kur'ân'da hakikat ve mecaz vardır. Örneğin: "Biz halkı zulmetmiş nice yerleşim birimlerini yerle bir ettik."<sup>277</sup> âyetinde geçen "karye/yerleşim yeri" ifadesinde mecâz vardır. Bu ibareden murat o şehrin halkıdır.<sup>278</sup>

Ancak Kâdî Abdülcebâr'a göre, Kur'ân'da geçen bir ibareyi hakiki anlamda kullanmak uygun olduğu sürece, bir yerde hakiki manasında, diğer yerde mecâz anlamında kullanmak caiz değildir.<sup>279</sup> Mecâzi anlatımlar bir karine ile hakiki anlam yerine geçer.<sup>280</sup> Mecâz anlam gerçek anlamın ötesinde kastedilen farklı bir manadır.<sup>281</sup> Örneğin: "Rabbim ve melekler saf saf geldiler."<sup>282</sup> Bu âyette "Rabbim geldi" ifadesinde Allah kendini zikretmiş ancak zatının geldiğini kastetmemiştir. Aynı durum "O yerleşim birimine sor."<sup>283</sup> Âyetinde de geçerlidir. Burada kastedilen şey oranın halkıdır. Yine Hz. İbrahim'in "Ben rabbime gidiyorum."<sup>284</sup> Sözüyle "Rabbimin emrettiği yere gidiyorum" demek istediği gibidir.<sup>285</sup>

<sup>273</sup> Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, Klm Yayınları, 2. Basım, Kahramanmaraş, 2018, s. 213.

<sup>274</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 79.

<sup>275</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l- İtikad*, Dimeşk: Dâru'l-Hikme li't-Tibâ ve'n-Neşr, 1984. ss. 66-71.

<sup>276</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, s. 82.

<sup>277</sup> el-Enbiyâ, 21/11.

<sup>278</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n- Neşr, ts. s. 152.

<sup>279</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Hızır Muhammed Nabzâ, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, s. 152.

<sup>280</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. V. s. 188.

<sup>281</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. V. s. 188.

<sup>282</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>283</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>284</sup> es-Saffât, 37/99.

<sup>285</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Osman Abdülkerim, Kâhire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1996, ss. 229-230; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*, thk. Hızır Muhammed Nabzâ, Beyrût: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1971, ss. 431-432.

Dilbilimciler de bu görüşlerimizi desteklemektedir diyen Abdülcebbâr, zira onlar da, “halife geliyor.” Sözüyle halifenin bizatihi kendisi değil, onun yerine nezaret eden komutanın gelişini kastederler. Bir diğer delilimiz ise, “İmâm Şâfiî gelirse bize yeterlidir.” Sözüyle bizzat onun kendisi değil, yazıları ve sözleri kastedilmektedir.<sup>286</sup>

Mu'tezile'nin haberî sıfatları nasıl yorumladığı konusuna gelecek olursak onlar, “vech” kelimesinin naslarda Allah'a izafe edildiğinde, bu kelimenin sözlük anlamına bağlı kalmanın caiz olmadığını, te'vil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>287</sup> Zira bu ibarenin zahiri anlamına bağlı kalındığında “Doğu da Allah'ındır batı da, nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır.”<sup>288</sup> Âyeti bağlamında Allah'ın (c.c) vechinin her yerde olduğu zaruri olarak kabul edilmiş olunur. Bu ifadelerdeki “vechullah” lafzından murat olunan şey, Allah'ın (c.c) rızası olmakla birlikte Allah'ın zatının kastedilmesi de olasıdır. Diğer yandan Mu'tezile, âyetlerde<sup>289</sup> Allah'a (c.c) nispet edilen “cenb” kelimesini de “taat” yahut “zat” manalarına hamletmiştir.<sup>290</sup> Haberî sıfatların bir diğeri olan “yed” lafzının da Allah'a izafe edildiği yerlerde zahiri manasına hamletmemek gerektiğini mutlaka te'vil edilmesinin elzem olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu naslarda yer alan “yed” lafzını tek bir manaya hamletmemişlerdir. Örneğin: “O'nun iki eli de açıktır.”<sup>291</sup> Âyetindeki “yed” kelimesini “nimet” olarak yorumlamışlardır.<sup>292</sup> Bu âyetteki iki nimet ise görünen ve görünmeyen nimetler ile dünya ve ahiret nimetleridir.<sup>293</sup>

Mu'tezile âlimlerine göre, “Kıyamet gününde bütün yer O'nun kabzasında ve gökler, O'nun yemîninde/kudret elindedir.”<sup>294</sup> gibi âyetlerde<sup>295</sup> Allah'a (c.c) izafe edilen “yemîn” kelimesi zahiri anlamında değil “kuvvet”, “kudret” ve “iktidar” manalarında kullanılmıştır. Yine aynı şekilde bu âyetlerde geçen “kabza” lafzından kastın, “bir şeyin üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmak” manasına geldiğini ve senâ bildirdiğini söylemişlerdir.<sup>296</sup>

<sup>286</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Zerzûr Muhammed Adnan, Kâhire: Dâru't-Turâs, ts. ss. 229-230; a. mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân anî'l-metâin*, ss. 431-432.

<sup>287</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>288</sup> el-Bakara, 2/115.

<sup>289</sup> ez-Zümer, 36/39/56.

<sup>290</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.228; a. mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 391.

<sup>291</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>292</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 228; a. mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 159.

<sup>293</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. I. s. 231.

<sup>294</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>295</sup> el-Hâkka, 69/45.

<sup>296</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. II. s. 598.

Yine Mu'tezile'ye göre, istivâ kelimesinin Arapçada kullanıldığı yerlere göre beş farklı anlama gelmesi mümkündür. “Rahman arşa istivâ etti.”<sup>297</sup> Âyetinde, yaratılmış nesnelere içinde en büyüğü ve en görkemlisi olduğu için, özellikle Allah (c.c) ile birlikte zikredilmiştir. Arş ise hakiki bir cisim olacağı ve mekân tutmayı gerektireceği için Allah'a (c.c) nispeti caiz değildir. Bunun içindir ki, istivâ kelimesinin te'vil edilmesi mecburîdir. Bu âyette cismanî olarak bir büyüklük değil, kuvvet ve iktidar gibi soyut bir büyüklük kastedilmiştir. Onun için istivâ; istila (hâkimiyet altına alma), muktedir olma, galebe çalma gibi anlamlara gelmektedir.

Mu'tezile âlimlerine göre, naslarda geçen ve Allah'a (c.c) nispet edilen “ayn” ifadesiyle ilim kastedilmiştir. Eğer ilim manasına hamledilmeyip zahiri anlamında kullanacak olursak, âyetlerde<sup>298</sup> geçen “e'yununâ/gözlerimiz” ifadesi, Allah Teâlâ'nın birçok gözünün olmasını gerektirir ki bu gerçeğe çelişmektedir. Nitekim bu lafızlardan murat, her hâdisenin Allah'ın (c.c) ilmi ve bilgisi dâhilinde gerçekleştiğini vurgulamaktır.<sup>299</sup> Yukarıda görüldüğü üzere haberî sıfatların tamamı için Mu'tezile âlimleri, tenzih ilkesine verdikleri aşırı önem gereği te'vil metodunu kullanmışlardır. Mu'tezile kelamcılarının; Allah'ın (c.c) sıfatları konusunda Ehl-i sünnetten ayrılımlarının temelinde, Allah'ı (c.c) yüceltme gayesini taşıdıkları ancak bu konuda aşırıya giderek tâ'tile düşüklerini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Mu'tezile âlimleri; haberî sıfatlar konusundaki görüşleriyle Allah'ın (c.c) zâtında ve sıfatlarında benzersiz oluşunu ıspat etmek isterken, farklı problemleri de beraberinde getirmişler, te'vil meselesine farklı bir boyut kazandırmışlardır.

## 2. Cehmiyye

Cehmiyye de tıpkı Mu'tezile gibi nasların te'vile tabi tutulup tutulmaması, hadislerin hüccet kabul edilip edilmemesi konusunda akli temel ölçüt kabul etmiştir. Akılla çatışan nasların ya akıl süzgecinden geçirilip te'vil edilmesini, ya da bütünüyle reddedilmesi görüşünü benimsemiştir.<sup>300</sup> Bu mezhep, haberî sıfatların yorumlanmasında teşbih ve teccime kayan fırkaların aksine bir duruş sergilemiştir.<sup>301</sup> Ahmed b. Hanbel ve Eş'arî, Cehmiyye'yi

<sup>297</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>298</sup> Hûd, 11/37; el-Mü'minûn, 23/27; et-Tûr, 52/48.

<sup>299</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2. s. 631; a. mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 393.

<sup>300</sup> Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler*, s. 79.

<sup>301</sup> Abdülazîz İbn. Bezîze, *izâhu's-Sebil ilâmenâhi't-Te'vil*, çev. Osman, Bodur, Litera Yayıncılık, İstanbul: 2018, ss. 56-57.

Allah'ın (c.c) sıfatlarını kabul etmeyenler olarak adlandırmıştır.<sup>302</sup> Öyle ki Ahmed b. Hanbel, Allah'ın (c.c) kelâm sıfatını reddeden ilk kişinin Cehm b. Safvân olduğunu beyan etmiştir.<sup>303</sup> Diğer yandan onun, Allah'ın (c.c) sıfatlarına dair naslarda geçen müteşâbihleri yanlış bir yoruma tabi tuttuğunu, sonraki zamanlarda ise bu görüşlerin Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ve Ebû Hanife'ye tabi olanlar tarafından kabul gördüğünü söylemiştir.<sup>304</sup> Burada Ahmed b. Hanbel'in, Cehmiyye ve Ebû Hanife'ye tabi olanları aynı kategoride değerlendirmiş olması dikkat çekicidir. Zira bu iki mezhep arasında Allah'ın (c.c) sıfatlarına getirilen yorumlar açısından ciddi farklar mevcuttur. Nitekim önceden bahsi geçtiği üzere Ebû Hanife'nin haberî sıfatlara yaklaşımı selefîn metoduyla örtüşmektedir. Cehmiyye ise bilakis tüm sıfatları reddetme eğilimindedir.

Ashabu'l-hadîs, müteşâbihleri te'vile tabi tutanları genelleyerek "Cehmiyye" olarak isimlendirmiştir. Bundan dolayı Cehmiyye'nin görüşlerinin batıl olduğunu ispatlamak adına kaleme alınan reddiyelerin çoğunluğu, te'vil karşıtlığı noktasında zuhur etmiştir.<sup>305</sup> Cehmiyye tenzih metoduna aşırı önem vererek teşbih ve tecsimci görüşlerin karşısında büyük çaba sarf etmiştir.

Bu mezhebe göre, Allah (c.c) "şey" değildir. O'nun hakkında şey tabirini kullanmak, Allah'ın (c.c) mahlûk ile ortak özelliklere haiz olduğunu iddia etmektir. Bu ise teşbih olur. Allah (c.c) bundan münezzehtir.<sup>306</sup> Cehmiyye, teşbih ve tecsimden son derece kaçınmış ve bu görüşlerden uzak durmak için haberî sıfatların, insan biçimci tanrı olgusu oluşturulmadan te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Öyle ki Ebû Âsım Haşîş b. Esam en-Nesâî (ö. 253/867) şöyle söylemiştir: Cehm b. Safvân, Allah'ın (c.c) vechini/ yüzünü inkâr ettiği gibi "Allah (c.c) dünya semasına indiği zaman O'nun yerine kim halef olmaktadır"? Diyerek, bazı naslarda zikredilen Allah'ın (c.c) semaya nüzulünü de reddetmektedir.<sup>307</sup> Cehm b. Safvan, "Arş bir mekândır, mekânda ancak bir cisim olan veya cisim ile kaim olan bir şey bulunur" diyerek, "yukarıda olmayı" ('uluvv) ve "Arş'a istivâyı" inkâr etmektedir.<sup>308</sup>

<sup>302</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red Ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. İbn. Şebib el-Âcemî, Kuveyt: Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî ve't-Tibâ' ve'l-İ'lân, 2005, ss. 42,47-48; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 143.

<sup>303</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, ss. 42,47-48, 242-243.

<sup>304</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, ss. 206-207.

<sup>305</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, s. 95.

<sup>306</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>307</sup> Ebû Hüseyin Muhammed el- Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red Alâ Ehl-i Ehvâ ve'l-Bida'*, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1968, ss. 96-97.

<sup>308</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, ss. 134,152.

Diğer yandan İbn Huzeyme (ö.311/924) bazı Cehmiyye taraftarlarının, “Rabbinin celâl ve ikrâm sahibi vechi bâki kalır.”<sup>309</sup> Âyetinde zikredilen “vech” kelimesinden maksadın, bizatihi Allah’ın (c.c) kendisi olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir.<sup>310</sup> Yine onların, Allah’ın (c.c) arşa ve semaya istivâ etmesini, O’nun arşta bir kürsüsünün bulunduğunu, gökte olmasını, gözü, yüzü ve iki eli olmasını kabul etmediklerini, bu sıfatların zahiri anlamıyla yüce Allah’a nispetini reddettiklerini söylemiştir.<sup>311</sup> Ayrıca Cehm b. Safvân’ın, Alah’ın (c.c) haberi sıfatları konusunda yukarıda belirttiğimiz görüşlere sahip olmasının yanı sıra, onun haberi sıfatları te’vil etmeyip bazı yerlerde tam tersini düşündüğünü söyleyenler de olmuştur. Örneğin: Dârimî’nin naklettiğine göre Cehmiyye’nin itikâdında, Rahman arşa istivâ etmiştir. Lakin bu istivâ, “istevlâ” yani güç ve otorite sahibi olması, yücelik ve azamet demektir.<sup>312</sup> Yine İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Cehm b. Safvân’ın Allah’ın (c.c) arşın üstüne istivâ etmesi meselesi hakkında şöyle dedi: Ona göre Allah (c.c), arşa istivâ etmemiştir. İstivâ kelimesi istila yani “hâkim olma” anlamındadır. Bu görüşü de Ca’d b. Dirhem’den (ö.124/742) aldığını söylemiştir.<sup>313</sup> Aynı şekilde Cehmiyye’ye atfedilen görüşlere göre, onların “yed” kelimesini nimet, kuvvet ve kudret; “usbuayn/iki parmak” kelimesini de nimet anlamında te’vil ettikleri belirtilmiştir.<sup>314</sup>

Öte yandan Cehmiyye; Allah’ın (c.c) intikalini muhal görmüş, bir yerden başka bir yere geçişin ilâhlık vasfıyla çelişeceği düşüncesiyle Allah’ın (c.c) nüzulünü de inkâr etmiştir.<sup>315</sup> Yukarıdaki yorumlardan da anlaşılacağı üzere Cehmiyye; Allah’ın (c.c) naslarda zikredilen haberi sıfatlarını reddetmemiş, bu sıfatların materyalist ve somut argumanlar olarak karşılık bulmasını caiz görmemiştir.<sup>316</sup> Esasen en başından beri teşbih ve tecsimin tam karşısında yer alan Cehm’in, bu tür te’vil ve yorumlarda bulunması yadırganamaz bir durumdur.<sup>317</sup> Zaten Cehm b. Safvân’ın ilâhi sıfatların Allah’a (c.c) nispet edilmesinin tam karşısında durma sebebi, hâlık ile mahlûk arasındaki farkın ortadan kalkması ve bu durumun

<sup>309</sup> er-Rahmân, 55/27.

<sup>310</sup> İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbu’t-Tevhîd ve İspatu Sifâti’r-Rabb*, thk. Abdülazîz b. İbrahim eş-Şehvân. Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 5. Basım, 1995, s. 51.

<sup>311</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve’r-Red*, ss. 112-113,118.

<sup>312</sup> Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, er-Red Ale’l-Cehmiyye, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Esirî, Kâhire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2010, s. 47.

<sup>313</sup> İbn. Teymiyye, *Kitâbü’l-Esmâ ve’s-Sifât*, thk. Atâ Abdülkâdir Mustafa, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998, c. II, s. 17.

<sup>314</sup> Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara: 2021, s. 159.

<sup>315</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Sage Yayınları, 2. Basım, Ankara: 2017, ss. 169-172.

<sup>316</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>317</sup> Ümit Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, s. 160.

önemli itikâdi problemlere yol açması endişesidir. Cehm'in bu kaygısının da iki nedeni olduğu söylenebilir. Birincisi yaşadığı coğrafya da Mukatîl b. Süleymân (ö.150/767) gibi bazı İslâm âlimlerinin, rü'yetullah, kelâmullah, istivâ gibi konularda teşbih ve teccime kayabilecek bazı görüşler ortaya atmalarıdır.<sup>318</sup> Hatta bu yüzden ikisi arasında gerginlik yaşanmış, Cehm b. Safvân, teşbih ve teccimci anlayışı benimseyenleri açıkça tekfir etmiştir.<sup>319</sup> İkincisi o bölgede diğer dinlere mensupken İslâma geçmiş gruplar ve birçok mezhep mensubunun yaşamakta olduğu ve antropomorfist tanrı olgusuna dair pek çok eski inanişaya sahip toplulukların bulunduğu gerçeğidir.<sup>320</sup>

Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın yaşadığı çevrenin itikâdi yapısına vukufiyeti onu, teşbihe kayan görüşlere karşı antitez geliştirmek durumunda bırakmıştır. Onun, te'vile karşı olan kişi veya fırkalarla gerginlikleri ise yadsınamaz bir durumdur. O, bir taraftan teşbih ve teccîmi benimseyen görüşlerle mücadele etmiş, diğer yandan haberî sıfatların mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bunları yaparken, sahih hadisleri ve Allah'ın (c.c) sıfatlarını da reddederek mutedil olan görüşten saptığını söylemek mümükündür. O, haberî sıfatlar konusunda tefride düşüp teşbih ve teccîmi savunmaları tekfir ederken, kendisi de bu meselede ifrada kaçarak Allah'ın sıfatlarını nefyetmiştir.

### 3. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu naslarda zikredilen haberî sıfatları te'vil etmiş hatta teşbihe düşmemek için bunu elzem görmüştür. Onlar, haberî sıfatlar konusundaki bu tutumları sebebiyle Ashâbü'l-Hadîs'ten ayrılmışlardır. Aradaki metot farkından dolayı "halef metodu"nu tercih edenler olarak adlandırılmışlardır. Bu ismin tercih edilme sebebi, "Ehl-i sünnet-i hâssa" olarak bilinen ve müteşâbihleri te'vilden uzak duran grubun "selef", "Ehl-i sünnet-i âmme" olarak tanımlanan ve naslarda geçen müteşâbihleri te'vile tabi tutan Eş'arî ve Matürîdî'lerin ise "halef" olarak vasıflandırılmış olmalarıdır. Bu grup müteşâbihleri akıl ve muhkem naslara ters düşmeyecek şekilde te'vil ederken, lafızları hamlettikleri manalara ise kesin demekten kaçınmışlardır.<sup>321</sup>

<sup>318</sup> Ümit Toru, *a.g.e.*, ss. 151-152.

<sup>319</sup> Ümit Toru, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>320</sup> Ümit Toru, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>321</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, Kâhire: el-Mektebetü li't-Türâs, 2011, c. II. s. 286.

İlk başlarda selef metodunu kullanan Ehl-i sünnet kelâmcıları, bu müteşâbih kelimeleri Allah'ın (c.c) kadim birer sıfatı olarak kabul etmişlerdir. Bu grup, hem naslarda geçen haberi sıfatları hem de aleyhlerine delil olarak kullanılan meseleleri te'vîl ederek izâh etme yoluna gitmişlerdir.<sup>322</sup> Ehl-i sünnet mezhebinin; amellerin tartılması, rü'yetullah gibi bazı meselelerde aklî ve naklî istidlallerde bulunarak nasları te'vîl ettikleri görülmektedir.<sup>323</sup> Ehl-i sünnet kelâmı içerisinde haberi sıfatların te'vîl edilmesi görüşünün, hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren imâm Matürîdî ile başladığı söylenebilir. Mâtürîdî'nin de aralarında yer aldığı bazı Mâtürîdî kelâmcıların, müteşâbihleri te'vîl ettikleri söylenmiştir.<sup>324</sup> Örneğin: İmâm Mâtürîdî “yed” kelimesinin direkt olarak Allah'a (c.c) nispet edilmediği yerlerde “Göğü ellerimizle biz bina ettik.”<sup>325</sup> Âyeti gibi; “yed”i, “kuvvet” olarak te'vîl etmiştir.<sup>326</sup> Yine o, “Rabbinin yüzü bâki kalacaktır.”<sup>327</sup> âyetindeki “vech” lafzını, “mülk ve hükümranlık”<sup>328</sup> “Nereye dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır.”<sup>329</sup> âyetindeki “vech” ifadesini ise, “Allah'ın zatı yahut rızası” olarak yorumlamıştır.<sup>330</sup> Ayrıca haberi sıfatlardan olan “Ayn” lafzının Allah'a (c.c) izafe edildiği nasları da “gözetim, koruma ve himaye etme” manasında;<sup>331</sup> “mecî” kelimesini ise, “Allah'ın emrinin gelmesi veya O'nun va'd ve va'dinin gelmesi” şeklinde açıklamıştır.<sup>332</sup>

İmâm Matürîdî; haberi sıfatları bu şekilde yorumlamakla beraber, onun aynı zamanda hem te'vîl hem de tefvîz metodunu benimsediği söylenilebilir.<sup>333</sup> Örneğin: O, “istivâ” kelimesini aklımıza henüz gelmeyen bir mana içerebileceği gerekçesiyle, belirli bir anlama hamletmenin uygun olmadığını savunmuştur. İstivâ konusundaki bu tutumu ise üstteki yorumu kuvvetlendirmektedir. Nitekim İmâm Mâtürîdî; “Rahman arşa istivâ etti.”<sup>334</sup> âyetini Allah'ın (c.c), fiilleri ve zâtı itibarıyla hâdis olanlarla benzer özelliklere sahip olmadığını vurguladıktan sonra, bu âyette zikredilen “istivâ” lafzının, “hâkim olma, isti'lâ, yüce olma” gibi manalara hamledilmesini doğru bulmayıp, naslarda geçtiği gibi zahiri anlamında alınmasının daha uygun

<sup>322</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>323</sup> Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vîl*, y.y.. b.y., 1413/1993. ss. 21-22.

<sup>324</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, c. VII. ss. 267-269.

<sup>325</sup> ez-Zâriyât, s. 51/47.

<sup>326</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IX. s. 390.

<sup>327</sup> er-Rahmân, 55/47.

<sup>328</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IX. s. 472.

<sup>329</sup> el-Bakara, 2/115.

<sup>330</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IX. s. 545.

<sup>331</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. VI. s. 129.

<sup>332</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. X. ss. 523-524.

<sup>333</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 91.

<sup>334</sup> Tâhâ, 20/5.

olduğunu söylemiştir.<sup>335</sup> Mâtürîdî'ye göre; her ne kadar naslarda geçen "istivâ"dan, istilâ anlamı çıksa da,<sup>336</sup> teşbih hatasına düşmeden Allah'ın (c.c) muradı ne ise ancak ona imân edilmeli, kesin te'vîlinden sakınılmalıdır. Öyle ki, hurûf-u mukattaâ, cennet-cehennem gibi bazı ğaybî meselelerde Allah Teâlâ, bilgilerin pek azını bildirmekle kullarını imtihan etmekte, kesin hüküm vermelerinden uzak durup tevakkuf etmelerini beklemektedir.<sup>337</sup>

İmâm Mâtürîdî ile başlayan te'vîl metodu, müteahhirûn dönemi Mâtürîdî kelâmcıları ile devam ettirilmiştir. Nitekim Mâtürîdîliğin sistematik bir hale gelmesinde büyük emeği olan Nesefî de, "Mü'minin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır."<sup>338</sup> hadîsindeki "isbe" kelimesini, "eser" anlamında; "Kıyâmet günü bütün dünya O'nun kabzasındadır."<sup>339</sup> âyetinde geçen "kabza" lafzını da "mülk" manasında yorumlamıştır.<sup>340</sup> Yine ona göre; "istivâ" ibaresinin "iktidar, isti'lâ, galebe" manalarına gelmesi olasıdır.<sup>341</sup>

Mâtürîdî kelamcılarının Nûreddîn es-Sâbûnî'ye (ö.580/1184) göre, "Rahman arşa istivâ etti."<sup>342</sup> âyetinde geçen arş bir mahlûk olup, belirli ölçülere sahiptir. Allah Teâlâ'nın sınırlı bir hacme sahip olan arş üzerine oturması mümkün değildir. Zira O'nun ya tam arşın ölçüsüne ya tam olması, ya büyük gelmesi ya da küçük kalması düşünülemez. Çünkü bu özellikler hâdis varlıklarda bulunur ve içerisinde fanilik alâmeti barındırır. Bunun içindir ki, "istivâ" kelimesi sözlük anlamıyla yüce Allah'a nispet edilemez. İstivâ, "isti'lâ, istikrar, yönelme, takdir" gibi manalara te'vîl edilmelidir.<sup>343</sup>

Yine Mâtürîdî kelamcılarının Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100) naslarda geçen haberî sıfatları te'vîl etmiştir. Ona göre, "Rabbin geldi."<sup>344</sup> âyetinde mecaz vardır. Bu âyette, "Rabbinin kudretinin eserleri geldi" denilmek istenmektedir. Zira "Padişah geldi" denildiğinde, "Padişahın askerleri geldi" anlamı kastedilir. İstivâ ise; "isti'lâ, egemenlik" şeklinde te'vîl edilmelidir. Nüzul etmek; yer değiştirmek, intikal etmek anlamında değil, O'nun gazabı ve rızası manasına hamledilebilir.<sup>345</sup>

<sup>335</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. VII. ss. 267-269.

<sup>336</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135.

<sup>337</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 138.

<sup>338</sup> Tirmizî, "*Kader*," 7; "*Daâvat*," 89; Müslim, "*Kader*," 3.

<sup>339</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>340</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Dimeşk: Mektebetü Dâri'l Ferfur, 2000, ss. 107-108.

<sup>341</sup> Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, c. I. ss. 346-348.

<sup>342</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>343</sup> Nûreddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye Mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1996, ss. 45-46.

<sup>344</sup> el-Fecr, 89/ 22.

<sup>345</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, thk. Lens Peter Hans, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003, ss. 38-39.

Mâtürîdîliğin önemli âlimlerinden biri olan Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1987) de naslarda zikredilen bu kelimelerin te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre; “iki el”den maksat, ebedi ve mutlak kudrettir. “...İki elimle yarattığıma...”<sup>346</sup> âyetinde geçen “yed” ibaresi ise, Hz. Âdem’i yüceltmek içindir, öyle ki iki ele vurgu yapılmaktadır. Gözleri gezdirmekten kasıt; “bir mekânı özel yapmak, murâkabe etmek, koruma altına almak” demektir. Nüzul lafzı ise zahiri anlamda alınıp, Allah (c.c) bununla nitelenemez. Allah’ın (c.c) rızası ve lütfu anlamlarına hamledilir. Gelmesi ise; intikal manasında değil, “O’nun kazası ve hükmünün gelmesi” şeklinde te'vîl edilebilir. O’nun gülmesinden murat da, “O’nun hoşnutluğu, mağfireti ve rızasıdır.”<sup>347</sup>

Mâtürîdî âlimlerince bu sıfatların te'vîl edilmesi caiz görülmüştür. Ancak tek bir manaya hamledilmesinin vacip görülmediği söylenebilir. Örneğin, İbnu’l Hümâm’a (ö. 861/1457) göre, Allah’ın (c.c); şanına yaraşır biçimde, O’ndan teşbihi nefyederek, arşa istivâ ettiğine imân etmek vaciptir. İstivâyı, istilâ manasına hamletmek ise vacip değil caizdir. Zira istivâ kelimesinin bu anlama geldiğine dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Ancak O’nu; avâmın teşbihe düşerek mahlûkun vasfıyla nitelemesinden endişe edilirse o zaman, istilâ manası vermekte bir beis yoktur. Zaten bu te'vîl Arapça’ya da uygundur. “Yed, kadem, isba’, yemîn” gibi insan zihninde hâdislik vehmettiren müteşâbih lafızlar da aynı şekilde mecaz ve istiâre yoluyla te'vîl edilebilir.<sup>348</sup> Haceru’l-Esved’in Allah’ın (c.c) yemini olduğunu bildiren hadisle de o taşı yüceltmek için istiâre yapıp böyle bir anlatıma başvurulduğu ileri sürülmüştür.<sup>349</sup>

Tüm bunlarla beraber Mâtürîdî kelamcılarının müteşâbih kelimelerin hepsini te'vîl etmedikleri görülür. Bunun içindir ki Mâtürîdîlerin, aslında hem te'vîl hem de tefvîzi benimsedikleri söylenebilir.<sup>350</sup> Örneğin: Mâtürîdî’ye göre; “...iki elimle yarattığıma...”<sup>351</sup> âyetinde zikredilen “yed” kelimesinin yüce Allah’a nispetinin hikmeti, Hz. Âdem’i yüceltmek içindir. Resûlullah, beytullah, veliyyulah terkiplerinde olduğu gibi lafızların Allah’a (c.c) izafe edilmesi onları ta’zim etmek maksadı taşımaktadır. Mâtürîdî, “yed” kelimesinin organ ve uzuv manası taşıyacak ve teşbihi çağrıştıracak şekilde zahiren Allah’a (c.c) izafesinin caiz olmadığını

<sup>346</sup> Es-Sâd, 38/75.

<sup>347</sup> Beyâzîzâde, Kemâluddîn Ahmed b. Hasan er-Rûmî el-Hanefî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'man fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 158.

<sup>348</sup> Kemâluddîn Muhammed İbnu'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm*, Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye, ts., ss. 17-18.

<sup>349</sup> Ebî Şerîf, Ebû'l-Meâlî Kemâluddîn Muhammed, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fî'l-Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire*, Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra'l- Emîriyye, 1317/1889, s. 35.

<sup>350</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 91.

<sup>351</sup> es-Sâd, 38/75.

söylemiştir. Ancak yine ona göre, “yed” ifadesini “kuvvet” manasına hamletmek de pek zoraki bir te’vîldir.<sup>352</sup> İmâm Mâtürîdî’nin bu tutumu naslarda geçen müteşâbihlerle ilgili kesin bir yargıya varılmayıp, temkinli davranılması gerektiğini gösteren önemli bir bulgudur.<sup>353</sup>

Eş’arî kelâmcılarında ise durum biraz daha farklıdır. Daha önceleri değindiğimiz gibi özellikle mezhebin kurucusu İmâm Eşârî’nin müteşâbihler konusunda te’vîle sıcak bakmadığı bilinmektedir. Ancak sonraki dönemlerde hicrî beşinci asrın başlarından itibaren haberî sıfatların te’vîl metodunun başladığı söylenebilir. Bu tekâmülden sonra Eş’arî kelâmının metodolojik bir evrilme dönemine geçtiğini söylemek yerinde olacaktır. Öyle ki bu dönem Eş’arî kelâmcıları haberî sıfatlar konusunda “keyfiyetsiz sıfat” yaklaşımını terk ederek, müteşâbih lafızları te’vîl metodunu benimsemiş ve kendi içlerinde radikal bir değişim gerçekleştirmişlerdir.

Eş’arî mezhebinde, haberî sıfatları te’vîl görüşü Bakillânî (ö.403/1013) ve İbn.Fûrek (ö. 406/1015) ile başlayıp, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037-38) ile devam etmiş, Fahreddîn er-Râzî ile sistematikleşip kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Bakillânî; bütün haberî sıfatları te’vîl etmese de, “vech” kelimesini Allah’ın (c.c) zatı olarak yorumlamıştır.<sup>354</sup> Ayrıca “yed” ve “ayn” kelimelerinin son maksatlarını Allah’a (c.c) havale etmekle birlikte, “...iki elimle yarattığıma...”<sup>355</sup> âyetinde zikredilen “yedeyye” ibaresinin, canlılardaki uzuv olan ve tutma işlemini gerçekleştiren bir el olmadığını, aynı şekilde “ayn” kelimesinin de görme fiilini ifâ eden bir göz manasına gelmediğini, Allah’ın (c.c) organ ve aletten berî olduğunu söylemiştir.<sup>356</sup>

İbn Fûrek; “istivâ, nüzul, ityan, mecî” gibi müteşâbih kelimelerin nakil ile geldiğini, anlamlarının ise ancak akılla sabit olabileceğini açıklamakla birlikte,<sup>357</sup> “yed, vech, ayn, cenb” gibi aklın uygun görmeyeceği, lakin naslarda zikredilen sıfatların da birer organ gibi değil, Allah’ın (c.c) şanına yaraşır biçimde te’vîl edilmesi gerektiğini bildirmiştir.<sup>358</sup> İbn. Fûrek; naslarda zikredilen el, ayak, sağ taraf gibi kelimelerin, yalnızca mecazen Allah’a (c.c) nispet

<sup>352</sup> Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, c. III. ss. 551-552; c. VIII. ss. 246-247.

<sup>353</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>354</sup> Kâdî Ebû Bekir el-Bakillânî, *el-İnsâf fi Mâ Yecibu l’itikâduh ve Mâ lâ Yecûzu el-Cehl Bih*, thk. el-Kevserî Muhammed Zâhid, Kâhire: Mektebetü’l-Ezheriyye l’î-t-Türâs, 2000, s. 36.

<sup>355</sup> es-Sâd, 38/75.

<sup>356</sup> Bakillânî, *el-İnsâf*, ss. 23-25.

<sup>357</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerred Makalati’s-Şeyh Ebi Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdurahim es-Sâih, Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2005, s. 41.

<sup>358</sup> İbn. Fûrek, *Mücerred*, s. 40.

edilebileceğini, sözlük anlamlarıyla alınması durumunda bu lafızların, teşbihe düşüreceğini hatta küfre götürebileceğini beyan etmiştir.<sup>359</sup> İbn. Fûrek, “yed”in kuvvet ve kudret manalarına geldiğini söylemiştir.<sup>360</sup> Bu görüşleri sebebiyle sistematik Eş’arî kelâmında te’vîlin, onunla ortaya çıktığını ve sonrasında hemen hemen bütün Eş’arî kelamcılarının, haberi sıfatlarda te’vîl metodunu uyguladığı iddia edilmektedir.<sup>361</sup>

Bağdâdî de bu ibareleri te’vîl etmiş ve Allah’a (c.c) nispet edilen “istivâ” lafzını “mülk” manasında ve “yed” kelimesini “kudret” anlamında; “vech” lafzını “zat”, “ayn” ifadesini de “görme” manasında yorumlamayı uygun bulduğunu söylemiştir.<sup>362</sup>

İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1085) ise; yed, vech, ayn, ityan, mecî gibi kelimeleri Allah’ın sıfatları olarak kabul etmekle birlikte, Allah’ın (c.c) şanına yaraşır hakikatler ışığında gerçek anlamını tespit edebilmek adına, gramer kurallarına da bağlı kalarak bu lafızları te’vîl etmiştir. Örneğin: “istivâ” kelimesini “galebe, iktidar, kahr (galip gelme)” anlamlarında yorumlamıştır. Ayrıca “cenb” kavramını; Allah’ın (c.c) emrinin geldiği cihetler; “sâk” ibaresini de bir uzuv olarak değil; kıyamet gününün zorluğu; “mecî” lafzını Allah’ın (c.c) yer değiştirmesi değil, O’nun emri, adaleti ve kazasının gelmesi şeklinde te’vîl etmiştir. Yine ona göre; “nuzül” kelimesinden murat, Allah’ın (c.c) nimetlerinin çokça inmesi, O’na yakın meleklerin gelmesidir.<sup>363</sup> Ayrıca “ayneyn” ifadesinin, basar; “vech” kelimesinin ise vücûd anlamına hamledilmesini uygun görmüştür.<sup>364</sup> Öte yandan Cüveynî’nin, el-Âkîdetün-Nizâmiyye isimli kitabında müteşâbih naslarla ilgili selef metodunu benimsediği ve onların görüşleriyle iktifa ettiği bilinmektedir.<sup>365</sup> Bu tutumunun olası sebebi el-Âkîdetü’n-Nizâmiyye isimli eserini Nizâmiye medreselerinde ilim tahsil eden öğrencileri için kaleme almış olmasıdır. Kanaatimizce o, tahsili devam eden talebelerin yeterli donanım ve alt yapıya sahip olmama olasılığını göz önünde bulundurarak ihtiyaten tedbirli davranmış olabilir.<sup>366</sup>

<sup>359</sup> İbn. Fûrek, *Kitâbu Müşkili’l-Hadîs ve Te’vîlü’l-Ahbâri’l-Müteşâbih*, thk. Daniel Gimaret, Dimeşk: el-Ma’hadü’l-Fransî lî’l-Dirâsâti’l-Arabiyye, 2003, ss. 21, 29, 48, 50, 57, 59, 63, 76, 89, 93, 101.

<sup>360</sup> İbn. Fûrek, *Mücerred*, s. 45.

<sup>361</sup> İrfan Eyyibil, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te’vîli Meselesi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Haziran 2018, 17/34, s. 682.

<sup>362</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli’l-Dîn*, İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928, ss. 110-111,113-114.

<sup>363</sup> İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fî Usûli’l-Dîn*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Abdülmun’im Abdülhamîd, Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1950, ss. 159,162.

<sup>364</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, ss. 155-157.

<sup>365</sup> Cüveynî, *el-Âkîdetü’n-Nizâmiyye fî Erkâni’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire: el Mektebetü’l-Ezheriyye lî’t-Türâs, 1412/1992, ss. 32-33.

<sup>366</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e*, s. 96.

Cüveynî'nin meşhur öğrencisi Gazzâlî (ö.505/1111) gibi müteahhirûn dönemi pek çok Eş'arî kelâmcılarının da te'vîle müracat ettikleri görülmektedir. Öyle ki Gazzâlî, teşbihi çağrıştıran lafızların; Arapça'daki kullanımına da riâyet edilerek, istiâre yoluyla te'vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>367</sup> O, öncelikle te'vîle konu olan varlıkları; hayalî, zatî, hissî ve şibhî olarak dört bölüme ayırmıştır.<sup>368</sup> Özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bildirilen; arş, kürsî gibi kavramaların te'vîle tabi tutulmadan olduğu gibi alınması gerektiğini söylemiştir. Bunlar duyu organlarıyla idrak edilmese de bizatihi mevcuttur. Onun için bu müteşâbihler, sözlük anlamlarıyla doğrudan alınır ve her hangi bir manaya hamledilmesinden uzak durulur.<sup>369</sup> Bununla birlikte naslarda zikredilen ve Allah'a (c.c) izafe edilen şevk, ferah, sabır, gazap gibi şibhî varlıklar olan durumlar ise aklî, hissî ve hayalî olarak Allah'a (c.c) yakıştırılamaz. Örneğin: Allah'a (c.c) isnat edilen gazap; onun sebep olduğu neticelerin tezahür ettiği başka bir sıfat yani ikâb etmeyi irade etmek olarak yorumlanıp, irade sıfatına hamledilir.<sup>370</sup> Gazzâlî'ye göre; "vech, ayn, yed" gibi kavramların da te'vîl edilmesi elzemdir.<sup>371</sup> O, "yed" ve "yedeyn" kelimelerinin "kuvvet" manasında anlaşılmasını uygun görmüştür. Yine ona göre; "...iki elimle yarattığıma..."<sup>372</sup> âyetinde geçen Hz. Âdem'in yaratılması, ancak kudret ile mümkün olabilir.<sup>373</sup> Naslarda zikredilen "yed" kelimesine, "güç, kuvvet" anlamı verilebileceği gibi "verme ve engelleme" manaları da verilebilir. Çünkü Allah Teâlâ nimetlerini melekler aracılığıyla verir yahut engeller.<sup>374</sup> Bu bağlamda "Allah'ın eli onların elinin üstündedir."<sup>375</sup> Âyetindeki gerçek anlam bu şekildedir. Bunlarla birlikte, naslarda değinilen "yed" kavramını; et, kemik ve kandan meydana gelen bir el, kol, pazu gibi uzuvların Allah'a (c.c) isnat edilmesi caiz değildir. Öyle ki, "yed" ilgili avâm bile olsa bütün herkes onun organ ve alet olmadığını bilmelidir. Çünkü halk ağzında da el kelimesi istiâre yoluyla farklı manalarda kullanılmaktadır. Örneğin: "Bu şehir emîrin elindedir" denildiğinde, emirin el organı olmasa da bu söz anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her mü'min O'na isnat edilen ve teşbihi andıran bu lafızların et, kan ve kemikten oluşan organ manasına gelmediğini, bunların Allah (c.c) için muhal olduğunu bilmeli, yaratıcıyı şanına yaraşır biçimde tenzih etmek gerektiğini kavramalıdır.<sup>376</sup> Gazzâlî;

<sup>367</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 292.

<sup>368</sup> Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, ss. 33, 39, 47.

<sup>369</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>370</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, ss. 38-39.

<sup>371</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>372</sup> es-Sâd, 38/75.

<sup>373</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 155-157.

<sup>374</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>375</sup> el-Fetih, 48/10.

<sup>376</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2017, ss. 51-52,125-129.

“Mü’minin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.”<sup>377</sup> Hadisinde zikredilen “isbeayn” kelimesinin hakiki anlamda kullanılmadığını, istiâre yoluyla Allah’ın (c.c) kudretinin kastedildiğini açıklamıştır.<sup>378</sup> Öyleki ona göre duyular âleminde de Allah’ın (c.c) iki parmağının olması mümkün değildir. Zira insanın göğsü açılıp bakılırsa kalbinin, iki parmak arasında olmadığı görülecektir. Nitekim bu ibaredeki asıl maksat, Allah’ın (c.c) eşyayı dilediği gibi evirip çevirebilmesidir. İnsan kalbi, melek ve şeytan taifesi arasındadır. Allah (c.c) ise bu gruplar arasında insan kalbini evirip çevirir. Yani her iki taraftan kinaye yoluyla “iki parmak” ifadesi tercih edilmiştir.<sup>379</sup>

Diğer taraftan yine Gazzâlî’ye göre akıl, istivâ, nüzul gibi sonradan yaratılanlara tahsis edilmiş sıfatların gerçek manalarıyla Allah’a (c.c) nispet edilmeyeceğini bilir. Onun için bu lafızlar mecaza başvuru olarak te’vîle tabi tutulur. Zahiri anlam vermenin batıl olduğu yerlerde, istiâre ve mecaz yoluyla uygun olan mananın verilmesi elzem olur.<sup>380</sup> Nasıl ki, “Yerleşim birimine sor.”<sup>381</sup> âyetinden kasıt, oranın halkı ise, Allah’ın (c.c) nüzulünden maksat da O’nun meleklerinin inmesidir. Öyleki Arapça’da “melik kapıya indi” denildiğinde, bizatihi melikin kendisi değil askerlerin inmesi anlaşılır.

Son tahlilde; yukarıda Ehl-i sünnet âlimlerinin haberî sıfatlara getirdiği yorumlar ve elimizdeki verilerden anlaşılacağı üzere, Mâtürîdî ve Eş’arî kelâmcıları, salt te’vîli tercih edenler ve te’vîli bütünüyle reddedenler arasında orta bir yol izlemişlerdir. Böylece hem tefrite düşmeyerek Allah’ı (c.c) tenzih etmişler, hem de ifrattan sakınarak tâ’tîle düşmemişlerdir.

#### 4. Şîa (İmâmiyye)

Şîa, Resûl-i Ekrem’in vefatının ardından devlet başkanlığının Hz. Ali’ye ve onun zürriyetinden belli kimselere intikal etmesi gerektiğini savunan grupların genel adıdır.<sup>382</sup> Kur’ân-ı Kerim’de de “tarafdar/topluluk/millet” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>383</sup> Haberî sıfatlar konusunda bütün Şîî’lerin aynı görüşü benimsediklerini söylemek zordur. Zira islâmın erken dönemlerinde oluşum gösteren bu mezhep ilk başlarda teşbih ve tecsimden uzak durmuştur. Allah’ın sıfatları konusunda ulûhiyet ilkesini göz önünde bulundurarak, tenzih metodu

<sup>377</sup> Tirmizî, “Kader” 7; “Daâvât”, 89; Müslim, “Kader” 3.

<sup>378</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Dimeşk: Dâru’l-Hikme li’t-Tibâ’ ve’n-Neşr, 1994, s. 67.

<sup>379</sup> Gazzâlî, *Faysalü’t-Tefrika*, ss. 43-44.

<sup>380</sup> Gazzâlî, *Fedâihü’l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Dâru’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, ts., s. 53.

<sup>381</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>382</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “şya” madd. s. 570.

<sup>383</sup> Bkz. Sâffât, 37/83; Kasas, 28/15; Kasas, 28/4; Hicr, 15/10; Kamer, 54/51.

çerçevesinde te'vîl yöntemini kullanmıştır.<sup>384</sup> Daha sonraları haberî sıfatlar konusunda ilk başlarda benimsedikleri görüşleri sürdüremeyip, bazı kırılma ve evrilme süreçlerinden geçtiklerini söylemek yerinde olacaktır. İslâm tarihinin erken dönem itikâdî oluşumlarından biri olan bu grup farklı kollara ayrılmış, bazıları insan biçimci bir tanrı tasavvuruna meyletmiş ve Allah'ın sıfatları konusunda islâm ile bağdaşmayan marjinal fikirler ortaya atmıştır.<sup>385</sup>

Haberî sıfatlara getirdikleri yorumları inceleyecek olursak Şîâ'ya göre, "Allah'ın kürsîsi" ibaresinden kasıt, Allah'ın ilmidir.<sup>386</sup> İmâm Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) göre, "Rahman arşa istivâ etti."<sup>387</sup> âyetinde zikredilen arş kelimesi, tüm mahlûkattır. Mahlûkatı da taşıyan sekiz melek mevcuttur. Aynı zamanda arş, ilim manasına da gelir.<sup>388</sup> Bu ilmi de sadece evvelîn denilen Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın taşıdığı gibi, âhirîn denilen Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de taşımaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'den evvel bu dört peygamberin şeriatı gelmiştir.<sup>389</sup> Şîî âlim Muhammed Mekkî el-Âmilî'ye (ö.786/1384) göre, insan biçimci tanrı tasavvuruna yönelip teşbih ve tecsime düşmek caiz değildir. Çünkü teşbih ve tecsimin batıl olduğu akıl ve nakille sabittir.<sup>390</sup> Allah Teâlâ'nın naslarda kendini tanımladığı şekilde O'na inanmak vaciptir. Çünkü "Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı?"<sup>391</sup> âyetinden de anlaşılacağı üzere kimse Allah'ı O'ndan daha iyi tanıyıp bilemez. Âmilî'ye göre, müteşâbih olan bu lafızları te'vîl edenler akla uymadığı gerekçesiyle te'vîle gitmişlerdir. Ehl-i te'vîle göre Kur'ân ve sahih sünnette akılla çelişen aykırı bir durum yoktur.<sup>392</sup> Görüldüğü üzere te'vîl yöntemi Şîî ulehasının tamamı tarafından kabul gören bir metot değildir. Şîî câmiasının önemli isimlerinden Âmilî, haberî sıfatlar konusunda Selef yöntemine yakın bir tutum içerisine girmiş ve bu lafızlardan kastedilen manayı Allah'a havale etmiştir. Ona göre, müteşâbih lafızlardan murat edilen manayı, yine her şeyi ezeli ilmiyle kuşatan Allah en iyi bilmektedir.

---

<sup>384</sup> Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler*, s. 104.

<sup>385</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>386</sup> Ebû Cafer Muhammed el-Kummî, *Musannefâtü Şeyh Sâdûk*, thk. el-Lecnetü'l-İlmî, Kûm: Dâru'l-Müctebâ, 2008, s. 51.

<sup>387</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>388</sup> Kummî, *a.g.e.*, ss. 52-53.

<sup>389</sup> Kummî, *a.g.e.*, ss. 52-53.

<sup>390</sup> Hasan Mekkî el-Âmilî, *el-İlâhiyyât Alâ Hude'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Akl*, Kûm: el-Merkezü'l-Âlemî li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000. s. 318.

<sup>391</sup> el-Bakarâ, 2/140.

<sup>392</sup> Âmilî, *a.g.e.*, s. 306.

Şîî âlimlerden Emînü'l-İslâm el-Fazl et-Tabersî'ye (ö. 548/1154) göre, "... iki elimle yarattığıma..."<sup>393</sup> âyetinde zikredilen "yed" kelimesi, Allah'ın zatı bizzat kendisidir.<sup>394</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) göre ise, bu âyette kastedilen, Allah'ın Hz. Âdem'i yaratmayı üstlenmesidir.<sup>395</sup> Şîî müfessir Muhammed Hüseyin Tabatabâî (ö. 1904/1981) ise, "...Allah'ın iki eli de açıktır."<sup>396</sup> âyetinde geçen yed lafzının arap dilinde fazlaca kullanıldığı şekliyle kudretten kinaye olduğunu söyler.<sup>397</sup> Tabersî'ye göre, "Allah'ın elii onların elinin üstündedir." âyetinde zikredilen yed kelimesi, "sözleşme/akit" gibi manalara gelir. Yani peygambere biat edildiğinde Allah'ın akdi müminlerin akdinin üzerindedir.<sup>398</sup> Tûsî ise, yed lafzının yorumuyla ilgili üstteki te'villere katılmakla birlikte bu âyete "kuvvet" manası verip Allah'ın kuvveti müminlere yardım etme, onları destekleme ve muzaffer kılma hususunda onların biatlarının üzerindedir demiştir. Tûsî, ayı zamanda bu âyeti Allah'ın eli hidayete ulaştırmada onların ellerinin üzerindedir şeklinde yorumlamıştır.<sup>399</sup> Şîî âlimlerinden Muhammed b. Hasan Kummî'ye (ö.290/903) göre, "Rahman arşa istivâ etti."<sup>400</sup> âyetinde geçen istivâ fiili "yükseltti, yüceltti" manalarına hamledilir. O, arşı kudretiyle yükseltti ve yüceltti demektir.<sup>401</sup> Tabersî, ise bu âyette ve istivâ fiilinin geçtiği diğer âyetlerde<sup>402</sup> istivâ lafzının mülkiyet ve hâkimiyet manalarına hamledilmesini uygun görmemiştir.<sup>403</sup> Aynı zamanda Tabersî istivâ lafzına kastetti manası da vermiştir. Yani Allah göğe ve onu düzeltmeye yöneldi, kastetti.<sup>404</sup> Tabersî'ye göre, istivâ kelimesi, "bir şeyle ilgilenmek, özen göstermek" gibi anlamlara gelir.<sup>405</sup> Tûsî'ye göre, istivânın özü, yönetimi üstlenmektir.<sup>406</sup>

Tabatabâî, Allah'ın gelmek, gitmek, inmek, çıkmak gibi fiillerden berî olduğuna işâret ederek, intikalden kastın Allah'ın emrinin gelmesi olduğunu beyan etmektedir.<sup>407</sup>

<sup>393</sup> es-Sâd, 38/75.

<sup>394</sup> Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Murtedâ, 2006, c. VIII. s. 288.

<sup>395</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Habîb Kusayr el-Âmilî, Beyrut: Dâru'l İhyâ't Tûrâsî'l-Ârabî, 1344, c. III. s. 581.

<sup>396</sup> el-Mâide, 7/64.

<sup>397</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Müessesâtü'l-İlmî li'l-Matbûât, 1417/1997, c.VI. ss. 32-33.

<sup>398</sup> Tabersî, *a.g.e.*, c. IX. s. 144.

<sup>399</sup> Tûsî, *a.g.e.*, c. IX. s. 319.

<sup>400</sup> el-A'râf, 7/54.

<sup>401</sup> Kummî, *a.g.e.*, c. I. s. 236.

<sup>402</sup> el-Bakarâ, 2/29; el-A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; er-Ra'd, 13/2.

<sup>403</sup> Tabersî, *a.g.e.*, c. VI. s. 6.

<sup>404</sup> Tabersî, *a.g.e.*, c. I. s. 995; c. IV. s. 201.

<sup>405</sup> Tabersî, *a.g.e.*, c. I. s. 95; c. VII. s. 7.

<sup>406</sup> Tûsî, *a.g.e.*, c. VI. s. 214.

<sup>407</sup> Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. XX. s. 325.

Tabersî'ye göre, "Rabbin ve melekler geldi."<sup>408</sup> âyetinde kastedilen mâna Rabbimizin hesabı, kazası ve emrinin gelmesidir.<sup>409</sup> Tûsî ise, bu âyette geçen "gelmek" fiilini Allah'ın hem emrinin hem azabının gelmesi şeklinde yorumlamıştır.<sup>410</sup> Aynı mezhep âlimlerinin, haberi sıfatların yorumları konusunda genellikle te'vîl yöntemini kullandıkları görülmektedir. Özellikle istivâ fiiliyle ilgili, Şîi ulemanın cumhuru bu lafızları uygun manalara hamlelerken Tabersî, diğerlerinden ayrılarak bu meselede te'vîli caiz görmemiştir.

Mezheplerin görüşlerini incelerken Ehl-i sünnet ve onlardan ayrılan diğer mezheplerin âlimleri genellikle te'vîl metodunu kullansalar da istivâ fiiliyle ilgili çekimser kaldıkları ve te'vîli uygun bulmadıkları söylenebilir. Diğer taraftan "ayn" lafzıyla ilgili olarak, "Gözlerimin önünde yetiştirilmen için..."<sup>411</sup> âyetinde kastedilen anlam Tûsî'ye göre, iradem ve muhabbetim demektir. Yine ona göre, "Gözlerimizin önünde akıp gidiyor."<sup>412</sup> âyetindeki "a'yuninâ" ifadesi "onu idrak ederiz, bizim bilgimiz dâhilinde" gibi anlamlara gelir.<sup>413</sup> Şîi âlimlerinden Tabatabâî'ye göre, ayn kelimesi "Allah'ın hiçbir şeyden habersiz olmadığı, kullarının durumunu gördüğü" anlamlarına gelir.<sup>414</sup> Yine ona göre, "Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür."<sup>415</sup> âyetinde zikredilen "yemîn" ifadesi kudretten kinayedir. Bu lafzın özellikle zikredilmesi iktidarda mübalağa içindir.<sup>416</sup> Yukarıda açıklandığı gibi tefsîrde otorite kabul edilen Şîi âlimlerinin birçoğu "yemîn" kelimesinin anlamı hususunda hemfikir oldukları görülmektedir. Yine haberî sıfatlardan kabul edilen "ityân" kelimesi Tabatabâî'ye göre, kıyamet gününün şiddetidir.<sup>417</sup> Tûsî'ye göre ise, bazı âyetlerde geçen<sup>418</sup> "ityân" ifadesiyle anlatılmak istenen, "Allah'ın emri, hızlanı ve azabının gelmesidir."<sup>419</sup>

Buraya kadar aktardığımız bilgilerde Şîi âlimlerinin haberî sıfatları te'vîl ettiği ve bu lafızlara tenzih ilkesini göz önünde bulundurarak uygun manalar verdiği görülmektedir. Bu bağlamda sadece Şîi âlimlerden Âmilî, bu lafızlar için te'vîli caiz görmeyerek diğerlerinden ayrılmıştır.

---

<sup>408</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>409</sup> Tabersî, *a.g.e.*, c. X. s. 272.

<sup>410</sup> Tûsî, *a.g.e.*, c. X. s. 347.

<sup>411</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>412</sup> el-Kamer, 54/14.

<sup>413</sup> Tûsî, *a.g.e.*, c. IX. s. 448.

<sup>414</sup> Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. XIV. s. 150.

<sup>415</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>416</sup> Tabersî, *a.g.e.*, c. VIII. s. 315; Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. XVII. s. 292; Tûsî, *a.g.e.*, c. IX. s. 46.

<sup>417</sup> Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. IXX. s. 401; Tûsî, *a.g.e.*, c. X. s. 87.

<sup>418</sup> en-Nahl, 16/26; el-Haşr, 59/2.

<sup>419</sup> Tûsî, *a.g.e.*, c. II. s. 188; Tabersî, *a.g.e.*, c. II. s. 50; Tabatabâî, *a.g.e.*, c. II. s. 107.

## 5. Hâriciyye

Erken dönem itikâdî oluşumlarından bir diğeri olan bu grubun kaynakları irdelendiğinde, onların da haberî sıfatlar konusunda te'vîl yöntemini benimsediği görülmektedir. Hâricilerin bu lafızlara yüklediği anlamlara baktığımızda; İbâdî kolunun önemli isimlerinden olan Kalhâtî (ö.5/9 ?) âyetlerde geçip Allah'a (c.c) nispet edilen, "istivâ, vech, yed, nefis" gibi kavramları te'vîl etmiştir.<sup>420</sup> Örneğin Kalhâtî'ye göre; "vech" ibaresinin Arapça'da birden çok anlama gelmesi olasıdır. Vech bir şeyin aslı, özü, bizzat kendisi anlamında kullanılır. Bu lafız Allah'a (c.c) izafe edildiğinde de ancak bu manada değerlendirilmesi münasip olur. Mesela "Sizi ancak Allah rızası için doyurmaktayız."<sup>421</sup> âyetinde geçen "vech" ibaresi Muhammed b. Sâib Kelbî'ye (ö.146/763) göre; "Allah'tan (c.c) sevabını talep etmek", Mufaddal ed-Dabbî'ye (ö.178/?) göre ise; "Allah'ın (c.c) rızasını kastetmek" anlamına hamledilir.<sup>422</sup> Bunlarla beraber "vech" ifadesi Arapça'daki kullanım alanları dikkate alınarak "bizzat kendisi, nefsi" anlamlarında da kullanılmıştır. Örneğin: Zeyd b. Amr (ö. 606/?) "Yerin boyun eğdiği zata vechimi teslim ettim" beyitinde vech lafzını "nefsimi" şeklinde anlatmıştır.<sup>423</sup> Kalhâtî'ye göre; "Sen benim içimdekini bilirsin ama ben senin zatında olanı bilmem. Gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin."<sup>424</sup> âyetinde zikredilen "nefs" kelimesiyle, ğayb manası kastedilmiştir. "Allah sizi kendisiyle korkutur."<sup>425</sup> âyetinde geçen "nefs" ibaresi ise, ikâb, ceza anlamlarına gelir.<sup>426</sup> Yine Kalhâtî'ye göre, Kur'an'ın farklı âyetlerinde geçen ve Allah'a izafe edilen "yed" lafzına mahlûklardaki gibi uzuv anlamı verilemez. Allah sonradan yaratılanlara benzemekten berîdir.<sup>427</sup>

Yemîn lafzına gelince, Hâricî âlimler bu kelimeyi zahiri anlama yormamışlardır. Kur'an-ı Kerim'de bu lafız birden fazla manada kullanılır. Örneğin: Bir şeyin bizatihi kendisi, yükseltmek, kuvvet, yemin etme ve kudret gibi anlamlara gelir. Mesela; "Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür."<sup>428</sup> Âyetine kudret manası verilir. "Muhakkak onu kuvvetle yakalardık."<sup>429</sup> Âyetinde ise "yemîn" kelimesi kuvvet anlamında kullanılmıştır.<sup>430</sup> Hâricî âlim

<sup>420</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, ss. 110-111.

<sup>421</sup> el-insân, 79/9.

<sup>422</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 111.

<sup>423</sup> Kalhâtî Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâid el-Ezdî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. İsmail Kâşif, Ummân: y.y., 1400/1980. c. I. s. 135.

<sup>424</sup> el-Mâide, 5/116.

<sup>425</sup> Âl-i İmrân, 3/28.

<sup>426</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 131-133.

<sup>427</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, s. 141.

<sup>428</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>429</sup> El-Hâkka, 69/45.

<sup>430</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, s. 141.

Kalhâtî, “Gökler de O’nun kudretiyle dürülmüştür.”<sup>431</sup> Âyetinde “yemîn” lafzını bazı müfessirlerin saltanat ve mülk manasında kullandığını söylemiştir. Yine ona göre, Arap dilinde de çoğu zaman “yemîn” ve “yed” lafızları mülk anlamında kullanılır.<sup>432</sup> Haberî sıfatlardan olan kabza lafzına gelince, bu kelime de Arapça’da birden fazla manada kullanılır. Örneğin; bir şeyin yok edilmesi, nefis, kudret, mülk, ruhların alınması gibi zikredildiği yere göre farklı manalara hamledilir. Kalhâtî’ye göre, her şey Allah’ın (c.c) kabzasında yani mülkündedir demek caizdir. Ancak Allah’ın (c.c) kabzasına uzuv manası verilerek tutmak ve kavramak olarak nitelendirilemez, çünkü Allah (c.c) böyle şeylerden münezzehtir.<sup>433</sup>

İsba’ lafzına gelince, Kalhâtî’ye göre, “Âdemoğlu Allah’ın iki parmağı arasındadır. Nasıl dilerse ona öyle meyleder.”<sup>434</sup> Hadisinde geçen “iki parmak” ibaresi Allah’ın (c.c) nimetlerinden iki nimettir. Onlardan biri, kişinin şerden uzaklaştırılması, ikincisi ise kişinin hayra sevk edilmesidir.<sup>435</sup>

Mecî’ ve ityân lafızlarına gelince Kalhâtî, “Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde.”<sup>436</sup> Âyetinde zikredilen “mecî” ve “Bulutların üzerinden rablerinin gelmesini beklerler.”<sup>437</sup> Âyeti gibi bazı âyetlerde<sup>438</sup> geçen “ityân” lafızlarını zahiren almamış, mecaza hamletmiştir. Ona göre; bu âyetlerde “Rabbinin hükmü, emri, hesabı, rızası, sevap ve azabının gelmesi” kastedilmektedir. Çünkü ona göre, “Hiçbir şey onun benzeri değildir.”<sup>439</sup> Âyetine binaen Allah’ın intikali, gelmesi, inmesi, hareketliliği muhaldir.<sup>440</sup> Bu lafızların Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi anlaşılması söz konusu değildir.<sup>441</sup>

Haberî sıfatlar içerisinde değerlendirilen “sâk” lafzına gelince; Kalhâtî’ye göre, Müşebbihe “sâk” kelimesini zahiri anlamıyla Allah’a (c.c) izafe ederek küfre düşmüştür. Ona göre, “Baldırların açıldığı gün...”<sup>442</sup> âyetinde geçen “sâk” ibaresinden maksat, kıyamet gününün zorluğu ve şiddetidir. Yine o, Arap şiirlerinde geçen cümlelerden örneklemde bulunarak bu yorumunu kuvvetlendirmeye çalışmıştır.<sup>443</sup>

<sup>431</sup> ez-Zümer, 39/67.

<sup>432</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, s. 142.

<sup>433</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 143-144.

<sup>434</sup> Tirmizî, “*Daavât*”, 89; “*Kader*”, 7; Müslim, “*Kader*”, 3.

<sup>435</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>436</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>437</sup> el-Bakara, 2/210.

<sup>438</sup> Bkz. en-Nahl, 16/26; el-Haşr, 59/2.

<sup>439</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>440</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 150,242-243.

<sup>441</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 243-244.

<sup>442</sup> el-Kalem, 68/42.

<sup>443</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 150-151.

Diğer taraftan Kalhâtî'ye göre, haberî sıfatlardan sayılan “istivâ” lafzı; egemenlik kurma, hâkimiyet altına alma, mülk ve tedbir gibi anlamlara gelmektedir. Ona göre, bir şeyin başka bir şeyin fevkinde bulunması bir üstünlük alâmeti değildir. Üstünlük ve yücelik; saltanat, mülk, hâkimiyet, kudret, galebe çalmak gibi yönleriyle mümkün olmaktadır. İstivâ'nın yorumuyla ilgili görüşlerinde Kalhâtî, yine Arap şairlerinden alıntılar yaparak dilbilimsel açıdan kendi içtihadını desteklemek istemiştir.<sup>444</sup>

Kürsî ibaresine gelince Hâricî âlimlerinden Kalhâtî, “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır.”<sup>445</sup> âyetinde zikredilen “kürsî” lafzını Allah'ın (c.c) ilmi olarak te'vîl etmiştir. Yani Allah'ın (c.c), ilmi gökleri ve yerleri kuşatmıştır. Yine o, bu konuyla ilgili görüşlerini kuvvetlendirmek için Arap şairlerinden iktibaslarla bulunmuştur.<sup>446</sup> Kalhâtî “nuzül” kelimesini de benzer şekilde yorumlamış, bu ibareye zahirî anlam vermekten kaçınmıştır. Rabbimiz mekân ve zamanla nitelenemeyeceği için bu sıfatın Allah'a (c.c) zahiren izafe edilmesi caiz değildir. Çünkü o, “Hiçbir şey O'nun benzeri gibi değildir.”<sup>447</sup> âyetinde buyurduğu gibi özünde mahlûkat ile benzer bir özellik barındırmadığı gibi aynı şekilde fiillerinde de herhangi bir benzerlikten söz edilemez.<sup>448</sup>

Görüldüğü üzere ilk dönem itikâdî oluşumların öncülerinden olan Hâricî mezhebinin, haberî sıfatlarla ilgili görüşleri cumhura muhalif değildir. Günümüzde pek fazla mensubu kalmadığı bilinen bu mezhebin; haberî sıfatların yorumuyla ilgili kendi aralarında da ihtilaf olmadığı, genel manada haberî sıfatları te'vîl ettiklerini söylemek mümkündür. Hâricî mezhebin önemli isimlerinden olan; Kelbî, Dabbî, ve Kalhâtî'nin görüşleri haberî sıfatlara zahiri anlam verilemeyeceği ve onların te'vîl edilmesinin gerekli olduğudur. Çöl ikliminin sert havasını mizaçlarına yansıtıp emir ve yasaklar konusunda katı bir tutum sergileyen Hâricîler'in, haberî sıfatlar konusunda te'vîl metoduna yakın duruşları ise dikkat çekicidir.

## 6. Zâhiriyye (İbn Hazm)

Diğer mezheplere muhalif olarak Allah'ın sıfatlarının zahiri manada alınıp, yazıldığı gibi yorumlanması gerektiğini savunan bu mezhep, adından da anlaşıldığı üzere âyetler üzerinde herhangi bir yorumda bulunulamayacağını savunur. Bu mezhep İmam Şafî'nin re'y

<sup>444</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 183-184.

<sup>445</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>446</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, s. 178.

<sup>447</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>448</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, s. 226.

alanını daraltması, Ahmed. b. Hanbel'in re'yin kullanım sahasını iyice kısıtlaması ve en nihayetinde Dâvûd ez-Zâhiri'nin (ö.270/884) re'y kapısını büsbütün kapatmasıyla teşekkül ettiği söylenebilir.<sup>449</sup> Mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali'nin görüşlerini imam Şafî'den etkilenerek oluşturduğu zikredilmektedir.<sup>450</sup>

Zâhiri mezhebine mensup olmakla birlikte haberî sıfatlar konusunda onlardan ayrılan İbn Hazm'a (ö.456/1064) göre, Allah Teâlâ için "sıfat" lafzını kullanmak caiz değildir. Çünkü ona göre, Rabbimiz kendisi için kitabında böyle bir ifade kullanmamıştır. Nitekim ister Peygamber (s.a.v) ve sahabe dönemine, isterse tabiîn dönemine bakılsın Allah Teâlâ için sıfat kelimesinin kullanılabileceğine dair herhangi bir haber vârid olmamıştır. Bundan dolayı Allah (c.c) hakkında "sıfat" kelimesini kullanmak asla söz konusu olamaz.<sup>451</sup> İbn Hazm'a göre, pek çok i'tikâdî mezhebin sıfat olarak kabul ettiği tüm olgular yüce Allah'ın isimleridir. Bu görüşünü "Allah'ın yüzden bir eksik olan doksan dokuz ismi vardır, her kim bunları sayarsa cennete girer."<sup>452</sup> Hadisiyle desteklemek istemiştir. Ayrıca o, "O (Allah) isimlerin tamamını Âdem'e öğretti."<sup>453</sup> Âyetini referans göstererek Rabbimizin bu isimlerini Hz. Peygamber'e (s.a.v) öğrettiğini de beyan etmiştir.<sup>454</sup>

İbn Hazm'a göre, Allah'ın (c.c) isimlerinin bildirilmesi naslarla sabit olur. Allah'ın (c.c) isimleri tevkîfidir. Naslarda zikredilmeyen isimler Allah'ın şanına uygun olsa bile O'na izafe edilemez.<sup>455</sup> Rabbimiz hakkında "şey" ibaresini kullanabiliriz çünkü Kur'an'da Allah kendisi için bu ifadeyi kullanmıştır.<sup>456</sup> Ancak naslarda yer almadığı için, Allah'a cisim denilemez.<sup>457</sup> Naslarda zikredilen her türlü isim Allah'a (c.c) izafe edilir. Örneğin O'nun, "kadîr, alîm, hayy" gibi isimleri bunlar arasındadır. Naslara imân etmek farz olduğuna göre Kur'an ve sünnette zikredilen isimler Allah'a nispet edilir.<sup>458</sup>

<sup>449</sup> Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, c. XLIV. ss. 93-100.

<sup>450</sup> Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, c. XLIV. ss. 93-100.

<sup>451</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyrâ, Beyrut: Dâru'l-Cil, II. Basım, 1996, c. II. s. 283.

<sup>452</sup> Buhârî, "Tevhîd", 21; "Daavât", 69; Müslim, "Zikr", 5; Tirmîzî, "Daavât", 83; İbn. Mâce, "Dua", 10.

<sup>453</sup> el-Bakara, 2/31.

<sup>454</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 345.

<sup>455</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. ss. 279,347.

<sup>456</sup> el-En'âm, 6/19.

<sup>457</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 279.

<sup>458</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 279.

İbn Hazm'ın "yed, istivâ, cenb, vech" gibi lafızlarla ilgili görüşlerini incelediğimizde, onun sıfatlar ile ilgili olumsuz tutumundan hareketle haberî sıfatlar nitelemesini de caiz görmediği söylenebilir. Ancak bununla birlikte İbn Hazm, Allah'ın (c.c) sıfatları konusunda tenzih metodunu benimsemiştir. Ona göre, "vech, sâk, istivâ, cenb, yed" gibi lafızlar zahiri manalarıyla birlikte alınıp Allah'a nispet edilmez. Her ne kadar Zâhiri mezhebinin kuvvetli bir savunucusu olsa da, Allah'ın (c.c) sıfatlarının te'vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir. Teşbihe düşmemek için azami derece gayret göstermiş ve müteşâbih lafızların te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>459</sup> Ancak İbn Hazm'ın te'vîl için gerekli gördüğü şartlar vardır. Nitekim te'vîl ancak bir delil ve karineye dayanırsa caiz olur. Aksi takdirde güvenilir ve geçersizdir.<sup>460</sup> Yine te'vîl konusunda önemli bir noktaya değinmekte yarar var. İbn Hazm'a göre icmâ, nassın te'vîl edilmesi için yeterli bir sebeptir.<sup>461</sup>

Haberî sıfatlar dışındaki konularda te'vîle şiddetle karşı çıkarak nasların tahrif edildiğini ileri süren İbn Hazm'a göre, herhangi bir nassı zahiri anlamı üzere bırakmak imkânsız hale gelirse te'vîl zorunlu olarak yapılır ve ancak o zaman caiz olur.<sup>462</sup> Nasların zahiri anlamlarına sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen, onun sıfatlar konusunda mezhebinin görüşlerinden ayrıldığı görülmektedir. Bu bağlamda haberî sıfatları zahiri anlamlarına hamleden Mücessime'yi eleştirmesinin temel sebebi de tevhîd akidesinin zarar görebileceği endişesidir. Nitekim İbn Hazm'a göre de, naslarda zikredilen sıfatlara zahiri manalar verilmesi antropomorfist bir ilah tasavvurunu doğurmaktadır.<sup>463</sup> Örneğin o; "vech" lafzıyla ilgili "... Yalnız azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü (vechi) bâkî kalacaktır."<sup>464</sup> Âyetinin yorumunda Mücessime'nin teşbihe düşerek hata ettiğini zikretmiştir. Çünkü yüz, bilindiği üzere başın kısımlarından biridir. Mücessime'nin iddia ettiği gibi Allah'a (c.c) bu manada "vech" lafzı izafe edilecek olursa, O'nun başı ve yüzünün olduğu kabul edilmiş olacaktır ki Allah Teâlâ bundan yücedir.<sup>465</sup> Bu bağlamda yukarıda zikrettiğimiz âyetten<sup>466</sup> hareketle orada geçen "vech" lafzından kastedilen mana İbn Hazm'a göre, bizatihi Allah'ın (c.c) kendi zatıdır. Yine o, "

<sup>459</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut: c. I. s. 74.

<sup>460</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, c. I. s. 42.

<sup>461</sup> İbn Hazm, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2010, s. 39.

<sup>462</sup> İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 39.

<sup>463</sup> Recep Önal, *İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnancı*, s. 920.

<sup>464</sup> er-Rahmân, 55/26-27.

<sup>465</sup> Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2005, s. 209.

<sup>466</sup> er-Rahmân, 55/26-27.

Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır.”<sup>467</sup> Âyetinde zikredilen “vechullah” ibaresini; kulun Allah'a (c.c) teveccühü, yönelmesi, Allah'ın (c.c) da bu yönelişe icabet etmesi olarak yorumlamıştır.<sup>468</sup> Ancak İbn Hazm'a göre, “vech” lafzı Allah'a (c.c) isim olarak atfedilemez. O bu görüşünü “vech” ifadesinin naslarda Allah'a (c.c) isim olarak verilmediğine dayandırmıştır.<sup>469</sup>

Yed lafzıyla ilgili olarak da İbn Hazm, Mücessime'yi haberî sıfatlara sözlük anlamı vermeleri ve Allah'a (c.c) uzuv nispet etmelerinden dolayı eleştirmiştir. Aynı şekilde o, Eş'ârî ve Mu'tezile âlimlerini “yed” lafzına getirdikleri yorumlar sebebiyle tenkit etmiş ve görüşlerinin batıl olduğunu söylemiştir.<sup>470</sup> Nitekim ona göre, “İki elimle yarattığıma...”, “Bilakis O'nun iki eli de açıktır.”, “Allah'ın eli onların elinin üstündedir.”<sup>471</sup> gibi âyetlerde zikredilen “yed” ve “yedeyn” lafızlarından kastedilen mana bizzat Allah'ın (c.c) zatıdır. İbn Hazm'a göre, “yed” bir organ değildir, ancak Allah'ın (c.c) zatından haber vermek için zikredildiği söylenilebilir. Ayrıca o Mu'tezile'nin, “yed” kelimesine “nimet” manası vermesini de delilden yoksun bir iddia olarak yorumlamıştır.<sup>472</sup>

“Yemîn” lafzıyla ilgili olarak da o, bu kelimenin Arapça'da “yücelik, üstünlük, efdal olmak, fazilet” gibi anlamlarda kullanıldığını ifade eder. “Yemîn” lafzının bir lütuf olarak kullanıldığını, Allah'tan (c.c) ihsan olarak gelen her şeyin “en faziletli, en yüce ve en uygun olan” şeklinde yorumlamak gerektiğini beyan etmiştir.<sup>473</sup>

“Ayn” lafzıyla ilgili İbn Hazm'ın yorumu yine dikkat çekicidir. Öncelikle bu bağlamda Mücessime'yi tenkit etmiş, “ayn” kelimesinin sözlük anlamıyla Allah'a (c.c) nispet edilmesinin geçersiz olduğunu savunmuştur. “Gözümün önünde yetiştirilmen için...”<sup>474</sup> “Muhakkak ki sen gözetimimizdesin.”<sup>475</sup> vb. âyetlerinde geçen “ayn” kelimesi Allah'tan (c.c) haber vermek için zikredilmiştir. Bundan başka hiçbir manaya hamledilemez. Naslardaki bu ibareden kasıt esasen Allah'ın zatıdır.<sup>476</sup>

<sup>467</sup> el-Bakara, 2/115.

<sup>468</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. ss. 347-348.

<sup>469</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. s. 347.

<sup>470</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. ss. 3-4,348.

<sup>471</sup> İktibas yapılan âyetler: el-Fetih, 48/10; es-Sâd, 38/75; el-Mâide, 5/64.

<sup>472</sup> İbn Hazm'ın bu konuyla ilgili Mu'tezile'ye yaptığı detaylı eleştiriler için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. s. 348; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, s. 210.

<sup>473</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. s. 348-349.

<sup>474</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>475</sup> et-Tûr, 52/48.

<sup>476</sup> Murat Serdar, *a.g.e.*, s. 211; Recep Önal, *İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnançları*, ss. 928-929.

Hadis-i Şerîfte geçen ve haberî sıfatlardan sayılan “isba`” lafzıyla ilgili olarak da İbn Hazm, “iki parmak” kelimesini “tedbir ve nimet” olarak yorumlamıştır. Kulun kalbi iki tedbir veya iki nimet arasında gider gelir. Bunun sonucu ise ya kulu sevindiren bir yeterlilik yahut sabrederse mükâfatlandırılacağı bir imtihandır.<sup>477</sup>

İbn Hazm, “Sâk” lafzıyla ilgili olarak da cumhurun görüşünü tasdik ederek “sâk/baldır” kelimesinden kastedilen şeyin “kıyamet gününün zorluğu ve şiddeti” olduğunu söylemiştir.<sup>478</sup> Cenb lafzıyla da o, “Allah’ın yanında yaptığım kusurlardan dolayı yazık bana! Doğrusu ben alay edenlerdendim.”<sup>479</sup> Âyetinde zikredilen “cenbullah” tamlamasındaki “cenb” kelimesini “Allah’a yapılan ibadet” olarak te’vîl etmiştir.<sup>480</sup>

Onun “istivâ” kelimesine verdiği anlam şöyledir; “Rahman arşa istivâ etmiştir.”<sup>481</sup> Ona göre, bu âyetin yorumlanmasında mezhepler ittifak halinde değildir. Daha sonra İbn Hazm; Mücessime’yi, “istivâ” kelimesini Allah’a (c.c) nispet ettiği için tenkit etmiştir. Ona göre, “istivâ” lafzını zahiri manaya hamletmek Allah’a (c.c) mekân nispet etmektir ve bu görüş batıldır.<sup>482</sup> Ona göre, bu âyette geçen “istivâ” lafzının yorumu açıktır. İstivâ etmekten kasıt, arşın yaratılmasının tamamlanmış olmasıdır. Zira mahlûkat içinde en son yaratılan nesne arştır ve bütün yaratılmışları kuşatacak şekilde inşa edilmiştir. Nitekim “istivâ” kelimesine “kuşatma ve tamamlayıp bitirme” gibi anlamlar yükleyerek te’vîl etmek mümkündür.<sup>483</sup>

İtyân, nüzul ve mecî’ gibi sıfatların yorumlanmasıyla ilgili İbn Hazm, Allah’ı (c.c) “gelmek ve inmek” gibi fiillerle nitelemenin imkânsızlığına değinmiştir. Ona göre çeşitli âyetlerde<sup>484</sup> zikredilen mecî’ kelimesi; Allah’ın (c.c) gelmesi değil, emrinin gelmesi, ityân lafzı; Allah’ın (c.c) zatının değil, azabının inmesi şeklinde yorumlanır. İbn Hazm’a göre, bu lafızların (mecî’, ityân, nüzul) asıl tecellisi kıyamet günü zuhur edecektir.<sup>485</sup>

Buraya kadar İbn Hazm’ın haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini açıkladık. Bu bağlamda onun haberî sıfatlarla ilgili yorumlarını değerlendirecek olursak; öncelikle onun, Allah’ın (c.c) sıfatları gibi bir tanımlama kabul etmediği görülür. Ona göre, Peygamber (s.a.v), sahabe ve tabiîn döneminde böyle bir tanımlama mevcut değildir. Nitekim Peygamber (s.a.v) den; Allah’ın (c.c) sıfatlarıyla ilgili bir haberin gelmediği de aşikârdır. Dolayısıyla naslarda sıfat olarak

<sup>477</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 350.

<sup>478</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. ss. 351-352.

<sup>479</sup> ez-Zümer, 39/57.

<sup>480</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 349.

<sup>481</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>482</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 288.

<sup>483</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 290.

<sup>484</sup> Bkz. el-Bakara, 2/210; el-Fecr, 89/22; en-Nahl, 16/26; el-Haşr, 59/2.

<sup>485</sup> İbn Hazm, *a.e.g.*, c. II. s. 358.

zikredilmeyen ve müteşâbih âyetler kategorisinde değerlendirilen bu lafızlara, sonradan sıfat metaforunu yüklemek caiz değildir. İbn Hazm'ın, diğer âlimlerin haberî sıfatlar olarak kabul ettiği lafızları Allah'ın (c.c) isimleri olarak değerlendirdiği görülmektedir. Evvela Mücessime'yi teşbîh ve tecsîm metodundan dolayı ağır bir dille eleştirmiştir. Ona göre, Allah (c.c) cisim, cevher veya a'raz olarak vasıflandırılmaz. Âlemde bulunan her şey cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Mücessime'nin iddia ettiği gibi Allah (c.c) cisim, cevher veya araz cinsinden bir şey olsaydı onu da varlık âlemine getiren bir muhdîs olması gerekirdi. Nitekim varlığı kendiliğinden olup, zorunlu varlık olan Allah'ın (c.c) cevher veya araz olmadığı akıl sahibi her canlı tarafından zorunlu olarak kabul edilen bir burhandır.<sup>486</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm, teşbîhe şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda o, Mu'tezile ve Eş'ârî'yi de teşbîh ve tecsîme düştükleri gerekçesiyle eleştirmiştir. Çünkü bu mezhepler hâlik ile mahlûku karşılaştırmışlardır. Hâlbuki kıyas, birbirinin benzeri olan iki şey arasında yapılır. Birbirinden farklı olan şeyler arasında yapılan kıyas ise geçersizdir.<sup>487</sup>

İbn Hazm, haberî sıfatları yorumlama konusunda açık mecazı referans kabul ettiği halde, kapalı te'vîle karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre, mecazın karinesi aşikâr ise ibare bâtinî anlama değil zahire hamledilir.<sup>488</sup> İbn Hazm'ın; te'vîl meselesinde aklî ve naklî delaleti ilk sıraya koyduğu, lügavî delaleti ise ötelediği söylenilebilir.<sup>489</sup> Burada dikkat çekici olan nokta, Zâhirî bir âlim olmasına rağmen lügavî delaleti ikinci plana atmasıdır. Âyetlerin yorumunda filolojik bir yol izlemesine karşın, özellikle haberî sıfatlar meselesinde bu tutumundan vazgeçmiş ve te'vîl metodunu benimsemiştir. Nitekim konuya filolojik bağlamda yaklaşarak; Allah'a (c.c) uzuv isnat eden Mücessime, Müşebbihe ve Haşviyye gibi marjinal oluşumları sert bir dille tenkit etmiştir.<sup>490</sup> Ancak İbn Hazm'ın; bilindiği gibi nasları zahiri üzere yorumlayan bir görüşe sahipken, diğer taraftan bu mezhepleri eleştirmiş olması dikkatleri çekmektedir. O, Mu'tezile ve Eş'ârî'yi nasları te'vîl ettiklerinden dolayı eleştirirken, haberî sıfatları te'vîle tabi tutarak onların metodunu izlemiştir. Bu tutumundan dolayı mezhep taassubuyla hareket ettiği, ön yargılı ve tutarsız olduğunu söyleyenler olmuştur.<sup>491</sup> Esasen İbn Hazm'ın, nasların zahirine bağlı kalmasından ötürü selefin yolunu takip ettiğini öngörmek uygun bir yaklaşım değildir. Zira o mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Âlî'nin pek çok konudaki

<sup>486</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 278.

<sup>487</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 335.

<sup>488</sup> Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/25, 2012, s. 62.

<sup>489</sup> Abdulmuttalip Arpa, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>490</sup> Abdulmuttalip Arpa, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>491</sup> Recep Önal, *İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîn İnancı*, s. 937.

görüŖüne muhalefet etmiŖ, Zâhiriyye mezhebi içerisinde kendi görüşlerini sistemleŖtirmiŖtir. Bundan dolayı da mezhep içerisinde de kendi adıyla (Hazmiyye) olarak tanınmaya başlanmıŖtır.<sup>492</sup>

Son olarak Ŗunu da belirtmek gerekir ki; bir fırkanın temsilcileri içerisinde bulunmak, o grubun bütün doktrinlerini koŖulsuz desteklemek anlamına gelmemektedir. İbn Hazm'ın da haberî sıfatlar konusundaki yaklaŖımını buna örnek teŖkil etmiŖtir.

## 7. MüŖebbihe ve Mücessime

MüŖebbihe, Allah'ı (c.c) yaratıklara veya yaratıkları Allah'a (c.c) benzeten i'tikâdî oluŖumlara verilen genel addır.<sup>493</sup> Bu mezhebin ikinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı genel olarak kabul edilen görüştür.<sup>494</sup> Bu mezhep, i'tikâdî konuların hepsiyle ilgili görüş beyan etmemiŖ yahut kendilerine özgü bir inanç sistemleri olmamıŖtır. Daha sonraları farklı kollara ayrılmıŖ ve kendi içerisinde de farklı i'tikâdî görüşler benimsemiŖlerdir.<sup>495</sup>

Allah'ın (c.c) zatını yaratıklara benzeten MüŖebbihe'ye göre, Allah'ın (c.c) baŖ, göz, ayak, el, yüz, parmak, baldır, ağız ve vücudu mevcuttur ancak sakalları ve cinsel organı yoktur. İntikalden muhal değıldir, iner, çıkar, oturur kalkar. Salih Müslümanlarla görüşmek için dünyaya gelir onlarla görüşür ve sarılır.<sup>496</sup> Aynı görüşlere sahip HaŖviyye mezhebine göre ise, Allah (c.c) tıpkı insan gibi kan, kemik ve etten oluŖmuŖ bir cisimdir. HiŖam b. Hakem (.179/795) ise Allah'ın (c.c) insan Ŗeklinde olduğunu lakin kan, kemik ve etten oluŖmadığını iddia etmiŖtir.<sup>497</sup> MüŖebbihe'nin inanç sistemi isminden de anlaŖılacağı üzere teŖbihci metoda göre ŖekillenmiŖtir. Allah'ın (c.c) zatı ve sıfatları konusunda O'nun, yaratılmıŖ olan canlılarla benzeŖtiğini ileri süren ve naslara lafzî manalar vererek zahiri üzere yorumlayan ekoldür.<sup>498</sup>

<sup>492</sup> Recep nal, *İbn Hazm Teolojisinde TeŖbih ve Tecsîn İnanı*, s. 919; Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir BakıŖ", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, 6/3, ss. 68-76.

<sup>493</sup> Yusuf Ŗevki Yavuz, "MüŖebbihe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII. ss. 156-158.

<sup>494</sup> Yusuf Ŗevki Yavuz, "MüŖebbihe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII. ss. 156-158.

<sup>495</sup> Ŗehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I. s. 103.

<sup>496</sup> Yusuf Ŗevki Yavuz, "MüŖebbihe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII. ss. 156-158.

<sup>497</sup> EŖ'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2. Basım, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1961, ss. 152-153-209-518-521.

<sup>498</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye Minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, t.y., Kahire: Dârü't-Turas, 429/1037, ss. 225-230.

Mücessime ise, Allah'ın (c.c) cisim olarak düşünüp O'na cismanî nitelikler atfeden ve teccîm görüşünü benimseyen oluşumun adıdır.<sup>499</sup> Esasen Mücessime, müstakil bir grup olarak anılmaktan ziyade Müşebbihe ile aynı noktada değerlendirilmiştir. Örneğin, imam Matürîdî, Allah Teâlâ'ya cismanî özellikler nispet edenlerden bahsederken “Mücessime” yerine “Müşebbihe” demiştir.<sup>500</sup> Eş'ârî kelâmcısı Âmidî (ö.631/1233), Allah'ı (c.c) cisim gibi niteleyen ve cismanî özellikler atfeden bütün kişi ve grupları Müşebbihe başlığı altında değerlendirmiştir.<sup>501</sup> İlk dönem kaynaklarında teccîm görüşünün daha çok Şîa'dan doğduğu zikredilmektedir. Bu mezhep içerisinde özellikle Abdullah b. Sebe (ö. ?) Hz. Ali'ye ilah özellikleri atfetmiş ve dolaylı yoldan Allah'a cismaniyet izafe etmiştir.<sup>502</sup> Bağdâdî ise, İslam tarihinde teşbihçi oluşumu benimseyen ilk oluşumun aşırı ğulat Râfizîler olduğunu iddia etmiştir.<sup>503</sup> Müşebbihe ve Mücessime, nasları zahiri üzere yorumlamış hâlik ile mahûk arasında benzeşim kurarak Allah'ı (c.c) sonradan yaratılanlarda bulunan ortak niteliklerle vasıflandırmaktan geri durmamışlardır. Yani bu ekoller, Arapça'da kinaye, mecaz, istiare gibi söz sanatlarını görmezden gelerek, nasların lügavî salt manalarını referans almış ve âyetleri bu bağlamda değerlendirmişlerdir. Haberî sıfatlar meselesinde de aynı yaklaşımlarını sürdüren bu gruplar, “vec, yed, istivâ, meci”, ityân, nuzül” gibi müteşâbih lafızları olduğu gibi Allah'a (c.c) nispet etmekten çekinmemişlerdir. Bu görüşlerinden dolayı Müşebbihe ve Mücessime'yi tekfir edenler de olmuştur. Örneğin İbn Hazm, Allah'ın (c.c) cisim olduğunu söyleyenlerin aynı zamanda hem teşbihe hem de ilhâda düştüklerini iddia etmektedir.<sup>504</sup> Müşebbihe ve Mücessime'nin haberî sıfatlar yorumuna gelince Mücessime, “vech, ayn, yed” gibi naslarda geçen lafızlardan hareketle Allah'ın aynı insanlardaki gibi yüz, göz, el vb. organları olduğunu söylemiştir.<sup>505</sup> Mücessime'ye göre “vech” ibaresi Allah'a (c.c) izafe edildiği zaman, O'nun zatına değil bizatihi insanlardaki gibi yüzüne hamledilir.<sup>506</sup> Mücessime'ye göre, “Rahman arşa istivâ etti.”<sup>507</sup> Âyetinde geçen “istivâ” lafzı, “kıyâm/kalkma, dikilme”, “intisab/oturma, kurulma” anlamlarına gelir ve direkt olarak Allah'a (c.c) bu fiiller nispet edilir. Onlara göre,

<sup>499</sup> İlyas Üzümlü, “Mücessime”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 2020, c. XXXI. ss. 448-449.

<sup>500</sup> Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 159-187.

<sup>501</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1422/2002, c. III. ss. 93-97.

<sup>502</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 225.

<sup>503</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>504</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. s. 281.

<sup>505</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 109.

<sup>506</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Ku'ân*, c. I. s. 105.

<sup>507</sup> Tâhâ, 20/5.

Allah (c.c) arşa oturmuştur ve mekânı orasıdır.<sup>508</sup> “ İki elimle yarattığıma...”<sup>509</sup> Âyetinde geçen “yedeyn” kelimesinde ise bizzat Allah kendisinin iki tane eli olduğunu bildirmiştir. Bu bağlamda Allah da (c.c) cismanî özellikler bulunduğu için bir cisimdir.<sup>510</sup>

Yine Mücessime’ye göre, “mecî’/gelmek” gibi özellikler ancak cisimlere ait sıfatlardır dolayısıyla Allah’a (c.c) cisim demek caizdir.<sup>511</sup> Bu iki mezhebe göre, “Gözetimimiz altında yetiştirilesin diye...”<sup>512</sup> âyetinde zikredilen “ayn” kelimesi bağlamında Allah’ın gözleri vardır göz ise ancak cisim veya cisim cinsinden bir şeyde mevcuttur. Nitekim bu âyette Allah “ayn” lafzını kendisine nispet etmiştir. Dolayısıyla O, cisimdir ve uzuvları bulunur.<sup>513</sup> Kalhâtî’ye göre ise Müşebbihe, Allah’ın Şâban ayının ortasında dünya semasına indiği hadis bağlamında Allah’a “zevâl, intikal, sınır ve mekân” tayin ederek mahlûka benzetmiştir.<sup>514</sup>

Mücessime “Baldırların (sâk) açılacağı ve kâfirlerin secdeye çağrılacağı gün...”<sup>515</sup> âyetinde zikredilen “sâk” kelimesine insanlarda bulunan “baldır” anlamı vererek, Allah Teâlâ’yı Kur’an’da vücudun aşağı bölgelerini kendine izafe eden bir ilah konumuna indirgemek istemişlerdir. Allah (c.c) ise böyle şeylerle nitelenemez ve bunlardan münezzehtir. Bu âyette geçen “sâk” ibaresi kıyamet gününün dehşeti ve zorluğunu anlatmak için mecazen kullanılmıştır.<sup>516</sup> Nitekim Kur’an-ı Kerim kinaye, mecaz, istiare gibi söz sanatlarını en güzel şekilde icra eden en büyük sanatçının eseridir. Âyetlerdeki bu söz sanatlarının göz ardı edilerek, âyetlerin lafzî yorumuna öncelik verilmesi, kişiyi yanlış inançlara sevk ederek ahiretini tehlikeye sokabilir. Nitekim haberî sıfatların bu şekilde yorumlanması düpedüz küfürdür diyen Kalhâtî, Müşebbihe’yi tekfir ederek dinden çıkıtlarını söylemiştir.<sup>517</sup>

Buraya kadar görüşlerini aktardığımız bu iki mezhep, çoğunluğun haberî sıfatlarla ilgili yorumlarından fersah fersah uzaktadır. Onlar adeta etliye sütlüye bulaşmadan nasları olduğu gibi alıp lafzî anlamı üzere bırakmışlardır. Nasları te’vilden kaçınan başka mezheplerde vardır,<sup>518</sup> ancak onlar bilâ keyf yaklaşımıyla haberî sıfatlara lafzî mana vermekten de uzak durmuşlardır. Zira bu tutumları Allah’ın (c.c) şanına layık olmayan vasıflandırmaları da beraberinde getirecektir. Bunun bilincinde olarak nasları te’vîl etmeleri durumunda Allah’ın

<sup>508</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 288.

<sup>509</sup> *es-Sâd*, 38/75.

<sup>510</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, ss. 226-228.

<sup>511</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, ss. 226-230.

<sup>512</sup> *Tâhâ*, 20/39.

<sup>513</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 227.

<sup>514</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>515</sup> *el-Kalem*, 68/42.

<sup>516</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. ss. 351-352.

<sup>517</sup> Kalhâtî, *a.g.e.*, ss. 175-176.

<sup>518</sup> “Selefiyye, Zâhirîyye ve ilk Dönem Eş’ârî Âlimleri Bunlardandır.”

(c.c) murat ettiği manaya isabet edememe endişesi taşırlarken, diğer yandan haberî sıfatları sözlük anlamına hamlettikleri durumda caiz olmayan i'tikatlara kapı aralayabileceği için keyfiyetsiz sıfat hassasiyetini de göstermişlerdir.

Ancak Müşebbihe ve Mücessime'de bu hassasiyet bulunmamaktadır. Hatta onlar Allah'ın (c.c) cisim olduğu konusunda ısrarcı da olmaktadırlar. Çünkü onlara göre, akıl sahibi herkes kesin bir burhanla bilir ki mevcut olan her şey cisim veya a'razdır. Cisim yahut a'raz olmayan şey ise yoktur. Allah'ın (c.c), a'raz olması imkânsız olduğuna göre şu halde Allah'ın (c.c) cisim olduğu zorunlu olarak sabit olmuştur.<sup>519</sup> Yine onlara göre fiilin sahibi fâildir, fiiller de ancak bir cisimden sâdır olur. Allah'ın (c.c); fâil olduğu bedihî olarak bilindiğine göre, bu durumda Allah'ın (c.c) cisim olduğu aşikârdır.<sup>520</sup> Buraya kadar mezhep eksenli haberî sıfatlara verilen manaları ve yorumlar arasındaki farklılıkları inceledik. Üçüncü bölümde ise haberî sıfatların yorumunda takip edilen metotları ve bu metotların karşılaştırmalarını yapacağız.

---

<sup>519</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. ss. 277-278.

<sup>520</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. ss. 277-278.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MEZHEPLERİN HABERÎ SIFATLARI YORUMLARKEN KULLANDIĞI METOTLAR

#### 1. Tenzih-Tefvîz Yöntemi

Tenzih; “maddi, manevî, hoş olmayan ve kerih görülen şeylerden uzak olmak” manasındaki “nezâhet” kökünden türemiş olup “noksan, kusur ve ayıplardan ayıklanmak, uzaklaşmak” demektir.<sup>521</sup> Kelâm terimi olarak ise, “zat-ı ilâhiyenin eksik ve kusurlardan, yaratılmışlara özgü olan nitelik v.,e vasıflardan; yüce ve berî olduğunu bilmek ve bunu ifade etmek” demektir.<sup>522</sup> Tenzih ifadesinin genelde selbî sıfatları yorumlarken zikrettiğimiz bir terim olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu sıfatlara da “tenzihi sıfatlar” denilmektedir.

Tefvîz; “Bireyin elinde bulundurduğu yönetim, idare ve tasarruf yetkisini başkasına devretmesi” demektir.<sup>523</sup> Kelâm terimi olarak ise “İnsana iradî fiillerini gerçekleştirme konusunda yetkinin Allah (c.c) tarafından kendilerine verilmesi” şeklinde tanımlanır.<sup>524</sup> Bunun aksi olarak insanın elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra işin sonucunu Allah’a (c.c) havale ederek tevekkül etmesi de “tefviz” dir ve tevekkülün en güzel örneklerinden biridir. Ancak bu iki durum da yanlış anlaşılabilir suistimal edilmiştir. Örneğin aşırı (ğulat) Şîî gruplar, kâinatın yaratılması, sevk ve idaresi, ikâb, ödül gibi işlerin Allah (c.c) tarafından Peygamber (s.a.v)’e, Hz. Ali’ye ve masum imamlara devredildiğini söyleyerek tefvîz kavramına yanlış bir metefor yüklemişlerdir.<sup>525</sup> Bu tutumlarının ise İslam’da, tevhîd ve uluhiyyet inancıyla bağdaşması mümkün değildir.

Tefvîz metodunu kullanan mezheplerin başında selef ulemâsı gelir. Selef ulemâsı müteşâbih kelimelerin izahı meselesinde, hem Allah’ı (c.c) şanına yakışmayan şeylerden tenzih etmiş, hem de bu lafızların yorumlarını Allah’a (c.c) havale ederek tefvîz yöntemini

<sup>521</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, “Nzh” madd. s. 239.

<sup>522</sup> Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, s. 93.

<sup>523</sup> Abdussamet Bakkaloğlu, “Tefvîz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, c. XL. ss. 310-311.

<sup>524</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 341.

<sup>525</sup> Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, s. 93.

benimsemiştir.<sup>526</sup> Selefiyye, haberî sıfatların te'vîlinin vacip ya da caiz olduğuyula ilgili herhangi bir görüş belirtmemiş ve selef ulemâsı bu görüş üzerine icmâ etmiştir.<sup>527</sup>

İmam Gazzâlî, selefın müteşâbihleri anlama konusunda ölçüt kabul ettiği yedi ilke olduğunu söylemektedir. Bu ilkeler; takdis, tasdik, sükût, keff, imsâk, aczini itiraf ve marifet ehline teslim olmaktır.<sup>528</sup> Bu metodu benimseyen selefın üzerinde durduğu maddeleri şu şekilde özetlemek mümkündür.

### 1. 1. Teşbih ve Tecsîmden Kaçınmak

Selef ulemâsı teşbih ve teccîmden uzak durmak için müteşâbih lafızların te'vîl edilmesi gerektiğini savunan ekollerin yaklaşıma da mesafelidir. Müteşâbih lafızlarla Allah'ın (c.c) neyi murat ettiğini tam olarak anlayamama endişesi taşıyan bu oluşum, nasların zâhiri üzere alınması mantelitesine de katılmamıştır. İlk dönem selef âlimleri, örneğin Ebû Hanîfe “Allah'ın (c.c) eli onların elinin üzerindedir.”<sup>529</sup> âyetini te'vîlden kaçınmış ancak bu bağlamda teşbihe düşmemeye de özen göstermiştir. Ona göre, Allah'ın eli, yüzü, gözü vardır lakin mahlûkata benzeyen şekliyle uzuv olmaktan berîdir. Çünkü Allah, eller, yüzler ve gözlerin yaratıcısıdır.<sup>530</sup> Rabbimiz “Hiçbir şey O'nun gibi değildir.”<sup>531</sup> buyurarak bizzat kendisi zatından teşbih ve teccîmi nefyetmiştir.<sup>532</sup> Yine Selefın önemli isimlerinden İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Mukatil b. Süleyman; Allah'ın (c.c) yaratılmış olan hiçbir şeye benzemediğini söyleyerek haberî sıfatları teşbih ve te'vîlden uzak durdukları aktarılmıştır.<sup>533</sup> Yine bu âlimler, “O'nun dengi, eşi ve benzeri hiçbir şey yoktur.” Sözünu düstur edinerek, ısrarlı bir biçimde antropomorfist ilah anlayışından kaçınmışlardır.<sup>534</sup>

Müteşâbih lafızları olduğu gibi kabul eden, insanlar arasında te'vîle en uzak kişi<sup>535</sup> olarak vasıflanan, haberî sıfatlar meselesinde tevakkuf ve tefvîz yöntemini rehber edinen

<sup>526</sup> İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâyere*, s. 32.

<sup>527</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V. s. 249.

<sup>528</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, ss. 49-50, 109-110.

<sup>529</sup> el-Fetih, 48/10.

<sup>530</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fikhü'l-Ebsat*”, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, s. 63.

<sup>531</sup> eş-Şûrâ, 48/11.

<sup>532</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fikhü'l-Ebsat*”, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, s. 63.

<sup>533</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I. ss. 118-119.

<sup>534</sup> Ümit Toru, “*Eş'ârî Âlimlerin Nazarında Hanbelilik ve Hanbeliler (İhtilaflar ve İthamlar)*”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/10, 2018, s. 117.

<sup>535</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 41.

Ahmed b. Hanbel, “Hacerü'l-Esved, Allah'ın arzdaki sağ elidir.”<sup>536</sup> “Mü'minin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır.”<sup>537</sup> Hadislerinde zikredilen “yemîn/sağ el ve iki parmak” lafızlarının zahiri anlamlarıyla birlikte Allah'a (c.c) izafe edilmesini mümkün görmediği belirtilmiştir.<sup>538</sup> Üstelik Bağdat'taki Hanbelî ve Haşviyye ulemasının yukarıda bahsi geçen hadisteki müteşâbih lafızların te'vîli noktasında icmâ ettikleri nakledilmiştir.<sup>539</sup> Her ne kadar İbn Teymiyye Ahmed b. Hanbel'in bu lafızları te'vîl ettiği görüşü yanlıştır dese de Ahmed b. Hanbel'in, Allah'ın kullarıyla beraber olduğuna dair nasları<sup>540</sup> “Allah'ın ilmiyle onlarla birlikte olduğu” şeklinde yorumlayıp te'vîl ettiğini söylemek mümkündür.<sup>541</sup>

Selef'in yolunu takip eden Eş'ârî de, aynı şekilde Allah'ın (c.c); intikal, hulul, oturma, kalkma gibi fiiller olmadan arşa “istivâ” ettiğini ancak aynı zamanda her şekliyle varlık âlemine en yakın hatta kişiye şah damarından bile daha yakın olduğunu ifade etmiştir.<sup>542</sup> Eş'ârî'nin diğer haberî sıfatlarla ilgili yorumları da benzer şekildedir. Lafızları olduğu gibi kabul edip te'vîlden kaçınmış ancak tefvîz metodunu takip ederek teşbih ve tescîme de düşmemiştir.<sup>543</sup> İbn Teymiyye'nin açıkladığına göre; selefın metodu, Allah'a (c.c) kendi kitabında ve Peygamberinin nitelediği şekliyle inanmak; tahrîf, tekyîf, ta'tîl, temsil ve te'vîle kaymaksızın O'nu vasfetmektir.<sup>544</sup>

## 1. 2. Allah'ın Sıfatları Olarak Almak

Selef ulemasının zat-sıfat farkını kesin bir dille ifade edemedikleri nakledilmiştir.<sup>545</sup> Bunun yanı sıra onlar, naslarda Allah'a (c.c) nispet edilen müteşâbih kelimeleri, birer haberî sıfat olarak yorumlamıştır.<sup>546</sup> Lakin bu sıfatların aslı ma'lûm, vasfı

<sup>536</sup> Ebûbekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azâmî, Beyrut: 1403, c. V. s. 39; Hâkim, *el-Müstedrek*, c. I. s. 456; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, c. I. s. 77. İbn Teymiyye, bu rivayetin sahih bir hadis olmadığını bunun İbn Abbâs'ın kelamı olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V. ss. 236-239.

<sup>537</sup> Tirmîzî, “*Daâvât*”, 89; “*Kader*”, 7; Müslim, “*Kader*”, 3.

<sup>538</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, ss. 66-67; a.mlf. *Faysalü't-tefrika*, ss. 42-43; a.mlf. *Kavâidü'l-Akâid*, ss. 135-136; İbn Bezîze, *İzâhu's-Sebîl*, s. 48. (Ancak İbn Teymiyye'nin aktardığına göre Gazzâlî'nin zikrettiği Hanbelî, “Ahmed b. Hanbel” değil, tanınmayan biridir. “Ahmed b. Hanbel” böyle bir te'vîl yapmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Zübeyir, Bulut, *Haberî Sıfatları Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 84.)

<sup>539</sup> İbn Bezîze, *İzâhu's-Sebîl*, s. 166.

<sup>540</sup> el-Bakara, 2/153.

<sup>541</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Redd Alez-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, ss. 307-308.

<sup>542</sup> Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 21.

<sup>543</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, ss. 133-134.

<sup>544</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V. ss. 382-383.

<sup>545</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, ss. 25-26.

<sup>546</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye ev Nakzü Te'sîsi'l-Cehmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Huneydî, Medine: Mektebetü'l-Melik, 1426, c. I. s. 94; İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 30.

meçhuldür. Vasfının bilinemez olması, aslını geçersiz kılmaz ve yok olduğuna hükmedilemez.<sup>547</sup> Ezcümle selef âlimleri, müteşâbih lafızları haberî sıfat olarak görmüşler ancak vasfına dair te'vîleri caiz görmemiş ve bundan kaçınmışlardır.

Örneğin Ebû Hanîfe, “yed” ve “yedeyn” kelimelerini Allah’ın (c.c) birer sıfatı olarak kabul etmiş lakin bu ibarelerin “iki nimet” ve “iki kudret” şeklinde te'vîle tâbi tutulmasını caiz görmemiştir. Zira ona göre, bu şekilde yapılan bir te'vilde Allah’ın (c.c) sıfatlarının ilgası söz konusu olur. Yine benzer şekilde Allah’ın (c.c) gazap ve rızası da O’nun keyfiyetsiz sıfatlarındanır.<sup>548</sup> Hadis ulemasından İbn Huzeyme ise, “Celal ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalır.”<sup>549</sup> Âyetinde zikredilen “vech” ibaresinin Allah’ın (c.c) ne aynısı ne gayrısı olmamakla birlikte O’nun sıfatı olduğunu söylemiştir.<sup>550</sup> Ona göre, bu âyette geçen “vech” Allah’ın zatı olsaydı, “celâl ve ikram sahibi” lafzının başındaki zû ismi merfû değil mecrur olarak gelir ve “Rabb” kelimesine sıfat olurdu.<sup>551</sup>

Nitekim Selef ulemasına göre, Allah’ın (c.c) naslarda kendini vasıflandırdığı şekilde O’nu vafetmek, sıfatlarını ise nefyetmemek haberî sıfatların yorumu konusunda temel ölçüttür. Onlar sıfatları nefyetmeyi (ta'tîl) teşbihten çok daha büyük bir hata ve itikâdî bir hastalık olarak görmüştür. Yine onlara göre teşbih şaşılık ise, ta'tîl kör olmaktır.<sup>552</sup> Bu bağlamda selef ulemasının ve Ehl-i Hadîs ekolünün müteşâbih lafızları sıfat olarak kabul ettikleri ve bu sıfatları Allah’tan (c.c) nefyetmeyi caiz görmedikleri söylenebilir. Te'vîl yöntemine mesafeli oldukları kadar ta'tîle de şiddetle karşı çıkmışlardır. Onların haberî sıfatlar konusunda benimsedikleri mutedil yol ise tefvîz yöntemi olmuştur.

### 1. 3. Tefvîz ve Tevakkuf Etmek

Selef âlimleri nasların te'vîl edilmemesini ve geldiği gibi kabul edilmesini söylemiş ve bu konuda ittifak etmişlerdir. İnsan idrakinin üstünde olan, ibarelerden neyin kastedildiği tam olarak bilinmeyen ve anlaşılması zor olan bu lafızların nihaî anlamlarının Allah’a (c.c) havale edilmesi gerektiği noktasında icmâ etmişlerdir.<sup>553</sup> Selef; müteşâbih nasları

<sup>547</sup> Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l Fikhi'l-Ekber*, b.y.: y.y., 1429/2008, s. 23; İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, c. I. s. 213.

<sup>548</sup> Ebû Hanîfe, *“el-Fikhu'l-Ekber”*, İmâmî Â'zamın Beş Eseri, ss. 71-72.

<sup>549</sup> er-Rahmân, 55/27.

<sup>550</sup> İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhîd ve İspâtu Sifâti'r-Rabb*, ss. 52-54.

<sup>551</sup> İbn Huzeyme, *a.g.e*, ss. 52-54.

<sup>552</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, c. I. s. 6.

<sup>553</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410, c. I. s. 95.

tasdik etme, keyfiyet atfetmeme, bu lafızlarla neyin kastedildiğine dair son kararı Allah'a (c.c) havale etmenin gerekli olduğunu söylemiş ve bunlarla ilgili yorum yapmayı tevakkuf yönteminin benimsenmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>554</sup> Selef, bu kelimeleri olduğu hâl üzere bırakırken, aynı zamanda Allah'ı (c.c) yaratılanlara benzeyecek özelliklerle nitelemeyi yasaklamış ancak bu lafızların te'vîlini de caiz görmeyerek Allah'a (c.c) bırakmayı uygun görmüştür.<sup>555</sup> Yukarıda bahsedilen bu metoda tenzih-tefvîz veya tevakkuf metodu denilmiştir.<sup>556</sup>

Bu metodu benimseyenlere göre, "...İki elimle yarattığıma..."<sup>557</sup> âyetinde zikredilen "yed" ve "Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır."<sup>558</sup> Hadîsinde geçen "iki parmak" ibarelerinin te'vîl ve yorumu noktasında görüş belirtmeyip, tevakkuf ettikleri aktarılmıştır.<sup>559</sup> Yine bu ekolün temsilcilerinden biri olan Humeydî; yed, istivâ, yemîn gibi müteşâbihleri te'vîle tâbi tutmayacaklarını, bu noktada Kur'ân ve sünnet ne vermişse onunla yetinip tevakkuf edeceklerini söylemiştir.<sup>560</sup>

Bu bağlamda te'vîl yöntemini benimseyenlere de ağır eleştiriler getiren Selef ulemasına göre, "istivâ" kelimesini "istevlâ" (otorite kurma, hâkimiyet) şeklinde te'vîl etmek; nasları tahrif etmekle, Allah'ın (c.c) isimleri ve âyetlerinin inkârıyla eşdeğerdir.<sup>561</sup> Selef'e göre, organ manasında kullanılan lafızlardan kasıt bizzat Allah'ın (c.c) kendisi olamaz. Örneğin "...İki elimle yarattığıma..."<sup>562</sup> âyetinde zikredilen "yed" ibaresi "nimet" anlamında olsaydı, âyette "nimetimle yarattığıma" ifadesi bizzat zikredilirdi.<sup>563</sup>

Selef'in bu konudaki görüşleri incelendiğinde, onların müteşâbih lafızlarla ilgili agnostik (bilinemezlik) bir tutumu benimsediği söylemek de yanlıştır. Zira onlar bu lafızlardan kastedilen mananın asla hiçbir zaman bilinemeyeceğini savunmamıştır. Nitekim bu lafızlardan murat edilen şeyin insanın anlama gücünün üstünde olduğu ve tevakkuf edilmesi

<sup>554</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I. ss. 104-105.

<sup>555</sup> İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 31.

<sup>556</sup> Nurullah Agitoğlu, "Bir Hadîşçi Olarak Suyûtî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Teşvîh Adlı Eseri Bağlamında-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, 2014, s. 105.

<sup>557</sup> *es-Sâd*, 38/75.

<sup>558</sup> Tirmîzî, "Kader", 7; "Daâvât", 89; Müslim, "Kader", 3.

<sup>559</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, c. I. ss. 119-120.

<sup>560</sup> Ebûbekir Abdullah b. Huzeyme el-Humeydî, *Kitâbu's-Sünne*, thk. Meş'al Muhammed el-Harârî, Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1418/1997, s. 42.

<sup>561</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V. s. 382.

<sup>562</sup> *es-Sâd*, 38/75.

<sup>563</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye*, c. I. s. 266.

gerektiğini söylemekle müteşâbihlerin asla bilinemez olduğunu savunmak eşit değildir.<sup>564</sup> Bilakis onların, müteşâbih lafızların birden çok anlam ifade ettiğini ancak bu kelimelerin muhtemel anlamlardan hangisine delalet ettiğine dair kesin bir delil bulunmadığı için tevakkuf yöntemini tercih ettikleri aktarılmıştır.<sup>565</sup> Nitekim Gazzâlî, müteşâbih lafızlardan kastedilen mananın herkes tarafından değil sadece marifet ehli tarafından bilebileceğini, geriye kalanların ise bu görüşlere uymaları gerektiğini söylemiştir.<sup>566</sup> Selef ulemasının cumhuri müteşâbihler konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylerken bir kısmı ise bazı müteşâbih nasların yorumunda tevakkuf yönteminden ayrılarak görüş bildirmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe, “yed” lafzının Farsça’daki telaffuzu olan “dest” kelimesinin kullanılmasını veya keyfiyet atfetmeden, teşbihe düşmeden “li vechillah” ibaresinin Farsça karşılığı olan “be rûy-ı Hodâ” yani “Allah rızası için” denilmesini uygun bulmuş, bir sakınca görmemiştir.<sup>567</sup> Bazıları ise müteşâbih kelimelerin Farsça telaffuzunu; naslarda zikredilen lafzı tam olarak karşılamayacağı ve bir takım problemlere yol açacağı gerekçesiyle kabul etmemiş, böyle bir becayişe sıcak bakmamışlardır.<sup>568</sup> Nitekim bu şekilde bir değişime ne lüzum vardır ne de bu takası yapmak elzemdir. O halde yanlış anlaşılmalara kapı aralamamak için ihtiyaten bu yola girmemek en uygun olanıdır.<sup>569</sup>

Son olarak selef âlimlerinin müteşâbih lafızlar meselesinde, ibareye lüğavî mana vermemeleri ancak te’vîle de gitmeyip bu lafızlarla ilgili son sözü Allah’a havale ederek tevakkuf etmeyi temel ilke olarak benimsemeleri onların içtihat ve yeniliklere kapalı oldukları anlamına gelmemektedir. Onların bu lafızların yorumu meselesinde, haddi aşmayı manalarını Allah’a (c.c) havale etmeleri yahut teşbih ve te’vîle gitmeyip tevakkufu benimsemelerinin altında şu düşünce yatmaktadır. Selef ulemasına göre, tefvîz-tevakkuf metodu Allah’ın (c.c) rızasına en uygun olan tutum ve daha evlâ olan yaklaşımdır.<sup>570</sup> Selef âlimlerinin bu duruşlarıyla ilâhî rızaya uygun olmayan ve gazabı ilâhîye dokunan bir görüş belirtme endişesi taşıyarak te’vîlden kaçındıkları açıkça görülmektedir.

<sup>564</sup> Metin Yurdagür, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/1, 1983, s. 260.

<sup>565</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 157.

<sup>566</sup> Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, ss. 35, 67.

<sup>567</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhu’l-Ekber*”, İmâm-ı Azâm’ın Beş Eseri, s. 76.

<sup>568</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I. s. 120; Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 68.

<sup>569</sup> Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, s. 68.

<sup>570</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 66.

#### 1. 4. Keyfiyet Atfetmemek

Tenzîh-tefvîz metodunu benimseyen âlimler müteşâbih kelimeleri te'vîl etmedikleri gibi bu lafızlara keyfiyet atfetmemeye de azamî gayret göstermişlerdir. Bu âlimler haberî sıfatları Allah'a (c.c) izafe ederken, her daim "mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden" ifadesini not düşmüşlerdir. Teşbihi vehmettiren ifadeleri Zât-ı Bâr'ı den nefyetmek suretiyle tenzih ilkesi bağlamında Allah'ın (c.c) sıfatlarını ele almışlardır.<sup>571</sup> Selef âlimlerinden Ebû Hanîfe, haberî sıfatların te'vîle tâbi tutulmasını doğru bulmamış, bu sıfatları te'vîl etmeden ve keyfiyet yüklemekten kabul etmek gerektiğini söylemiştir.<sup>572</sup> Yine o, istivâ fiiline keyfiyet atfetmeden, Allah'ın (c.c) mekâna lüzum olmadan istivâ ettiğini belirtmiştir.<sup>573</sup> Nitekim pek çok selef âlimi de istivâ meselesinde bu görüşü benimsemiş ve keyfiyetsiz bir istivâyı kabul etmişlerdir.<sup>574</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre, uzaklık, yakınlık, oturmak, kalkmak, inmek, çıkmak gibi fiiller mahlûkattan meydana gelir bunları Allah'a (c.c) nispet etmek haramdır.<sup>575</sup> Allah'a (c.c) isyan eden birisi keyfiyetsiz olarak Allah'tan (c.c) uzaktır, emirlerine uyan birisi ise keyfiyetsiz olarak O'na yakındır. Allah'ın (c.c) fiziki olarak yakınlığı veya uzaklığı söz konusu değildir zira bu ölçü birimleri Allah'a (c.c) izafe edilemez. Allah'a (c.c) yakınlık ve uzaklık ancak izzet veya zillet şeklinde zuhur eder.<sup>576</sup>

Selef ulemasına göre, "yed, istivâ, isba" gibi kelimeler Allah'ın (c.c) birer sıfatıdır ve O'nun ğayrisidir. Yani bu sıfatlar diğer mahlûklarda bulunan birer organ manasında olmadıkları gibi, te'vîl edilip farklı anlamlar verilen lafızlar da değildir. Tam tersi bu ibareleri Allah kendine nispet ederek neyi murat etmişse anlamları da tam olarak odur ve O'na layık sıfatlardır.<sup>577</sup> Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel'in de, haberî sıfatların zikredildiği nasları kullanarak Allah'ın eli, gözü, yüzü gibi sıfatlarının bulunduğunu ancak bunların keyfiyetsiz olarak O'na atfedilmesi gerektiğini söylediği nakledilmiştir.<sup>578</sup> Nitekim Allah'ın (c.c) eli, yüzü, gözü gibi sıfatları mevcuttur bu sıfatların reddi söz konusu olamaz zira Allah Teâlâ bunları kitabında zikretmiştir.

<sup>571</sup> Bekir Topaoğlu, "Allah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul: 1989, c. II. s. 488.

<sup>572</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", İmâm-ı Â'zâm'ın Beş Eseri, ss. 71-72.

<sup>573</sup> Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", İmâm-ı Â'zâm'ın Beş Eseri, s. 88.

<sup>574</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, c. I. s. 172.

<sup>575</sup> Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", İmâm-ı Â'zâm'ın Beş Eseri, s. 88.

<sup>576</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", İmâm-ı Â'zâm'ın Beş Eseri, s. 76.

<sup>577</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 157.

<sup>578</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, c. I. s. 108.

Ancak bu sıfatlarını mahlûkatta bulunan uzuvlar şeklinde ele almak ve yorumlamak asla caiz değildir.<sup>579</sup> Selef ulemasının çoğunluğu Allah'ın (c.c) haberî sıfatlarına keyfiyet atfetmedikleri gibi bu sıfatlara Allah'ın (c.c) kastettiği manayı verememekten çekindikleri için te'vilden kaçınmış hatta bu mesele hakkında soru sormamayı da âdet edinmişlerdir.<sup>580</sup>

Ahmed b. Hanbel'e "Rahmân arşa istivâ etti."<sup>581</sup> Âyetinde neyin kastedildiği sorulduğunda o, "istivâ malûmdur; keyfiyeti meçhuldür; ona iman etmek vaciptir; bununla ilgili soru sormak ise bid'attır."<sup>582</sup> diyerek haberî sıfatlara karşı tutumunu ortaya koymuştur. İmam Muhammed (189/805) ise kendisine haberî sıfatların zikredildiği âyet ve hadîslerin mahiyeti sorulduğu zaman "Onları bizlere indiği/geldiği hâl üzere bırakır ve bu şekilde kabul ederiz bu lafızların keyfiyetiyle ilgili ise soru sormayız."<sup>583</sup> diyerek haberî sıfatları yorumlama konusunda selefe tâbi olduğunu beyan etmiştir.

Selefîn haberî sıfatlara keyfiyet atfetmeme konusunu değerlendirecek olursak, Allah'ın (c.c) naslarda zikredilen sıfatlarına keyfiyet yüklemekten olduğu hâl üzere bırakmak, iman etmek ve söz söylememek esastır. Bu lafızlar ne insanî idrakte tasavvur edilerek sözlük manasına hamledilir ne de keyfiyet atfederek te'vîl edilir. Özellikle insanî düzlemde değerlendirilerek lügavî manaya hamledilirse, bilerek veya bilmeyerek sıfatlara keyfiyet yüklenecektir. Nitekim bütün selef âlimleri açık naslarda zikredilen kat'î delillerden hareketle, müteşâbih lafızların zahiri anlamlarının Allah'a (c.c) nispet edilemeyeceğinin farkındaydılar. Bu bağlamda müteşâbih lafızları da zahiri anlamlarına değil mecazî anlamlarına keyfiyetsiz hamletmeyi uygun bulmuşlardır.<sup>584</sup> Bu tutumları ise icmâlî te'vîl sayılır.<sup>585</sup> Dolayısıyla bu da tafsilî te'vîle karşı mesafeli durmak veya tevakkuf etmek demektir.<sup>586</sup> Bu sıfatların birer organ manasına gelmediğinin altı çizilirken, onların akıllarda oluşan ilk sözlük anlamları da

<sup>579</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, c. I. s. 172.

<sup>580</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I. s. 285.

<sup>581</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>582</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I. s. 285; Gazzâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, ss. 136-137; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 66; Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 49; a.mlf., *İlcâmü'l-Avâm*, s. 59; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I. s. 105; İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V. s. 234; a.mlf., *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, c. I. s. 173.

<sup>583</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I. s. 284-285.

<sup>584</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 156.

<sup>585</sup> İcmâlî te'vîl, müteşâbih kelimelerin hakikatte vehmettirdiği teşbihten Allah'ı nefyetmek, nihai yorumunu ise Allah'a bırakmaktır. (Geniş bilgi için bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 156.)

<sup>586</sup> Muhammed Said Ramazan, Bûtî, *Kübra'l-Yakîniyyâtü'l-Kevniyye Vücûdü'l-Hâlık ve Vazîfetü'l-Mahlûk*, Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1997, s. 140.

terkedilmiş olur. Nitekim bu da konusu edilen lafızların ne olmadığıyla ilgili dolaylı bir açıklama niteliğindedir ve sınırlı olduğu için icmâlî bir te'vîldir.<sup>587</sup>

Selef âlimlerinin müteşâbih lafızları te'vîl etmemek, soru sormamak ve keyfiyet atfetmemek gibi ilkelerinin çok uzun süre karşılık bulmadığını söylemek de mümkündür. Bu durum Selef'in bütünüyle te'vîlden kopmadığını ve te'vîlin caiz olduğuna dair düşüncenin oluşmasında etkin rol oynadığını göstermek açısından önemlidir.<sup>588</sup>

## 2. Tenzîh-Te'vîl Yöntemi

Tenzih-te'vîl metodunun; özellikle Arapça dil kuralları ve kelimelerin filolojik yapısı gibi dinamikleri referans alarak müteşâbih lafızları yorumlamakta kullanılan bir yöntem olduğu söylenilebilir.<sup>589</sup> Bu metodun ortaya çıkış sebeplerinin temelinde hicrî ikinci asırdan itibaren ortaya çıkan teşbih ve tecsîmci anlayışın etkin rol oynadığı görülmektedir. Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı gruplar haberî sıfatların zikredildiği nasları zahiri anlamlarıyla almış ve bu tutumları sonucu İslam'daki tevhîd akidesiyle bağdaşmayan fikirler ortaya çıkmıştır. Bu gruplar mahlûklara özgü olan sıfatlarla yaratıcıyı vasıflandırmaktan çekinmemiş, bunun neticesinde insan biçimci bir tanrı tasavvuru ortaya çıkmıştır. Onlar, bu görüşlerini hadîslerle desteklemeye çalışmışlardır.<sup>590</sup> Zamanla bu durum, yaratıcıyı cismânî özelliklerle tasvir eden gruplar arasında yayılmış "Hiç birşeye benzemeyen" ilâh argümanına zarar vermiştir.

Tam da bu noktada; tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyen gruplar, haberî sıfatların geçtiği lafızları zahiri anlamlarıyla almanın tevhîd inancına zarar vereceği, Allah'ın (c.c) hâdislik alâmetleri barındırmasının mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Bu âlimler, teşbîh ve tecsîmci yaklaşımın tevhîd akidesine uygun olmadığını ileri sürerek, nasların te'vîl edilmesi yöntemini gerekli görmüştür.<sup>591</sup> Bu görüşü benimseyen ekollerden biri olan Mu'tezile'ye göre, teşbih ve tecsîmci görüşler halk arasında da giderek yayılmakta ve önüne geçilmez bir vaziyet almaktadır. Mu'tezile, bu görüşlere tepki verilmez ve hoş görüyle yaklaşırsa İslam dininin giderek putperest bir yapıya döneceğini iddia etmiştir. Onun içindir ki müteşâbih lafızların, bazı ilkeler ve deliller doğrultusunda te'vîl edilmesi elzemdir.<sup>592</sup>

<sup>587</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, s. 91.

<sup>588</sup> Recep Ardoğan, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>589</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>590</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>591</sup> Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul: 2003, s. 225.

<sup>592</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-'tizâl*, s. 152.

Tenzîh-te'vîl metodunu benimseyen mezheplerin başında, Mu'tezile, Cehmiyye, Hâriciyye, Şîa, Ehl-i sünnet âlimlerinin cumhuru ve Zâhirî olmasına rağmen haberî sıfatlar konusunda mezhebenden ayrılan İbn Hazm gelmektedir.<sup>593</sup> Burada saydığımız grupların te'vîl yöntemini kullanırken ittifak ettikleri ve ayrıştıkları noktalar vardır. Bunları birkaç madde de açıklamak istiyoruz.

## 2. 1. Tenzîh-Te'vîl Yöntemini Benimseyenlerin İttifak Ettikleri Noktalar

Te'vîllerini aklî ve naklî bir delile dayandırmaları; tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyenlere göre, müteşâbih nasları özellikle de haberî sıfatları te'vîl etmenin zorunlu olduğu noktasında aklî ve naklî birçok delil mevcuttur. Allah'ın (c.c) sonradan mevcut olan hiçbir şeye benzemediği ve şanına yaraşmayan bütün vasıflardan münezzehe olduğunu bildiren naslar vardır.<sup>594</sup>

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları haberî sıfatların naslarda geçtiği sözlük anlamlarıyla değil, Allah Teâlâ'nın yüceliğine layık bir şekilde yorumlanması gerektiği noktasında ittifak halindedir. Onlar, bu bağlamda müteşâbih kelimeleri te'vîl ederken şahsi ve keyfi olarak yorumlanamayacağını üstünde durmuşlardır. Nitekim ibare te'vîl edilirken mutlaka onu gerçek anlamından alıp mecaza hamletmek için kat'î bir karine bulunmalıdır.<sup>595</sup> Esasen haberî sıfatları yorumlarken akıl sahibi her birey bilir ki bu lafızların lügavî anlamlarıyla Allah'ı (c.c) nitelenmek mümkün değildir. Akılda ilk beliren mana sözlük anlamıdır ve söz sanatları içerebilir. Bu âlimler haberî sıfatları te'vîle tâbi tutarak insan zihninde oluşan ilk tasvirin de önüne geçmeyi amaçlamışlardır.<sup>596</sup>

Bunların yanı sıra Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ulemâsı nasların te'vîlinin gerekliliğini, aklî ve naklî delillerle birlikte dilbilimi, filoloji, mecaz, istiare, atasözü, deyim, şiir gibi Arapça'daki söz sanatlarıyla da desteklemeye çalışmışlardır.<sup>597</sup> Hem te'vîle karşı olanlar hem de te'vîlin gerekliliğini savunanlar aynı naklî delilleri de görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. Örneğin, her iki ekol de "Hiçbir şey O'nun dengi değildir."<sup>598</sup> ve "...Fitne

<sup>593</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>594</sup> Bkz. es-Saffât, 37/180; eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>595</sup> Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 172.

<sup>596</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, ss. 156-158.

<sup>597</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>598</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

çıkarmak için müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vîlini ancak Allah bilir..."<sup>599</sup> âyetini referans alarak görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır.

Allah'ın kelâmında tenakuz olmadığını iddia etmeleri; müteşâbihler meselesinde tenzîh-te'vîl yaklaşımını benimseyenler Allah'ın (c.c) kitabında hiçbir çelişki olmadığı noktasında ittifak halindedir.<sup>600</sup> Onlara göre, nasların zahiri manaları bilimsel gerçeklik ve akılla uyuyorsa lügavî anlamında değerlendirilir. Ancak zikredilen lafız akıl ile çelişiyorsa o ibarenin mutlaka mantık çerçevesinde izah edilebilir farklı bir yorumu mevcuttur. İşte bu noktada o lafzı hakiki anlamında kullanıp, yorumlamak uygun değildir.<sup>601</sup> Eğer Müşebbihe ve Mücessime'nin yaptığı gibi müteşâbih lafızlara sözlük anlamı verirse, Allah'ın (c.c) kelâmı ile akıl ve bilim çatışmış olur. Allah'ın (c.c) kitabı ile akıl çelişmez; çünkü her ikisi de O'nun varlığının delilleridir. Bu ikisi arasında uyumsuzluk olduğunu ileri süren kişi ise cahildir. Müteşâbih âyetler te'vîl için gerekli şartları sağlıyorsa, akıl mantık çerçevesinde yorumlanır. Bu noktada akıl ile nas arasındaki tenakuz da giderilmiş olur. Bunun aksini iddia etmek imkânsızdır, çünkü haberî sıfatlara zahiri anlam yüklemek batıldır.<sup>602</sup> Nitekim "Hiçbir şey O'nun dengi değildir."<sup>603</sup> Âyeti muhkemdir. Başka bir manaya gelmesi ve te'vîle tâbi tutulması ihtimali olmayacak kadar belîğdir.

Diğer taraftan haberî sıfatlar konusunda tenzih-te'vîl yöntemi göz ardı edilirse Kur'an'da çelişki olduğu kabul edilmiş olur. Zira Rabbimiz bazı naslarda "bir el/yed" bazılarında "iki el/yedeyn" bazılarında ise çoğul olarak "eller" ibarelerini kendine nispet etmiştir. Bunları hakiki manada Allah'a izafe etmek imkânsızdır.<sup>604</sup> Benzer şekilde bir yandan arşa "istivâ" ettiğinden bahsederken diğer yandan insana "şah damarından daha yakın" olduğunu söylemiştir. Tüm bu naslar salt zahiri anlamlarında kullanılırsa Kur'an'da tenakuz olduğu kabul edilmiş olur ki yüce kitabımız böyle çelişkilerden berîdir.<sup>605</sup> O, kıyamet gününe kadar bütün sorulara cevap verecek ve insanlığa ışık tutacak bilgilerle donatılmıştır.

<sup>599</sup> 'Al-i İmrân, 3/7.

<sup>600</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I. s. 283; Recep, Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 213.

<sup>601</sup> Recep Ardoğan, *a.g.e.*, s. 172.

<sup>602</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I. ss. 283-284.

<sup>603</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>604</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, s. 89.

<sup>605</sup> Bûtî, *Kübra'l-Yakîniyyâti'l-Kevniyye*, s. 139.

Herkesin te'vîl yapamayacağı yalnız bazı kriterleri sağlayanların te'vîlinin geçerli olduğu; bu metodu kullanan âlimler önüne gelen herkesin te'vîl yapamayacağı bu konuda söz sahibi olmadığı konusunda ittifak halindedir.<sup>606</sup> Örneğin Gazzâlî, nasların te'vîli meselesinin her Müslüman üzerine vecîbe olan bir farz olmadığından bahsetmiştir. Bu konuda o, avâm te'vîl yapamaz, söz söyleyemez ve bu meseleyle uğraşması caiz değil hatta haramdır demiştir.<sup>607</sup> Ona göre bu konuda belli şartları yerine getirmemiş marifet ehlinen sayılmayan avâmın müteşâbihlerle ilgilenmesi, hatta zihnen meşgul olması ve soru sorması bile caiz değildir. Bu kişilerin müteşâbihlerle uğraşması, yüzme bilmeyen birinin suya girmesi kadar tehlikelidir. Bu bağlamda işin ehli olmayanlar te'vîl meselesinde marifet ehline<sup>608</sup> teslim olmak zorundadır.<sup>609</sup> Burada yapılan başka bir çıkarım ise, te'vîl konusunda nasıl ki avâmın marifet ehline tâbi olması gerekiyorsa, ilim ehli de te'vîlde bağlam kuralına bağlı kalmalıdır.<sup>610</sup>

Benzer şekilde Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr'a göre, sadece Arapça öğrenmek Kur'an'ın tefsiri için yeterli değildir. Kur'an-ı Kerim'in şer'î hükümleri, usûl-u fıkıh, sebab-i nüzul gibi ilimleri öğrenmeden âlim yahut fakih olunmaz. Kişi özellikle tevhid ve adaleti bilmeden ilim sahibi sayılmaz. Müteşâbih lafızların delaleti, müteşâbihi muhkeme hamletme, kıyas gibi ilimlerden nasibi varsa te'vîlle uğraşmasında bir sakınca yoktur. Aksi halde sadece Arapça bilgisi, nahiv, gramer ve rivâyet yöntemiyle Kur'an-ı yorumlaması haramdır.<sup>611</sup>

Kelâmcılar gibi İslam filozofları da herkesin te'vîl yapamayacağı konusunda hemfikirdir. Örneğin İbn Rüşd, haberî sıfatları ayrı bir kategoriye koyarak bu sıfatları sadece burhan sahiplerinin te'vîl edebileceğini ileri sürmüştür. Burhan ehlinin ise bu lafızları hakiki manalarıyla almaları küfürdür. Marifet sahibi olmayanlar zaten bu sıfatların te'vîli hakkında yorum yapamazlar. Kişi marifet sahibi olmasa da eğer bu lafızları zahiri anlamlarıyla kullanıyorsa küfre girmiştir zira bu lafızlar lügavî anlamlarına hamledilemezler.<sup>612</sup>

<sup>606</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 66.

<sup>607</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>608</sup> Marifet ehlinin vasıfları konusunda bkz. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 71.

<sup>609</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, ss. 70,75.

<sup>610</sup> Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, s. 182.

<sup>611</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 606-607.

<sup>612</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 111.

Teşbîh ve teccîme düşmekten kaçınmaları; tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyen âlimlerin teşbih ve teccîme düşmemek için azamî gayret gösterdikleri bu meseleyle ilgili gelen rivâyetlere de temkinli yaklaştıkları görülmektedir. Örneğin Mu'tezile âlimlerinden Cübbâî, Allah'ın (c.c) insan suretine benzediğini iddia eden bir topluluğun görüşlerini desteklemek için kullandıkları rivayetleri "Hiçbir şey O'nun gibi değildir."<sup>613</sup> âyeti gibi son derece muhkem bir nas varken diğer istidlallerin hepsi geçersizdir diyerek reddettiği aktarılmıştır.<sup>614</sup> Esasen Mu'tezile âlimlerinin genel itibariyle hadisleri inkâr etme eğilimi bilinmektedir. Benzer şekilde Hâkim el-Cüşemî (ö.494/1101) "Cebbâr olan Allah (c.c) ayağını koymadıkça ve Cehennem de 'Yeter! Yeter!' demedikçe dolmaz."<sup>615</sup> şeklindeki rivayeti teşbihi vehmettirdiği için kabul etmediği bildirilmiştir.<sup>616</sup>

Buna benzer bir yaklaşım Ehl-i sünnet ulemâsında da görülmektedir. Örneğin İmam Gazzâlî'ye göre, teşbih barındıran rivayetlerin çoğu sahih değildir; sahih olanların ise akla ilk gelen sözlük manasını kastettiğine dair kat'î bir delil yoktur, bilakis bu ibareler te'vîl edilmeye daha uygundur.<sup>617</sup> Haberî sıfatlar konusunda benzer bir tutum sergileyen bu mezheplerin asıl amacının hadisleri inkâr etmek olduğunu söylemek doğru değildir. Zira zayıf rivayet demek her zaman mevzu hadis demek değildir. Nitekim daha önce de zikrettiğimiz gibi onlar, bu konuda uydurma rivayetlerin olabileceği endişesiyle ihtiyatlı davranmak istemiş olabilirler. Nitekim Müşebbihe'den olduğu bildirilen bazı kişilerin, haberî sıfatlar meselesinde hadis uydurduğu ve İsrailiyyât'tan gelen batıl bilgileri topluma yaymaya çalıştıkları aktarılmıştır.<sup>618</sup> Bu bağlamda haberî sıfatlar konusunda te'vîli gerekli görenler; hem Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların tevhîd akidesiyle bağdaşmayan yorumlarının önüne geçmiş hem de avâmın teşbih ve teccîme kaymasını engellemeye çalışmışlardır.<sup>619</sup>

---

<sup>613</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>614</sup> Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara: 2012, s. 253. vd..

<sup>615</sup> Buhârî, "Tefsir", s. 282.

<sup>616</sup> Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 254.

<sup>617</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 185.

<sup>618</sup> Şehristânî, *el-Mile'l ve'n-Nihal*, c. I. s. 121.

<sup>619</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 240.

Tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyenlerin görüşlerini dilbilimsel verilere dayandırmaları; tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyen mezhepler, yorumlarının Arapça dilbilgisi kurallarına ve Arapların kelimeleri kullanım alanlarına uygun olması gerektiği noktasında ittifak halindedir. Onlar, müteşâbihlerin yorumunda keyfi te'vîlden sakınmış, usûl-u fıkıh, belağat, nahiv gibi ilimlerin ortaya koyduğu istatikselsel veriler ışığında nasları yorumlamaya gayret göstermişlerdir. Örneğin, “Rabbin ve melekler geldi.”<sup>620</sup> âyetinde iktizâu'n-nass kuralı bağlamında “emru Rabbike” (Rabbinin emri), “kahru Rabbike” (Rabbinin kahrı) “zuhur u marifeti Rabbike” (Rabbinin marifetinin zuhuru) şeklinde birer muzâf takdir edilerek anlaşılması gerektiği bildirilmiştir.<sup>621</sup> Ayrıca onlar naslarda Allah'a izafe edilen organ, mekân, suret, cismâniyet gibi vasıfların Allah'tan (c.c) nefyedilmesi ve bu lafızların te'vîl edilmesi noktasında da ittifak halindedirler.<sup>622</sup>

Ancak tenzîh-te'vîl metodunu benimseyen bu mezheplere göre; müteşâbih nasların te'vîli, ilmi verilere ve aklî burhanlara dayanıp kesin olabileceği gibi, sahih olmayan bilgilere dayanıp zannî de olabilir. Zannî olan te'vîl geçersizdir ve caiz değildir.<sup>623</sup>

Son olarak tenzih-te'vîl metodunu benimseyen mezhepler nasları te'vîle gidenlerin tekfir edilemeyeceği konusunda da ittifak etmişlerdir. Örneğin İmam Gazzâlî'ye göre, rü'yet, fevk gibi bazı ibareleri te'vîl etmek tekfiri gerektirmez.<sup>624</sup> Lakin bu grupların bir birbirlerini bid'atçı ve delalet ehli olarak niteledikleri görülmektedir. Bir kesimin bir diğerini dalaletle itham etmesi, izledikleri yolun dışına saptıkları içindir. Bid'atçı olarak vasıflandırmaları ise selef âlimlerinden gelmeyen yeni bir görüş ortaya atmalarından dolayıdır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin rü'yetullahı reddetmesi küfür değil, bid'attir.<sup>625</sup> Kesin bir delilin bulunmadığı zan ve şüphe içeren konularda tekfirden sakınmak daha uygun olanıdır.<sup>626</sup> İmam Gazzâlî'nin te'vîl meselesindeki yorumlarında, Ehl-i kible tekfir edilemez yaklaşımının açık bir şekilde görüldüğünü de söyleyebiliriz.

---

<sup>620</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>621</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 142.

<sup>622</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 91.

<sup>623</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, s. 240.

<sup>624</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 47-49.

<sup>625</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 47-49, 64.

<sup>626</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 66.

## 2. 2. Tenzîh-Te'vîl Yöntemini Benimseyenlerin Ayrıldığı Noktalar

Mu'tezile ve Cehmiyye naslarda Allah'a (c.c) izafe edilen bu lafızları, Allah'ın (c.c) birer sıfatı olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet ulemâsı bunun aksine bu müteşâbih lafızları Allah'ın (c.c) sıfatları olarak kabul etmişlerdir. Daha kapsamlı ifade edilecek olursa, aynı metodu benimsemelerine rağmen, Ehl-i sünnet kelâmcıları bu sıfatları ta'île başvurmadan, teşbih ve tescîme de kaymadan ıspat etmişlerdir. Mu'tezile ve Cehmiyye ise tenzih-te'vîl metodu perspektifinde bu sıfatları Allah'tan (c.c) nefyetmiş ve sıfat olarak kabul etmemişlerdir.<sup>627</sup>

Mu'tezile kelâmcılarına göre, teşbih ve tescimi vehmettirerek itikâda zarar verecek şekilde yanlış yorumlamaya müsait olan lafızları te'vîl etmek vaciptir.<sup>628</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları ise, tefvîz metodunu daha sağlam görmekle birlikte, zamanın getirdiği bir takım itikâdî problemleri çözmek için te'vîl metodunu benimseyip bunu hikmet gereği tercih ettiklerini söylemişlerdir.<sup>629</sup>

Tenzîh-te'vîl metodunu benimseyenlerin ayrıştığı bir diğer noktada şudur: Ehl-i sünnet ulemâsının te'vîl alanı sınırlıdır. Onlar, naslarda Allah'a (c.c) izafe edilen ancak O'nun şanına yaraşmayan ve gerçek manalarıyla Allah'a (c.c) nispeti mümkün olmayan lafızları te'vîl etmişlerdir. Ancak Mu'tezile ve Cehmiyye; haberî sıfatların yanı sıra, sırat, mizan, sûr gibi ahirete ait konuları da te'vîl alanına dâhil etmiştir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet âlimleri ahirete ait hallerin te'vîl edilemeyeceğini söyleyerek Mu'tezile ve Cehmiyye'den ayrılmış, selevin görüşüne yakın bir duruş sergilemiştir.<sup>630</sup>

Diğer taraftan Mu'tezile, cennet ve cehennem sembolik birer ifade olmadığını nimet ve azabın gerçek manada var olduğunu söyleyerek Cehmiyye ve İslam filozoflarından ayrılmıştır. Nitekim İslam filozoflarının dirilişin ruhani olacağını lezzet ve elemelerin ise hissi olmayacağını iddia ederek bu meselelerden bahseden nasların zahirinden ayrılarak te'vîl yoluna gittikleri bilinmektedir.<sup>631</sup>

<sup>627</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>628</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, s. 48; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 161; İrfan, Eyibil, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vîli Meselesi*, s. 688.

<sup>629</sup> Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 48; Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 161; İrfan, Eyibil, *a.g.e.*, s. 688.

<sup>630</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, ss. 45-46.

<sup>631</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, ss. 57-58; a. mlf., *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 282. vd.

Bu iki görüş arasında Matürîdî ve Eş'ârî'lerin, yalnız te'vîli tercih edenler ve te'vîli tamamen reddedenler arasında orta bir yol izlediklerini söylemek mümkündür.

Müteşâbih nasları belli kurallar çerçevesinde te'vîl etmenin caiz hatta bazen vacip olduğunu savunan bu gruplar, te'vîllerin halka tebliğ edilip edilmemesi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazılarına göre marifet ehlinin vakıf olduğu bu ilimler avâma bildirilmelidir. Bazılarına göre ise bu te'vîller avâmdan gizlenmelidir. Çünkü ilmi layık olandan saklamak zulüm olduğu gibi, anlayamayacak düzeyde olana açmak da zulümdür.<sup>632</sup> Gizlemenin doğru olmadığını savunanlara göre, te'vîl zaten avâm için yapılır zira onlar müteşâbih lafızları luğavî anlamlarına göre anlayıp yorumlamaktadırlar. Bu durumda avâm teşbih ve tecsîme düşerek Allah'a (c.c) cismâni özellikler atfeder. Onları bu yanlış i'tikattan kurtarmak için avâma te'vîller açıklanmalıdır.<sup>633</sup>

Tenzîh-te'vil metodunu benimseyenler içerisinde özellikle Cehmiyye, akli sarsılmaz bir otorite kabul ederek ilk sıraya koymuş, akla uymayan nasları te'vîl yoluna giderken, hadisler için ise herhangi bir kabul kıstası koymadan büsbütün reddetmiştir. Örneğin bu mezhep mensupları, Allah'ın (c.c) kuluna yakınlığının bildirildiği rivayetleri akılla bağdaşmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir.<sup>634</sup> Bu bağlamda Ehl-i sünnet âlimleri ise nasların akılla tenasübünü tek ölçüt kabul etmemiş, naslardaki siyak-sibak ilişkisini, hadis otoritelerinin müteşâbih lafızlara yaklaşımlarını da göz önünde bulundurmıştır. Burada Ehl-i sünnetin akılla naklin çelişmesi durumunda, naklin otoritesinin kabul edilmesi ve akıl nakle tâbî olmasının gerekliliğini savunduğunu tekrar hatırlatmakta fayda var. Nitekim onların, akıl nakil ilişkisinde benimsedikleri bu mantelitede üstteki kuralın etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Her iki grubun da aynı metot üzerinden çıkarım yapmalarına rağmen bazı noktalarda kendi i'tikatlarına göre te'vîl yaptıkları görülmektedir. Örneğin Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ulemâsı "yed" lafzının te'vîlinde aynı metodu benimsedikleri halde ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>635</sup> Onlar müteşâbih ibareleri te'vîl ederken farklı manalar yüklemişlerdir.

Bilhassa "...iki elimle yarattığıma..."<sup>636</sup> gibi âyetlerde zikredilen "yed" kelimesine "kuvvet ve kudret" anlamı verilip verilmeyeceği konusunda kıyasıya tartışmalar yaşanmıştır.

<sup>632</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 75.

<sup>633</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, s. 5.

<sup>634</sup> İbn Bezîze, *İzâhu's-Sebîl*, s. 58.

<sup>635</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>636</sup> es-Sâd, 38/75.

Mu'tezile âlimleri "yed" ibaresine "nimet" anlamı verirken, Ehl-i sünnet kelâmcıları buna karşı çıkmış "yed" lafzı "nimet" manasına hamledilemez demişlerdir.<sup>637</sup> Bu bağlamda Mu'tezile'nin te'vîlini eleştiren Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin hem Allah'ın (c.c) sıfatlarını reddedip hem de "yed" kelimesine nimet manası vermesini tutarsızlık olarak görmüş, onların tevhid anlayışıyla bağdaşmayacağını ileri sürmüşlerdir. Sizler Allah'ın (c.c) bir tek kudretini bile kabul etmezken, nasıl olur da O'nun iki kudretinden söz edebilirsiniz diyerek Mu'tezile'nin görüşleri arasındaki çelişkiyi eleştirmişlerdir.<sup>638</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ehl-i sünnet âlimlerine göre, "yed" lafzı "iki nimet" manasına hamledilemez. Zira eğer böyle olsaydı Hz. Âdem'in İblîs'e herhangi bir üstünlüğü söz konusu olmazdı. Nitekim bu konunun âyette zikredilerek delil olarak kullanılmasının asıl sebebi, Hz. Âdem'in yaratılma konusunda üstünlüğünü bildirmek içindir.<sup>639</sup> Ehl-i sünnet âlimlerinden Nesefî'ye göre, nimet zaten mahlûktur, yaratılmış olanla tekrar bir şey yaratmak ise aklen muhaldir. Ayrıca "yed" ibaresi nimet manasında olsaydı diğer insanlardan saklanıp sadece Hz. Âdem'e özgü kılınması uygun olmazdı. Oysaki yapılan bu yoruma göre onlar, nimeti sadece Hz. Âdem'e tahsis etmişlerdir.<sup>640</sup> Yine ona göre, "O'nun iki eli de açıktır."<sup>641</sup> Âyetinde zikredilen "yed" ibaresinden kasıt "kuvvet ve kudret" olsaydı, Allah Teâlâ'nın iki kudretinin olması gerekirdi ki bu Allah (c.c) için caiz değildir. O'nun kudreti tektir, artıp eksilmez, iki zaman diliminde de geçerliliğini korur.<sup>642</sup> Diğer taraftan "istivâ" lafzının te'vîli noktasında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri ihtilafa düşmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre, "istiva" kelimesine Mu'tezilenin yüklediği "istîlâ (hâkimiyet altına alma), iktidar, kudret, kahr" gibi anlamlar caiz değildir. Bu lafız (istivâ) naslarda zikredildiği gibi zahiri anlamı üzerine bırakılmalıdır.<sup>643</sup> Tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyen bu iki mezhebin haberî sıfatları te'vîl noktasında düşükleri ihtilaflara bakıldığında, Mu'tezile'nin tutarsızlığı göze çarpmaktadır. Onların, haberî sıfatların te'vîli meselesinde zât-sıfat ilişkisiyle ilgili oluşturmuş oldukları inanç sistemlerine aykırı yorumları dikkat çekmektedir. Çünkü Mu'tezile, taaddüdü'l-kudemâ ilkesini gerekçe göstererek Allah'ın (c.c) müstakil bir kudreti ve iliminin varlığını reddederken,

<sup>637</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>638</sup> Eş'ârî, *el-İbâne*, ss. 125-134; Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II s. 287.

<sup>639</sup> Eş'ârî, *a.g.e.*, ss. 131-132,134; Nesefî, *a.g.e.*, c. I. s. 287; a.mlf., *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 105-106; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 111-112.

<sup>640</sup> Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, c. I. s. 287; a.mlf., *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 105-106.

<sup>641</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>642</sup> Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, c. I. s. 287; a.mlf., *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 105-106.

<sup>643</sup> Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, c. VII. ss. 267-269; Bakıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 262.

diğer yandan “yed” lafzına “kuvvet ve kudret”, “ayn” lafzına “ilim” manaları vererek oluşturdukları teolojik ilkeleri yine kendilerinin yıktığı görülmektedir.<sup>644</sup>

### 2. 3. Teşbîh-Tecsîm Yöntemi

Teşbîh-tecsîm metodunu benimseyen mezhepler, nasların zâhiri anlamlarından başka bir argumanı dikkate almamış yorumlarını da lüğavî ilk anlam üzerinden yapmıştır. Bu konuyla ilgili şunu da zikretmemiz gerekir ki; İslam tarihinde ilk zâhirî yorum sahabe döneminde Adiy b. Hakem tarafından yapılmıştır. Çünkü o, “Fecrin beyaz ipliği siyah iplikten seçilinceye kadar yiyin, için.”<sup>645</sup> âyetinde zikredilen “beyaz ve siyah iplik” kelimelerini hakiki manada anlayıp yastığının altına iki renk iplik koymuştur. Ancak fecr vakti iki rengi birbirinden ayırt edemeyince durumu Hz. Peygamber’e (s.a.v.) anlatmıştır. Hz. Peygamber’de (s.a.v.) bu âyette beyaz iplikten kastın gündüz, siyah iplikten kastın gece olduğunu söyleyerek, söz konusu âyetin mecazdan kinaye olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>646</sup>

Zâhirî yorumun diğer bir örneği de Hendek savaşında zuhur etmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Hiç kimse Benî Kurayza’ya ulaşmadan ikindi namazını kılmasın.” Sözü üzerine sahabe arasında ihtilaf çıkmıştır. Sahabeden bazıları bu sözden kastın, hızlıca hareket edip Benî Kurayza’ya varmak olduğunu söyleyerek ikindi namazlarını yolda eda etmiştir. Bazıları ise lafzın zâhirine bağlı kalarak ikindi namazlarını kazaya bırakıp hedeflenen yere varınca kılmayı tercih etmiştir.<sup>647</sup>

Sahabeden sonraki dönemlerde de nasların yorumlanması meselesinde dirayeti tercih edip içtihatla bulunanlar olduğu gibi, buna şiddetle karşı çıkıp yorumdan kaçınarak nasların zâhirine sadık kalmayı tercih edenler de olmuştur. Bu bağlamda i’tikâdî konularda nasların zâhirine bağlı kalanlara Müşebbihe ve Mücessime denilirken, fikhî konularda nassın zâhirini referans alanlara Zâhiriyye denilmiştir.<sup>648</sup> Konumuz i’tikâdî naslar olduğu için burada fikhî nasların yorumlarına yer vermeden i’tikâdî nasları zâhirî anlamda yorumlayan Müşebbihe ve Mücessime’yi ele alacağız. Bu mezhepler hâlık ile mahlûkun sıfatları arasında benzerlik olduğunu iddia ederek teşbîh fikrini ortaya atmıştır. İlk dönem kelâm tarihinde teşbîh görüşünü

<sup>644</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. VII. ss. 267-269; Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 262.

<sup>645</sup> el-Bakara, 2/187.

<sup>646</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut: Dâ’ru’l-Kutubi’l-İlmiyye, c. V. ss. 93-94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mısır: 1354, c. I. s. 116.

<sup>647</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, ss. 45-47.

<sup>648</sup> Abdulmuttalip Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-”, s. 52.

ilk dillendiren kişilerden biri Müğire b. Sa'd el-İclî'dir (ö.119/737) . Bu şahsa göre, Allah (c.c) cisim ve suretten ibarettir. Arap alfabesindeki harflere benzer uzuvları bulunmaktadır. Ayakları elif harfi gibi, gözleri ise ayn harfine benzemektedir.<sup>649</sup> İmam Cüveynî'nin tabiriyle bu grupların tanımlamalarına göre Rab, gayri ihtiyârî yolda yürürken rastlanabilecek bir cisim durumuna dönüştürülmüştür.<sup>650</sup> Diğer yandan bu gruplar Allah'ın (c.c) sıfatları konusunda genel geçer bir tanım üzerinde uzlaşmamışlardır. İnsanbiçimci ilah tasavvuru üst kimlikleri olmasına rağmen, farklı tasvir ve yorumları benimsedikleri için kendi aralarında da çeşitli bölümlere ayrılmışlardır.<sup>651</sup>

Bu mezheplere mensup olanlar, nasların hakiki anlamlarına bağlı kalarak mecaz, istiare gibi edebî sanatları göz ardı etmişlerdir. Onlara göre, sadece kelime terkipleri ve lügavi anlam göz önünde bulundurularak değerlendirme yapılmalıdır. Teşbîhci bir tutumla Allah'ın (c.c) yaratılanlara veya yaratılanların sıfatlar konusunda Allah'a (c.c) benzer vasıflara sahip olduğunu öne sürmektedirler. Bu bağlamda Bağdâdî, kelâm tarihinde antropomorfist bir ilah tasavvurunu ortaya atan ilk fırkanın Râzifî'ler olduğunu iddia etmektedir.<sup>652</sup> Yine bu i'tikâta olan diğer ekollerin Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiye ve Şîa'nın aşırı (ğulat) fırkaları olduğunu söylemek mümkündür.<sup>653</sup> Râfizî fırkalardan; Sebeiyye, Beyâniyye, Hulûliyye, Mansûriyye, Muğîriyye, Hitâbiyye de teşbîhci görüşü benimseyen gruplardan sayılmaktadır.<sup>654</sup> Yine Râfizî'lerin aşırı uç fırkalarından olan Muğîriyye ve Beyâniyye gibi topluluklar, Allah'ı (c.c) daha çok erkeğe benzeyen bir tanrı olarak tanımladıkları ve vasıflandırdıkları söylenmektedir.<sup>655</sup> Haberî sıfatların yorumlanması konusunda aynı fırkalar içinde bile anlaşmazlıklar olduğu görülmektedir. Örneğin; Sebeiyye, Hz. Ali'yi tanrı olarak görmüş ve onu Allah'a (c.c) benzetmiş; Beyâniyye, Allah'ın (c.c) yüzünün olduğunu ve sadece O'nun surati dışındakilerin yok olacağını savunmuş; Muğîriyye, Allah'ın uzuvlarının harfe benzediğini iddia etmiş; Hulûliyye, Allah'ın (c.c) liderlerine hulul ettiğini kabul etmiş ve Mukannâiyye, Allah'ın (c.c) güzel yüzlü olan her kişide bizzat görüldüğünü ileri sürmüştür.<sup>656</sup> Tüm bunlarla beraber Râfizî olmamalarına rağmen teşbîhci bir yaklaşım sergileyen topluluklar da mevcuttur. Örneğin,

<sup>649</sup> İbn Bezîze, *Îzâhu's-Sebil*, s. 53.

<sup>650</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi Usûlî'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-vd.. İskenderiyye: Menşee'tü'l-Meârif, 1969, s. 412.

<sup>651</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I. ss. 381, 398-399, 416; c. II. ss. 3-4; c. 3. ss. 147-148, 250.

<sup>652</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, s. 198.

<sup>653</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, s. 44.

<sup>654</sup> Bağdâdî, *a.g.e*, s. 198.

<sup>655</sup> Bu meseleyle ilgili Makalât türü eserlerde pek çok fırkanın değerlendirmelerinden bahsedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ümit, Toru, *Eş'ârî Geleneğin Şiîlik Algısı*, ss. 283-293.

<sup>656</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 132.

Hâtıbiyye, Kerrâmiyye ve İbrâhimiyye bunlardandır ve Allah'ın (c.c) yarattıklarına benzediğini ileri sürmüşlerdir.<sup>657</sup> Nitekim bu gruplardan Kerrâmiyye, Allah'ın (c.c) hadislere mahal olabileceğini iddia etmiş aynı zamanda da Allah'ın (c.c) iradesini insanın iradesine benzeterек teşbîh ve teccîme düşmüştür.<sup>658</sup>

Yine Haşviyye'den bazı grupların da Allah'ı (c.c) insana şekline benzettikleri hatta O'nun insanlara temas eden onlarla musafaha yapan bir ilah olduğunu savundukları nakledilmiştir.<sup>659</sup> Müşebbihe ve Mücessime'ye göre, mana ve lafız bakımından Allah'ın (c.c) cismâniyeti iki şekilde izah edilebilir. Mana bakımından cisim oluşu; en, boy, uzunluk, kısalık, iniş, çıkış, intikal, sükûn gibi vasıflarda mahlûklarla benzeşimdir. Lafız bakımından cisim oluşu ise, mahlûklara özgü olan; en, boy, uzunluk, kısalık, hareket ve sükûn gibi özellikler içermeyen bir benzeşimdir. Lafız bakımından cisim olduğunu ileri sürenlere göre, Allah (c.c) bir cisimdir ancak üstte saydığımız fiiller O'nun için söz konusu değildir. Allah'ın (c.c) cisim olarak adlandırılması ise O'nun, zâtı ile kâim olmasından dolayıdır.<sup>660</sup> Bununla birlikte Haşviyye'nin aralarında ittifak olmasa bile çoğunluğunun görüşü, Allah'ın (c.c) mana bakımından cisim olduğu, parça ve uzuvlardan meydana geldiği şeklindedir.<sup>661</sup> Öyle ki Davud el- Harezmi'ye dayandırılan bir iddiaya göre, ağız ve cinsel organ dışındaki uzuvların tamamı Allah'da mevcuttur.<sup>662</sup>

Kerrâmiyye fırkasına mensup Muhammed b. Kerrâm'ın, Allah'ın (c.c) bir cevher olduğunu, arşta oturduğunu, yer değiştirmek suretiyle mekânlar arasında ziyarette bulunabileceğini söylediği bildirilmiştir.<sup>663</sup> Hatta Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye'nin bir kısmı, Allah'ın (c.c) arştan daha küçük olduğunu söyleyecek kadar da ileriye gitmişlerdir.<sup>664</sup> Yine Kerrâmiyye fırkası ve Mücessime'den bazıları ise, Allah'ın bir cisim olduğunu fakat sonradan meydana gelen hiçbir cisim gibi olmadığını savundukları nakledilmiştir.<sup>665</sup> Onlara

<sup>657</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>658</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>659</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I. s. 120; İbn Bezîze, *İzâhu's-Sebil*, s. 54.

<sup>660</sup> Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, s. 218.

<sup>661</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, ss. 288-289; Şehristânî, *a.g.e.*, c. I. s. 120.

<sup>662</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 42.

<sup>663</sup> Zübeyir Bulut, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>664</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 412.

<sup>665</sup> Geniş bilgi için bkz. Ümit, Toru, *Eş'ârî Geleneğin Şiilik Algısı*, ss. 368-370.

göre Allah'ın (c.c) cisim olarak nitelenmesi; parça veya uzuvlardan oluştuğu için değildir. Bilakis onlar, bununla “vücut” ve “kâim” manasını kastettiklerini ileri sürmüşlerdir.<sup>666</sup>

Diğer taraftan Müşebbihe ve Mücessime “cisim” ve “şey” ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığını, aralarında mana yönünden bir ayrım bulunmadığını ve sadece telaffuz farkı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda “Allah diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir.” Tanımlamalarını reformize ederek “Allah diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir.” şeklinde güncelleme yoluna gitmişlerdir.<sup>667</sup> Lakin Mücessime ve Müşebbihe'nin; Allah'ın (c.c) isimlendirilmesi meselesinde “şey” olarak kastettikleriyle, Ehl-i sünnet âlimlerinin “şey” e yükledikleri anlam aynı değildir. Çünkü Allah'ı (c.c) “şey” ibaresiyle niteleyenler bu ibareyi ma'lûm, ma'lûmu da mevcûd manasında kullanmışlardır. Dolayısıyla temellendirilen terminoloji ve istidlal yöntemlerinin birbirinden farklı olduğu göz ardı edilmemelidir.<sup>668</sup> Müşebbihe ve Mücessime, teşbîh ve tescîmden dolayı böyle bir isimlendirme yaparken, Ehl-i sünnet ulemâsı “şey” lafzının âyette Allah (c.c) için kullanılmasına işaret olduğu için bu isimlendirmeyi caiz görmüştür.<sup>669</sup> İbn Hazm'a göre ise, Allah (c.c) hakkında “şey” ismi kullanılabilir çünkü Rabbimiz kitabında kendisine “şey” demiştir. Fakat Müşebbihe ve Mücessime'nin “şey” kavramına yükledikleri anlam bununla aynı değildir.<sup>670</sup> Müşebbihe ve Mücessime “şey” lafzını dış dünyada somut karşılığı olan veya duyular dünyasında cevhere takabül eden materyalist bir kavram olarak kullanmışlardır.<sup>671</sup>

Buraya kadar mezheplerin haberî sıfatların yorumlanması konusunda benimsediği metotları inceledik. Şimdi bu üç yaklaşımında kısaca mukayeseli bir değerlendirmesini yapacağız.

## 2. 4. Bu Üç Metodun Mukayesesi ve Değerlendirmesi

Buraya kadar incelenen ve irdelenen eserlerde görüldüğü üzere hicrî ikinci asırdan itibaren haberî sıfatların yorumu üç ana metot üzerine inşa edilmiştir. Bunlar; tefvîz, tenzih ve teşbîh yöntemleridir.<sup>672</sup> Bu metotlar uygulanırken, bir diğer metodu benimseyen veya farklı

<sup>666</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, ss. 288,401; Bakillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 260; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edile*, c. I. ss. 272-273, 294.

<sup>667</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 279.

<sup>668</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, ss. 134-135.

<sup>669</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 279.

<sup>670</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 279.

<sup>671</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. II. s. 279.

<sup>672</sup> İrfan Eyibil, *Ehl-i Süünet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vîli Meselesi*, ss. 686-687.

metot üzerinden çıkarım yapanlar yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Bazı noktalarda görüş birliği olsa da aynı metodolojiyi kullanan âlimler arasında bile ihtilaf olduğu gözlemlenmektedir. Tefvîz, tenzih ve teşbîh yaklaşımını kullanan ve müteşâbihler konusunda görüş bildiren âlimlerin kendi yorumunun doğruya isabet ettiğini, ilahî rızaya daha uygun olduğunu savunduğu ve bu görüşlerini naslarla desteklemeye çalıştığını söylemek mümkündür. Bu üç yaklaşımın mukayesesine gelecek olursak; gerek tenzih-tefvîz metodunu, gerekse tenzih-te'vîl yaklaşımını benimseyen kelâmcılar, haberî sıfatların konu edildiği nasları lügavî anlamlarıyla almak ve yorumlamanın caiz olmadığı konusunda hemfikirdir. Onlara göre, bu lafızlar Allah'ı (c.c) mahlûkata benzetmekten, teşbîh ve tecsîme düşmekten nefyedecek şekilde anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir.<sup>673</sup> Allah Teâlâ mahlûkatla aynı sıfatları taşımaktan münezzehtir. Bu onların eğilimli olduğu yaklaşımdır.<sup>674</sup> Bu bağlamda her Müslüman; naslarda Allah'a nispet edilen sıfatlar eğer Allah'ın (c.c) yüceliğine yakışmayan lafızlar içeriyorsa, o ibarenin zahiri anlamda kullanılmayacağını bilmekle mükelleftir.<sup>675</sup> Avâmın bu ibarelerden anlayacağı mana sınırlı ise bu noktada ilim ehlinin yorumlarına tâbi olması yeterlidir kendi başına görüş bildirmesine lüzum kalmamaktadır.

Yine hem tenzih-tefvîz metodunu hem de tenzih-te'vîl metodunu benimseyen âlimlerin, Kur'ân-ı Kerim'in tahrif edilmesinden şiddetle uzak durduklarını söylemek mümkündür. Çünkü onlara göre; Karmatîler, Bâtînîler, İsmâîlîler ve bazı İslam filozofları; Kur'ân'ın her kıssasını, Peygamber hallerini, mucizeleri ve akılla bağdaşmayan her lafzı te'vîl ederek Kur'ân'ı tahrife sebep olmuşlardır.<sup>676</sup> Bu bağlamda sadece haberî sıfatları değil, ahiret durumları gibi sem'iyât meselelerini, ayrıca kader konusunu da te'vîl alanına sokan Mu'tezile ve Cehmiyye'nin de Kur'ân-ı Kerim'i tahrif ettikleri söylenmiştir.<sup>677</sup> Selef ulemâsı; Bâtînîlerin te'vîllerini tahrif, Cehmiyye'nin te'vîllerini ise ta'tîl kategorisinde değerlendirmişlerdir.<sup>678</sup> Ehl-i sünnet âlimleri ise, müteşâbihleri te'vîl etmekle birlikte ahiret halleri gibi konuları te'vîl alanına dâhil eden Cehmiyye'nin tutumunu doğru bulmamıştır. Cehmiyye'nin bu konudaki te'vîllerini reddetme hususunda Ehl-i sünnet ulemasının fikir birliği ettiği zikredilmiştir.<sup>679</sup> Bu konuda eleştirilere maruz kalmış olsalar da, onları Bâtînîler'le aynı kategoride değerlendirmek

<sup>673</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, s. 111.

<sup>674</sup> Bûtî, *Kübra'l-Yakîniyyâtî'l-Kevniyye*, ss. 138-139.

<sup>675</sup> Recep Ardoğan, *Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları*, s. 89.

<sup>676</sup> İbn Temiyye, *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl*, thk. Muhammed eş-Şeymî eş-Şehâte, Mısır: Dâru'l-İmân, ts.. ss. 26-27.

<sup>677</sup> İbn Temiyye, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>678</sup> İbn Temiyye, *a.g.e.*, ss. 26-27, 34.

<sup>679</sup> İbn Temiyye, *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl*, s. 34.

doğru değildir. Nitekim onlar da, te'villerini teşbihten sakınmak ve Allah'ı tenzih etmek için yapmıştır.<sup>680</sup>

Hem selef âlimlerinin hem de Ehl-i sünnet ulemasının haberî sıfatların yorumlanmasındaki ana gayesinin, tevhîd ilkesinin muhafazası olduğunu söylemek mümkündür. Lakin aralarındaki metodoloji farkı dikkat çekicidir. Selef ulemâsı; tevhîdi muhafaza etmek maksadıyla te'vilden kaçınıp tefvîze yönelirken, öbürleri tevhîde zarar gelmesi endişesiyle müteşâbihlerde te'vîli tercih etmiştir.<sup>681</sup>

Diğer taraftan hem tefvîz yöntemini kullanan selef âlimleri, hem de te'vîl metodunu benimseyen kelâmcılar, Allah'ın (c.c) anlamı olmayan veya açıklanamayan hiçbir âyet inzal etmediği noktasında ittifak halindedir. Bazıları ise selef ulemasının böyle bir görüşü olmadığını zikretmişlerdir.<sup>682</sup> Bu iki yaklaşım arasındaki temel farklardan biri de kavramlara yükledikleri anlamlardır. Selef uleması; tenzih-tefvîz yönteminde daha çok somut mantığa dayanan bir dinamiği referans alırken, te'vîl yaklaşımını takip eden âlimler, soyut karakterli bir mantığı tercih etmişlerdir. Örneğin; te'vîli benimseyen kelâmcılar, lüzum oldukça bir şeyin niteliğini tam olarak karşılayan tanımlamalar yaparken, selef ulemâsı bundan bilinçli olarak uzak durmuştur.<sup>683</sup> Yine bu iki yöntemi benimseyen grupların haberî sıfatlara keyfiyet yüklememe noktasında hem fikir olduklarını söylemek mümkündür. Selef ulemâsı; yed, vech, istivâ gibi ibarelerin lüğavî manasını Allah'a (c.c) izafe etmedikleri gibi bu lafızlara keyfiyet de atfetmemişlerdir. Te'vîl metodunu takip eden Ehl-i sünnet kelâmcıları ise; bu ibareleri te'vîl etmekle birlikte yorumladıkları lafızlara keyfiyet atfetmekten kaçınmışlardır. Örneğin; te'vîlci grup “yed” ibaresine “kudret”, “ayn” ibaresine “ilim” manası verselerde en nihayetinde Allah'ın (c.c) ilminin ve kudretinin mahiyeti bilinemeceği için bu te'vîllere keyfiyet biçmekten uzak durmuşlardır.<sup>684</sup> Yani selef âlimleri direkt olarak keyfiyeti nefyetmişken, sonradan gelip te'vîl yöntemini takip eden halef âlimleri ise vasıtalı olarak keyfiyeti reddetmiştir.

Selef âlimleri; Allah (c.c) merkezli, aşkın bir tanrı mantelitesiyle hareket edip müteşâbih lafızları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bunun tezahürü olarak da selef metodunda tenzih ilkesi ilk sıraya konuşlanmış ve noksanlıktan münezzehe olan ilâh tasavvuru ağır

<sup>680</sup> Mehmet Şaşa, a.g.e., s. 167.

<sup>681</sup> Mehmet Şaşa, a.g.e., s. 168.

<sup>682</sup> İbn Temiyye, *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl*, s. 33.

<sup>683</sup> Sabri Erdem, “*Haberî Sıfatlar ve Anabilim*”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 5/15, Ocak-Nisan 2003, s. 111.

<sup>684</sup> Cüveynî, *Risâletun fî İsbâtî'l-İstivâ ve'l-Fevkiyye*, thk. Ahmed Muâz b. Ulvân Hakkı, Riyâd: Dâru Tavîk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998, s. 73.

basmıştır. Bunun yanı sıra haddi aşma korkusuyla tefvîz yöntemine eğilim artmıştır.<sup>685</sup> Selef'in bu yaklaşımı, inançlı bir kişinin mutmain olması ve kendi dünyasında yaratıcıyı anlamlandırması için kâfi gelebilir. Ancak Müslüman olmayanlar için bu izahat ve yorumların doyurucu olduğunu söylemek zordur. Müteşâbihlerin yorumlanması noktasında selefın değerlendirmeleri mülhidler tarafından yetersizlik, eksiklik veya çelişki olarak algılanabilir. Bu bağlamda Müslüman fetanetli davranmalı, karşıdaki muhatabın kimliğine ve idrak seviyesine göre gerektiğinde selefı tâbi olmalı, tefvîz metodunun yetersiz kaldığı yerlerde ise te'vîl yöntemine başvurarak müteşâbih kelimeleri Allah'a (c.c) yaraşır biçimde anlamlandırmayı bilmelidir.<sup>686</sup>

Diğer taraftan hem tevfizi hem de te'vîli benimseyen âlimlerin ortak noktalarından birisi de Kur'ân'da zikredilen ve müteşâbihler kategorisinde değerlendirilen her lafzın te'vîl edilemeyeceği konusudur. Örneğin her iki grup da Kur'ân'da zikredilen ahiret halleri veya hurûf-u mukatta'a gibi son derece kapalı ve akılla açıklanamayacak kadar müşkil olan meselelerin te'vîlini caiz görmemişlerdir.<sup>687</sup> Selef ulemâsı; müteşâbihlerin yorumu noktasında mecaz, istiare gibi söz sanatlarına başvurmamıştır. Bu bağlamda müteşâbihlerin anlaşılmasında dil dinamiğinin gerekli olmadığını savnurken diğer taraftan lafızlara sözlük manaları vermekten de kaçınmışlardır. Tenzîh-te'vîl yöntemini takip edenler ise; aklî çözümlenmeleri referans olarak kullanmanın yanı sıra, filolojik çizgide mecaz, istiare, deyim, atasözü, şiir gibi argümanlarla te'vîllerini destekleme yoluna gitmiştir.<sup>688</sup> Ehl-i sünnet âlimlerinin tamamı, haberî sıfatların sözlük manasında kullanılıp Allah'a (c.c) nispet edilemeyeceğini savunmuştur. Ancak selef ve halefın bu lafızlara yaklaşım tarzı farklıdır. Selefın metodu olan tenzih-tefvîz yöneliminin, daha kavî ve toplum arasında daha çok bilinen bir yöntem olduğu söylenmiştir.<sup>689</sup> Halefın yaklaşımının ise, alışıl gelmiş olmasa da daha hikmetli olduğu belirtilmiştir.<sup>690</sup> Bununla birlikte bazıları; marifet ehli için uygun olan metodun te'vîl olduğunu söylerken, avâm için makul olan yaklaşımın teslim ve tâbi olmak olduğunu belirtmişlerdir. Bu onlar için daha güvenli ve daha sağlam olandır.<sup>691</sup>

<sup>685</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>686</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>687</sup> Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 138; Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vîl*, s. 20.

<sup>688</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>689</sup> Cüveynî, *Risâletun fî İsbâtî'l-İstivâ ve'l-Fevkiyye*, s. 6.

<sup>690</sup> Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 48; İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. V. ss. 378-379.

<sup>691</sup> İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 33.

Bu yaklaşımlarla ilgili son olarak şunları hatırlatmakta yarar vardır. Her iki metodun takip edildiği dönemler incelendiğinde, iki grubun da kendi dönemlerinin şartlarına en uygun olan metodu tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Selef döneminde kullanılan tenzih-tefviz metodu; siyasî ve itikadî çalkantıların olmadığı, Hz. Peygamber'e (s.a.v) dönem olarak en yakın olan zaman dilimidir.<sup>692</sup> Verilen cevaplar ve yapılan izahatlar, kafaları karıştırmadan alınıp kabul edilen ve teslim olunan haberlerden ibarettir. Bu dönemde selef ulemâsı; müteşâbih lafızlarla ilgili fazlaca soru sormayı uygun bulmamış, kalpleri bulandıracığı ve dürtüleri uyandıracığı endişesiyle te'vilden sakınmıştır.<sup>693</sup> Tenzih-te'vîl uygulamasının başladığı dönemlerde ise; gerek bilinçli olarak, gerekse cehaletten kaynaklı itikadî konular sorgulanmaya ve şüpheli yaklaşımlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Dönemin koşulları içerisinde, İslam dinini art niyetli oluşumlardan korumak ve insan biçimci tanrı algısını önlemek için te'vîl metoduna başvurulmuştur.<sup>694</sup> Bu bağlamda her iki metodun da kendi dönemi içerisinde en makul olan tercih olduğu görülmektedir.

Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye'nin benimsediği teşbîh-tecsîm metodu ise cumhur ulemâ tarafından kabul görmemiştir. Bu gruplar antropomorfist bir ilah tasavvurunu savunurken özellikle tenzih-te'vîl yaklaşımında olan kelâmcılar, Allah'ın (c.c) cisim olamayacağını söyleyerek bu metodu benimseyenlere şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>695</sup> Allah (c.c) cisim olamayacağı gibi, O'nun mahlûkattaki gibi organ ve uzuvlara sahip olması da söz konusu değildir. Allah'ın (c.c) cisim olmadığı aklî ve naklî delillerle sabittir. Zira cisim belirli ölçülere sahip olan; boşlukta yer kaplayan ve kendisinde en, boy, derinlik, yükseklik gibi sekiz tane özellik barındıran şeydir.<sup>696</sup> Allah (c.c) cisim olsaydı, O'nun da bu özelliklere sahip olması gerekirdi. Hâlbuki sıfat ve fiillerde hiçbir şey O'nun misli ve benzeri gibi olamaz.<sup>697</sup> Dolayısıyla Allah'ı (c.c) cisim olarak nitelendirmek caiz değildir. Zira kelimelerin manaları öncelikle somut duyular âlemindeki varlıklarla bilinir ve tasavvur edilir, ğaybî ve soyut âlem bunun üzerine temellendirilir.<sup>698</sup> Nitekim haberî sıfatlar; ıstılahta veya filolojik bakımdan bu manaya gelmediği gibi, akıl da Allah (c.c) için bu anlamı çıkarmaz. Lafzî yönden de Allah'a (c.c) cisim denilemez çünkü cisimler hâdistir, Allah'ın (c.c) ise kadîm olduğu kesin olarak bilinmektedir.

<sup>692</sup> Bûtî, *Kübra'l-Yakîniyyâtî'l-Kevniyye*, s. 141.

<sup>693</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 82.

<sup>694</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>695</sup> Bakıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 224. vd..

<sup>696</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, ss. 217-218; Cüveynî, *eş-Şâmil*, ss. 407-408; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 56; a.mlf., *İlcâmü'l-Avâm*, s. 51; er-Râzî, *Esasü't-Takdîs*, s. 101.

<sup>697</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 152.

<sup>698</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. V. ss. 183-184.

Bu bağlamda, Allah'ı (c.c) lafzî yönden de cisim olarak tanımlamak mümkün değildir.<sup>699</sup> Öte yandan cisimler parçalardan müteşekkildir ve parçasına ihtiyaç duyabilirler, Allah (c.c) ise bundan müstağnidir.<sup>700</sup> Bu meseleyle ilgili daha önce de aktardığımız gibi İbn Hazm, Allah'ın (c.c) cisim olduğunu söyleyenleri tekfir etmiş ve küfürle itham etmiştir.<sup>701</sup> Bunlar içinde en önemli ve dikkati çeken açıklamayı ise Gazzâlî yapmıştır. Ona göre her cisim mahlûktur ve mahlûka ibadet etmek küfürdür.<sup>702</sup> İmam Gazzâlî burada konuya farklı bir perspektiften bakarak Allah'ın (c.c) neden cisim olamayacağını, müteşâbih lafızların lügavî anlamlarının ötesinde derin manalar içerdiğini izah etmek istemiştir.

Müşebbihe ve Mücessime, müteşâbihlerin lügavî manalarına tutunmuş ve sadece sözlük anlamında kullanmışlardır.<sup>703</sup> Bu noktada selef ile aynı çizgide oldukları düşününebilir ancak selef âlimleri bu lafızları te'vîl etmedikleri gibi onlara keyfiyet de yüklememişlerdir. Bu tutumları ile teşbîh ve tecsîmci yaklaşımdan ayrılmaktadırlar. Müşebbihe ve Mücessime ise, müteşâbih lafızlara verdikleri mananın Allah'ın (c.c) şanına yakışıp yakışmayacağı gibi bir endişe içerisine hiç düşmemişlerdir.<sup>704</sup> Tenzîh-te'vîl metodunu takip edenler, bu lafızları hem lügavî manalarıyla Allah'a (c.c) izafe etmemek hem de belirli kıriterler doğrultusunda hakiki manasından alıp te'vîl etmek noktasında her iki gruptan da ayrılmışlardır.<sup>705</sup>

Müşebbihe ve Mücessime'nin yorumlarına bakıldığında onlar müteşâbih lafızları sözlük anlamlarıyla kullanarak, âyetlerdeki ince nüansları ve verilmek istenen asıl mesajı kaçırdıkları yahut göz ardı ettikleri görülmektedir. Bilhassa onların haberî sıfatlar konusundaki görüşlerini desteklemek için hadis uydurmaları ve israiliyyattan olan rivayetleri toplumda yayma çabaları<sup>706</sup> dikkat çekmektedir. Dolayısıyla benimsedikleri yönelimin, hem metodolojik hem de epistemolojik açıdan ciddi şekilde problemlili olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Haberî sıfatların yorumlanması konusunda teşbîh ve tecsîmi benimseyenlerin avâmın idrak seviyesini esas aldıklarını, halefin sadece havâssı muhatap kitle kabul ettiğini, selefın ise hem avâm hem de havâs için iki farklı anlayış ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

<sup>699</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Usûl'l-Hamse*, ss. 68-69; a.mlf., *Şerhu Usûl'l-Hamse*, s. 218; Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, ss. 56, 59, 126; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 56; er-Râzî, *Esasü't-Takdîs*, ss. 57-58; İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 14.

<sup>700</sup> İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 14; er-Râzî, *Esasü't-Takdîs*, s. 66; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 402.

<sup>701</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II. s. 281.

<sup>702</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 52.

<sup>703</sup> Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>704</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>705</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 163.

<sup>706</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, c. I. s. 121.

Kur'ân, muhatap kitle olarak her iki kesime de hitap etmektedir ancak bu iki grubun idrak seviyeleri birbiriyle aynı düzeyde değildir. Rabbimiz de kitabında bunu vurgulayarak “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”<sup>707</sup> buyurmuştur. Bu bağlamda avâm; yeri belli olmayan, cisim ve cevher olmayan bir şeyi yoklukla eşdeğer görerek onu inkâr edip küfre düşebilir. Dolayısıyla avâm için en uygun olan yöntem, zihinlerinde somut olarak karşılık bulacağı, tasavvur edilebilir argumanlarla onlara hitap etmektir.<sup>708</sup> İmam Gazzâlî; avâmın bu meseleyi irdelememesi gerektiğini, selefın müteşâbihler konusunda esas aldığı yedi ilkeyi kabul ederek tevakkuf etmelerinin daha uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>709</sup> Gazzâlî'nin bu yorumu yaparken avâmı aşağılamak gibi bir tutum içerisinde olmadığını, bilakis itikâdî noktada onların kafalarının karışmasını istemediği için böyle bir çözüm ürettiğini söylemek mümkündür. Selef ise; avâm ve havâssın arasındaki bu farkı bilerek görüşlerine “bilâkeyf” ibaresini eklemiş, kendilerince en sağlam olan tefvîz yöntemini tercih etmiştir.

Ancak teşbîh ve tecsîmci yönelim nasların lüğavî dizilimine bağlı kalmış bu yaklaşımlarını da Allah'a (c.c) ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) dayandırmıştır. Onlara göre, naslardaki ibareler yazıldığı gibi anlaşılacak olsaydı bu lafızlara yer verilmezdi. Hâlbuki imanın tevhîd ve takdîs boyutunu tam manasıyla kavrayan bir müminin bu tür hatalara düşmesi mümkün görünmemektedir.<sup>710</sup> Nitekim teşbih ve tecsîmci yaklaşım müteşâbih nasları yorumlarken tevhîd ve tenzih boyutunu görmezden gelmiştir.<sup>711</sup> Diğer taraftan hem te'vîl metodunu takip edenler hem de selef ulemâsı, bu lafızların tevhîd ve tenzih boyutlarını daima gözetmişlerdir. Onlar, ibareleri yorumlarken hem ispat hem de nefiy boyutlarını dengeleyerek, teraziye çift taraflı eşit tutmaya gayret etmişlerdir.<sup>712</sup>

Teşbîh ve tecsîmci yaklaşımı benimseyenler, sıradan bir kitap ya da romanı değerlendirir gibi nasların sadece salt zahiri yazılışına odaklanmışlardır. Bu sığ bakış açıları yüzünden asıl meseleyi görememiş mana ve mefhumu, yazı ve literal okumaya feda etmişlerdir.<sup>713</sup> Bu bağlamda değerlendirecek olursak; te'vîli benimseyen Mu'tezile ve Cehmiyye'nin de müteşâbihlerin sadece mana ve mefhumuna odaklanıp, lafzî anlamı ikinci plana attıklarını söylemek mümkündür. Müteşâbihlerin yorumu noktasında selef âlimlerinin

<sup>707</sup> ez-Zümer, 39/9.

<sup>708</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. II. s. 599.

<sup>709</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, ss. 70,75.

<sup>710</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, s. 231.

<sup>711</sup> Zübeyir Bulut, *a.g.e.*, s. 232.

<sup>712</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>713</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 171.

ise, bu yönelimlerin hiç birine yaklaşmadıkları görülür. Onlar ne mana ve mefhumu lafızlara feda etmiş, ne de lafzı mana ve maksadın gölgesinde bırakmışlardır. Selef âlimlerinin dengede kalmaya azamî gayret göstererek her iki boyutu da paralel bir şekilde değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.

Selef ve te'vîl metodunu benimseyen âlimlerin, tanrı merkezli ve aşkın bir ilah olgusuyla müteşâbih lafızları yorumladıklarını daha önce söylemiştik. Bunun aksine teşbîh ve teccîmci yönelim, insan merkezli ve içkin bir ilah olgusuyla müteşâbih lafızları yorumlamıştır. Dolayısıyla bu tutumları sonucu ortaya insan biçimci bir tanrı tasavvuru çıkmıştır.

Bu üç yaklaşım metodu incelendiğinde, kelâmî düşüncenin katettiği merhaleler de göz önünde bulundurulursa şunları söylemek mümkündür. Bazı gruplarda haberî sıfatların yorumu noktasında havf düşüncesi ağır basmıştır. Bazılarında ise recâ yönü daha etkin olmaktadır. Bazılarında ise dengeye önem verilmiş, havf ve recâ arası bir yaklaşım benimsenmiştir. Diğer yandan bazı kesimler; ne havf ne recâ boyutunu hesaba katmamış, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin; tenzih-tefvîz metodunu benimseyen selef âlimlerinde havf yönünün ağır bastığı söylenebilir. Tenzîh-te'vîl metodunu takip edenlerde ise, recâ yönünün daha etkin olduğu görülmektedir. Çünkü onlar, Allah'ın (c.c) kastettiği manaya isabet edebilmek ümidiyle haberî sıfatları te'vîl etmeyi tercih etmişlerdir.<sup>714</sup> Teşbih ve teccîmci yaklaşımı benimseyen Müşebbihe ve Mücessime için ne havf ne recâ gibi bir yönelim mevcut değildir. Zira onlar; haberî sıfatların yorumu noktasında lakayt davranmışlar, antropomorfist bir ilah olgusunu meşrulaştırmak için gayret göstermişlerdir. Üstelik onlar, bu tutumlarının toplumda teveccüh bulması için tenzih ve takdîs ilkelerini göz ardı etmiş, tevhîd akidesine zarar vermeye çalışmışlardır.<sup>715</sup>

---

<sup>714</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 172.

<sup>715</sup> Mehmet Şaşa, *a.g.e.*, s. 172.

## SONUÇ

Tenzîh-te'vîl yöntemini benimseyen firkalardan Mu'tezile ve Cehmiyye, Allah'ın (c.c) sıfatlarını te'addud-i kudemâ sorunsalından dolayı reddetmiş ve ezeli görmemiştir. Bu bağlamda haberî sıfatların yorumu meselesinde aynı metodu benimsemelerine rağmen Allah'ın (c.c) sıfatlarını ezeli olarak kabul eden Ehl-i sünnet ulemâsı; Mu'tezile, Cehmiyye ve Şîa'dan ayrılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri; zat-sıfat ilişkisini tam olarak ortaya koyamadıkları gerekçesiyle eleştirilere maruz kalsalar da, ifrat ve tefrite düşmemek açısından mutedil bir yol izleyerek dengeyi korumaya çalıştıkları görülmektedir. Onlar, haberî sıfatları te'vîl etmiş ancak te'vîlde haddi aşmamaya gayret göstermişlerdir.

Teşbih ve tescimci bir yaklaşımı benimseyen Müşebbihe ve Mücessime, müteşâbih nasların zahiri anlamlarına bağlı kalmış ve haberî sıfatları bu minvalde değerlendirmişlerdir. Onlara göre, hâlık ile mahlûk arasında sıfatlar yönünden bir benzerlik bulunmaktadır. Müteşâbih lafızlar te'vîl metodunu benimseyenlerin iddia ettiği gibi farklı manalara gelseydi, çok geniş bir sözcük yelpazesine sahip olan Arap dilinde mutlaka o manaya tekabül eden kelimeyle ifade edilirdi. Hâlbuki Allah (c.c), bizzat organ ve uzuvlara sahip olduğunu Kur'an'da bu sıfatları kendisine izafe ederek beyan etmiştir. Diğer taraftan onlara göre; cisim olmayan şey yoklukla eşdeğerdir, dolayısıyla Allah'ı (c.c) cisim olarak nitelemek caizdir. Ayrıca onlara göre; te'vîl metodu bâtıldır, Kur'an'ın zahirine göre hüküm verilir ve naslar sözlük manasında değerlendirilmelidir. Aksi takdirde her müteşâbih lafız te'vîl edilir ve bunun tezahürü olarak Kur'an tahrif edilir. Nitekim bunun yansıması da Mu'tezile ve Cehmiyye'de görülmüştür. Onlar te'vîl yönteminde haddi aşarak ahiret halleri, sem'iyat gibi son derece kapalı ve ğaybî nasları da te'vîl alanına dâhil etmişlerdir. Müşebbihe ve Mücessime'ye göre, nasların yorumu konusunda aslolan âyet ve hadisin orjinalinde geçen lafızdır. Bu lafızlar yazıldığı gibi alınır ve anlaşılır; herhangi bir yoruma tâbi tutulmaz, bağlamından koparılmaz. Onlar, teşbih ve tescimci yaklaşımla cumhurun görüşünden ayrılmış, Allah'a (c.c) cismâni vasıflar yüklemiş ve beşeri özellikler atfetmişlerdir. Bu bağlamda Müşebbihe ve Mücessime; Mu'tezile ve Cehmiyye'yi te'vîl noktasında ifrada kaçarak ta'tile düştikleri şekilde eleştirmişlerdir. Ancak haberî sıfatların yorumu meselesinde kendileri de tefrite kaçarak Allah'a (c.c) organ ve uzuv isnadında bulunmuş ve İslam'ın tevhîd akidesine zarar vermişlerdir.

Kanaatimizce haberi sıfatlar meselesinde ayrılığa yol açan esas neden lafızların müphemliği ve birden fazla manaya gelmesinin muhtemel olmasıdır. Ancak imanî boyutta bir sorunsal haline gelip tekfir ithamlarına zemin hazırlamasının temelinde mezhep taassubu olduğu görülmektedir. Tarafsız perspektiften değerlendirme yapmak zorlaştıkça çatışmalar kaçınılmaz olmuştur. Nihai noktada kendi düşüncesiyle uyuşmayan görüşlerin batıl olduğunu ileri sürmek ve alışlagelen metodu terkedenin doğru yoldan çıktığını iddia etmek adet haline gelmiştir. Bu bağlamda her fırka müteşâbih lafızlara yüklediği manaların doğruluğunu ispat için kendi düşünceleriyle senkronize olan âyet ve hadisleri referans kabul etmiş, tenakuz olan nasları ise yorumlamaktan kaçınmış yahut kendi görüşleriyle örtüştürerek şekilde te'vîl yoluna gitmiştir. Nitekim ayrı ayrı her grup naslardan kendi değerlendirmesini destekleyecek deliller bulmuştur. Bunun neticesi olarak da naslardan çıkarılan istidlaller kendi itikat sistemlerinde kullanılmıştır. Esasen Kur'ân-ı Kerim edebî sanatların zirvesi olduğu için buna müsaittir. Ancak kitap ve sünnetin buna müsait oluşu, fırkaların kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmasını meşru kılmamaktadır. Zira her fırkanın mensubu kendi mezhebine olan aidiyetini bu yolla ispat etmeye çalışmıştır. Bunun neticesi olarak da yüzyıllar boyu hiçbir sonuca ulaşmayan tartışmalar İslam dinine zarar vermeye devam etmiştir.

Haberî sıfatların yorumu noktasında itikâdî mezheplerin ihtilaflarını bilmek elbetteki önemlidir. Yine de bu bağlamda mezheplerin olabildiğince ortak noktalarını ön plana çıkarmak, üst kimlik olarak İslam'ı referans kabul etmek, tartışmalı oldukları yerleri ise hepsinin kendi imanına havale etmenin en doğru olan yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki bu metotlar mukayese edilirken; fırkaların içerisinde bulunduğu dönem ve şartlar, müteşâbih nasları yorumlayan kişinin idrak seviyesi ve karşısındaki muhatap kitle tam olarak bilinmemektedir. Bunların hepsi göz önünde bulundurularak farklı bakış açılarına olabildiğince yumuşak yaklaşılmalıdır. Kur'ân ve sünnete muhalif olmayan ihtilaflar rahmet olarak anlaşılmalı, ilmi konularda yapılan tartışmalar zenginlik olarak görülmelidir. İşte bütün bunların objektif bir bakış açısıyla değerlendirme yapabilmek için son derece önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

Son tahlilde haberi sıfatlar konusunda pek çok farklı çalışma yapılmış nitel bulgularla desteklenmeye çalışılmıştır. Ancak bu alanın muhtevası metafiziki olgulardan oluştuğu için avamın zihninde tam olarak oturmamaktadır. Bu bağlamda haberi sıfatları spesifik olarak ele almak, mümkün merteye kaotik tanımlamalardan uzak durmak, somut değerlendirmelerle

örnekleme, güncel hayattan mukayeselerle anlaşılır kılmak yerinde bir yaklaşım olacaktır. Bu tür çalışmalar halk tarafından daha kolay idrak edilecektir.



## BİBLİYOGRAFYA

ABDÜRREZZÂK B. HEMMÂM, Ebû Bekir es-San'ânî, **el-Musannef**, thk. Habîburrahman el-Azâmi, Beyrut, 1403/1983.

AGİTOĞLU, Nurullah, “**Bir Hadisçi Olarak Suyûti'nin Bazı Haberi Sıfatlara Yaklaşımı - et-Teşvîh Adlı Eseri Bağlamında-**”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/2, 2014.

AHMED B. HANBEL, **er-Redd Ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**, thk. İbn Şebîb el-Âcemî, Kuveyt, 2005.

ALTINTAŞ, Ramazan, **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.

ÂMİDÎ, Seyfeddin, **Ebkâru'l-Efkâr Fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, 1422/2002.

ÂMİLÎ, Hasan el-Mekkî, **el-İlâhiyyât Alâ Hude'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Akl**, Kûm, 2000.

APAYDIN, Yunus, “Zâhiriyye”, *DİA*, İstanbul, XLIV, 93-100.

ARAPKİRLİ, Hüseyin Avni, **İlm-i Kelâm**, İstanbul, 1331.

ARCA, Abdullah, **Fahreddîn er-Râzî'nin Allah'ın Haberi Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar**, el-Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 9/3, 2018.

ARDOĞAN, Recep, **Müteşâbihleri Anlamada Mihenk Taşları**, İlahiyyât Yayınları, Ankara, 2018.

\_\_\_\_\_, **Kelâm İlminde Metodoloji**, Klm Yayınları, 2. Baskı, Kahramanmaraş, 2018.

ARPA, Abdülmüttalip, “**Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-**”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/25, 2012.

ÂSİM EFENDİ, **Kâmus Tercümesi**, çev. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2013.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, **el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhüm**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 429/1037.

\_\_\_\_\_, **Usûli'd-Dîn**, İstanbul, 1928.

BAKKALOĞLU, Abdüssamet, “Tefvîz”, *DİA*, İstanbul, XL, 310-311.

BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr, **el-İnsâf Fî Mâ Yecîbû'l-İ'tikâdûh ve Mâ lâ Yecûzü el-Cehl Bih**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 2000.

BELHÎ, Ebu'l-Kâsım, **Kitâbu'l-Makâlat ve Meahû Uyûnu'l-Mesail ve'l-Cevâbat**, Kuramer Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

BEYÂZÎZÂDE, Kemâlüddîn Ahmed er-Rûmî el-Hanefî, **İşârâtü'l-Merâm Min İbârâtü'l-İmân Ebî Hanîfe en-Numân Fî Usûli'd-Dîn**, Beyrut, 2007.

BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin, **Şuâbü'l-İmân**, thk. Muhammed es-Sâid Besyûnî Zağlûl, Beyrut. 1410.

BULUT, Zübeyir, **Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar**, Sage Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2017.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Fî Erkânî'l-İslâmiyye**, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1412/1992.

\_\_\_\_\_, **Kitâbü'l-İrşad İlâ Kavâti'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn**, thk. Musa Abdülmün'im Abdülhamî, Mısır, 1950.

\_\_\_\_\_, **Risâletun Fî İsbâtü'l-İstivâ ve'l-Fevkiyye**, thk. Ahmed Muâz b. Ulvân Hakkı, Riyad, 1419/1998.

\_\_\_\_\_, **eş-Şâmil Fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ali Sami Neşşâr, v.d., İskenderiyye, 1969.

ÇELEBÎ, İlyas, “Mu'tezile”, *DİA*, Ankara, XXXI, 391-401.

\_\_\_\_\_, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul, XXXVII, 100-106.

DÂRİMÎ, Ebû Saîd Osman b. Saîd, **er-Red Ale'l-Cehmiyye**, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Esirî, Kahire, 2010.

EBÛ HANÎFE, “**el-Fıkhu'l-Ekber**”, **İmâm-ı Â'zâm'ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2011.

\_\_\_\_\_, “**el-Vasîyye**”, **İmâm-ı Â'zâm'ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2011.

ERDEM, Sabri, “**Haberî Sıfatlar ve Anabilim**”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/15, 2003.

EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasen, **el-İbâne An Usûli'd-Diyâne**, çev. Orhan Üstün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2019.

\_\_\_\_\_, **Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Müsallîn**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, 2. Basım, Kahire, 1961.

EYİBİL, İrfan, **Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberi Sıfatların Te'vîli Meselesi**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/34, 2018.

GAZZÂLÎ, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Mumammed, **Faysâlu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**, b.y., t.s.

\_\_\_\_\_, **Fedâihu'l-Batıniyye**, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, t.s.

\_\_\_\_\_, **el-İktisad Fi'l-İ'tikad**, Dımeşk, 1984.

\_\_\_\_\_, **İlcâmu'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm**, b.y., 2017.

\_\_\_\_\_, **Kânûnu't-Te'vîl**, b.y., 1413/1993.

\_\_\_\_\_, **Tehâfütü'l-Felâsife**, thk. Süleyman Dünya, 8. Baskı, Kahire, t.s.

GÖKBERG, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 32. Baskı, İstanbul, 2019.

GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, Tekin Kitabevi, 11. Baskı, Konya, 2021.

GÖRMEZ, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Tdv Yayınları, Ankara, 1997.

HANSU, Hüseyin, **Mu'tezile ve Hadis**, Otto Yayınları, Ankara, 2012.

HUMEYDÎ, **Kitâbü's-Sünne**, thk. Meş'al Muhammed el-Harârî, Kuveyt, 1418/1997.

IŞIK, Kemâl, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

İBN BEZÎZE, Abdülazîz, **İzâhû's-Sebîl İlâmenâhi't-Te'vîl**, çev. Osman Bodur, Litera Yayınları, İstanbul, 2018.

İBN EBÎ ŞERÎF, Ebû'l-Meâlî, **el-Müsâmere Fi'l-Akâidi'l-Münciye Fi'l-Âhire**, Mısır, 1317/1989.

İBN FÛREK, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, **Mücerred Makâlati's-Şeyh Ebî Hasan el-Eş'ârî**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâih, Kahire, 2005.

\_\_\_\_\_, **Müşküli'l-Hadis ve Te'vîlü'l-Ahbâri'l-Müteşâbih**, thk. Daniel Gımarat, Dımeşk, 2003.

- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali, **el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyrâ, 2. Basım, Beyrut, 1996.
- \_\_\_\_\_, **el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, t.s.
- \_\_\_\_\_, **en-Nübez Fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî**, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 2010.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Sâid el-Endelüsî, **el-Muhallâ bi'l-Âsâr**, Beyrut, t.s.
- İBN HİŞÂM, en-nahvî, **Muğni'l-Lebîb**, İstanbul, 2020.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekir Muhammed, **Kitâbû't-Tevhîd ve İspatu Sıfâtî'r-Rabb**, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân, 5. Baskı, Riyad, 1995.
- İBNÜ'L HÜMÂM, Kemâluddîn Muhammed, **el-Müsâyere Fî İlmi'l-Kelâm**, Mısır, t.s.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, **Lisânu'l-Arap**, thk. Ömer Ahmed Hidâr, Beyrut, 1407/1987.
- İBN SÎNÂ, **en-Necât**, thk. Muhyiddin Sabri, Kahire, 1357/1938.
- İBN TEYMİYYE, Takiyüddîn Ahmed, **Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye Fî Tesîsi Bide' İhmi'l-Kelâmiyye ev Nakzü Tesîsî'l-Cehmiyye**, thk. Yahya b. Muhammed el-Humeydî, Medine, 1426.
- \_\_\_\_\_, **Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl**, thk. Muhammed Reşad Sâlim, 2. Baskı, Riyad, 1411/1991.
- \_\_\_\_\_, **el-İkli'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl**, thk. Muhammed eş-Şeymî eş-Şehâte, Mısır, t.s.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbû'l-Esmâ ve's-Sıfât**, thk. Abdülkadir Mustafa Ata, Beyrut, 1998.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, **el-Muğni Fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Hızır Muhammed Nabzâ, Beyrut, 2012.
- \_\_\_\_\_, **Fazlu'l-İ'tizal ve Tabâkâtu'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, Tunus, t.s.
- \_\_\_\_\_, **Müteşâbihû'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Adnan Zerzûr, Kahire, t.s.
- \_\_\_\_\_, **Şerhû'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Osman Abdülkerim, 3. Baskı, Kahire, 1996.
- \_\_\_\_\_, **Tenzihû'l-Kur'ân Ani'l-Metâin**, thk. Hızır Muhammed Nabzâ, Beyrut, 1971.

- KALHÂTÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâid el-Ezdî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, thk. İsmail Kâşif, Ummân, y.y., 1400/1980.
- KAYRAVÂNÎ, Ebû Muhammed el-Malikî, **el-Câmiû Fi's-Sünen ve'l-Âdab ve'l-Meğazî**, thk. Abdülazîm Üsame, Beyrut, 2012.
- KUMMÎ, Ebû Cafer, **Musannefâtü Şeyh Sadûk**, thk. el-Lecnetü'l-İlmî, Kûm, 2008.
- LOCKHE, John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1992.
- LUIŞ MALUF, **el-Müncîd Fi'l-Luğâti**, Beyrut, 1973.
- MALATÎ, Ebû Hüseyin Muhammed, **et-Tenbîh ve'r-Red Alâ Ehl-i Ehvâ ve'l-Bida`**, Beyrut, 1965.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, **Kitâbu't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 15. Baskı, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, **Tevilâtü Ehli's-Sünne**, thk. Basellum Mecdî, Beyrut, 2005.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, **Bahrû'l-Kelâm**, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2009.
- \_\_\_\_\_, **Bahrû'l-Kelâm**, Dımeşk, 2000.
- \_\_\_\_\_, **Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn**, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, Kahire, 2011.
- ÖNAL, Recep, **İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı**, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22/2, 2018.
- PEZDEVÎ, Ebû'l-Yüsr, **Usûli'd-Dîn**, thk. Peter Hans, Kahire, 1424/2003.
- RÂĞİB, el-İsfahânî, **el-Müfredât**, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.
- RÂZÎ, Fahreddîn, **Esâsü't-Takdîs**, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2021.
- \_\_\_\_\_, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut, t.s.
- SABÛNÎ, Nüreddîn, **Kitâbü'l-Bidâye Mine'l-Kifâye Fî'l-Hidâye Fî Usûli'd-Dîn**, Mısır, 1996.
- SAVAGE, G. Wale, **“The Pradox Of Stone”**, Philosophical Review, 1967.

- SAYAR, Süleyman, **Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: “Genel Bir Bakış”**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/3, 2012.
- SERDAR, Murat, **İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri (Doktora Tezi)**, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, 2005.
- ŞAŞA, Mehmet, **Kelâm’da Müteşâbihler**, Sonçağ Yayınları, 1. Baskı, 2022.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu’l-Feth Tâcüddîn, **el-Milel ve’n-Nihal**, Kahire, 1961.
- TABÂTABÂÎ, Seyyid Muhammed Hüseyin, **el-Mizân Fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Beyrut, 1417/1997.
- TABERSÎ, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, **Mecmâu’l-Beyân Fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Beyrut, 2006.
- TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBÎ, İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2009.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Allah”, *DİA*, II, 488.
- TORU, Ümit, **İslam Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye**, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2021.
- TÛSÎ, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan, **et-Tıbyân Fî Tefsîri’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Habîb Kusayr el-Âmilî, Beyrut, 1344.
- ÜZÜM, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, Ankara, XXXI, 448-449.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Muhkem”, *DİA*, İstanbul, XXXII, 204-207.
- \_\_\_\_\_, “Müşebbihe”, *DİA*, İstanbul, XXXII, 156-158.
- \_\_\_\_\_, “Müteşâbih”, *DİA*, İstanbul, XXXII, 204-207.
- \_\_\_\_\_, “Te’vîl”, *DİA*, İstanbul, XLI, 28-31.
- YILMAZ, Sabri, **Kelâm’da Te’vîl Sorunu, Araştırma Yayınları**, Ankara, 2018.
- YURDAGÜR, Metin, **Haberi Sıfatları Anlamada Metot**, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/1, 1983.
- \_\_\_\_\_, **Allah’ın Sıfatları**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984.
- ZEMAŞSERÎ, **el-Keşşâf**, Mısır, 1354.

