

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ



EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE
HABERÎ SIFATLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN **Abdulhekim AĞIRBAŞ**

ELAĞIĞ - 2016

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANA BİLİM DALI

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE
HABERİ SIFATLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

HAZIRLAYAN
Abdulhekim AĞIRBAŞ

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Zahir KIZMAZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Ebu'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Haberi Sıfatlar****Abdulhekim AĞIRBAŞ****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Kelam Ana Bilim Dalı****ELAZIĞ-2016, Sayfa: XI + 159**

Varlığına inanılan Tanrı'nın nasıllığı konusunda tarih boyunca insanlar arayış içerisinde olmuştur. İslâm Dini özelinde ise Müslümanlar; Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerinin Kur'an ve hadislerdeki anlatımıyla, Allah'ın nasıllığını ve özelliklerini anlamaya çalışmıştır. Ancak insanın müşahade alanı içerisinde yer almayan Yüce Allah'ın bu özellikleri, Kur'an'da ve diğer kutsal kitaplarda bilinenden hareketle bilinmeyenin tanıtımı şeklinde ve dolaylı bir anlatımla verilmiştir. Nasslarda Allah'ın, zatı, sıfatları ve fiilleri sembollerle, temsili anlatımlarla dolaylı olarak anlatıldığı için bu kelimelerin anlaşılmasında sıkıntılar yaşanmıştır.

Haberî sıfatlar diye tarif edilen arşa istiva, yed, vech, ayn, sâk, cenb, ityan, meci vb. sözcük ve kelimelerin sadece zahiri manasından hareket ederek Allah'a mekân isnat eden, Onu bir şeye benzeten Müşebbihe ve Mücessime gibi gruplar teşbih ve tecsime düşmüşlerdir. Buna karşılık dilin özellikleri ile akli çıkarımlar vasıtasıyla bu lafızları Kur'an'a bütüncül bir yaklaşımla bakarak, tevhid anlayışı içerisinde anlamaya çalışan, tecsim ve teşbih ifade edecek lafızları bu doğrultuda tevil eden büyük bir çoğunluğu oluşturan kelâmî ekoller de oluşmuştur.

Biz de bu tez çalışmamızda teşbih ve tecsim fikrinin ortaya çıkışı ve buna karşı oluşan tavırlar konusunu genel çerçevede değerlendirdik. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin başta Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn olmak üzere, Bahru'l- Kelâm fî İlmi't-Tevhîd ve et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd eserlerindeki görüşleri doğrultusunda onun teşbih ve tecsim düşüncesini eleştirisi ile haberî sıfatlar konusunu ele aldık.

Yaptığımız çalışmada Neseffî'nin haberi sıfatları incelerken semantik metodundan hareketle aklî ve nakli delilleri meczederek, aşırı tenzihi bir anlayışa (ta'til) da vordırmayacak şekilde tecsım ve teşbihten uzak bir anlayışla Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde, tevhidi bir yaklaşımla meseleleri ele aldığını müşahede ettik.

Konuları ele alırken Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin aklî ve naklî delilleri en güzel bir şekilde kullanmasının yansıra, dil özelliklerinden de en iyi şekilde istifade ettiğini gözlemledik. Semantik yaklaşımın kelâm ilmîne kazandırdıklarını görmemizin yanı sıra; ayrıca Neseffî'nin, eserlerinde ağır bir dil kullanmasına ve izahı zor konular işlemesine rağmen, kelâmî mezhepler ve fırkalarla karşılıklı diyalog şeklindeki meseleleri ele almasının okuyucuyu sıkmadan dikkatli bir şekilde konunun takibini sağladığını gördük.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Muîn en-Neseffî, Teşbih, Tecsım, Haberî Sıfatlar.

ABSTRACT**Master Thesis****Reported Attributes According to Ebu'l-Muîn en-Nesefi****Abdulhekim AĞIRBAŞ****Fırat University****The Institute of Social Sciencies****Islamic Teology Department****Elazığ-2016; Page: XI + 159**

Throughout history, people have been searched the nature of God which is believed to exist. Particular in Religion Islam, Muslims tried to understand how Allah is and his attributes according to Allah's essence, attributes and acts in Qur'an and Hadiths. But these attributes of Allah which aren't accessible to human observation, has been explained in Qur'an and in other holy books in an indirect manner by defining the unknown starting from the known.

Since the essence, attributes and acts of Allah are shown indirectly with symbols and representative expressions in the Nass', problems arose while understanding these words. Since they just based on the apparent meanings of the words istiwa on the arsh, yed, ayn, wech, saach, ittyaan, meji etc, which are decribed as reported attributes, groups like Mushabbiha and Mucassima who ascribe to Allah a place and likening him to something, stumbled in tacseem and tashbeh. Though there has been kalam schools which try to understand these wordings with an holistic view and approach to the Qur'an via language properties and rational inference, which try to understand by the tawhid concept and which form majority who interpret wordings, expressing tashbeh and tacseem, in this direction.

In this thesis work we evaluated how the idea of tashbeh and tacseem emerged and the attitudes against it in a general framework. We tackled the subject of criticism of the idea of tashbeh and tacseem and issue of the reported attributes according to Abu

al-Muîn al-Nasafî' s views, notably in his Works; *Tabsirat al-Adilla fî Usûli'd-Dîn*, *Bahr al-Kalam fî İlmi'd Tevhid* and *et-Temhid li Qavaid't- Tevhid*.

In this paper we observed that Abu al-Muîn al-Nasafi deals issues with tawhid understanding in the unity of Qur'an with a manner not reaching to extremely tenzih based opinion (Ta'til) and far from tashbeh and tacseem by combining rational and reported evidences while observing reported attributes starting from semantic method.

We observed that Abu al-Muîn al-Nasafi utilised language properties ideally in addition to optimising rational and reported evidences. We saw in this research the contributions of semantic method to Islamic Theology. Additionally, despite the fact that Abu al-Muîn al-Nasafi used complicated language in his Works and discussed subjects difficult to explain, his method of handling issues in dialogues with other theological schools makes the reader follow the subject attentively without getting bored.

Key Words: Abu al-Muîn al-Nasafi, Tashbeh, Tacseem, Reported Attributes.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
ÖN SÖZ	IX
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ.....	1
I. EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	6
I.1. Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Hayatı	6
I.2. Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri	8
I.3. Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Eserleri	13
I.3.1. Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn	13
I.3.2. Bahrü'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd	16
I.3.3. et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd.....	17
I.3.4. Şerhu'l-Câmii'l-Kebir	19
I.3.5. Menâhicü'l-Eimme	19
I.3.6. İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce.....	19
I.4. Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Talebeleri.....	20
I.4.1. Ömer en-Neseffî	20
I.4.2. Alâuddîn es-Semerkandî	20
I.4.3. Ebu'l-Feth Zahîru'd-Dîn Abdü'r-Reşîd b. Abdullah el-Velvâlicî	21
I.4.4. Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Keşânî	21
I.4.5. Şeyhü'l-İslâm Mahmud b. Ahmed es-Sağarcî	21
I.4.6. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerim el-Pezdevî	21

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEŞBİH VE TECSİM FİKRİNİN ORTAYA ÇIKIŞI	23
1.1. Teşbih ve Tecsim Kavramı	23
1.2. Teşbih ve Tecsimin Kaynakları	24
1.3. Teşbih ve Tecsimin İslâm Kaynaklarında Yer Alması	29
1.3.1. Kur'an'da Teşbih ve Tecsim İfadeleri.....	31
1.3.2. Hadislerde Teşbih ve Tecsim İfadeleri.....	34

1.4. Teşbih ve Tecsim Karşı Oluşan Tavırlar.....	36
1.4.1. Teşbih ve Tecsimi Benimseyenler	41
1.4.1.1. Müşebbihe	41
1.4.1.2. Mücessime	46
1.4.2. Teşbih ve Tecsimi Reddedenler	49
1.4.2.1. Mutezile	52
1.4.2.2. Şia	54
1.4.2.3. Ehl-i Sünnet	55

İKİNCİ BÖLÜM

2. TEŞBİH VE TECSİM DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ.....	61
2.1. Allah'ın Araz Olmasının Reddi	61
2.1.1. Allah'ın Cevher Olmasının Reddi	64
2.1.2. Allah'ın Cisim Olmasının Reddi	71
2.1.3. Allah'ın Suret, Renk, Tat ve Koku vs. Olmasının Reddi	75
2.1.4. Allah'ın bir Mekânda Olmasının İmkânsızlığı.....	77
2.1.5. Allah'ı Bir Şeye Benzetme Düşüncesinin Çürütülmesi	80
2.1.6. Allah'a Şey Denilip Denilemeyeceği	83
2.1.7. Allah'ın Benzerinin Olup Olamayacağı (Mümaselat).....	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HABERİ SIFATLARIN TE'VİLİ.....	88
3.1. Haberî Sıfatları Te'vil Ederken Takip Ettiği Yöntem.....	95
3.1.1. Semantik Yöntemi	98
3.1.2. Tenzihi Esas Alması	101
3.2. Haberî Sıfatların Anlamı	103
3.2.1. Arş, Kürsî ve İstivâ.....	103
3.2.2. Yedullah (Allah'ın Eli).....	109
3.2.3. Vech (Yüz)	113
3.2.4. Ayn (Allah'ın Gözü)	115
3.2.5. Allah'ın Sağ Eli (Allah'ın Yemini), Allah'ın Avucu (Allah'ın Kabzası) .	117
3.2.6. Allah'ın Baldırı (Sâk)	119
3.2.7. Allah'ın Fevki (Allah'ın Üstte Olması).....	121
3.2.8. Allah'ın Yanı (Cenb).....	123
3.2.9. Allah'ın İnmesi, Gelmesi, Gitmesi (Nüzul, İtyan, Mecie, Zehab)	124

VIII

3.2.10. Allah'ın Rahmeti, Rız Olması ve Kızgın Olması (Rıza ve Saht)	128
3.2.11. Nefs	131
3.2.12. Nûr.....	132
3.2.13. Ru'yetullah (Allah'ın Görülmesi) Meselesi	134
SONUÇ	143
EKLER	150
Ek 1. Orjinallik Raporu	150
BİBLİYOGRAFYA	151
ÖZGEÇMİŞ	159



ÖN SÖZ

Tanrı inancı, İslam dininin ve diğer ilahi dinlerin esasını teşkil eder. Fakat insanlar duyularla zâtı ve mahiyyeti idrak edilemeyen Tanrı'yı nasıl tanıyıp bilebileceklerdir?

İslâm dininin inanç esaslarını inceleyen Kelam ilmî, diğer dinlerden ve felsefi akımlardan gelen Yüce Allah ile ilgili yanlış anlayışları ortaya koymak ve insanların doğru bilgilere ulaşmalarını sağlamak için ulûhiyet konusunu ilmî disiplin içerisinde ele alır. Kelam ilmî vesilesiyle insanlar, duyularla idrak edilemeyen Yüce Allah'ın zâtını, mahiyetini ve sıfatlarını Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde O'na nisbet edilen kavramlarla tanımaya çalışır. Fakat Allah'ın varlığı, zâtı, sıfatları konularında Kur'an ve hadis metinlerinin anlaşılması hususunda zaman zaman farklı anlayışlar da ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar bazen teşbih veya tecsîm gibi yanlış anlayışların oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Bunun sonucunda Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'ın sıfatları hususunda aşırı uçta yer alan grup ve fırkalar ortaya çıkmıştır.

Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'ın sıfatları hususundaki yanlış anlayışlarına karşı, Allah'ı yaratılanlara benzetmemek amacıyla Mu'tezile gibi kelâmî ekoller içerisinde bazıları da; sıfatlar konusunda tenzih anlayışından hareketle çok daha hassas davranarak meseleyi ta'til'e vardırarak anlayışa sahip olmuşlardır. Ehl-i Sünnet müntesiplerinden Mâturîdî ve bu ekolün sistematüğünü oluşturan Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise bu konuda bir taraftan teşbih ve tecsîmin yanlışlığını ortaya koyarken; diğer taraftan sıfatların varlığı ve nasıllığını ta'til anlayışına da cevap olacak şekilde aklî ve naklî delillerle izah ederek orta yolu bulmuştur.

Naslardaki müteşabihattan dolayı özellikle haberî sıfat olarak bilinen arş, istiva, ayn, yed, cenb, ityân, meci', gazap vb. kavramların anlaşılmasında kelâm ekollerinin farklı görüşleri ve değerlendirmeleri vardır. Bu değerlendirmeler çerçevesinde tezimizde Nesefî'nin başta Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Din olmak üzere, Bahru'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd ve et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd eserlerindeki görüşleri doğrultusunda haberî sıfatlar konusunu ele almaktayız.

Tezimiz giriş ile birlikte üç ana bölümden meydana gelmektedir.

Giriş kısmında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kısaca hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, kelam ilmîndeki yeri ve yetiştirdiği talebeleri ele alınmaktadır.

Birinci bölümde teşbih ve tecsîm fikrinin ortaya çıkışını, buna karşı oluşan

tavırlar, teşbih ve tescimi benimseyenler ile karşı çıkanların genel değerlendirmelerini konu edindik. Ayrıca insan biçimci anlayışa sevk eden amiller ile kutsal metinlerdeki dolaylı anlatım dili hakkında bilgiler verdik.

Tezimizin ikinci bölümünde teşbih, tescim düşüncesinin eleştirisini, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirdik. Allah'ın araz, cevher, cisim suret, renk, tat, koku vb. şeylerle nitelenemeyeceğini; Ona bir mekân isnad edilemeyeceği gibi, Allah'ın bir şeye benzetilemeyeceği ve Onun benzerinin olmadığı hususlarını Müşebbihe ve Mücessime ile diğer grup ve fırkaların yanlış anlayışlarına Nesefî'nin akli ve nakli delillerle getirdiği eleştirileri ortaya koyduk.

Üçüncü ve son bölümde haberi sıfatların tevili ile Nesefî'nin bu sıfatları tevilde takip ettiği yöntemi ele aldık. Daha sonra kelam ekollerinde haberi sıfatların tevili konusunu başta Nesefî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirerek, ayet ve hadislerde geçen arşa istiva, yed, ayn, ityan, meci, ruyetullah vb. lafızların tevilini, teşbih ve tescim anlayışına sevkeden yanlış yorumlara cevap olarak, bu haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğini genel olarak ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç bölümünde ise ana bölümlerde verdiğimiz bilgilerin genel bir değerlendirmesini yaptık. Ayrıca ulaşılmış olduğumuz tespitleri kısaca özetlemeye çalıştık.

Bu tezi hazırlarken yardımlarını esirgemeyen başta danışman hocam Sayın Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN'a, görüşlerinden istifade ettiğim değerli hocam Sayın Prof. Dr. Erkan YAR'a, ayrıca maddi manevi desteklerini esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'a, teşekkürlerimi arz ederim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen madde
a.g.mlf.	: Adı geçen müellif
a. s.	: Aleyhisselam
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
C.C.	: Celle Celalühu
çev.	: Çeviren
ÇÜSBE	: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
d.	: Doğumu
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
krş	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
ö.	: Ölümü
s.	: Sahife
(s.a.v.)	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
Tahk.	: Tahkik eden
trs.	: Tarihsiz
t.y.	: Basım tarihi yok
trc.	: Tercüme eden
v.	: Vefatı
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Âlemde gözlemlenen ahenk ve düzen sebebiyle insanoğlu her dönemde bir Tanrı arayışı içerisinde olmuştur. Kâinatın başıboş olmadığını ve belirli bir düzen içerisinde olduğunu gören insan, bunun bir yaratıcısının olduğunu aklıyla idrak etmeye çalışmıştır. Bu idrak akılla sınırlı kalmamış, elçiler aracılığıyla vahyin aktarımı şeklinde kutsal kitaplarda bildirilen dil çerçevesinde de gerçekleşmiştir.

İlkel toplumlardan günümüze kadar her toplumda insanlar, varlığına inandıkları Tanrı hakkında genellikle çevrelerindeki şeylerle bir bağ kurarak, O'nunla ilgili nitelemelerde bulunur. Duyularla idrak edilemeyen, soyut olan şeyleri genelde insanlar somut şeyler üzerinden anlamaya çalışır. Aslında bu durum dilin kendi yapısında var olan bir özelliktir. Günlük yaşamda da direkt olarak ifade edilemeyen şeyler, mecazlarla, sembollerle dolaylı olarak anlatılır.

Dil, insanların düşüncelerini, duygularını birbirine aktarmak ve iletişimde bulunmak için faydalandıkları bir iletişim aracıdır. Bu iletişim bazen sözcüklerin ilk anlamından, bazen de sözcüklerin yan anlamlarından hareketle, bazen de deyim veya mecazi bir kullanımla tamamen kendi ilk anlamının dışında yeni bir anlamda kullanılarak gerçekleşir. Bu özelliğiyle dilin değişime ve gelişime açık bir tarafı vardır. Çünkü dil sözcüklerden, kelimelerden, cümlelerden oluşan önemli bir etkileşim aracıdır ve bu yönüyle dil tarihi süreç içerisinde değişime uğrar ve insanlarla beraber gelişir.

İnsanlara gönderilen ilahi mesaj olan vahiy, toplum içinden seçilen peygamberin beşer olması yönüyle o insanların kullanmış olduğu dil aracılığı ile gerçekleşir. Vahyin içerdiği dil yazıda ve konuşmada kullanılan dilin özelliklerini taşır. Ancak duyularla idrak edilemeyen gayb âlemi, Allah'ın zatı, sıfatları vb. kavramlar temsili anlatımlarla, sembollerle, dolaylı anlatımlarla gerçekleşir. Bundan dolayı İlâhi kitaplarda yer alan ifadelerin bir kısmının anlaşılması çok kolay iken, bazılarının hemen anlaşılması kolay olmamaktadır. Bu zorluk aynı zamanda sınırsız bir alanın, sınırlı olan dilin kelime ve kalıplarıyla ifade edilmesinden de kaynaklanmaktadır. İnsanların bilgisayar programı diliyle yazmış oldukları terimleri normal kelimelerle ifade etmekte çektikleri sıkıntılar ile bu terimlere yabancı olanların kendi konuşma dillerindeki sözcüklerle ifade edilen şeyleri anlaması ve bunu anlamlandırması da, iletişim dilindeki farklılığın zorluklarına bir örnek olarak gösterilebilir. Bu da semboller ile bilinen şeyler üzerinden ve dolaylı anlatımla programın içeriğinin ifade edilerek, muhatabın iletiyi almasına ve algısında

bir anlam oluşturmasına yardımcı olur. İnsanın insana iletişimde, dilden kaynaklanan bu durum göz önünde bulundurulduğunda; bununla hiç kıyaslanamayacak derecede gözle görülemeyen ve tamamen müşahede alanının dışında olan vahiy dilinin soyut kavramlarla anlatımı ve muhatap tarafından algılanması nasıl olacaktır.

Tevrat, İncil ve Kur'an'ın diline baktığımız zaman Allah'ın nasıllığını ifade eden lafızların, soyut olan kavramların somut olan şeyler üzerinden, bir başka deyişle bilinenden hareketle bilinmeyenin anlatımı şeklinde olduğu görülür. Fakat insanların fiziki yapıları farklı olduğu gibi zekâları, anlayışları ve kavrayışları da birbirinden farklıdır. Dolaylı anlatımlarla, temsillerle bildirilen Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili lafızlar, bazı insanlar tarafından zahiri anlamıyla anlamlandırılmış ve sonuçta Allah yaratılanlara benzetilmiş ya da insan yaratanın özelliklerini bezenir hale gelmiştir. Bazıları ise bunları akıl süzgecinden geçirerek nasslarda bildirilen şeylerin bütünlüğü içerisinde değerlendirmiş ve ondan sonra anlamaya çalışmıştır.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi insanda inanma ihtiyacının fitri olması vb. nedenlerden dolayı, Tanrı'nın varlığını kabul ettiğı bilinen bir gerçektir. Ancak insanların Tanrı hakkındaki düşünceleri genelde şahit oldukları âlemin verileri üzerinden şekillendiğinden, aynı şekilde Tanrı'yı da çoğunlukla bir şeylere benzetme meyilli olmuştur. Bu yanlış anlayışlar, İlahi vahiyle gönderilen elçilerle düzeltilmeye, bir ve tek olan Allah hakkındaki yanlış sapmalar yeniden tevhid rotasına yönlendirilmek suretiyle doğru yola ulaşmaları sağlanmıştır. Bunun için peygamberler ve ilim erbabı, doğru yolu göstermek için büyük çaba sarfetmiştir.

İlahi kaynaklı olan Yahudilik ve Hristiyanlık, insanların Allah'a inanmalarını ve Ona iyi bir kul olmasını tavsiye eder. İnsanlar etkileşim halinde oldukları için ilahi olmayan dinlerdeki anlayışlarını, inançlarını ilahî olan dinlerde zaman zaman taşıma karakterine sahiptir. Örneğin geçmiş dönemde Mezopotamya kültürüne sahip insanların tapındıkları birtakım tanrı anlayışlarını Yahudiliğe taşıdıkları ve zamanla Yahudilikte temelde olmayan bu tür insan biçimci anlayışların Tanrı'ya atfedildiğı görülür. Yine aynı şey Hristiyanlık için de geçerli olup, Roma İmparatoru'nun Hristiyanlığı kabulünden sonra, Helenistik tanrı anlayışında var olan insan biçimci anlayışın Hristiyanlık inancına da taşınarak, teşbih ve tecsime neden olduğu söylenebilir. Böylece temelde tevhit esaslı olan Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinde oluşan tahrifatlardan sonra, bu dinlerin müntesipleri Allah'ı cisimlere, insana ve hatta insanı Tanrı'ya benzetmeye başladılar.

İslâm Dini ile birlikte tevhid anlayışına yeniden dönülerek, Tanrı hakkında oluşan bu yanlış inanışlar ve anlayışlar, insanların putlara tapması vb. şekilde oluşan sapmalar doğru bir istikamete sevk edildi. İndirilen Kur'an ayetleri ve onları insanlara okuyan, anlatan, beyan eden, insanlara rehberlik eden Hz. Muhammed (s.a.s)'in uygulamaları, tevhid anlayışını yeniden hâkim kılmaya başladı. Böylece Allah hakkında oluşan teşbih ve tecsimci anlayışlar düzeltildi.

İslam'ın ilk dönemlerinde, dini tebliğ eden Hz. Peygamber sahabe arasında yaşadığı için, akıllarına takılan soruları ilk ağızdan öğrenme imkânına sahipti. Bu dönemde ashabın Allah'ın sıfatları, fiilleri hakkında pek soru sorduğu vaki değildir. Bu dönemde Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri konularında ihtilaf olduğuyla ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Ancak O'nun vefatından sonra gerek Kur'an'ın müteşabih konulardaki muhtevası ve gerekse Cemel ve Sıffin savaşları esnasında ölenler ile büyük günah işleyenlerin durumu vb. itikâdî konularda ihtilaflar baş gösterdi. Hulefa-i Raşidin döneminde İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte diğer dinlere mensup insanlarla Müslümanlar arasında görüş alış verişi içerisinde olması neticesinde, felsefi konularda özellikle felsefi eserlerin tercüme edilmesiyle yeni tartışmalar da meydana geldi.

İtikâdî meselelerde meydana gelen özellikle Allah'ın zât ve sıfatları konusundaki bu tartışmalar zamanla Tevhit ve Sıfatlar İlmi, daha sonra ise İlm-i Kelam adıyla bir ilmin oluşmasına neden oldu. Bilindiği gibi Allah'ın zatından, sıfatlarından var oluş (mebde) ve son buluş (meâd) itibari ile varlıkların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilim kelam ilmîdir.¹ Bu ilim daha sonra siyasi ve kültürel süreç içerisinde sistematik hâle gelerek kelâm ekollerini sistematik hale getirir.

Kelâm ilmi ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret konularını Kur'an metnini esas alarak inceler. Asıl amaç Allah'ın varlığı, birliği ile O'nun zat ve sıfatları hakkında bilgi vererek insanların yaratıcısını tanımasına yardımcı olmak; Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

Duyularla zâtı ve mahiyyeti idrak edilemeyen fakat varlığı kabul edilen Allah'ı bilmek ve tanımak amacıyla kelâm âlimleri, Kur'an'da ve hadiste O'na nisbet edilen isim ve kavramlardan hareketle O'nu tanıtmaya çalışır. Müteşâbih olan ayet ve hadislerdeki konuyla ilgili nasların anlaşılmasından kaynaklanan tecsim ve teşbih gibi yanlış anlayışları ortaya koymak için aklî ve naklî deliller çerçevesinde Allah'ın zatına

¹ el-Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifât*, tahk. Abdulmuîn Huneî, Kahire, 1991, s. 114.

ve tevhit akidesine göre değerlendirmeler yapar. Kelamcıların arşa istiva, ayn, yed vb. müteşabih lafızlardan oluşan ve haberî sıfatlar diye tanımladıkları bu ifadelerden dolayı oluşan anlayışları sınıflandırdıkları da görülür.

Kur'an ve hadisteki müteşabihattan olan haberî sıfatların, sadece lafzi manalarını dikkate alan ve bunun sonucunda insan biçimci bir anlayışa yönelik Müşebbihe ve Mücessime gibi gruplar teşbih ve tecsimci olarak nitelenir. Haberî sıfatlar karşısında tevil taraftarı olmayan ve aynı zamanda teşbih ve tecsimi reddeden Selef tarafsız bir anlayışı temsil eder. Diğer bir ekol olan Mu'tezile; teşbihten şiddetle kaçınmış, ancak diğer taraftan ta'til görüşüne varacak bir anlayışla hareket etmiştir. Gulat-ı Şia dışındaki Şia, sıfatlar konusunda Mutezile ile aynı safta yer alır. Buna karşılık insan biçimci bu yanlış anlayışla mücadele eden ve tevhit akidesi çerçevesinde Kur'an'a bütüncül bakan, gerektiğinde bu nassların tevil şartlarına uygun bir şekilde yorumlanması taraftarı olan, teşbih ve tecsimin yanlışlığını ortaya koyan Eş'ari ve Maturidi temsilcilerinden oluşan Ehl-i Sünnet kelâmî ekolleri diğer bir grubu oluşturur.

Ehl-i Sünnet müntesiplerinden Mâturîdî ve bu ekolün sistematikliğini oluşturan Ebu'l-Muîn en-Neseî ise bu konuda bir taraftan teşbih ve tecsimin yanlışlığını ortaya koyarken; diğer taraftan sıfatların varlığı ve nasıllığını, ta'til anlayışına da cevap olacak şekilde aklî ve naklî delillerle izah ederek orta yolu bulmaya çalışanlardır.

Yukarıda zikrettiğimiz bu önemli konuları araştırmak ve ortaya koymak amacıyla; mutekaddimun ile muteahhirun kelamcıları arasında bir bağlantı noktası olmasındaki konumu ve Mâturîdî kelâm ekolünün İmam Mâturîdî'den sonraki en önemli temsilcisi olarak bu ekolün sistematik hâle gelmesindeki rolünden dolayı tez konumuzu "Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye göre Haberî Sıfatlar" olarak belirledik.

Bu tez çalışmamızdaki temel amacımız Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin eserlerindeki görüşleri doğrultusunda, Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarını teşbih ve tecsime düşmeden haberî sıfatları nasıl anlamamız gerektiği konusu ile insan biçimci anlayışın yanlışlıklarını ortaya koymak ve bu anlayıştan kurtulmak için bu nassları nasıl anlamak gerektiğini izah etmektir. Ayrıca haberî sıfatlarla ilgili kavramlardaki yaklaşımları değerlendirerek bu konuda müellifimizin görüşlerini ve genel görüşleri serdetmektir.

Ebu'l-Muîn en-Neseî'yi esas almamızın sebebi O'nun Irak bölgesine nazaran siyasal ve sosyal açıdan daha sakin olan Mâverâünnehir gibi bir bölgede birçok âlimin yetiştiği kültürel bir ortamda ilmî yaşamını sürdürmesi ve bu yüzden de meseleleri Irak bölgesine kıyasla daha objektif bir bakış açısıyla değerlendirmesidir. Çünkü günümüzde

daha net bir şekilde görebildiğimiz gibi Ortadoğu coğrafyasında olan dini akımlar daha çok siyasi ve sosyal durum çerçevesinde şekillenmektedir. Ayrıca ülkemizdeki Müslümanların itikâdî noktada büyük bir çoğunluğunun Mâturîdî anlayışına mensup olması, danışman hocamın tavsiyeleri ve Neseî'nin semantik bir yaklaşımı esas alarak konuları işleyişi O'nu tercih etmemizde etkili olmuştur.

Bu çalışmada Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin görüş ve düşüncelerini anlamada başta Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Din olmak üzere, Bahru'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd ve et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd eserlerindeki görüşleri doğrultusunda haberî sıfatlar konusu esas alınmıştır.

Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin konuları ele alırken aklî ve naklî delilleri en güzel bir şekilde kullanmasının yanı sıra, dil özelliklerinden de en iyi şekilde istifade ettiğini müşahade ettiğimiz için; O'nun bu eserlerdeki görüşleri ışığında çalışma konumuzla ilgili düşünceleri sistematik bir şekilde ele almayı hedeflemekteyiz. Çalışmamızda her bölümde ele aldığımız konunun sözlük anlamından hareketle genel bir tanımını yapmak ve daha sonra anlaşılmasını pekiştirmek amacıyla kavramı veya düşünceyi en-Neseî'nin görüşleri ile diğer kelimcilerin görüşlerini karşılaştırmak şeklinde bir metot takip edeceğiz. Ancak konunun çok geniş olması göz önünde bulundurularak kelam ekollerinin konuyla ilgili görüşlerine kısaca değinilmiştir.

Haberî sıfatların sözlük anlamı, terim anlamı verildikten sonra mütekellimden bazılarının görüşleri, bazen kelimci müfessirlerin görüşü ve daha sonra da Neseî'nin görüşleri verilmeye gayret edilmiştir.

Kelâmî ekollerin konuyla ilgili bütün görüşlerini detaylı bir şekilde vermek tezimizin kapsam alanını çok aşacaktır. Bu nedenle sadece Neseî'nin bir kıyaslanmasını göstermek amacıyla bazı kelimcilerin görüşleri verilmekle yetinilmiştir. Çünkü tezimiz haberî sıfatların bir veya iki tanesini incelememekte, on üç başlık altında geniş bir alanı içermektedir.

Birinci bölümde teşbih-tecsim fikrinin ortaya çıkışı genel olarak ele alınmıştır. Konunun geniş olması yönüyle kelam ekollerinin görüşleri genel olarak ifade edilmiş, kişi bazında ifade edilmemiştir. Bu bölümde Neseî'nin görüşlerine fazlaca yer verilmemesinin nedeni; teşbih ve tecsim düşüncesinin eleştirisi olan ikinci bölümün tamamıyla Onun görüşleri çerçevesinde olması ve bir nevi diğer görüşlere cevap niteliği taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu şekilde Neseî'nin görüşlerinin defalarca tekrar edilmemesi sağlandı. Yine birinci bölümde Kur'an ve hadiste geçen teşbih ve tecsimi

andıracak lafızların tamamı, müstakil başlık altında tekrara düşmemek amacıyla verilmedi. Çünkü son bölümde haberi sıfatların tevili kısmında ilgili yerlerde bu nasslar zikredildi.

Bu açıklamalar doğrultusunda Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, kelim ilmîndeki yeri ve yetiştirdiği talebeleri ile ilgili genel bilgileri verdikten sonra birinci bölüme geçeceğiz.

I. EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

I.1. Ebu'l-Muîn En-Neseî'nin Hayatı

Ebu'l-Muîn en-Neseî, Maverâünnehir Bölgesi'nde bulunan Neseî'te² (bugünkü Özbekistan sınırları içinde) doğmuştur.³ Semarkandlı olduğunu bildiren kaynaklar da mevcuttur.⁴ Yine kaynaklarda Neseî'nin bir süre, Semerkand'da bulunduğu ve Buhara'ya yerleştiği de belirtilmektedir.⁵

Neseî'nin doğduğu tarih ile ilgili rivayetler tartışmalı olup, bu görüşler arasında takriben yirmi yıl gibi bir zaman farkı olduğu görülmektedir. Bazı kaynaklarda Onun doğum yılı hicrî 418 olarak yer alırken, bazılarında ise hicrî 438 yılında doğduğu bildirilmektedir. Bazı kaynaklarda da Neseî'nin hicri 408 tarihinde Neseî'te doğduğu bilgisi yer almaktadır. Ancak kaynakların çoğunluğunun verdiği bilgi göz önüne alındığında Hicri 438 yılında doğduğu bilgisi esas alınır.⁶ Neseî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi elde edemememizin sebebi tarih ve tabakat kitaplarında onun hakkında çok az bilginin olmasıdır.⁷ Neseî ile ilgili tabakat kitaplarındaki bilgiler yetersiz olunca doğum tarihini belirlemekte bile sıkıntı yaşanmaktadır.

Ebu'l-Muîn'in vefat tarihi olan (25 Zilhicce 508 H./1115 M.) hakkındaki bilgede ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁸ Genellikle şahıslarla ilgili bilgilerde vefat

² Yakut, Şehabeddin, *Mu'cemü'l-Buldan*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1957, V, s. 285.

³ Yurdagür, Metin, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin en Önemli Kelâmcısı Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1985, XXI, sayı 4, s. 30.

⁴ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay. İstanbul, 1988, s. 177; Farfur, Veliyüddin Muhammet Salih, *Mukaddime (Neseî, Bahru'l-Kelâm)*, Farfur Yay., Şam, 2000, s. 37.

⁵ Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Arabiyye, Dimeşk, 1961, XIII, s. 66.

⁶ Atay, Hüseyin, *Mukaddime (en-Neseî, Tabsiratü'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn, thk: Hüseyin Atay)*, DİB Yay., Ankara, 2004, I, s. 10.

⁷ Yazıcıoğlu, M.Said, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara, 1988, s. 18.

⁸ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 10.

tarihi esas alındığı için Neseî'nin de vefat tarihi bilgisine ulaşmada sıkıntı yaşanmamıştır.

Neseî'nin soy kütüğüyle ilgili olarak da tabakat kitaplarının farklı rivayetler ihtiva ettiğini görmekteyiz. Onunla ilgili el yazması nüshalar üzerinde yapılan çalışmalarda, Ebu'l-Muîn'in soy şeceresinde sekiz kuşak ilerisine kadar götürülebildiği bildirilmektedir.⁹ Leknevi (d.1264/ö.1304) onun soy kütüğünü, "Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Mekhûl Ebu'l-Muîn el-Mekhûlî en-Neseî" olarak belirtir.¹⁰

Diğer taraftan Kureşî ise (ö.775/1373), O'nun soy kütüğünü, "Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul b. Ebi'l-Fadl Ebu'l-Muîn en-Neseî el-Mekhuli" olarak vermektedir.¹¹

Maturidi kelamının önde gelen şahsiyetlerinden olan Neseî'nin asıl adının; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Ebî Mutî' Muhammed (Mekhûl) b. Fadl Neseî olduğu kaynaklarda belirtilir.¹² Neseî'nin lakabı ise Ebu'l-Muîn'dir. Lakabı bazıları tarafından Ebu'l-Maîn şeklinde telaffuz edilmişse de, doğru telaffuz Ebu'l-Muîn'dir.¹³

Kaynaklarda Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin ailesi ile ilgili tatmin edici bilgi elde edilememektedir. Bunun temelinde, Osmanlı medreseleri dâhil olmak üzere Maturidi Kelamcılarının ve onların eserlerinin, İlm-i Kelam ders kitabı olarak yeterince okutulmamasından kaynaklanmaktadır. Yine İslam coğrafyasında çoğunlukla Meşşai Felsefî düşünce sistemi baskın olduğundan Eş'ari ekolünün daha önde geldiği görülmektedir. Genel olarak Eş'ariliğin, Maturidi ekolünden daha geniş bir bölgeye yayılıp daha çok taraftar bulduğu bir gerçektir. Yazıcıoğlu'na göre bunun en önemli nedenlerinden biri özellikle Neseî'de görülen, Maturidi ekolüne özgü semantik metodun zorluğudur. Yine, İslâm coğrafyasında çoğunlukla Meşşai Felsefî düşünce sistemi baskın olduğundan Eş'ari ekolünün daha önde geldiği görülmektedir.¹⁴ Eş'ariliğin daha fazla geniş bir alana yayılmasının sebepleri arasında Eyyubiler ile Büyük Selçukluların siyasi desteğini arkalarına almaları da etkilidir. Siyasi otoritenin

⁹ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 8.

¹⁰ Leknevi, Abdulhay, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1998, s. 355.

¹¹ Kuraşı, Muhyiddin Abdulkadîr b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru İhyai Kütübi'l-Arabîyye ve Dâru'l-Ulûm, Riyad, 1993, III, s. 527.

¹² Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 8.

¹³ Yavuz, Yusuf Şevki, "en-Neseî", *TDVİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 568 -570.

¹⁴ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî 'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 15.

desteğini alamayan dini anlayışların maddi ve manevi mesafe katetmeleri günümüzde pek mümkün olmadığı gibi geçmişte de pek mümkün olamamıştır. Eşariliğin siyasi otorite tarafından desteklendiğinin bir diğer örneği, Nizamülk ve Onun kurdurduğu Nizamiye Medreselerinde Eşari görüşlü eserlerin okutulmasıdır. Bu sebeplerden dolayı Maturidi kelamcısı Nesefî'nin ailesi, hocaları ve yetiştirdiği öğrencileri hakkında eldeki dar bilgilerle yetineceğiz.

Ailesiyle ilgili olarak edindiğimiz bilgiler dedesiyle ilgili bahsedilen kitaplarla sınırlıdır. Kitab fi't-Tasavvuf, Kitab er-Redd alâ ehl el-Bid'a ve'l-Ehva, Kitab el-Lü'lüyyat ve Kitab eş-Şua gibi eserlerin müellifi olarak zikredilen Nesefî'nin dedesi Ebû Mûti Mekhul b. Fadl en-Nesefî (ö. 318/930)'nin; kelâm, fıkıh, tasavvuf, hadis ile meşgul olduğu nakledilmektedir.¹⁵

I.2. Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri

İslam âlimlerinin genel özelliği, ilk önce temel İslâm bilimlerini iyice öğrenip daha sonra bu alanlardan birinde derinlemesine araştırmalar yapıp ardından eserler yazmaktır. Bütün ilimlerde aynı şekilde ihtisas yapmayı gönül arzulasa da buna ne zaman ve ne de imkân el vermektedir.

Bu bağlamda Nesefî de selefin yolunu takip ederek ilk önce temel İslam ilimleriyle ilgili eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra ise günümüze ulaşan önemli eserlerine baktığımızda özellikle Kelam ilmî alanında önemli bir eser olan Tabsiratü'l-Edille gibi bir kaynak yazdığı göz önünde bulundurulduğunda; uzmanlık alanı olarak kendisine Kelam ilmîni tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Nesefî'nin öğretimi ve hocalarının kimler olduğu hakkında tafsilatlı bir bilgiye ulaşamamaktadır. Bununla birlikte Onun doğup büyüdüğü ve yaşadığı Nesef-Semerkant ve Buhara'daki hocaların rahle-i tedrisinden geçtiği ifade edilebilir. Daha çok Hanefî mezhebine ve Maturidi kelam ekolüne mensup ilim ehlerinden eğitim gördüğü takip ettiği çizgiden anlaşılabılır. Bunlar içerisinde de daha çok en-Nesefî nisbesine sahip olanlardan ilim öğrendiği tahmin edilmektedir. Yine yapılan araştırmalarda babasının ve dedesinin zikredilen ilmi geleneğin temsilcileri olduğu için Onun da ilim halkasının ilk basamağına onların rahle-i tedrisinden eğitimine başladığı söylenebilir.¹⁶

¹⁵ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî 'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 19; Leknevi, *Kitabü'l-Fevâhidi'l-Behiyye*, s. 216.

¹⁶ Sarıkaya, Adile, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Tabsiratü'l-Edilletu'l-Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahriri*, ÇÜSBE Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2008, s. 3.

Tabakat ve tarih kaynaklarında zikredilen Nesef Bölgesi ile özdeşleşen önemli ilim ehlinin sadece isimleriyle ölüm tarihlerine sırayla baktığımızda, aslında Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin nasıl bir ilmî ortamda bulunduğunu daha iyi anlayabiliriz. Çünkü Nesef o dönemde, Türkistan'da kavşak konumunda bulunan bir yerde bulunduğundan, aynı zamanda ortasından akan nehirle sulandığı için bağı, bahçesi ve tarıma müsait toprakları olan bir yerdî. Nesef bu özellikleriyle yerleşime müsaitti. İlim yapılan yerin de yerleşik, seçkin ve huzurlu bir ortam olması gerekir.¹⁷ İşte böyle bir ortama sahip Nesef şehri, bir ilim merkezi haline gelmiş ve birçok âlîm yetiştirmiştir. Dolayısıyla Neseffî'nin nasıl bir ortamda yetiştiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu âlimlerden bazılarının isimlerine bakmakta fayda mülâhaza etmekteyiz. Bu önemli âlimler:

- “1. İbrahim b. Makal b. Haccac Neseffî (295 H./908 M.)
2. Ahmed b. Ali Tahir Neseffî (300 H./951 M.)
3. Muhammed b. Fadl (Mekhul) Ebû Mutî' Neseffî (318 H./930 M.)
4. Muhammed b. Zekerîyya b. Hüseyin Neseffî (344 H./990 M.)
5. Ahmed b. Muhammed b. Mekhul Ebu'l-Bedî' Neseffî (379 H./989 M.)
6. Ebû Ahmed İsa b. Hüseyin b. Rabi Neseffî (385 H./955 M.)
7. Muhammed b. Ahmed b. Mahmud Neseffî (414 H./1033 M.)
8. Hüseyin b. Cafer b. Yusuf Neseffî (425 H./1034 M.)
9. Hasan b. Cafer b. Yusuf Ebû Ali Neseffî (428 H./1037M.)
10. Cafer b. Muhammed b. Mu'tez Ebu'l-Abbas Neseffî (350-432H/961-1041 M.)
11. İsmail b. Tahir b. Yusuf Ebû Turab Neseffî (448 H./1056 M.)
12. Ebul-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid b. Muhammed b. Fadl (Mekhul) Neseffî (438-508 H./1046-1115 M.)
13. Ahmed b. Ebu'l-Müeyyed Ebû Hasr Neseffî (518 H./1125M.)
14. Abdulaziz b. Osman b. İbrahim Ebû Muhammed b. Neseffî (533 H./1138M.)
15. Abdulaziz b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Ebû Hafs Neseffî (461-537 H./1069-1142M.)
16. Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Neseffî (633 H./1266 M.)
17. Abdulaziz b. Muhammed İzzuddin Neseffî (686 H./1287 M.)
18. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Neseffî Ebu'l-Fadl (600-687 H./1204-1289 M.)
19. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât Neseffî (710 H./1310 M.)

¹⁷ Atay, *Mukaddime (Neseffî, Tabsira)*, I, s. 8.

20. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebî Bekr Neseî (719 H./1319 M)

21. Muhammed b. Abdullah Kayyım Neseî (838 H./1435 M.)

22. Ahmed b. Ebî Bekr Neseî Hazreci Kuud (1007 H./1598 M.)” şeklindedir.¹⁸

Görüldüğü gibi Ebu'l-Muîn en-Neseî de ilmî gelişmeye müsait bir çevrede dünyaya gelmiş ve âlim bir aile ortamı içerisinde doğup büyümüştür. Dedelerinden Mekhul en-Neseî bölgede sufi anlayışa sahip olmakla birlikte, dönemin itikadi yönden bid'at mezhepleriyle tartışmalarıyla şöhret bulmuş biridir. O aynı zamanda Hanefî âlimlerinin önde gelen simalarından biri olup, İslâmî ilimlerden Tasavvuf, Kelâm ve Fıkıh alanında söz sahibi bir şahsiyet olarak da kabul edilir.¹⁹ Yine Neseî'nin dedesinin dönemin önde gelen fakihlerinden biri olduğu, ilmî tedrisatını Ebû Süleyman Musa el-Cüzcanî'den aldığı belirtilmektedir.²⁰

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Neseî'nin ilk eğitimini babasından ve dedesinden aldığı kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Neseî'nin talebesi olan Alaaddin Ebî Bekr Muhammed bin Ahmet es-Semerkindî'nin (ö.575/1180) hoca zinciri zikredilirken, Semerkandî'nin Ebu'l-Muîn en-Neseî'den, onun da kendi babası Mekhul'den, Mekhul'ün de kendi babası Ebu'l-Muti' Mekhul'den ilim tahsil ettiği belirtilmiştir.²¹ Yine Neseî'nin eserlerinde yaptığı iktibaslardan ve kelam metodundan hareketle Mâtürîdî'den de etkilendiği ve yararlandığı görülür. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin talebelerinden Alâuddin es-Semerkindî, hocası Neseî'yle beraber İmam Mâtürîdî'nin Kelâmî görüşlerinin yer aldığı Te'vilatü'l-Kur'ân adlı meşhur dirayet tefsirini okuduklarını, hocasının da gerekli gördüğü yerlerde şerhler yaparak önemli bilgiler ilave ettiğini belirtmiştir.²² Bununla birlikte Neseî'nin babası Muhammed'den İmam-ı Azam'ın el-Alim ve'l-müteallim adlı eserinden rivayette bulunması onun hadis ilmînde de önemli bir mevkiye sahip olduğu hususunda bize önemli bir ipucu vermektedir.²³ Yukarıda zikredilen ilim halkasının Ebû Hanife'ye ulaştığını düşündüğümüzde, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin sağlam bir kaynaktan ilim tahsil ettiği ve bunun sonucunda

¹⁸ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 7-8.

¹⁹ Leknevi, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-Seniyye ale'l-Fevaidi'l-Behiyye*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1906, s.216.

²⁰ Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi (Kişiler, Görüşler, Eserler)*, İstanbul, 1998, s. 177.

²¹ Kavakçı, Yusuf Ziya, *11. ve 12. Asırlarda Karahanlılar Döneminde Maverannehir İslam Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976, s. 95.

²² Yurdağ, “Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin en Önemli Kelâmcısı Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri”, s. 43; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 20.

²³ Tahirova, Adile, *Kadi Abdülcebbar ve Ebû'l-Muin en-Neseî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2004, s. 121.

kendisinden böyle değerli eserlerin ortaya çıkmasının doğal olduğu kanaatine varabiliriz.

Bazen Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin bu hoca talebe durumu, alınan ilim ve bağlı olduğu görüşlerden hareketle yanlış bağlantılar kurularak, yanlış değerlendirmelerde de bulunulduğu olmuştur. Şöyleki, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin büyük dedesi Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî, Yahyâ b. Muâz'ın talebesidir. Yahya b. Muaz da İbn-i Kerram'ın en önde gelen öğrencilerindendir. Neseî'nin de, Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî'nin torunu olması ve hoca-talebe bağlamını da göz önünde bulunduran Louis Massignon, buradan hareketle, Neseî'nin de İbn Kerrâm'ın müntesibi olarak onun görüşünde olduğu sonucuna varmıştır. Massignon böyle bir bağ kurarak bunun sonucunda yanlış bir bilgi edinilmesine sebep olmuştur. Çünkü Müellifimiz Neseî, Mâtürîdiyye Ekolünün Maturidi'den sonra ikinci kurucusu konumunda bulunan bir mütekellimdir.²⁴ Yine bu görüşün doğru olmadığı, Neseî'nin, uluhiyyet konusunda Kerrâmiye'yi eleştirdiği ve eserlerinde kendi düşüncesine muhalif mezhepler arasında zikrettiği görülmektedir.²⁵ Hatta bazen Neseî'nin eserlerinde Kerramiye'yi eleştirirken tenkit dozunu daha da arttırdığı görülür.²⁶ Dolayısıyla Neseî'nin Kerramiye'yle hiçbir ilgisi olmayıp, kendisi Mâtürîdî ekolünün en önde gelen kalamcısıdır.²⁷ Neseî'nin tezimizde esas aldığımız kelamla ilgili eserlerinde, teşbih ve tecsim ifade edecek anlayışlardan Yüce Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğini anlattığı bölümlerde Kerramiye'nin yanlış anlayışının eleştirisini yaptığını görüyoruz. Hatta Neseî, İbn Kerram'ın Azabu'l-Kabr kitabından ismen bahsederek orada geçen insan biçimci ifadelerinden dolayı onun İslam'dan ayrıldığını, diğer dinlerin müntesibi olduğunu ifade eder.

Louis Massignon'un Neseî ile ilgili bu değerlendirmesinin bilgi eksikliğinden mi kaynaklandığı yoksa farklı bir anlayıştan mı ortaya çıktığını belirlememiz zordur. Bu nedenle oryantalistlerin İslam Dini ile ilgili vermiş oldukları bigilerin ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatini taşıyanlardanız.

Neseî'nin bir kelâm âlimi olduğu hususunda neredeyse ittifak sözkonusudur. Kaynaklarda bu konuda şu ifadelere rastlamak mümkündür. Mâtürîdî kelamının önde

²⁴ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî 'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 23.

²⁵ en-Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (thk: Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara, 2004, I, s. 159, 232, 233.

²⁶ Mesela iman konusundaki tartışmalarda Neseî, iman ikrardan ibarettir, tasdik olmaksızın ikrarla iman meydana gelir diyen Kerramiye'ye asla katılmaz. Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, s. 405; en-Neseî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Tah. Habibullah Ahmet Hasan, Kahire, 1986, s. 388-389; krş. a.g.mlf., *et-Temhîd*, Terc., M.Said Yazıcıoğlu, Ankara, 1971, s. 78.

²⁷ Yörükan, Yusuf Ziya, *İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür Bak. Yay., Ankara, 2001, s. 174.

gelen mütakellimlerinden olan Neseffî'nin arkasından onun ilmi sistemini ve geleneğini devam ettirecek kimse maalesef gelmemiştir.²⁸ Mâtürîdî bu ekolün temelini atan kurucusudur. Ondan sonra bu ekolün sistematik hale gelmesinde ve kelami görüşlerin kabul görüp nefşü nema bulmasındaki rolü göz önünde bulundurulduğunda, Neseffî'nin Maturidiliğin en önde gelen şahsiyeti, belki de ikinci kurucusu olduğu söylenebilir. Onun konumu, Bakıllani'nin (ö.403/1013) Eş'ari Ekolü açısından yeri ne ise, Neseffî'nin de Maturidilikteki konumu aynıdır.²⁹ Nasılki Eş'ari Ekolü'nü Bakıllani olmadan tam olarak anlamak mümkün değilse aynı şekilde, Mâtürîdî Kelâm Ekolü ile ilgili yapılacak çalışmalarda, Neseffî'nin eserlerine müracaat etmeden, Mâtürîdîler hakkında sağlam ve güvenilir bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.³⁰

Neseffî'nin kelim ilmi anlayışına getirdiği yaklaşım ve döneme bakıldığında, Selef'in ortaya çıkan problemler karşısında duraksaması ve çözüm üretememesi sonrasında akli esas alarak tamamen tenzihi bir bakış açısıyla meselelere yaklaşan Mutezile'nin ifrata kaçan anlayışla hareket ettiği söylenebilir. Ardından Mutezile'den ayrılmış Eş'ari'nin önce ehl-i hadis taraftarı tutumuyla değerlendirmelerindeki gidiş gelişlerde istikrar içinde olmadığı görülür. Böyle bir ortamda Maturudi'nin ortaya koyduğu düşünceleri Neseffî'nin akıl ile nakli bağdaştırarak, semantik metotla sistematize etmesi kelim ilmi açısından önemli bir gelişmedir.

Bunun yanında bazı yazar ve araştırmacılar Neseffî'nin, büyük bir Hanefî fakîhi olduğunu söyleyip, Onun hukukçu kimliğini de öne sürmüşlerdir³¹. Bunun nedeni, Neseffî'nin döneminde Mâtürîdîler aynı zamanda fıkhîta Hanefî mezhebine bağlı olmalarından dolayı onlar çoğu zaman Hanefî fakîhi olarak anılmalarındandır.³² Ayrıca

²⁸ Atay, Hüseyin, *Kelâma Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 32.

²⁹ Huleyf, Fethullah, “mukaddime” (*Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhîd*), Beyrut, 1976, s. 5.

³⁰ Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Neseffî”, XXII, s. 298. Neseffî hakkında bilgi edinmek için Bkz: Metin Yurdagör, “Kurucusundan Sonra Mâtürîdîye Mezhebinin en Önemli Kelâmcısı Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi*, XXI, sayı 4, s. 27-43; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, s. 308; Çelebi, Katip, *Keşfu'z-Zunun*, Mensuratü Mektebeti'l-Müsenna, Bağdat, trs., I, s. 337; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, XIII, s. 66; Wensinck, A. J. “Neseffî”, *İslâm Ansiklopedisi*, 1964, IX, s. 199; Kavakçı, Yusuf Ziya, 11. ve 12. Asırlarda Karahanlılar Döneminde Maverâunnehir İslam Hukukçuları, Ankara, 1976, s. 73-74; Kuraşi, Abdulkâdir, *Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, III, s. 527; İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyyetu'l-Arifin*, İstanbul, 1955, II, s. 487; Leknevi, Abdulhay, *Fevaidu'l-Behiyye*, Dâru'l-Erkam, s. 355-357; Zirikli, Hayruddin, *el-A'lam*, 1989, VIII, s. 341.

³¹ en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm* (tah. Hadimli Ali Ramazan), Konya, 1911, s. 5.

³² Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *TDVİA*, İstanbul, 1994, X, s. 525.

kaynaklarda Neseffî'ye atfedilen Şerhu'l-Câmiu'l-Kebir gibi fıkha dair eserler de O'nun hukukçu olarak anılmasına sebep olmuştur.³³

I.3. Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Eserleri

Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin eserlerini incelerken kendisine ait olduğu kesin olarak bilinen ve kendisine mi başkasına mı ait olduğu tam olarak bilinmeyip kendisine atfedilen eserler olmak üzere bir değerlendirme yapma daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Neseffî'nin bize şimdiye kadar ulaşan kelamla ilgili üç önemli eseri bulunmaktadır. Bu eserler, başta Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn olmak üzere, Bahru'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd ve et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd'dir.³⁴ Bu üç eser ile birlikte ona ait olduğu söylenen üç eser daha bulunmaktadır. Bu eserler ise şunlardır: Şerh'al-Câmiu'l-Kebir, Menâhicü'l-Eimme, İzâhu'l-Mahacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce.³⁵

Ebu'l-Muîn en-Neseffî, hem kelâm hem de fıkıhla ilgili eserler yazmış bir âlimdir. Biz O'nun Kelâm İlmi ile ilgili sunduğu eserler üzerinde duracağız. Diğer eserleri hakkında ise kısa bilgi vermekle yetineceğiz.

Bu eserleri hakkında şu bilgileri verebiliriz:

I.3.1. Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn

Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin eserleri arasında en önemli, en hacimli olan ve muhtevası en geniş olan eseridir. Bu eserin Neseffî'ye ait olduğu hususunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Tabsiratü'l-Edille, Kelâm eserleri içerisinde de önemli sırada yer alan bir eserdir. Bu ününden dolayı olsa gerek, Kelâm bilginlerinin büyük bir bölümü Neseffî'yi adıyla zikretmeyip, "Tabsira Sahibi" olarak kaynaklarında anarlar.³⁶

Ünlü *Keşfu'z-Zunûn*'da da Tabsira'dan şöyle bahsedilmektedir: "*Tabsiratü'l-Edille*, Şeyh İmam, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseffî'nin hacimce büyük olan bir eseridir. Bu eser itikadî meseleler hakkında önemli deliller içermektedir. Bu deliller, Ehl-i Sünnet âlimlerinin de onayladığı delillerdir. Bu delillerle hasımlarının

³³ Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 570; El-Kuraşi, *el-Cevahiru'l-Mudıyye*, 1993, III, s. 527; bkz. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988, s. 22; Leknevi, *Kitâbü'l-Fevâhidü'l-Behiyye*, s. 216.

³⁴ Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 21; Atay, *Mukaddime (Neseffî, Tabsira)*, I, s. 7-9.

³⁵ Atay, *Mukaddime (Neseffî, Tabsira)*, I, s. 10-11.

³⁶ Ahmed, Ceybullah Hasen, *Mukaddime (Neseffî, Temhid)*, s. 43.

görüşlerini çürütmüştür. Bu esere bakan kişi, Ömer en-Neseî'nin "*Metnü'l-Akâid*" adlı eserinin Tabsira için bir fihrist olduğunu anlar."³⁷

Neseî'nin *Tabsiratü'l-Edille*'si birçok esere kaynaklık ve destek sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, Ehl-i Sünnet camiasının önderlerinden olan İmam-ı Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserini okurken, Tabsire olmadan onun kapalı olan yönlerini anlamak pek kolay olmamaktadır. Bu yüzden Tabsira, *Kitabü't-Tevhîd*'in tamamlayan bir eser olarak da kabul edilmektedir. Neseî'nin *Tabsira*'da ele aldığı konular, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd* eserinden daha kapsamlı ve daha açıklayıcıdır. Ayrıca Neseî, *Tabsira*'da muhaliflerin görüşlerini tarafsız olarak verir. Bu yönü ile Onun bu eseri, kelâm ilmi açısından çok önemli bir değere sahiptir.³⁸ Çünü fırak, milel-nihal vb. kaynakların birçoğu dönemin siyasi otoritesinin veya görüşünü benimsediği grup veya fırkanın dışındakilerle ilgili gerçeği yansıtmayan pek çok bilgi barındırmaktadır. Bu durum da sağlam ve güvenilir bilgiye ulaşma ve onu elde etmeyi engellemektedir.

Neseî *Tabsiratü'l-Edille*'de konuya başlarken önce planı belirtir daha sonra hep bu plana bağlı kalarak konuları ele alır. Maturidi de ise konular dağınık ve dolaylı olarak ele alınmıştır. Bu yüzden Maturidi'den daha sistematiktir. Diğer taraftan eserlerinde hocası Maturidi'ye atıflarda bulunur, bazen de doğrudan alıntılarda bulunur ve kendisinden övgüyle bahseder. Neseî'nin aynı zamanda Maturidi'nin eserlerini okuduğu ve talebelerine okuttuğu bilinmektedir.³⁹ Eserlerinde Ebu Hanife ile özellikle Maturidi'nin görüşlerinden övgüyle bahseder. Maturidi dışında bahsettiği kişi veya grupları genelde hasımları olarak zikrederek onların görüşlerini belirtir.

Yine Mâtürîdî'nin felsefi tabirlere başlangıç oluşturabilecek şekilde yeni terim ve kelimeleri *Kitabu't-Tevhid*'de kullandığı görülürken, Neseî'de ise bu şekilde kullanımlara pek sık karşılaşılmaz. Neseî, özellikle bu eserinde o dönem için kendine özgü bir metod kullanmıştır. Bu metoda, bugünkü ilmî deyimini ile semantik denilmektedir. Kelâm ilmînde Neseî'nin öncülüğünü yaptığı bu metod, kendisinden sonra maalesef takip edilmemiş, dolayısıyla fazla bir gelişme gösterememiştir.⁴⁰

Neseî eserlerinde *Tabsira*'da açıkça görüleceği gibi semantik yöntemi takip etmiştir. Bununla birlikte eserindeki üslubu ve ifade tarzı, anlaşılır ve genellikle

³⁷ Çelebi, Kâtip, *Kesfû'z-Zunûn*, I, s. 337.

³⁸ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yay, İstanbul, 1996, s. 129.

³⁹ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Neseî*, *AÜİFD*, XXVII, Ankara, 1985, s. 294.

⁴⁰ Yurdagür, "*Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri*", XXI, s. 40-41.

kolaydır. Bazı kısımlarının kolay olmamasının sebebi, meselenin içeriğinin zor olmasındandır.⁴¹

Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*'sinde, muhaliflerinin görüşlerinden bahsederken bazen onların isimlerini zikretmez. Bu gibi yerlerde Nesfî'nin görüşü ile hasımlarımız diye tabir ettiği kişilerin görüşlerini birbirinden ayırdetmek gerçekten güçtür. Bu sebeple, Onun eserleri dikkatli bir şekilde okunmadığı takdirde ve incelediği mevzu tam anlamıyla anlaşılamadığı yerlerde, hata yapma durumu söz konusu olup yanlış anlamalara sebebiyet de verilebilir.⁴²

Tabsira, sadece günümüz için önemli bir eser olmayıp aynı zamanda ilk yazıldığı dönemde dahi büyük ilgi gören bir eserdir. Nesefî ile aynı dönem âlimlerden Nureddin es-Sâbüni (ö.580/1184), Fahreddin er-Râzi (ö.606/1210) ile yaptığı bir münazarada şöyle der: “Ben Ebu'l-Muîn Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille* adlı kitabını okudum. Tahkik ve tetkikte ondan üstün bir eser olamayacağına inanıyorum.”⁴³ diye övgüyle bu eserden bahseder. Ancak Tabsira yayınlandığı dönemde büyük yankılar uyandırmasına karşılık, daha sonraki dönemlerde belki biraz ihmal edilmiştir. Bu ihmal edilme durumu sadece bu esere mahsus olmayıp, genelde aynı şekilde Maturidi ekolünün ve Maveraünnehir bölgesinin bir ortak kaderi olarak görülebilir. Ancak günümüzde yavaş yavaş bu ihmalin terk edildiği, Nesefî ve eserleri hakkında birçok araştırmanın ve makalenin yayınlandığını memnuniyetle müşahade etmekteyiz.

Tabsiratü'l- Edille hakkında yapılan ilk çalışma Muhammed b. Tâvit et-Tanci (1918/1974)'ye aittir. Tanci, Tabsira'nın İstanbul kütüphanelerinde bulunan altı nüshasına dayanarak tesis ettiği metinle Mâtürîdiyye mezhebinin başlıca özelliklerini gösteren ipuçlarının yakalanabileceğini belirtmiştir.⁴⁴ Diğer bir çalışma ise M. Sait Yazıcıoğlu'nun Ankara Üniversitesi'nde 1982 yılında hazırlamış olduğu lisans tezidir.⁴⁵

Elimizde bulunan ve DİB tarafından yayınlanan bir diğer önemli çalışmadan biri de 1993 yılında Hüseyin Atay'ın birinci cildini çıkardığı Tenkitli Neşri'dir. Atay bunun ikinci cildini de 2003 yılında Şaban Ali Düzgün ile birlikte, ortak bir çalışmayla bizlerin istifadesine sunmuştur.

⁴¹ Atay, *Mukaddime (Nesefî, Tabsira)*, I, s. 14.

⁴² Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 21.

⁴³ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 20.

⁴⁴ Tanci'nin bu makalesi 1955 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. et- Tanci, “a.g.m”, s. 1-12.

⁴⁵ Yazıcıoğlu'nun bu çalışması, Nesefî'nin et-Temhîd lî Kavâidi't-Tevhîd adlı eserinin tercümesidir. Bu çalışmaya Nesefî hakkında yapılan ilk Türkçe tercüme diyebiliriz. Tercüme A.Ü.İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde mevcuttur.

I.3.2. Bahrü'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd

Bahrü'l-Kelâm kaynaklarda ittifakla Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye nispet edilmektedir.⁴⁶ Eserin tam adı Bahrü'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm'dır. Bahrü'l-Kelâm bazı yazma nüshalarda Bahrü'l-Efkâr, Akâidü Ebi'l-Muîn en-Neseî Mübâhasetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa maa'l-Fıraki'd-Dalle ve'l-Mübtedî'a adıyla da zikredilmektedir.⁴⁷

Bu eser, fasıllar şeklinde düzenlenmiş olup, elli dokuz bölümden ibarettir. Bazı yazma nüshalarda altmış dört fasıl vardır.⁴⁸

Bahrü'l-Kelâm Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin diğer eserleri Tebsiretü'l Edille ve Temhîd'in gölgesinde kalmıştır. Böyle olmasına rağmen Bahrü'l-Kelâm müellifin basılan ilk eseridir.⁴⁹

Bahrü'l-Kelâm'ı Tabsira'yla karşılaştırdığımız zaman, Tabsira oldukça tafsilatlı, geniş kapsamlı bir kitap, Bahrü'l-Kelâm ise çok küçük, yaklaşık yüz sayfalık bir kitaptır. Bahrü'l-Kelâm'ı Tabsira ihtiva etmektedir. Tabsira'nın çok kısa bir özeti sayılabilir.⁵⁰

Bahrü'l-Kelâm bazı açılardan eleştirilmiştir. Örneğin aynı bahisleri çeşitli yerlerde tekrarlamasından dolayı eserin metot açısından başarılı olmadığı söylenir.⁵¹ Esere yöneltilen bir başka eleştiri de imân esaslarını sayarken kadere imânın sayılmaması, imânın beş esasta toplanması konusudur ki bu durum Mâtürîdîlerin anlayışına aykırı bir tutum sergilemektedir.⁵²

Bahrü'l- Kelâm'ın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1500). Orta boy elli sekiz sayfa kadar olan kitap, h. 1329 da Kahire'de ve yine h. 1329 yılında Konya'da Hadim'li Ali Ramazan tarafından Meşriku'l-İrfan Matbaası'nda basılmıştır.⁵³ Eseri, Manastırlı Lâli Hasan Efendi 1021/1613 tarihinde Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca "İslam İnançları ve

⁴⁶ Zirikli, *el-A'lam*, Lübnan, 1989, VIII, s. 301; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, s. 66; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 225.

⁴⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "Bahrü'l-Kelâm", *TDVİA*, İstanbul, 1991, IV, s. 516.

⁴⁸ Yavuz, "a.g.m.", VI, s. 516.

⁴⁹ en-Neseî, *Temhîd fî Usulî'd-Din*, Nşr. Abdulhay, Darü's Sekafe, Kahire, 1987, s.10; Yazıcıoğlu, *Maturidî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî*, s. 295.

⁵⁰ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 13.

⁵¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Bahrü'l-Kelâm", *TDVİA*, İstanbul, 1991, IV, s. 516.

⁵² Yavuz, "a.g.m.", IV, s. 516.

⁵³ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 130.

Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları” adıyla Cemil Akpınar tarafından bir tercümesi daha bulunmaktadır. (Konya 1977).⁵⁴

Bahru’l-Kelâm’ın şerhleri de yapılmıştır. Bilinen iki şerhi şunlardır: Birincisi, “Gâyetü’l-Merâm fî Şerhi Bahri’l-Kelâm”dır. Hasan b. Ali el-Makdisî tarafından kaleme alınmıştır. Diğeri ise “Şerhu Bahri’l-Kelâm”dır. Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî tarafından yazılmıştır.⁵⁵

I.3.3. et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd

et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd, Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin son eseri olup, aynı zamanda Tabsiratü’l-Edille’nin bir özeti mahiyetindedir.⁵⁶ Neseî’nin, bu eseri Tabsira’ya bir giriş anlamında ve onun fihristi olarak yazdığı, konuları ve babları arasında yapılan mukayeseden anlaşılabilir.⁵⁷

Neseî, Temhid’i yazma gerekçesini, kendisinden Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat akidesinin yazılmasının talep edildiğini ve kendisinin de bunun üzerine bu eseri yazdığını ifade eder. Fakat kendisinden bu talepte bulunandan ismen bahsetmeyip, eserinde sadece o kişiyi övdüğü görülür.⁵⁸

Aslında Neseî kitabının ismini et-Temhid li-Kavâidi’t-Tevhid (Tevhid Kaidelerine Giriş) olarak belirlemesi, aynı zamanda eserinde takip edeceği metodun ipuçlarını vermektedir. Çünkü kitabın içeriği incelendiğinde Neseî, bu eserinde tevhidle ilgili sadece külli kaideleri zikrettiği teferruata girmedeği görülür. Neseî bununla birlikte, kitabının tertibinde son derece sistematik davranmıştır. et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd kitabında, eşyanın hakikatının sabit olduğunun ve ilimlerin isbatıyla başlayıp ardında eşyanın hakikatini inkar eden Sofestaiyye ile tartışır. Eşyanın hakikatini inkâr etmelerinin onlara bir fayda sağlamayacağını belirtir.⁵⁹

İslam Ansiklopedisi’ne göre Temhîd, İslam âmentüsünün muhtevasını medrese usulü ile ispat eden bir risaledir.⁶⁰ İslam Ansiklopedisi’nin Neseî maddesini yazan A. J. Wensinck’in bu görüşüne Mustafa Said Yazıcıoğlu katılmadığını şöyle belirtir:

⁵⁴ Yavuz, “a.g.m.”, IV, s. 516.

⁵⁵ Yavuz, “Bahru’l-Kelâm”, TDVİA, IV, s. 516.

⁵⁶ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 11; en-Neseî, *Et-Temhîd Fî Kavâidi’d-Tevhîd*, Terc. M.Said Yazıcıoğlu, (Basılmamış Lisans Tezi), 1971, s. 4.

⁵⁷ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 11.

⁵⁸ Bkz. Ahmed, Ceybullah Hasen, *Mukaddime (Neseî, Temhid)*, Darü’t-Tabaati’l-Muhammediye, Kahire, 1986, s. 62-63.

⁵⁹ Ahmed, *Mukaddime (Neseî, Temhid)*, s. 63.

⁶⁰ Wensinck, A. J., “Neseî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, IX, s. 199.

“Eser muhteva bakımından incelendiği zaman İslam amentüsünü aştığı görülür. Eser, kelâmî mevzûların hemen hepsini ihtiva etmektedir.”⁶¹

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* kitabında fasıllar olarak mevzuları ele almış, bunların ısbatı için akli ve nakli deliller kullanmıştır. Nakli delilleri kullanırken önce tezini belirtmiş, daha sonra bu konudaki ayet-i kerimeleri sıralamıştır. Ardından bunların doğrultusunda konuyu akli delillerle takviye edip meseleyi ispatlamış veya öne sürdüğü düşünceyi doğrulamıştır. Nakli delil olarak genellikle ayet-i kerimeleri ele almış, bazen de hadis-i şeriflere müracaat etmiştir. Yine Nesefî bu eserinde fasıllarda öne sürdüğü görüşü ispatlarken, Mu'tezile, Kerramiyye, Neccariyye vs. gibi bazı fırkaların konu hakkındaki görüşlerini belirtmiş, daha sonrada onları akli ve nakli deliller açısından inceleyip yanlış yönlerini ortaya koymuştur.⁶² Bundan dolayı çoğu zaman “Mu'tezile iddia etti ki” fıkрасından sonra “bizler, yani ehl-i sünnet deriz ki” şeklinde bir karşılıklı değerlendirme yapmıştır.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı eseri üzerine yapılmış Nizâmüddin Hüseyin Sıgnakî'nin (ö.710/1311) bir şerhi de bulunmaktadır.⁶³ Ülkemizde de *Temhîd*'in üzerine çalışmalar yapılmıştır. *Temhîd*'in Kahire yazmasını Mustafa Said Yazıcıoğlu tercüme etmiştir.⁶⁴ Ayrıca bu eser, Hülya Alper tarafından Türkçeye çevrilmiş ve basımı yapılmıştır.⁶⁵

Hüseyin Atay, İslam dünyasında Ebu'l-Muîn en-Nesefî hakkında ilmî çalışma başlatanların öncüleri olduğumuzu belirtmektedir. Örneğin ülkemizdeki kütüphanelerde *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* kitabının yazma nüshaları ve hatta şerhlerinin de bulunması bu durumu teyit etmesi açısından önemlidir. Böyle bir duruma rağmen işin garip tarafı, tercüme işlemlerinde asıl kaynak olarak İslâm Ansiklopedisi'nin neredeyse tamamında Avrupa yazmalarına dayanılarak yapılması, bizim ilmî kültürümüzden ne kadar uzakta kaldığımızın acı bir örneği olarak görülmelidir.⁶⁶ Bu durumun düzeleceğini ve akademisyen hocalarımızın öğrencilerini bu alanlara sevk ederek yapılacak ilmî çalışmalarla Nesefî ve kelâmî görüşleri hakkındaki çalışmaların sayısının artacağını ümit etmekteyiz.

⁶¹ en-Nesefî, *Et-Temhîd*, Terc. M.Said Yazıcıoğlu, s. 4.

⁶² en-Nesefî, *Et-Temhîd*, Terc. M.Said Yazıcıoğlu, s. 4.

⁶³ Kâtip Çelebi, I, s. 484.

⁶⁴ en-Nesefî, *Et-Temhîd*, Terc. M. Said Yazıcıoğlu, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 1971, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi)

⁶⁵ en-Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), terc: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

⁶⁶ Atay, *Mukaddime (Nesefî, Tabsira)*, I, s. 11.

I.3.4. Şerhu'l-Câmiü'l-Kebîr

Fıkıh konusunda yazılmış bir eserdir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye ait olduğu söylenen bu eser aslında, İmam Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin (ö. 187/802) Câmiü'l-Kebîr adlı eserine yazdığı Şerhu'l-Câmiü'l-Kebîr adlı eser olduğu görüşü daha kuvvetlidir. Brockkelmann da, Şerhu'l-Câmiü'l-Kebîr'in Nesefî'ye ait olması durumuna şüphe ile bakanlar arasında yer alır ve Nesefî'nin eserlerini zikrederken bu eserden bahsetmez. Evhedü'd-Dîn en-Nesefî adında birinin Şerhu'l-Câmiü'l-Kebîr'e bir şerh yazdığını, bunu neşreden bir müellifin de, İbn Ebi'l-Vefa'nın "el-Cevâhirü'l-Mudiyye" adlı eserdeki dipnota dayanarak, bu eserin musannıfının Nesefî olduğu konusundaki isnatların zayıf olduğunu belirten Brockkelmann; Katip Çelebi'nin de Keşfü'z-Zunûn'da, bu hususu ayırdetme konusunda şüphe içinde kaldığını belirtir. Bu eserin Nesefî isimli başka birine ait olması daha kuvvetli bir ihtimaldir.⁶⁷

I.3.5. Menâhicü'l-Eimme

Yine kaynaklarda aynı şekilde sadece Hacı Halife'nin Keşfu'z-Zunun ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın İzahu'l-Meknun'unda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye bu eser atfedilmektedir. Ayrıca İslam Ansiklopedisi de, bu eserle birlikte Şerhu'l-Câmiü'l-Kebîr'den bahsetmektedir. Menâhicü'l-Eimme'nin Usul-ül Fıkıh ile ilgili olarak kaleme alınmış bir eser olduğu söylenebilir. O dönem Kelamcılarda Usul-ü Fıkıhla ilgili eser yazma geleneği de bulunmaktadır. Eserin Nesefî'ye nisbet edilmesi de bu durumdan kaynaklanmış olabilir. Fakat söz konusu eser ortaya çıkmadan bu eserin Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye ait olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemek doğru olmayacaktır.⁶⁸

I.3.6. İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce

Bu eserin Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye ait bir eser olduğunu, "et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid" adlı eserinde İsbât'u Keramati'l-Evliya Faslı'nın sonunda, Tabsiratu'l-Edille ile birlikte İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-i Hücce adlı eserlerini birlikte zikretmesinden anlıyoruz.⁶⁹

⁶⁷ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 22.

⁶⁸ Atay, *Mukaddime (Nesefî, Tabsira)*, I, s. 10-11.

⁶⁹ Atay, *Mukaddime (Nesefî, Tabsira)*, I, s. 11.

I.4. Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Talebeleri

Neseî'nin bıraktığı manevi miras arasında yukarıda zikrettiğimiz önemli eserlerin yanı sıra onları anlayıp yorumlayan ve günümüze kadar bu ekolün aktarılmasında çok değerli katkıları olan birçok talebe de yer alır. Bu bölümde kaynaklarda Neseî'nin öğrencileri arasında zikredilen ve sadece önde gelen şahsiyetlerden birkaçını vermeye çalışacağız. Bu şahsiyetleri şöyle sıralayabiliriz:

I.4.1. Ömer en-Neseî

Kaynaklarda tam adı, Necmü'd-Din Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokman en-Neseî es-Semerkandî el-Fakih el-Hanefi olarak yer alır. Ebû Hafs Ömer en-Neseî, Neseî'te 461/1068 yılında doğmuş, Semerkant'ta 527/ 1142'de tarihinde vefat etmiştir. Kendisi hafız olup nahiv ilmînde meşhur olmasının yanı sıra mütekellim, müfessir, muhaddis, fakih, zâhid, faziletli bir imam ve aynı zamanda bu özelliklerinden dolayı Müftî's-Sakaleyn lakabıyla tanınan bir âlimdir.⁷⁰ Yukarıda zikrettiğimiz alanlarda birçok eser yazmış olan Ömer en-Neseî, Sa'dudin et-Taftazani'nin de şerh ettiği Metnu'l-Âkaid adlı eseriyle meşhurdur. Bu önemli eser sadece Mâtürîdîlerin okuduğu bir eser olmayıp, Eş'ariler için de temel bir kaynaktır. Onun Metnu'l-Âkaid adlı eseri Keşfü'z-Zünûn'da, Tabsira'nın fihristi olarak değerlendirilmiştir. Ömer en-Neseî, Ebu'l Muîn en-Neseî için "O benim hocamdır"⁷¹ ifadesini kullanmaktadır.

I.4.2. Alâuddîn es-Semerkandî

Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, H. 575/ M. 1180 tarihinde vefat etmiştir. Tuhfetü'l-Fukahâ ve Kitabü'l-Lübâb'ın müellifi olan es-Semerkandî, Ebu'l Muîn en-Neseî'den ve Sadru'l-İslam Ebu'l-Yüsr'den kelim, tefsir ve fıkıh ilmî tahsil etmiştir.⁷²

Alaaddin es-Semerkandî; hocası Ebu'l Muîn en-Neseî'den Hanefî fıkına ve Ehl-i Sünnet'in kelim anlayışına katkıda bulunan önemli biri olarak bahseder.⁷³ O, hocası en-Neseî'yle beraber İmam Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerinin yer aldığı

⁷⁰ Ahmed, Ceybullah Hasen, *Mukaddime (Neseî, Temhid)*, s. 34-35.

⁷¹ Zehebi, Şemsu'd-Din Muhammed b. Ali b. Osman, *Tarihu'l-İslam ve Vefiyatu'l-Meşahiri'l-Â'lam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987, s. 214.

⁷² Ahmed, *Mukaddime (Neseî, Temhid)*, s. 35; Yurdagür, Metin, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdî'ye Mezhebinin en Önemli Kelâmcısı Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri", XXI, sayı 4, s.42.

⁷³ es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, s. 1.

Te'vilatü'l-Kur'ân adlı meşhur dirayet tefsirini okuduklarını, hocasının da ihtiyaç hâsıl olan yerlerde şerhler yaparak önemli bilgiler ilave ettiğini bildirmektedir.⁷⁴ Semerkandî, hocası Nesefî'nin derslerindeki açıklamaları istikametinde almış olduğu notlarla, kendisinin Maturidî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ına şerh yazdığını ve bunları muhafaza etmek amacıyla *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserde cemedip kendisine nisbet ettiğini de ifade etmektedir.⁷⁵

I.4.3. Ebu'l-Feth Zahîru'd-Dîn Abdü'r-Reşîd b. Abdullah el-Velvâlicî

Zahîruddîn el-Velvâlicî, H. 467'de Velvâlic'de doğmuştur. Belh, Semerkand ve Keş şehirlerinde yaşamış büyük bir fıkıh âlimi ve "el-Emâli fî'l-Fıkıh" adlı eserin de müellifi olan el-Velvâlicî, 540/1146 yılında vefat etmiştir.⁷⁶

I.4.4. Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Keşânî

Ebu'l-Muîn, Ebu'l-Yusr'el Pezdevi ve Semerkantlı Muhammed b. Alâeddin'den özel dersler almıştır. Hocası Alaeddîn'in et-Tuhfe adlı eserini, el-Bedâ'i adlı eseriyle şerh eden el-Keşânî, Halep'te 587 yılında vefat etmiştir.⁷⁷

I.4.5. Şeyhü'l-İslâm Mahmud b. Ahmed es-Sağarcî

Hicri 480'de doğan, Semerkand yakınlarında bulunan es-Suğd köylerinden biri olan Sağarc'aya mensup olan ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin talebelerinden olduğu bildirilen Mahmud b. Ahmed es-Sağarcî, H. 524/1129'te vefat ettiği kaynaklarda bildirilmektedir.⁷⁸

I.4.6. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerim el-Pezdevî

İlk önce babasından temel İslâmî dersler almaya başlamış daha sonraları Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin ders halkalarına katılmıştır. Pezdevî'den de ilmîni tamamlamıştır. Sadru'l-İslâm lakabı ile meşhur olup, kadılık görevini de ifa etmiştir. Serhas'ta H. 542

⁷⁴ Yurdagür, a.g.m., XXI, sayı 4, s. 43.

⁷⁵ es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an*, s. 1.

⁷⁶ Ahmed, Ceybullah Hasen, *Mukaddime (Nesefî, Temhid)*, s. 40, 41.

⁷⁷ el-Kuraşi, Abulkadir, *el-Cevahiru'l-Mudiye*, Tahkik Abdulfettah el-Huluv, Daru'l-Ulum, Riyad, 1398, IV, s. 25-28.

⁷⁸ Ahmed, *Mukaddime (Nesefî, Temhid)*, s. 41; Yurdagür, a.g.e., s. 43.

tarihinde vefat etmiş, cenazesi Buhara'da defnedilmiştir.⁷⁹

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin burada zikrettiğimiz talebelerinin yanısıra şu isimler de onun öğrencileri arasında yer alır: İsmail b. Adiy b. el-Fadl et'Taligani el-Hanefi, Ali b. el-Hüseyin el-Belhî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Feth el-Hilmî, Ebu Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Alâuddin eş-Şaşî el-Hanefi, Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lamişi ve Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Muhammed b. Ebî Cafer el-Baliğ de talebeleri arasında zikredilen önemli şahsiyetlerdir.⁸⁰

⁷⁹ ez-Zehrani, Salih b. Derbaş b. Musa b. el-Hazremi, *Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Arauhu fi't-Tevhid, Â'la Davi A'kideti's-Selef*, Cami'atu Ummu'l Kura, trs., s. 86.

⁸⁰ Kavakçı, Yusuf Ziya, *11. ve 12. Asırlarda Karahanlılar Döneminde Maverannehir İslam Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976, s. 95; ez-Zehrani, Salih b. Derbaş b. Musa b. el-Hazremi, *Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Arauhu fi't-Tevhid*, s. 86-88.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEŞBİH VE TECSİM FİKRİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

1.1. Teşbih ve Tecsim Kavramı

Teşbih sözlük anlamıyla, benzetmek, benzeri veya dengi olduğunu bildirmek, bir şeyi başka bir şeye benzetmektir. Bu anlama yakın olarak kullanılan temsil de iki şey arasında bir benzerlik kurma durumu ki, o iki şey sanki birbirine eşittir mantığından hareket etmedir. Ancak temsil ile teşbih aralarında fark bulunan iki kelimedir. Teşbih, iki şey arasında mana ve lafız açısından benzerlik ifade ederken, temsil (misil) ise zat ile sıfatlarda mahiyet itibarıyla benzetmenin ifade edilmesidir. Kelam terimi olarak teşbih, yaratan Allah ile insanlar arasında zat, sıfat açısından benzerlik kurma durumudur.⁸¹ Maturidi ve Nesefî'ye göre, benzerliğin olabilmesi için bütün vasıflarda ortak olmanın gerekliliği şarttır.⁸² Bu bütün sıfatlarda benzerlikten bahsedilmesi Allah'ın hiçbir varlığa benzetilememesi söyleminin bir başka ifade tarzıdır.

Yaratana yaratılanla kıyas ederek tanıma, anlama çabası tarih boyunca var olan bir durumdur. Bu benzetme durumu bazen Allah'ın zatını insanların zatı ile teşbih, bazen de Allah'a ait olan sıfatların insanlara benzetilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.⁸³ Teşbih fikrinin oluşmasının temelinde birkaç sebep yer alır. Bunlardan bir tanesi kutsal kitaplarda yer alan teşbih anlatımlı dilin varlığıdır.

İnsanın duygu ve düşüncelerini ifade etme aracı olan dilin ifade kalıpları, kavramları sınırlıdır. Ancak diğer taraftan müşahade edilemeyen gayp âleminin sınırsız anlam ve mahiyeti söz konusudur. Sınırlı olan dilin kelimeleriyle sınırsız olan bu âlemin anlamlandırılması mümkün değildir. Dille doğrudan anlatılması mümkün olmayan şeylerin, başka türlü ifade tarzları da vardır. Bu dil, sembolik dil diye tarif edilen temsili anlatımlarla, konunun muhataba direkt olarak anlatılamadığı durumlarda etkili bir yöntemdir. İletişim, dil sembolizmine dayandığı için sembollerin günlük yaşamda büyük etkisi vardır. Sembollerin görünüşleri bazen değişse de ruh dünyasındaki

⁸¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Teşbih", *TDVİA*, İstanbul, 2011, XL, s. 558.

⁸² en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (thk: Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara, 2004, I, s. 197; es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1979, s. 78-79.

⁸³ el-Bağdadî, Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, TDV Yayınları, Ankara, 2008, s. 169-171.

gerçekliği kaybolmaz.⁸⁴ Bunun için Allah'ın zatı, sıfatları, gayp âlemi vb. alanlar için birtakım sembolik anlatımlarla söylenmek istenen şeyler anlatılır ki daha etkileyici ve daha geniş mana tefekkür edilebilsin. Çünkü din muhatap olarak sadece belirli bir nesil ve dönemi kapsamayıp, çağlarüstü ve milletlerüstü bir durumu muhatap almaktadır. Dinin hedef kitlesi bütün insanlığı kapsadığı için herkesimden insanın, bulunduğu konuma göre idrak edebileceği bir özelliğe sahiptir. Dinde bazı mesajlar hemen anlaşılabilen bir yapıda iken, özellikle Allah'ın varlığı, sıfatları gibi insanın müşahade alanının dışında kalanlarsa, bizlerin müşahade edebileceği alanla irtibatlı olarak sembolik anlatımlarla göndermeler yapılarak anlatılmaktadır. Bu manada Kur'an dilinin insan bedenini anımsatan tasvirleri taşıması, aslında Allah'ı insanlara tanıtmada özel bir anlam ifade eder.⁸⁵ Fakat Allah ile ilgili yaklaşımlarda insanların yanlışlığa düşmemesi için de Kur'an'da "Hiçbir şeyin kendisinin benzeri olmadığı"⁸⁶ ifade edilerek uyarıda da bulunulmuştur. İlahi kaynaklı kutsal kitapların beşere indirilmiş olmalarından dolayı mücmel, mecaz vb. kapalı ifadelerin anlaşılmasında dil yetersiz kalmıştır. Aslolan tevhit akidesine ters düşmeyecek, tecsim ve teşbih ifade eden yanlış anlamlara varmayacak şekilde mecaz anlamların doğru anlaşılması için çaba sarfetmektir.

İslam dini tevhid esasını temele alan bir din olması yönüyle, teşbih ve tecsim ifade edecek lafızların Kur'an'ın muhteva bütünlüğü içerisinde ele alınarak incelenmesi gerekir. İslamın tarihi seyrine baktığımızda genel yaklaşımın bu şekilde olduğu görülür. Ancak bazı grupların yanlış sapmalar içerisine girdikleri de bilinen bir hakikattir. Bu yanlış sapmaları, tecsim ve teşbihin kaynakları içerisinde ele alarak yanlış yönelimlerin kaynağının tespitini değerlendirmek istiyoruz.

1.2. Teşbih ve Tecsimin Kaynakları

İlkel diye tabir edilen ilk toplumlardan günümüzdeki modern toplumlara kadar insanların büyük bir bölümünün hak veya batıl bir yaratıcının varlığına inandığı bilinmektedir. Bunun temelinde insanların kâinattaki düzen karşısında kendi konumunu tefekkür etmesi, inanma hissinin insanda fitrî olması gibi sebepler olabilmektedir.⁸⁷ İnanma ihtiyacının insanda var olması, binlerce yıl öncesinde yaşayan insanların mağara duvarlarına çizdikleri resimler, yapılan arkeolojik çalışmalarla da teyit edilmiştir. Ancak

⁸⁴ Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 89, 90.

⁸⁵ Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 52-57, 82.

⁸⁶ Şu'ra Suresi, 42/2.

⁸⁷ Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 2012, s. 158.

bu inanç algısı, insanların tarihi süreç içerisinde inandıkları şeyin büyüğü yönünü genellikle bir şeylere benzetmesi suretinde olmuştur.

İnsanların ilah veya ilahlarını çeşitli şekillerde özellikle insan biçimci bir şekilde tasvir etmesi çok eskilere dayanır. Mezopotamya dinleri diye bilinen Babil, Sumer ve Asur dönemleri ile eski Yunan ve Roma dinlerinde hatta Hinduizm gibi çok tanrılı dinlerde ilahlar genel olarak insan şeklinde tasvir edilmiştir. Mısır dini yapısında ise ilahlar hem insan hem de hayvan şeklinde bazen yarı insan yarı hayvan tarzında tasvir edildiği görülmektedir.⁸⁸ Bu ilahlar hakkında mitolojiler oluşmuş, bunlar dilden dile kulaktan kulağa aktarılmış daha sonra destanlara, romanlara konu olmuştur. Bunlarla amaçlanan şey ise inandığı tanrıyı kendi dil ve inanç dünyası ile ifade etme arzusudur. İlkel dinlerin anlayışlarında görülen bu durumun varlığı farklı biçimlerde vahye dayalı dinlerin içerisine de dâhil edildiği gözlemlenmektedir. Bunun temelinde ise, ilahî kaynaklı dinlerin anlatımının sadece zahiri manasının anlaşılmasından yana konan tavırlardan kaynaklandığı da söylenebilir.

İnsan inandığı ve ibadet ettiği Tanrı'yı tanımak amacıyla zaman zaman onu kendisine benzetme yönüne gitmiş bazen de Tanrı'yı kendisi gibi algılayarak kendileştirmiş böylece antropomorfist (insan biçimci) bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşım sadece İslâm diniyle sınırlı kalmayıp Kur'an öncesi ve sonrası dönemde vahyin insan biçimci anlatımı hep varolagelen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın kâinattaki konumu ve yaratan ile olan boyutunu mantıksal bir değerlendirmeye tabi tutmaya çalışması, gayb âlemi vb. konular insanın sınırlı olan algılama ve müşahade etme çabası doğrultusunda anlamlandırılmaya çalışılması bazen insan biçimci tasvirlerle sevk etmiştir. Bu konuyu, İslâm öncesi dinlerde Tanrı tasviri, felsefî düşünceler ile Kur'an'ın zahiri okumalarında antropomorfist bir dil içermesi şeklinde ele alarak değerlendirilebiliriz.⁸⁹

Dini metinler açısından tescim ve teşbih fikri ele alındığında tahrif boyutu ve dini metinleri okumadan kaynaklanan durumdan bahsedilebilir.⁹⁰ Kur'an'ın dışındaki diğer ilahi metinlerin tahrife uğradığı bilinen bir gerçektir. Bu tahrifatı ve sapmaları düzeltmek, insanların doğru yol üzerinde istikametlerini sürdürmek üzere Kur'an gönderilmiştir. Aslında ilahi dinlerde temel kaynak aynı olduğu için, bu dinlerde Allah'ın varlığı ve birliği yani tevhidin temel esas alındığı görülmektedir. Örneğin

⁸⁸ Harman, Ömer Faruk, "Teşbih", *TDVİA*, İstanbul, 2011, XL, s. 561.

⁸⁹ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 13-18.

⁹⁰ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 101.

Yahudilik tek tanrı tasvvurunu vurgulamaktadır. Ancak Tevrattaki Tanrı ile ilgili teşbihi anlatımlar ve tasavvurlar bazı dönemlerde insan biçimci anlayışa dönüşmüştür. Kutsal metinlerdeki bu tür okumalar, insanların tanrı hakkında insan biçimci anlayışların oluşmasında, teşbih ve tecsimin meydana gelmesinde dolaylı olarak büyük etkiye sahiptir.

Yahudiler, Allah'ı yaratılmış olan varlıklara benzetmişlerdir. Bu nedenle teşbih konusu Yahudiler arasında yaygın bir yer tutar. Tanrı'nın güreşmesi, ok çekmesi vb. insanla özdeşirilen anlayışlar kutsal kitapta yer alan hususlardır. Çünkü Tevrat'ta şekil, şifahi görüşme, açık bir şekilde konuşma, Sina Dağı'na nuzûl, Arş'a istiva etme, Allah'ı açıkça görme gibi durumlar sıkça karşılaşılan şeylerdir. Yine Allah'ın yaratma işlemini tamamladıktan sonra bacak bacak üstüne atarak arşta oturması onların üzerinde ittifak ettiği bir husustur.⁹¹ Kıtâb-ı Mukaddes'te Tanrı'ya beşere ait olan organların isnat edildiği ve Tanrı'nın beşeri sıfatlarla vasıflandırıldığı görülmektedir. Bu metinlerde geçen beşere ait olan organlardan Tanrı'nın yüzü⁹², Tanrı'nın ağzı⁹³, dudakları⁹⁴, gözleri⁹⁵, kulakları⁹⁶, parmakları⁹⁷, elleri⁹⁸, bilekleri, kolları⁹⁹, ayakları¹⁰⁰ ile beşeri niteliklerin Tanrı'ya nisbet edilmesi olarak konuşması¹⁰¹, işitmesi¹⁰², görmesi¹⁰³, oturması¹⁰⁴, yürümesi¹⁰⁵, gülmesi¹⁰⁶, baba olması¹⁰⁷, oğlunun olması¹⁰⁸, gibi durumları daha sistematize bir şekilde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde, Ömer Faruk Harman kaynaklarıyla delillendirmektedir.¹⁰⁹

İnsanların birbiriyle etkileşimlerinin doğal bir sonucu olarak Yahudiliğe bu tasvirici yaklaşımın sonradan çevrelerindeki kültürlerin etkisiyle yerleştiği söylenebilir.

⁹¹ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 157, 215; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s.232, 244; Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 105.

⁹² Tekvin, 32/30; Çıkış, 33/11; Tesniye, 5/4.

⁹³ Tesniye, 5/4; Meseller, 2/6; İşaya, 1/20; 34/16.

⁹⁴ Eyyub, 11/5.

⁹⁵ Tesniye, 11/12; Mezmurlar, 11/14; 34/16.

⁹⁶ Mezmurlar, 18/6; 86/1.

⁹⁷ Çıkış, 31/18; Mezmurlar, 8/4.

⁹⁸ Çıkış, 7/4; Mezmurlar, 8/7.

⁹⁹ Çıkış, 15/16; Tesniye, 5/15.

¹⁰⁰ Mezmurlar, 132/7.

¹⁰¹ Tekvin, 8/15.

¹⁰² Tekvin, 16/11; Mezmurlar, 10/17.

¹⁰³ Tekvin, 1/4, 31; 11/5.

¹⁰⁴ Mezmurlar, 47/9.

¹⁰⁵ Tekvin, 3/8; Levililer, 26/12.

¹⁰⁶ Mezmurlar, 2/4.

¹⁰⁷ Tesniye, 32/6; Mezmurlar, 89/27; İşaya, 63/16.

¹⁰⁸ Eyyub, 1/6; Tekvin, 6/2.

¹⁰⁹ Harman, "Teşbih", *TDVİA*, İstanbul, 2011, XL, s. 562.

Çünkü tevhid esaslı dinlerde asıl vurgulanan Allah'ın varlığı ve birliği konusunda hiçbir şeyi ortak koşmamayı esas almasıdır. Bu düşünce bağlamında İslamiyetteki ruyetullah ve Kur'an'ın mahlûk olması gibi meselelerin kelami ekoller arasında sert tartışmaların kaynağı olmasında Yahudiliğin teşbihçi ve tecsimci yaklaşımlarının etkisinin bulunduğu söylenebilir. Çünkü İslami kelimeler ekolleri teşbih ve tecsimden korunmak için titiz davranmak adına çok çaba göstermişlerdir. Yahudilerde teşbih ve tecsim anlayışının varlığı, Kur'an'da Yahudilerin Allah'a bir takım ithamlarda bulunduklarına dair ifadelerle de kanıtlanmaktadır. "Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır, sıkıdır, dediler."¹¹⁰ ayeti bu konuda Yahudilerin Tanrı ile ilgili anlayışlarını sergileyen bir örnektir.

Yahudilerin eli kapalı deyimiyle bir taraftan kendi felsefelerini ortaya koyarak ahlak ve iktisatta Allah ile ilgili kısıtlı ve cimrilik vasıflamasını yaptıklarını görmekteyiz. Bu görüşleriyle onlar Allah kâinatı yarattıktan sonra kenara dinlenmeye çekilerek hüküm ve kudretini yarattıklarına bırakmış artık bu durumdan sonra sevap ve ceza verme fiilinde bulunamayacağı için eli bağlanmış ve ihsanı daralmıştır. Bu anlayış bir nevi Tanrı'nın atıl hale getirilmesi işlevidir. Yahudilerin bu davranışı cimriliği iktisatlarının bir parçası haline getirmelerinden kaynaklanır ve bu özellik onların bir felsefesi haline gelmiştir.¹¹¹ Tarih boyunca devletlerin ve milletlerin, dinin siyasi gücünden yararlanmak için bir takım çabalar içerisine girdiklerine şahit olunmuştur. Bu çabalar bazen kutsal metinleri tahrif etme, bazen de birtakım ilave ve yorumlarla değiştirme şeklinde görülür. Ama bununla birlikte hakkı söyleme, doğrudan yana tavır alma düşüncesinde olanların varlığı da bilinen bir hakikattir.

Yahudilerin bazı grupları da Tevrat'ta geçen teşbih ve tecsim ifade eden sözlerin te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Örneğin Mukaribe denilen bir fırka Tevrat'ta geçen Allah'ı görme arzusu, Allah'ın gelmesi-gitmesi, Allah'ın bulutlardan doğarak görünmesi, Allah'la konuşma, Tevrat'ı eliyle yazması, Cebbar'ın azı dişleri görününceye kadar gülmesi, Arşa istiva etmesi, Nuh tufanı olduğu zaman gözlerinden rahatsızlanıncaya kadar yaş akması, suretinin Âdem'in suretinden olması vb. ifadelerin tamamı; Allah'ın kendisini temsilen yeryüzüne insanlara gönderdiği meleğin sahip olduğu vasıfları olarak te'vil edilmiştir. Onlara göre Allah'ın bu sıfatlarla tasvir

¹¹⁰ Maide, 5/64.

¹¹¹ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (tsz.), III, s. 277-284; Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 84-85.

edilmesi ve yaratılmış olanlara benzetilmesi caiz değildir.¹¹² Çünkü tevhidi esas alan bir dinin temelinde Tanrı'nın yaratılanla eşdeğer görülmesi, onlara benzetilmesi gibi anlayışların hakikatte yer almaması gerekir.

Hıristiyanlar ise, yaratılan varlığı yaratan Allah'a benzetmişlerdir. Bunun en önemli nedeni tahrif ve metinleri anlama noksanlığı olarak değerlendirilebilir. Çünkü Hıristiyanlık ne Hz. İsa dönemindeki ne de havarilerin zamanındaki durum ile aynı sınırlar içerisinde kalmamıştır. Yunan medeniyeti ve kültürüyle özellikle Yunan felsefesi ile tanışmasından sonra yeniden tanımlamalar ve anlayışlar içerisine girmiştir. Bunun sonucunda Hıristiyanlık insanı merkeze koymuş, insanı her şeyin ölçüsü kıla anlayışını (antroposentrizm) hâkim kılmıştır. Böylece Hıristiyanlık her şeyi insan eğilimli hale dönüştürmesiyle Tanrı'nın insan biçimine girerek yeryüzüne inmesine kadar varan bir anlayışa dönüşmüştür. Bu Tanrı anlayışı, büründüğü insan bedeniyle insanın ezeli günahını üstlenmek için kendini feda eden bir anlayış haline gelmiştir.¹¹³ İşte Hıristiyanların, bu anlayışlarını baba, oğul, kutsal ruh şeklindeki değerlendirmeleriyle ifade ederek Allah'ın üç uknumdan oluştuğunu iddia ettiklerini görürüz.

Hıristiyanlara göre Allah üç uknumdan oluşur ve bunlar vücut, ilim, hayattır. Onlardan Yakubiyye grubu üç uknumu belirttikten sonra Allah'ın, İsa (a.s)'ın bedeninde zahir olduğunu söyleyerek onun ete ve kana büründüğünü ve dolayısıyla onun bedeninde zahir olduğunu ifade etmişlerdir. Hıristiyanların Melkânîyye grubuna göre kelime, Mesih'in bedeni ile birleşmiştir. Kelime ile ilim uknumu, Ruhu'l-Kudüs ile hayat uknumu kastedilir. Melkânîyye'ye göre cevher uknumlardan başka bir şey olup sıfat ile mevsuf gibidir. Bu düşünceleriyle teslisi ortaya koyup açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre Mesih, cüz ile değil bütünüyle insan olup, kadim ve ezeli olandan kadim ve ezelidir. Hz. Meryem ezeli bir ilah doğurmuştur, bu yüzden haça çekilme olayı da onun ilahi ile beşeri yönleri üzerinde birlikte meydana gelmiştir.¹¹⁴

Hıristiyanların bu anlayışları, İncil'in öğretilerini kendi düşünceleri doğrultusunda değerlendirerek Tanrı'yı yeryüzüne indirmelerinden sonra onu insanlaştırma suretiyle, ilahi ve kutsal olanı bir kenara itip felsefî anlayış çerçevesinde

¹¹² eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.196.

¹¹³ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 101-102; Koç, *Din Dili*, s. 50.

¹¹⁴ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 155-157; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc: Mustafa Öz, s.201.

farklı bir anlayışın oluşmasına neden olmuştur.¹¹⁵ Bu anlayışlarını yaymak için her türlü çabayı göstermişlerdir. Özellikle Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonra siyasi alandaki destekleriyle dayatmalara ve baskılara başlamışlardır. Ama Müslümanlarla etkileşimleri ise daha çok Yunan felsefesi eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Onların tez ve teorilerine Kur'an ve sünnet kaynaklarından ziyade daha çok felsefe mantığı içerisinde cevap verilebileceğini düşünen Müslümanlar, batı felsefesinin eserlerini bir ayrıştırmaya tabii tutmadan olduğu gibi aktarmaya başlamışlardır. Bu da Kelam alanında olduğu gibi diğer alanlarda da müslümanların farklı anlayışlara yönelmelerine sebep olmuştur.

1.3. Teşbih ve Tecsimin İslâm Kaynaklarında Yer Alması

İslamî fetihlerle genişleyen Müslüman coğrafya, Müslüman insanların Arap olmayan farklı topluluk ve medeniyetlerle karşılaşmasına ve birlikte yaşamalarına sebep olmuştur. Birlikte yaşayan insanların sosyal, kültürel olarak birbirlerinden etkilenmeleri ve birbirini etkilemesi tabii bir durumdur. Müslümanlar diğer dinlere mensup kişileri etkilediği gibi onlar da müslümanları etkilemişlerdir. Böylece Yahudilik ve Hıristiyanlıkta var olan teşbih ve tecsim anlayışları Müslümanlar arasına özellikle tercüme eserlerin girmesiyle başlamıştır.

Etkileşim içerisinde olan insan dil aracılığıyla iletişim kurar. Dilde kullanılan sözcüklerin, kavramların, sembollerin yaşanan tecrübeler ve tarihle de bağı vardır.¹¹⁶ Tarihte kullanılan özellikle Yunan felsefesinde yer alan cevher, cisim, araz vb. kavramlar, tercüme eserlerin Müslümanlar tarafından okunmasıyla etkileşim sonucu bunların İslâm anlayışındaki karşılıkları bulunmaya, anlaşılmasına daha sonra bu kavramların yanlış ve doğruluğu tartışılmaya başlandı.

Teşbih ve tecsimde diğer dinlerin etkisinden bahseden Bağdâdi (429/1038), Hıristiyanların Allah'ı cevher olarak nitelendirmeleri ile İbn Kerram'ın görüşleri arasında bağ kurmaktadır. Yine felsefenin teşbih ve tecsimdeki rolü ile ilgili Ali Sâmi en-Neşşar, Kerramiyen'nin; varlığın tek bir cisimden müteşekkil olduğu, o varlık kendisinde meydana gelen hadis olan şeylerin mahalli olduğu, başlangıç itibarıyla onun

¹¹⁵ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 104.

¹¹⁶ Koç, *Din Dili*, s. 268.

arazlardan uzak olduğu fakat sonra arazların kendisinde olduğu gibi anlayışların Eflatuncu felsefi düşüncenin etkisiyle meydana geldiğini belirtir.¹¹⁷

Önceleri Mutezile mensubu olup daha sonra bazı görüşlerinden dolayı İslâm dininden ayrıldığı söylenen kalamcı Ahmet b. Hâbit (232/846)'in “Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi.”¹¹⁸ ayetinde kastedilen mananın, Hz. İsa'nın Hristiyanların inancına uygun olarak ona ilahlık özelliği yükleyerek insanları ahiret gününde hesaba çekeceğini belirtmektedir. O bu düşünceleriyle Hristiyanların, Mesih'in cismani cesede büründüğünü kabul etmesi anlayışına varmıştır.¹¹⁹ Bu durum kalamî anlayış açısından Müslümanlarda sapmanın yaşandığının örneklerinden bir tanesi olarak gösterilebilir. Bu etkilenmeler ve sapmalar sadece kalamî bağlamda kalmayıp farklı alanlarda da etkisini göstermiştir.

Hristiyan Nesturilerinden bir grup; kişi ibadette ileri gidip, et, yağ yemekten uzak kalarak nefsanî ve hayvanî duyguları terkettiği vakit onun cevheri saf hale gelir ve böylece göklerin melekûtuna ulaşarak Allah'ı açıkça görür, göklerde ve yerde hiçbir sır ona gizli kalmaz ve gayb âleminde olan her şey aşikâr hale gelir¹²⁰, görüşünü savunmuştur. Bu anlayışa benzer mistik anlayışların İslâm anlayışına da sirayet ettiğini söyleyebiliriz. Bütün bu değerlendirmelerden hareketle tecsim ve teşbihin kaynaklarından birinin Hristiyanlık olduğunu belirtebiliriz.

Ebu'l Muîn en-Nesefî de tezimizde kaynak olarak aldığımız eserlerinin birçok yerinde Kerramiyye'nin, Mücessimenin tecsim ve teşbih anlayışlarından bahsettiği bölümlerde, onların görüşleri ile Yahudi ve Hristiyanların görüşleri arasında paralellik olduğunu delilleriyle göstermekte ve hatta bazen onların İslâm Dini'nden çıkıp Yahudi ve Hristiyan olduklarını iddia etmektedir.¹²¹

İslam mezhepleri tarihçileri teşbih fikrinin ilk kez Şia arasında ortaya çıktığını söylerler. Şiilerin de bu görüşleri Yahudilerden aldıkları ve bunun nedeninin de Yahudiler için teşbih konusunun adeta bir karakter meselesi olduğudur. Onların Rab hakkındaki anlayışlarında bu açık bir şekilde görülmektedir. “İki gözü hastalandı da melekler O'nu ziyaret ettiler.” “O, Nuh tufanı üzerine iki gözü şişinceye kadar ağladı. “Arş, O'nun altında yeni semerin gıcırdaması gibi ses çıkarır.” Burada verilen Teşbihin ilk olarak Şiiler arasında görüldüğü ve onlardan ehl-i hadis arasındaki Müşebbihe

¹¹⁷ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 120.

¹¹⁸ Fecr, 89/22.

¹¹⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n- Nihal*, s. 53, 54.

¹²⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n- Nihal*, s. 253.

¹²¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 148,158, 215.

fırkalarına sirayet etmesi düşüncesinin hatalı olduğunu ve ilmî araştırmalara ters düştüğünü İrfan Abdulhamid, İbn-i Haldun'dan alıntılarla açıklar:

“Ben mezhep tarihçilerinden farklı düşünüyorum. Teşbih fikrinin zuhûrunda dâhili bir sebep vardır ki bu da Allah Teâlâ'ya yed, sak, ayn, vech gibi haberi sıfatları nisbet eden ayet ve hadisleri harfî, lâfzî (te'vilsiz) olarak almaktan doğmuştur. Bu sıfatlar hakikat manalarıyla alındıkları takdirde işin sonu, hâşâ, Allah Teâlâ'yı kula teşbih etmeye varır. O halde dışarıdan bir sebep aramaya gerek yoktur. Bilakis esas sebep gördüğümüz gibi harfî tefsire sarılmak ve bu lafızları mecaza değil de hakikat mânâlarına hamletmektir.” Abdulhamid'e göre çeşitli müşebbihe fırkalarının reislerinin vefat tarihleri incelendiğinde teşbih fikri ilk kez “Haşviyye” diye bilinen ehl-i hadis arasından çıktığı ve daha sonra diğer Şia ve Ehl-i Sünnet gruplarına bunlardan geçtiği şeklindedir.¹²² Teşbih ve tescim fikrinde Şia'dan bahsederken aslında aşırı görüşleri olan Gulat-ı Şia'dan bahsetmek gerektiğini hatırlatmakta yararlı olacaktır. İleride teşbih ve tescime karşı olan görüşler içerisinde Şia'da yer alacaktır.

Bazıları ise teşbih düşüncesinin İslâm kaynaklarına girmesini, aşırı dereceye varan Hz. Ali sevgisinin Gulat-ı Şia diye adlandırılan grubun ona ilah özellikleri tavsif etmelerinden kaynaklandığını ileri sürerler. Bağdadî, İslâm kaynaklarında teşbihin Gulat-ı Şia ile Rafiziler arasında ortaya çıktığını belirtirken; Râzi ise, teşbihin kaynağının Rafiziler olduğunu savunur.¹²³

Fakat Gazâlî, Teşbih veya tescim fikrine düşmenin Kur'an veya hadis kaynaklarında geçen ifade tarzından değil bilakis teşbihçi anlayışta olanların ayet ve hadisleri doğru anlayamamalarından, takdis bilgisini kazanmamış olmalarından ve sözlerin zahirî manalarına takılmalarından kaynaklandığını belirtir.¹²⁴

1.3.1. Kur'an'da Teşbih ve Tescim İfadeleri

İnsanın kullanmış olduğu ve algıladığı kelimelerle insana gönderilen Kur'an, ilahi mesajları bizlere akıl vasıtasıyla belirli dil kalıpları içerisinde Allah-insan ve âlem ilişkileri boyutunda mesajları iletmektedir. Allah ve kâinatla ilgili olan birçok şey insanın elle tutamadığı, gözle göremediği soyut kavramlardan oluşmaktadır. Bu yüzden bu anlatımlar insana ulaştırılırken insanın zihninde bir tasavvur oluşturulabilecek tarzda

¹²² İrfan Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc: Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 215.

¹²³ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 212.

¹²⁴ el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İlcâmu'l-Avam an-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1983, s. 104.

simge ve sembollerle anlatılması daha anlamlı olacaktır. Aksi takdirde dış dünyada karşılığı bulunmayan bu anlatımlar sadece zihinde yer alan hakikat dışı tezahürler olarak algılanacaktır.¹²⁵ Çünkü insan gözle gördüğü, el ile dokunduğu daha açık bir ifadeyle bilgi edinme yollarından olan beş duyu organlarıyla müşahade edebildiği bir şey hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğu bilinen bir gerçektir. Vahiyle bildirilen gayb âlemi ile ilgili mesajların anlatımların da bilinen şeyler üzerinden olması bunun güzel bir uygulamasıdır.

Vahiyle ilk muhatap olan insanlar, Kur'an'ın mesajını Peygamber rehberliğinde anlamaya çalışmıştır. Daha sonrakiler ise hüccet olarak kabul edilen bir elçi olmaksızın, kendilerine iletilen dilin kavram ve gramer yapısına göre değerlendirerek bu mesajı anlamaya çalışmıştır. Ancak yine peygamber sonrası dönemlerde yaşayan Müslümanlar, fevkinde olmadıkları konulardaki vahyin mesajı ile karşılaştıklarında yaptıkları şey, sadece Arap şiirindeki kullanımı veya kelimenin salt anlamı çerçevesinde anlama ya da fırka/grubun kendi oluşturmuş olduğu anlayış doğrultusunda ayetin belirli bir bölümünü görme şeklinde olmuştur.¹²⁶ Bu bakış açısı bazen Kur'an'ın temel anlayışıyla bağdaşmayan, ilahi vahyin evrensel mesajı anlayışından yoksun, Kur'an'ın bütüncül anlayışından uzak bir hale kadar varmıştır. Bu bakış tarzı, tecsim ve teşbihe götürecek anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kur'an mesajlarını okurken onların bir kısmının çok rahat bir şekilde anlaşılan muhkem denilen ayetlerden; bir kısmının da müteşabih denilen anlaşılması hemen kolay olmayan ayetlerden oluştuğunu görmekteyiz. Zaman ve mekânla sınırlı olan insanın zamanın ve mekânın olmadığı bir anlamı kavraması ya da tanımlanması kelimelerle mümkün olmayan Allah'ın zatı ve metafizik âlemi kavraması ancak mecaz ve semboller üzerinden mümkün olacaktır. Çünkü insanın tabiatı anlamı açık bir şekilde olmayan şeyleri temsili anlatımlarla anlama yönündedir.¹²⁷ Sembollerle anlatım insanların zihin dünyasında bir fikir oluşturulmasını amaçlar. Bu yüzden deyimlerde olduğu gibi aynı anlama gelen kelime de olsa bunların yerine başka ifade, sembol kullanılamaz. Dini terimlerde de zaman zaman kullanılan sembollerin yerine başka semboller kullanılamayacağı gibi bunları sözlük anlamlarına çevirip anlamak da hatalı olur.¹²⁸ O yüzden Allah'ın varlığı ve mahiyeti ile ilgili konularda insanın salt aklıyla onları

¹²⁵ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 28-32.

¹²⁶ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 34,35.

¹²⁷ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 39-42.

¹²⁸ Koç, *Din Dili*, s. 50.

kavrayamaması göz önünde bulundurularak Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığı meselesi üzerinde yoğunlaşma olacaktır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî' de meseleyi bu açıdan değerlendirenler içerisinde yer alarak Allah'ın cevher, araz, cisim, suret, renk, tat, koku vs. olmadığını; bir mekânda bulunmadığını eşinin benzerinin olmadığından hareket etmiştir.

Kur'an'da kullanılan bir sözcük bazen birkaç anlam ifade etmektedir. Hatta bu anlamlar bazen görünüşte birbiriyle aykırı bile görülmektedir. Yine Kur'an'da insan biçimci tasvirlerin olması kişilerin ve fırkaların kendi görüşlerini temellendirmesi açısından bakıldığında teşbih ve tecsimin etkileyen sebepler içerisinde zikredilebilir.¹²⁹ Aşağıda örnek olarak verdiğimiz ayetler farklı gruplar tarafından bazen birbirinden tamamen zıt anlamlarda, bazen birbirine yakın anlamlarda farklı söylemlerle değerlendirilip anlaşılmıştır. Bunların hangi anlamlarda değerlendirildiğini üçüncü bölümde örnekleriyle aktaracağız.

Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerde arşın "istivâ" fiiliyle birlikte Allah'a isnad edildiği ayetler: "ale'l-arş (arşın üzerinde),"¹³⁰ "Rabbü'l-arş (rabbin arşı)"¹³¹ "zü'l-arş (arşın sahibi)"¹³² gibi farklı terkiplerle zikredilir. Ayrıca bazı ayetlerde arşın "büyük, değerli ve şerefli olduğu,"¹³³ "melekler tarafından taşındığı"¹³⁴ belirtilir. Bu ayetlerin çoğunda "Rahman arşa istiva etti"¹³⁵, "Gökleri, yeri ve bunlar arasındaki şeyleri altı günde yaratan sonra arşa istiva eden"¹³⁶ lafızlarında olduğu gibi Allah'ın arşa istiva etmesi şeklindedir.

Kur'an-ı Kerim'deki "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"¹³⁷ ve "Gökler O'nun kudret eliyle dürlmüş olacaktır"¹³⁸, "Lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir, onu dilediğine bahşeder."¹³⁹ "Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi."¹⁴⁰ "Görmüyorlar mı ki, biz

¹²⁹ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 98, 99.

¹³⁰ A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Yusuf, 12/100; Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.

¹³¹ Tevbe, 9/129; Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 32/86, 116; Neml, 27/26; Zuhuruf, 43/82.

¹³² İsrâ, 17/42; Mü'min, 40/15.

¹³³ Tevbe, 9/129; Mü'minûn, 23/116.

¹³⁴ Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7; Hakka, 69/17.

¹³⁵ Tâhâ, 20/5.

¹³⁶ Secde, 32/4.

¹³⁷ Fetih, 48/10.

¹³⁸ Zümer, 39/67.

¹³⁹ Hadîd, 57/29

¹⁴⁰ Sad, 38/75.

kudretimizin (ellerimizin) eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık.”¹⁴¹, “Yahudiler, Allah’ın eli bağıdır (sıkıdır) dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis, Allah’ın eli açıktır, dilediği gibi verir.”¹⁴², şeklinde Allah’ın eli ile ilgili kullanımlar söz konusudur.

Kur’an-ı Kerim’de vech kelimesi şöyle geçmektedir. “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”¹⁴³ “Onun zâtından (vechinden) başka her şey yok olacaktır.”¹⁴⁴ “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”¹⁴⁵, “Onlar Rab’lerinin vechini arzu ederek sabrederler.”¹⁴⁶ “O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz. (Yaptığı iyiliği) Ancak Yüce Rabbinin rızasını istediği için (yapar).”¹⁴⁷ “Sabah akşam Rablerine, O’nun rızasını (vechini) dileyerek dua edenlerle birlikte ol.”¹⁴⁸ “Biz sizi Allah rızası (vechi) için doyuruyoruz.”¹⁴⁹

Burada arşa istiva, yed, vech ile ilgili ayetlerin bir kısmını zikrettik. Ayn, kabza, sâk, fevk, cenb, nüzul, ityan, meci, zehab, rıza, saht, nefis, nur gibi lafızlar ile ilgili ayetler üçüncü bölümde zikredileceği için tekrar olmaması açısından burada yer almayacaktır.

1.3.2. Hadislerde Teşbih ve Tecsim İfadeleri

Arş ile ilgili pek çok hadis bulunmaktadır. Arş ile ilgili hadislerden bazıları şöyledir: “Cennette yüz derece vardır ki, Allah onları Allah yolunda cihat edenler için hazırlamıştır. İki derece arasındaki mesafe, gök ile yer arasındaki mesafe gibidir. Siz Allah’tan cenneti dilediğinizde, O’ndan Firdevs’i dileyin! O, Cennet’in efdalidir ve Cennet’in en yücesidir. Firdevs’in üstünde Rahman’ın Arş’ı vardır. Cennet’in ırmakları da Firdevs’ten akar.”¹⁵⁰, “Göklerin, yerin ve arşın sahibi kerîm olan Allah’tan başka ilâh yoktur.”¹⁵¹, “Hiçbir şey yaratılmadan önce arş vardı. O’nun arşı su üzerindedir. Allah arşını su üzerinde yaratmıştır.”¹⁵²

¹⁴¹ Yasin, 36/71.

¹⁴² Mâide, 5/64.

¹⁴³ Rahmân, 55/27.

¹⁴⁴ Kasas, 28/88.

¹⁴⁵ Bakara, 2/115.

¹⁴⁶ Rum, 30/38; Ra’d, 13/22.

¹⁴⁷ Leyl, 92/19-20.

¹⁴⁸ Kehf, 18/28.

¹⁴⁹ İnsan, 76/9.

¹⁵⁰ Buhari, *Tevhid*, 22.

¹⁵¹ Müslim, *Zikr*, 83.

¹⁵² Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, s. 328.

Yed'in Allah'a isnad edildiği hadisler: Allah Âdem'i eliyle halketti, adn cennetini eliyle halketti, Tevratı eliyle yazdı, Tuba ağacını eliyle dikti.”¹⁵³“Allah'ın eli toplumla beraberdir.”¹⁵⁴, “Allah'ın iki eli de sağdır. (sol el değildir.)”¹⁵⁵, “Allah, Âdem'in sırtını eliye sıvazlayıp ondan zürriyetini meydana getirdi.”¹⁵⁶, “Âdem'i yarattığı çamuru, kırk sabah elinde yuvarlayarak alıştırdı.”¹⁵⁷, “Nefsim elinde olana yemin ederim”¹⁵⁸, “Allah mahlûkatı yarattığı zaman kendi eliyle nefsi üzerine rahmetim gazabımı geçti.” diye yazdı.¹⁵⁹

Hadislerde vech kelimesi şöyle geçmektedir: “Senin (Allah)'ın vechine sığınırım.”¹⁶⁰, Müslüman kimse namaza durduğunda Allah ona vechiyle döner. O kişi namazı bitirdiğinde veya bir söz söylediği zaman, Yüce Allah da ondan yüzünü çevirir.¹⁶¹,”Kim Allah'ın vechini aramak için Onun yolunda bir gün oruç tutarsa, Allah onun yüzünü yetmiş yıl cehennem ateşinden korur.”¹⁶²

“Âdem'i, Rahmân suretinde yarattı.”¹⁶³, “Cebbar ayağını cehenneme koydu.”¹⁶⁴, “Mü'minin kalbi Rahmân'ın iki parmağı arasındadır.”¹⁶⁵, “Parmaklarının serinliğini hissedecek şekilde elini veya avucunu omzuma koydu.”¹⁶⁶

Burada arşa istiva, yed, vech ile ilgili hadisleri nakletmeye çalıştık. Ayn, kabza, sâk, fevk, cenb, nüzul, ityan, meci, zehab, rıza, saht, nefis, nur gibi lafızlar ile ilgili ayetler üçüncü bölümde zikredildiği için tekrar olmaması açısından burada yer verilmeyecektir.

Hadislerde geçen bu lafızların birçoğunun Kur'an'da yer alan lafızların ya aynı ya da benzeri olduğu görülür. Aslında hadisler bir nevi Kur'an'ın tefsiri şeklinde de görülebilir. Çünkü peygamberlerin görevi vahyi tebliğ etmek, beyan etmektir, açıklamaktır. İlahi mesajların uygulamasının en iyi örneği Allah'ın elçilerinin hayatında görmek mümkündür. “Allah Rasülü'nün hayatında sizin için örnekler vardır.”¹⁶⁷ ayeti

¹⁵³ Muvatta, Kader, 2; Tirmizi, Tefsir, 2.

¹⁵⁴ Neseî, Tahrim 6; Tirmizi. Fiten 7.

¹⁵⁵ Müslim, İmare, 18.

¹⁵⁶ Muvatta, Kader, 2; Tirmizi, Tefsir, 7.

¹⁵⁷ İbn-i Kesir, *el-Bidaye*, 1/68.

¹⁵⁸ Darimi, Fedailü'l-Kuran, 14; Müslim, Müsafirin, 258.

¹⁵⁹ Buhari, Tevhid, 20, 22; Müslim, Tevbe, 14,16.

¹⁶⁰ Ebu davud, Edeb, 98.

¹⁶¹ Tirmizi, Salat, 63; İbn Mâce, İkamet, 12, 15.

¹⁶² Neseî, Siyam, 44, 45; İbn Mace, Siyam, 34.

¹⁶³ Taberânî, *Mucemu'-Kebir*, 12/403; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 8/198

¹⁶⁴ Ali el-Müttaki, *Kenzü'l-Ummal*, 1/408.

¹⁶⁵ Müslim, Kader, 17; Tirmizi, Kader, 7.

¹⁶⁶ İbn-i Hanbel, V/243.

¹⁶⁷ Ahzab, 33/21.

bu örneklği teyit etmektedir. Bu yüzden Kur'an'daki teşbih ve tecsime ifadelerinde söylediğimiz şeyleri burada tekrarlamadan, bu hususta aynı bakış açısının yeterli olacağını belirtmekle yetinmek istiyorum. Ancak hadislerde dikkat edilmesi gereken en önemli husus bu lafızların senet ve metin yönüyle sahih olması şarttır. Çünkü diğer konularda olduğu gibi Allah'ın zatı ve sıfatları meselesinde de çeşitli nedenlerle uydurma şeylerin hadis diye gösterilmesi mümkün olduğu için bu noktaya dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyim.

Teşbih ve tecsime fikirlerini desteklemek için hadis diye söyledikleri şeylerin kaynağının sağlam olmadığını düşünerek, bu görüşleri sadece ilgili bölümlerde onlara olan itirazlarla birlikte zikretmeyle yetindim. Fakat hadis alanında çalışanların bu ifadeleri daha iyi irdelemeleri gerektiğini de burada ifade etmek isterim.

1.4. Teşbih ve Tecsime Karşı Oluşan Tavrılar

Yüce Allah tarafından biz kullarına gönderilen Kur'an, anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi için nazil olan ilâhi bir kitaptır. Ancak gönderilen ayetlerin bir kısmı kolayca anlaşılan, bir kısmı ise üzerinde düşünmeyi, araştırmayı gerektiren ve yorum yapılması gereken ayetlerden müteşekkildir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: “Sana bu muazzam kitabı indiren O'dur. Bunun ayetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu ayetler, kitabın anasıdır. Diğer bir kısmı da müteşabih ayetlerdir. Ama kalplerinde bir yamukluk bulunanlar, sırf fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için onun müteşabih olanının peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinliği olanlar da: Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler. Bunları özü temiz olanlardan başkası düşünemez.”¹⁶⁸

Bu ayet, kelâm âlimleri ile birlikte, tefsir, fıkıh usûlü, hadis âlimleri tarafından ele alınıp çeşitli yorumlar yapılmıştır. Konumuzun sınırlarını çok aşacağı için bu görüşlere tek tek girmeyip sadece bu kavramların genel anlamını vereceğiz.

Yukarıda geçen ayetten hareketle muhkem ve müteşabih kavramlarını ele alalım. Sözlükte “muhkem”, ihkâm kelimesinin ism-i mef'ûlüdür. Sağlam yapılmış, bozukluğu bulunmaksızın sapasağlam, muhkem ve metin şey anlamına gelir.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Al-i İmran, 3/7.

¹⁶⁹ ez-Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, thk: Mahmud Muhammed Şakir, Dâru Matbaati'sh-Şa'b, Kahire, 1966, s. 320; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Kitabü't-Tâ'rîfât*, thk: Abdulmuîn Hunefi, Kahire, 1991, s. 172; el-Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-din Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûs*, trc: Asım Efendi, İstanbul, 1964, s. 863.

“Muhkem” ıstılâhî olarak, lafız ve mana yönünden içinde şüphe barındırmayan söz, kendisiyle ne kastedildiği net bir bir şekilde ortaya konulmuş olan ve te’vil yönünden sadece tek bir manaya delâlet eden şeydir.¹⁷⁰ Anlamı kolayca anlaşılabilen, harici bir tefsire ihtiyaç olmadan anlaşılabilen, tek manası olan ayetlerdir ki bunlar, helal, haram, namaz, oruç, zekât hac gibi hükümlere taalluk eden kısımlardır.¹⁷¹

Müteşabih ise, iki şeyin birbirine benzemesi anlamında olup “teşabüh” masdarından türeyen bir kelimedir. Ayırt edilmesi zor olacak düzeyde birbirine çok benzeyen, misil ve nazir (benzetmek ve dengi olmak), iki şeyin birbirine benzemesi, lafız açısından veya anlam açısından bir başkasına benzemesinden dolayı tefsiri müşkil olan söz manalarına gelir.¹⁷²

Müteşabih terim olarak, birçok anlama ihtimal veren, bu anlamlardan birini tayin edebilmek için harici bir delile ihtiyacı olan ayetlerdir. Bunlar da, mensuh, mukaddem, muahher, emsal, yeminler ile iman edilip amel edilmeyen hususlardır. Allah’ın sıfatları da bu müteşabih meselesi içerisinde önemli bir yer tutar.¹⁷³ Sıfatlar konusu kelâmın önemli konuları arasında geniş bir şekilde yer alır. Biz burada sıfatın genel bir tanımını yaparak teşbih ve tecsim kavramları ile haberî sıfatlar bağlamında sadece tezimizle ilgili boyutunu ele almakla yetineceğiz. Tezimiz müteşabih kavramı içerisinde yer alan haberi sıfatlar olduğu için, önce sıfatın ne olduğunu kısaca açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyim.

Sıfat lügatte; bir varlığın kalıcı, özü itibari ile cevhere bağlı olan ismi, zorunlu ve o varlığın meydana gelmesine katkıda bulunan niteliği anlamlarına gelir.¹⁷⁴ Kelâm literatüründe ise sıfat; “Allah’ın zatına nispet edilen bir mana, bir kavramdır.”¹⁷⁵ Ebu’l Muîn en-Neseî de sıfatı, Yüce Allah’ın zatına nisbet edilen bir kavram, bir anlam olarak tanımlamıştır.¹⁷⁶

Sıfat kavramı, vasefe fiilinden gelmekte olup, bu şekilde Kur’an-ı Kerim’de on üç kez yer alır. Ancak onun isim şekli olan vasf bir yerde geçer. Sıfat kalıbında ise

¹⁷⁰ Ebû’l-Bekâ, Eyyub b. Musa, *Kitabü’l-Külliyât*, Beyrut, 1992, s. 713.

¹⁷¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 128.

¹⁷² İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, 1956, XIII, s. 503; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Kahire, 1959, III, s. 2236; Öztürk, Mustafa, “Müteşabih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü’nün (Ulûm’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimnâme*, XV/2 (2008), s. 35; el-İsfahânî, Ebû’l-Kasım Hüseyin Râğıb, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, Beyrut trs., s. 254.

¹⁷³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 128, 129, 130.

¹⁷⁴ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1999, s. 407.

¹⁷⁵ Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *TDVİA*, II, İstanbul, 1989, s. 482.

¹⁷⁶ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 247.

Kur'an'da kullanımı bulunmamaktadır. Ancak Kur'an'da isim ve esma olarak Yüce Allah'a nisbet edilmiş şekilde kullanıldığı görülmektedir. Vasefe fiilindeki kullanım daha çok müşriklerin Yüce Allah hakkında söyledikleri olumsuz ifadeleri taşır. Kur'an'da isim, Lafza-i Celilullah ya da O'nun yerine kullanılan zamir şeklinde, yine rab kelimesine izafet yoluyla nisbet edilmesi şeklinde de görülür. İsmi çoğulu olarak "Esmâ" kullanılıp, "en güzel" manasındaki "el-hüsna" kelimesiyle sıfat tamlaması meydana getirilmiş ve "el-esmâü'l-hüsna" şeklinde dört kez Yüce Allah'a nisbeti söz konudur.¹⁷⁷

Nasslarda sabit olan kavramları kelam âlimleri tereddütsüz kabul edip benimsemişlerdir. Fakat nasslarda yer almayan bir şeyi Yüce Allah'a nisbet etmenin meşruiyeti konusunda ise, tevhit akidesine zıt olmamak şartıyla kabul edenler olduğu gibi bu durumu yanlış bulanlar da vardır.¹⁷⁸

İsim ve sıfat kavramlarının zât-ı ilâhiyyeye nisbeti konusunda meydana gelen ilk fikri hareketler aslında tevhidin korunması ve zâtın nitelenmesi gibi iki temel noktada yoğunlaşmaktadır. Tanınmayan, kendisiyle bir bağ kurulamayan bir tanrıya gerçek anlamda ibadet edilemeyeceğine göre, kâinata hâkim ve kendisine kul olmaya layık olan Yüce yaratıcının bilinmesi ve tanınması için de O'nun bazı sıfatlarla nitelenmesi önem arz eder.¹⁷⁹

Sahabiler kendi dönemlerinde Kur'an ve Sünnette zât ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inanmış olup, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları arasında bir fark görmemişlerdir. Bununla beraber onlar sıfatların ne manaya geldiğini biliyordu ki bu konuda konuşmuyorlardı.¹⁸⁰ Diğer bir görüş peygamberin bu konularda soru sorulmasını pek uygun bulmadığı şeklindedir. Çünkü peygamber neyi verirse onu alınız, nelerden sakındırıysa da ondan uzak durun şiarından hareket ederek bu konuları gündeme getirmediler.

Hz. Peygamber'in yakınında bulunan sahabe, nazil olan ayetlerle ilgili olarak nüzul sebeplerini, anlayamadıkları meseleleri direkt kendisinden sorup öğrenme ve O'nun davranışlarından görmek ve gözlemlemek suretiyle idrak etmekteydiler. Bu şekildeki bir durum onlarda şüphe ve vehim gibi durumların ortadan kalkmasını

¹⁷⁷ Topaloğlu, "Allah", *TDVİA*, II, s. 482.

¹⁷⁸ Topaloğlu, "Allah", s. 483.

¹⁷⁹ Yurdağür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yay., İstanbul, 1999, s. 35.

¹⁸⁰ Teftazani, Ebu'l-Vefa, *İlmü'l-Kelam (Ana Konularıyla Kelâm)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Bayrak Mat., İstanbul, 2000, s.115.

sağlıyordu. Ancak Haberi sıfatlarla ilgili olarak, onların Kur'an-ı Kerim'de ve peygamberin sünnetinde Allah'ın vasıflarından sorduklarına dair herhangi bir şeye rastlamak pek mümkün bulunmamaktadır.¹⁸¹

Daha sonraki dönemlerde sınırların genişlemesiyle ve Müslümanların diğer dinlere mensup kişilerle karşılaşması, felsefi eserlerin tercümesi vb. nedenlerle özellikle tecsim, teşbih ve teslis gibi konular üzerinde düşünüldüğünde Allah'ın sıfatları konusu daha da bir önem arz etmiştir. Bu konuda İslâm bilginleri özellikle kelâmcılar çok yoğun bir çalışma içerisine girmişlerdir.

İslam âleminde Allah'ın sıfatları meselesini ilk tartışma konusu haline getiren Cehmiyye ve Mutezile'ye mensup âlimlerin Hristiyanlara karşı reddiyeler yazmak suretiyle ortaya çıktığı görülmektedir. En erken hicri birinci yüzyılın sonu, ikinci yüzyılın başından itibaren sıfat terimi, İslam akâidinin gayri İslâmi unsurlara karşı savunulması amacıyla ortaya çıkmıştır.¹⁸²

Kaynaklardan elde edilen bilgilere göre diğer dinlerin mensupları tarafından öne sürülen fikri saldırılara karşı görüş öne süren Ca'd b. Dirhem (118/736) ve Cehm b. Safvan (128/745)'in sıfatlar konusunda ta'til anlayışıyla ortaya çıkmalarından sonra, bu konuda fikri aşırılığın başladığı söylenebilir. Hicri II. yüzyılda Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyle başlayan bu hareketi daha ileriye taşıyan Cehm b. Safvan; esmâ-i hüsnayı da inkâr etmiş, Cehmiyye adında yeni bir fırkanın oluşmasına ve teşbihçi bir anlayışın yayılmasına neden olmuştur. Cehm b. Safvan, Emeviler döneminin Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî tarafından Kurban bayramında boğazlanarak öldürülmesiyle daha çok tepkisel olarak yayılmıştır. Daha sonra bir yönüyle muhafazakârlık bir yönüyle de bunlara bir tepki olmak üzere Mukâtil b. Süleyman ve onun gibi düşünenlerin teşbih aşırılığı göze çarpar ki onlar da bu yönüyle teşbihe düşmüşlerdir. Aynı dönemlerde görülen önemli bir diğer yaklaşım ise Mu'tezile âlimlerinin teşbihten şiddetle kaçınarak, fakat ta'til görüşünü de benimseyen bir yolu benimsemesidir.¹⁸³ Aslında burada gözden kaçmaması gereken asıl husus tevhidi korumak amacıyla ta'tile meyleden veya tenzihe doğru yönelenler de aslında nasslarda yer alan isim ve sıfatları anlamlandırmalarından kaynaklanmaktadır.

¹⁸¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Umran Yay., İstanbul, I, s. 75; et-Taftazanî, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 117,118.

¹⁸² Topaloğlu, "Allah", *TDVİA*, II, s. 487.

¹⁸³ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 239-241; Topaloğlu, "Allah", *TDVİA*, II, s. 487.

Allah'ın sıfatları konusu içerisinde yer alan ve müteşabih anlamlar ihtiva eden asıl mesele Haberî sıfatlar meselesidir. Haberî sıfatlar, tespit edilmesi akılla olmayıp, Kur'an ile sünnette yer alan ve onların bizlere bildirmesiyle mümkün bir durumda olan ve Yüce Allah'a cismani bazı nitelemeler ile fiiller isnat eden sıfatlardır.¹⁸⁴ Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen İstiva, Vech, Yed, Ayn, Sâk, Yemin, Kabza, Cenb, Kurb ve Ma'yyet, İtyan ve Meci', Rahmet ve Gazab, Fevk, Nefs, Nur, Ru'yetullah gibi bu türden ifadelere rastlamak mümkündür. İşte bu türden sıfatlar haberi sıfatların belli başlıcalarıdır.

Haberî sıfatları bazıları rivayetlere dayandırarak bu rivayetler içerisinde kendi ekolü düşüncesi çerçevesinde ele almıştır. Bazıları haberi sıfatları filolojik çözümlemeye tabi tutarak kelimenin cahiliye dönemindeki şiirlerdeki kullanımını ve dildeki anlamların tahlilini yaparak bir sonuca varmaya çalışmıştır.

Haberî sıfatlar zahir manalarıyla düşünüldüğünde cismaniyat ifade etmesi söz konusu olabilir. Bu sıfatlar ayet ve hadislerle sabit olmasalardı yaratıcının kullara benzetilmesine sebebiyet vereceği için zat-ı ilâhiyye'ye izafe edilmeleri pek mümkün olamayacaktı. Bu açıdan haberi sıfatlar tenzihi sıfatlar içinde mütalaa edilebilir.¹⁸⁵ İlk dönem kelâmî eserler içerisinde haberi sıfatlar adı altında müstakil bir isimlendirme görülmemektedir. Neseî'nin eserlerinde görüldüğü gibi, Allah'ın sıfatları içerisinde yer verilen arş, istiva, vech, yed vb. kavramların açıklanması şeklindedir.

Haberî sıfatlar kavramının ilk dönem kelimcileri tarafından kullanılmadığı, terim olarak bu kavramın ilk defa İbn Teymiyye (ö:728/1328)'nin eserlerinde rastlanıldığı için bunun daha sonraki dönemlere ait bir terim olduğu söylenebilir. Yine Türkçe yazılı kelâm eserleri arasında ise bu istilâhı benimseyip ilk kullanan, İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946)'dır.¹⁸⁶

Müteşabih olan haberi sıfatlarla ilgili olarak âlimler iki gruba ayrılmıştır. Bir kısmı haberi sıfatların olduğu gibi bırakılarak, hiçbir yoruma tabi tutulmadan olduğu gibi zahiri olarak görülen manasıyla kabul edilmesini savunmuştur. Bunlar Ehl-i Sünnetin Selef'i, Müşebbihe ve Mücessime olup; Selef mezhebi olarak kabul edilir. Bu Selef uleması akaid sahasında akla rol vermemiş, müteşabihat ile ilgili meselede de te'vile gitmemiştir. Bu anlayışın takip ettiği yola "Tefvîz Yolu" denilir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 165.

¹⁸⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 279.

¹⁸⁶ Yurdağür, Metin, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, *EÜİFD*, Sayı, I, Kayseri, 1983, s. 251, 252.

¹⁸⁷ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 168.

Tefvîz veya Arapçadaki dad harfinin karşılığı bulunmadığı için Tefvid olarak da telaffuz edilebilecek bu kelime, bir işin yapılmasını ve bu iş üzerinde tasarrufatta bulunmayı bir başkasına vermedir.¹⁸⁸ Sözlükte bir işi başkasına havale etme anlamında olan tefviz, Tasavvufta ise kulun bütün iş ve işlemlerini Allah’a bırakmasıdır.¹⁸⁹ Kelam literatüründe de sözlük anlamından da anlaşılacağı gibi müteşabihle ilgili konularda yorum yapmayıp, olduğu gibi kabul edip, keyfiyetini Allah’a havale etmek de tefvîz olarak tanımlanır.

Haberi sıfatlar konusunda te’vil metodunu tercih edip ve bu sıfatları Arap dil gramer yapısına uygun bir şekilde aynı zamanda aklî delillere de ters düşmeyecek şekilde yorumlayanlar Halef metodunu benimseyenlerdir. Bunlar da Mutezile, Gulat-ı Şia haricindeki Şia ve Ehl-i Sünnet’in Halef’i olup “Te’vil Yolu’nu benimsemişlerdir.¹⁹⁰

Selefin sıfatlar ve özellikle haberi sıfatlar konusunda ikiye ayrıldıklarını söyleyebiliriz. Bazıları ilahi fiillere ait olan sıfatları ve haberleri olduğu gibi kabul ederek herhangi bir yoruma tabi tutmamayı prensip edinmiştir. Teşbih ve tecsime ifade eden sıfatları yorum yapmayarak duraklamaları ve durmaları tavakkuf metodu olarak tanımlanır. Seleften bazıları ise sıfatlar konusunda aşırıya giderek kul ile Allah arasında bir benzerliğe gitmek suretiyle bir nevi teşbihe yönelmiş ve yaratılmışlara ait olan sıfatları Allah’a isnad etmiştir.¹⁹¹ Selefin daha sonraki takipçileri olarak Halef anlayışını oluşturan Eş’arilik ve Maturidilik anlayışında ise haberi sıfatların teşbih ve tecsime sevk etmemesi için bu sıfatlar tevil edilmiştir.

Selef haberi sıfatlar konusunda tavakkuf edip ortada durduğu için onları arada bir yerde bırakmaktansa; onların kahir bir ekseriyetinin teşbih ve tecsimi benimsemediğini göz önünde bulundurarak, teşbih ve tecsimi reddedenler başlığı altında Ehl-i Sünnet içerisinde Selefin görüşlerini sunmaya devam edeceğiz.

1.4.1. Teşbih ve Tecsime Benimseyenler

1.4.1.1. Müşebbihe

Müşebbihe, Kur’an-ı Kerim ve hadislerde geçen İstiva, Vech, Yed, Ayn, Sâk, Yemin, Kabza, Cenb, Kurb ve Ma’iyyet, İtyan ve Meci’, Rahmet ve Gazab, Fevk, Nefs,

¹⁸⁸ Öz, Mustafa, “Mufevvîda”, *TDVİA*, İstanbul, 2006, XXXI, s. 500.

¹⁸⁹ Bakkaloğlu, Abdussamed, “Tefvîz”, *TDVİA*, İstanbul, 2011, XL, s.310.

¹⁹⁰ el-Beyazî, Kemalüddin, *İşararatü'l-Meram min İbararati'l-İman*, İstanbul, 1949, s. 186-187.

¹⁹¹ eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkерim, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 89.

Nur, Ru'yetullah gibi isim ve fiilleri zahiri manalarından hareketle anlamıştır. Ancak bunları anlamak için yaptıkları yorumlar, çoğu zaman lafızları kendi görüşleri doğrultusunda asıl manasından uzaklaştırarak, asılsız rivayetler ve uydurmalar şeklindeki yaklaşımlardır. Bu görüşlerin büyük bir bölümünü Yahudilerden aldıkları rivayet edilir.¹⁹²

Bunlar kendi içerisinde iki gruba ayrılır. Yüce Allah'ın zâtını O'nun dışındakilerin zâtına teşbih edenler ve Yüce Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına teşbih edenler şeklinde ikiye ayrılır.¹⁹³

1.4.1.1.1. Allah'ın Zâtını Yaratılanlara Teşbih Edenler

Bu görüşte olanlara göre Allah da sınırlı bir varlıktır. Onlara göre ilah, cinsel organı, sakalı olmayan bunun dışında yüz, göz, ağız, baş, el, ayak ile bedeni bulunan bir varlıktır. Müşebbihe mensupları Allah'ın hareket ettiğini, aşağı inip yukarı çıktığını, gidip geldiğini hatta salih müslümanlarla dünyada görüştüğünü söylerler. Allah'ın zâtını başkalarının zâtına benzetme hususunda yanlış anlayışa sahip olan Müşebbihe, farklı sınıflara ayrılır. Bu grupları şöyle sıralayabiliriz:

Sebeyye: Gulatı Şia içerisinde yer alan Abdullah b. Sebe taraftarları olanların, Hz. Ali'yi ilâh olarak kabul ederek ve O'nu Allah'ın zâtına benzetenlerdir. İbn-i Sebe'nin Yahudi olduğu dönemdeki anlayışlarını İslama taşıdığı söylenir. Yanlış anlayışlarının sonucunda rivayette Hz. Ali'nin onlardan bir grubu yakması üzerine: “Şu anda senin gerçekten Allah olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Çünkü Allah'tan başkası ateşle azap etmez.” sözleriyle düşüncelerini ortaya koydukları görülür.¹⁹⁴ İbn Sebe ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır.¹⁹⁵ Bazıları İslâm tarihinde olan bütün olumsuz işlerin başlangıcında müsebbip olarak Onu görürler. Acaba gerçekte böyle bir şey olmuş mudur? Yahudi asıllı olduğu için sıfatlar konusundaki geçmişteki teşbih anlayışını Müslümanlığı kabulünden sonra İslâmî kelâm anlayışına da taşıdığı iddia edilen İbn Sebe ile ilgili daha farklı çalışmaların yapılması faydalı olacağı kanaatindeyim.

Beyaniyye: Hicri ikinci yüzyılın başlarında Şia'nın Keysaniyye kolu içerisinde ortaya çıkan, Allah'ın konuştuğunu, Allah'ın organlarının olduğunu, insan şeklinde

¹⁹² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, s. 95, 96.

¹⁹³ Aydın, Ömer, *Haberi Sıfatları Anlama Yolları*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1999, Sayı: 1, s. 142.

¹⁹⁴ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, s. 169; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 177.

¹⁹⁵ Bkz. Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.

nurdan bir varlık olduğunu ve yüzü dışındaki bütün organlarının yok olacağını iddia eden Beyân b. Sem'ân et-Tamimi en-Nehdi el-Yemeni'ye tabi olanlardır. Bu görüşlerine “O'nun yüzünden (zâtından) başka her şey yok olacaktır.”¹⁹⁶ ve “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir. Ancak yüce ve cömert olan Rabbinin yüzü (zâtı) bakidir.”¹⁹⁷ ayetlerini delil olarak gösterirler.¹⁹⁸

Muğîriyye: Allah'ın organlarının olduğunu, bu organların alfabedeki heca harflerinin şeklinde olduğunu savunan el-Muğîre b. Said (119/737)'e tabi olanlardır.¹⁹⁹ Onlara göre Allah bir nurdur. Yine onlara göre Allah, insanlar gibi kalbi ve karnı ile davranışları olan bir varlıktır.²⁰⁰

Mansûriyye: Allah'a benzediğini söyleyen Ebû Mansûr taraftarlarına verilen isimdir. Ebû Mansûr göğe çıktığını ve orada Allah'ın eliyle kendi başını okşadığını ve kendisine, “Ey oğlum! Benden (bir haber) tebliğ et” dediğini iddia etmiştir.²⁰¹

Hattâbiyye: İmamların ve Ebû'l-Hattâb el-Esedî'nin ilâh olduğuna inanırlar. Bunlardan bir kısmı da Abdullah b. Muâviye b. Abdillâh b. Cafer'in ilâh olduğunu savunur. Gulatı Şia içerisinde yer alan Hattabiyyeye göre ilahlık peygamberlik üzerinde bir nur, peygamberlik de imamet üzerinde bir nurdur. İmam Cafer es-Sadık ve babaları da aynı şekilde ilahtır. O aynı zamanda duyularla algılanabilen ve görülen bir varlık olmamasına rağmen yeryüzüne indikten sonra insanlar kendisinin büründüğü bir şekilde Onu görmüşlerdir.²⁰²

Hulûliyye: Cibril'in peygamberimize bir bedevi olarak görünmesi, Yüce Allah'ın Meryem'e bir insan olarak görünmesi, Hz. Peygamberin “Rabbimi en güzel şekilde gördüm”²⁰³ sözü gibi deliller; Allah'ın insanlara bir şahıs olarak görünmesinin gerekliliğini ortaya koyduğunu savunurlar.²⁰⁴ Bu grup aynı zamanda Allah'ın imamların şahıslarına hulûl ettiğini söyleyen ve bundan dolayı imamlara tapanlar olarak da bilinir.²⁰⁵

¹⁹⁶ Kasas, 28/88.

¹⁹⁷ Rahman, 55/26-27.

¹⁹⁸ Kummi/Nevbahtî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firaku's-Şia*, çev. H. Onat, S. Hizmetli, S. Kutlu, R. Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 121-122; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 151,152.

¹⁹⁹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, s. 169.

²⁰⁰ Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, trc: Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1988, s. 74.

²⁰¹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169.

²⁰² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 183, 184; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169, 170.

²⁰³ Tirmizi, Tefsirü Suret'ü-Sad, Bab 39, 3235 nolu hadis.

²⁰⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99.

²⁰⁵ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170.

Hulmâniyye: Allah'ın her güzel surette hulûl ettiğini söyleyen ve gördüğü her güzel kişiye secde eden Ebû'l Hulmân ed-Dimeşkî'ye mensup olan Hulûliyyetu'l-Hulmâniyye'dir.²⁰⁶

Haşviyye: Ehl-i hadisten olduğu söylenen Haşviyyenin görüşüne göre, Allah'a dokunma ve onunla musahafa yapmak mümkündür. Hatta tam iyi bir Müslümanın onunla dünyada ve ahirette sarılıp kucaklaşacağı bir vakıa olarak bilinmelidir. Çünkü onlara göre halis muhlis olanlar riyazat ile belirli bir mertebeye eriştikten sonra onunla iki dünyada kucaklaşabilir.²⁰⁷ Haşviyye veya Haşeviyye olarak bilinen bu grup Kur'an ve hadislerdeki lafızları aynen olduğu gibi zahiri manasıyla değerlendirince böyle bir anlayışa yönelmiştir.

Mukannaiyye: Mâverâünnehir'de Ceyhûn'da yaşayan Mukannaiyyetu'l-Mubeyyîda adında olan şahsın, kendisinin her an için belli bir şekle bürünen bir ilâh olduğunu söylediği iddia edilir. Onlara göre Allah değişik şekillere girerek görünür.²⁰⁸

Azâfira: Bağdad'da öldürülen İbnu Ebî'l-Azâfir'in ilâh olduğunu savunan gruba verilen isimdir.²⁰⁹

Hişâmiyye: Hişâm b. el-Hakem er-Rafîzî'ye tabi olan Hişâmiyye'nin taraftarlarıdır. O Allah'ı insana benzetmiştir. Ona göre mabud ile cisimler arasında mümaselet sözkonusudur. Hişâm kendi karışıyla Allah'ın yedi karış olduğunu; Allah'ın sonu ve sınırı olan bir cisim olduğunu ve yine O'nun uzun, geniş derin olduğunu ve rengi, tadı, kokusu olduğunu iddia etmiştir. Hatta kendisine şu karşıdaki dağ mı, yoksa Allah mı daha büyüktür? denildiğinde O, dağın daha büyük olduğunu söylemiştir. Allah'ın bir yerden bir yere gitmesi, gelmesi, inmesi, bir mekân edinmesi gibi durumlarının olduğunu söylemiştir. Hişâm, Allah'ın en, boy, derinlik sahibi cismani bir varlık olduğunu söylemekle birlikte Allah'ın yarattığı mahlûkata benzemediği gibi hiçbir yaratılanın ona benzemediğini de ifade etmiştir. Ayrıca Cahız "Müşebbihe'nin Reddi" adlı eserinde, Hişâm'dan Allah'ın teşbih ve tescimiyle ilgili, bir yıl içerisinde beş farklı görüşün nakledildiğini belirtilir.²¹⁰ Neseî teşbihin yanlışlığıyla ilgili olarak Müşebbiheyi sık sık eleştirirken Hişâm b. Hakem'den de ismen bahseder.

²⁰⁶ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170.

²⁰⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 93.

²⁰⁸ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, s. 170; Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 113.

²⁰⁹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170.

²¹⁰ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 158; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 93, 188; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170.

Yûnusiyye: Ayaklarından daha ağır olan, fakat bu ayakları tarafından taşınan bir arş ki bu arş leylek misalinde olduğu gibi, Allah kendisini taşıyan arşının taşıyıcılarından daha ağır olmasına rağmen onlar tarafından taşındığını söyleyen Yunus b. Abdirrahman el-Kummî'ye ait görüşleri savunan taraftarlardır.²¹¹

Müşebbihe: Dâvud el-Cevâribî'ye mensup olanlar, Allah'ı sakaldan ve kadının cinsî organından başka insanın sahip olduğu bütün organlarla vasıflandırmışlardır. Ona göre Allah cisimdir, et ve kandan oluşur, siyah saçları vardır. Dil, kulak, göz, burun, el, ayak gibi organları olmakla beraber diğer organlar gibi ve kanlar gibi değildir.²¹²

İbrâhimiyye: İbrahim b. Ebî Yahya el-Eslemî'ye mensup olanlardır. Bu şahsın hadis rivayetinde bulunduğu fakat rivayetlerinin çoğunda kizb (yalan) olduğu, Allah'ı teşbih konusunda sapıklığa düştüğü akımdır.²¹³

Hâbitiyye: Ahmed b. Hâbit'a mensup olan Kaderiyye'den el-Hâbitiyye'dir. Bu kişi önceleri en-Nezzam'a mensup olan bir Mu'tezili'dir. Fakat daha sonra O, İsa b. Meryem'i rabbine benzetmiş ve onun ikinci ilâh olduğunu ve ahirette insanları hesaba çekeceğini iddia etmiştir.²¹⁴

Nusayriyye ve İshakiyye: Gulat-ı Şia'nın kollarından biri olan bu gruba göre cismani cesette ruhânî varlığın bulunması aklın inkâr edemeyeceği bir hakikattir. Hayır cihetinde Cebrail (a. s)'in insan suretinde görüldüğü gibi, şer tarafında şeytanın insan suretinde görünmesi ve hatta cinlerin insan suretinde görünüp insan diliyle konuşması gibi aynı şekilde Allah da bazı insanların suretinde zuhur etmiştir.²¹⁵

Buraya kadar görüşlerini vermiş olduğumuz bu gruplar, birbirlerinden farklı şekillerde de olsa Yüce Allah'ın zatını yaratıklarına benzetmek suratiyle yanlış anlayışa sahip olmuşlardır. Bunların çoğunluğu Gulat-ı Şia, Ehl-i hadis içinden çıktığı söylenen Haşeviyye görüşü mensubu kişiler olduğu da görülür.

1.4.1.1.2. Allah'ın Sıfatlarını Yaratılanların Sıfatlarına Teşbih Edenler

Allah'a ait olan sıfatları özellikle fiili sıfatları insanlara nisbet eden Müşebbihenin bu grubuna göre Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hadistir ve kelam sıfatı da zatı dışında herhangi bir nesnede yarattığı harf ve seslerden meydana gelir. Basra Mu'tezilesi de Allah'ın iradesini, yarattıklarının iradesine benzetenlerdendir.

²¹¹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170,171.

²¹² el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 94.

²¹³ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, s. 171.

²¹⁴ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171.

²¹⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 192.

Onlara göre Allah'ın iradesi bizim irademiz cinsindendir. Fakat Allah'ın iradesini kulların iradesine benzetme hususunda Kerramiyye, Basra Mu'tezilesinden daha ileri giderek, Allah'ın iradesinin kulların iradesinin cinsinden olduğunu ve kulların iradesinin hadis olduğu gibi, O'nun iradesi de aynı şekilde hadistir demişlerdir.²¹⁶

Sıfatlardaki teşbih konusunda kullardaki harf ve seslerin Allah için de aynı olduğunu söyleyenler de olmuştur. Onlar, Allah için kelâmının hudûs olduğuna inanmışlar; sadece el- Cubbâî bu konuda farklı olmak üzere neredeyse tamamı, Allah'ın kelâmının ebediliğinin (beka) imkânsızlığını savunmuşlardır. Hatta en-Nazzâm bu konuda bir adım daha ileri giderek kulların kelâmının nazmında bir i'caz bulunmadığı gibi Allah'ın kelâmının nazmında bir i'caz yoktur demiştir.²¹⁷

Kerramiyye, Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu konusunda Mu'tezile'ye katılmış; ancak Allah'ın kelâmı, kulların ses ve harfleri cinsindendir ve O'nun kelâmı, sözü ortaya koymadaki kudretidir. Allah'ın kelâmının kendi zâtında hadis olması yönündeki yaklaşımlarını, Allah'ın bütün sonradan olanların (havadis) yeri olmasının cevazı şeklindeki temel prensiplerine dayandırmak suretiyle, Onlar Mu'tezile'den daha öteye gitmişlerdir.²¹⁸

Zurâre b. A'yun er-Râfizî ve O'na tabi olanlar, Allah'ın sıfatlarının hepsinin hadis olduğunu ve bu sıfatların tamamının insanların sıfatları cinsinden olduğunu savunur. Onlara göre Allah ezelde hayy, âlim, kadîr, mürîd, semî' basîr değildir. Allah bu sıfatlara, ancak kendisi için hayat, kudret, ilim, irade, sem' ve başarı yarattığı zaman hak kazanmıştır. Nasıl ki herhangi bir insanın kendisinde hayat, kudret, irade, ilim, işitme ve görme yaratıldığı zaman, hayy, kadir, sem' basîr ve mürîd oluyorsa Allah da öyledir.²¹⁹

Rafizilerden bir kısmı da Allah'ın bir şeyi oluncaya kadar bilmediğini söylemişlerdir. Bu görüşleriyle âlim olan birinin ilmînin yaratılmış olması gibi, Allah'ın ilmînin de yaratılmış olmasını (hudûs) gerekli görmüşlerdir.²²⁰

1.4.1.2. Mücessime

Bu görüşün temsilcisi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistani (ö. 255/869) olup, Kerrâmiye'nin kurucusu olarak kabul edilir. Allah'ın bir cisim olduğunu,

²¹⁶ Yavuz, Yusuf Şevki "Müşebbihe", *TDVİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 157-158.

²¹⁷ el-Bağdadî *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, s. 172.

²¹⁸ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 172.

²¹⁹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 172.

²²⁰ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 172.

sınırı ve sonu bulunduğunu, arşına temas ettiğini savunur.²²¹ Kerramiyenin Âbidiyye, Tûniyye, Zerîniyye, İshakiyye, Vahidiyye, Heysamiyye gibi fırkaları vardır. Ona göre Allah'ın bir cismî, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır ki buradan arşı ile karşılaşır. Bu anlayış Seneviyye'nin (Dualist) görüşü ile aynıdır. Çünkü onların "Nur" dedikleri ilâhları, "Zulmet"le karşılaştığı yönde son bulur. Ancak O, beş yönle sınırlı değildir.²²²

Bazı eserlerinde özellikle "Azabü'l-Kabr" adlı eserinde Yüce Allah'ı, İbn-i Kerrâm'ın Hıristiyanların vasıflandırdığı gibi cevher olarak vasıflandırdığı görülmektedir. O, Yüce Allah'ın arşına dokunduğunu ve arşın, O'nun mekânı olduğunu eserinde yazmıştır. Yine İbn-i Kerrâm, Allah için bir yerden bir yere intikali, değişmeyi ve inmeyi caiz görür. Allah'ın ağırlığının olduğunu söyleyen İbn-i Kerrâm, "Gökler yarıldığı zaman..."²²³ ayetini, "Gökler kendi üzerindeki Rahmân'ın ağırlığından yarıılır." şeklinde açıklar.²²⁴

Allah'ın Arş'ın üstünde olduğunu savunan Mücessime, buna karşın Allah'ın organ ve uzuv sahibi olduğunu söylemez. Mücessime, Allah ile Arş arasındaki durumlarla ilgili farklı gruplara ayrılır: Allah'ın Arş'a bitişik olduğunu İbn Kerrâm savunur. Abidiyye fırkası ise Allah ile Arş arasında belli bir uzaklık ve mesafe olduğunu söyler. Muhammed b. el-Heysem, Allah ile Arş arasında sonsuz bir uzaklığın olduğunu iddia edip; Allah'ın ebedi olarak âlemden ayrı olduğunu savunur. Yine Mücessime'den bir kısmı Allah'ın sadece alt yönüyle sınırlandığını söylerken, diğer bir bölümü de Allah'ın sonu olmadığını, büyük olduğunu söyleyerek, yönler itibariyle O'nu sınırlandırır.²²⁵

Kerramiyenin büyük bir bölümünün Allah hakkında cisim kelimesini kullandığını ve cisimleştirdiğini görmekle beraber diğer taraftan Ehl-i Sünnet'e yakın olan ise cisimden zatı ile kaim olanı kastedtiklerini ifade ederler. Bu görüşte olanlar öz itibariyle kendinden var olan iki şey ya birbirine mütecavir (birbirine yakın) ya da mütebayin (birbirinden ayrı uzak) olacaktır. Bu durumda yakınlıktan kasıt arş ile bitişik olması, uzak olması ise arş ile bitişik olmaması durumunun anlaşılmasıdır.²²⁶

²²¹ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171.

²²² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.99; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160,161.

²²³ İnfitar, 82/1.

²²⁴ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160,161; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99,100.

²²⁵ er-Râzî, Fahreddîn, *Esâsü't-Takdîs*, Beyrut, 1987, s. 29; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100, 101.

²²⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100.

İbnü'l-Haysem'in diğer birçok konuda olduğu gibi tecsim meselesinde de hocası İbn-i Kerram'ın sözlerini içtihatla bulunarak düzelttiğini görmekteyiz. Cisim olmasındaki kastın zati ile kaim olması, üstte olmayı uluvv (yücelik), istiva meselesinde mücavir olmayı, temas etme ve zati ile mekânda bulunma vb. konuları tashih etmesi²²⁷ ilim erbabının yapmış oldukları eleştirel yaklaşımların yine ehl-i ilim nezninde bir karşılık bulmasının önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin, özellikle İbn-i Kerram ve onun gibi teşbih ve tecsimle ilgili olan yanlış saplantılar içerisinde olanlar karşısında ileride görüleceği gibi çok büyük eleştirileri olmuş, akli, nakli delillerle uzunca izahlardan sonra doğruyu ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz.

Yukarıda değindiğimiz bu teşbih ve tecsim anlayışları, sadece o dönemle sınırlı kalmayıp İslam tarihinin birçok döneminde ve günümüzde görülen en büyük sapmalardan biridir. Bu sapmaların temelinde aslında âlim olmayan insanların çevresinde dini grupların oluşmasıdır. Bunların sonucunda da müslümanların yanlış anlayışlara ve yönelimlere sevk edilmesidir. Tarihteki en önemli örneklerinden biri Kerramiye'nin kurucusu Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'dir. Kendisi ilk önceleri zühd ve takva ile ön plana çıkmış, ancak daha sonraları ilim yönünden zayıf olmasına rağmen kitaplardan derleme yaparak yarım yamalak bilgisiyle oluşturduğu kitabıyla Horasan ve çevresinde büyük bir taraftar toplamıştır. Bu görüş ve düşünceleri, zaman içerisinde tevarüs ederek kelim mezhebi olarak ortaya çıkmıştır. Hatta siyasal destekçi olarak Sultan Mahmud b. Sebüktekin'i arkasına alması, çevresini daha da genişletmesinde etkili olmuştur. Kerramiyye'nin daha yakından incelenmesi halinde onların kelim grupları arasında Haricilere yakın görüşler içerisinde oldukları görülür. Kerramiyye aynı zamanda Mücessimenin asıl kaynağı da kabul edilir.²²⁸ Bu yapıdaki gruplar aynı zamanda dönemin siyasî otoritesinin desteğini alarak diğer grup ve fırkalara büyük sıkıntılar vermişler, onların bazen zindanlara atılmalarına bazen de öldürülmelerine sebep olmuşlardır. Burada siyasî otoritenin mi bu gruplardan etkilendiği ya da onların bu görüşleri siyasî otoritenin işine geldiği için mi bunlar desteklenmiştir, hususu ayrıca tartışılmalıdır.

Teşbihi anlayışın karşısına Allah'ın sonradan olanlara benzememesi anlamında "Muhalefetü'n-li'l Havadis" anlayışından hareketle tenzihçi bir dil anlayışı ortaya

²²⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100.

²²⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 28,29.

çıkıştır. Bu görüş temelde her şeyi olumsuzlama yöntemiyle Allah'ın tanıtılabileceğini savunur. Milat yıllarında yaşayan Yahudi filozof Philon'un Tanrı'nın nasıllığı ile ilgili olarak, tenzihçi bir yaklaşımla Selbi sıfatlandırma anlayışının ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenir.²²⁹ İslam anlayışında ise teşbih ve tecsim düşüncesinin karşısında en sert şekilde yer alan ekol Mutezile olmuştur. Ancak onlar da aşırı tenzihçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Allah'ın hiçbir şeye benzetilemeyeceği ayeti onlara bu konuda temel dayanak teşkil etmiş, sıfatların Allah'ın zatıyla bir olduğu fikrinin ortaya çıkmasına neden olanlar da yine Mutezile olmuştur.²³⁰ Öyle ki beş temel prensipleri içerisinde yer alan tevhit ilkesinden hareketle teşbih ve tecsimin yanlışlığının varacağı durumdan korunmak için neredeyse sıfatları tamamen nefy edecek duruma gelmişlerdir.

Ancak Allah'ın hep olumsuz (selbi) nitelemelerle tanıtılmasının yanlışlığı dile getirilmiş, nasslarda Onun olumlu tanıtılan sıfatlarının daha fazla olduğu belirtilerek teşbihi dil anlayışının karşısına daha ılımlı bir tenzihi dil anlayışına sahip Ehl-i Sünnet ekolu çıkmıştır.

Mutezile, Şia ve Ehl-i Sünnet'in haberi sıfatlarla ilgili teşbih ve tecsime ait yaklaşımlarını, tecsimi reddedenler başlığı içerisinde ana hatlarıyla şöyle ele alabiliriz.

1.4.2. Teşbih ve Tecsimi Reddedenler

Peygamberimizin vefatından sonra hicri birinci yüzyılda yaşayan Müslümanlar, vahiyle gelen Kur'an ayetlerine sıkı bir bağlılıkla bir taraftan Mushafın fiziki muhafazasını sağlamaya çalışmış diğer taraftan da Kur'an'ın lafızlarına sıkı bir bağlılık gayreti içerisinde olmuşlardı. Bunun sebepleri arasında Peygamberimizin kendisinden sonra bırakmış olduğu Kur'an ve Sünneti'ne bağlılık hususundaki tavsiyelerinin yanı sıra, Kur'an'da belirtildiği gibi insanların zamanla diğer kutsal kitaplardaki oluşturdukları tahrifatların Kur'an'da oluşması endişesi ile başka nedenler sayılabilir. İyi niyetlerle bu endişeleri gidermek için yapılan bu çaba belki fiziki tahrifatı önleyebilmişti ama bir yandan da beraberinde başka sıkıntıların oluşmasına neden olmuştu. Bu sıkıntılardan biri de, bazılarının sadece kelimelerdeki lafızların zahiri manalarına takılıp kalmaları, Kur'an'a bir bütün olarak bakamamaları sonucu zamanla teşbih ve tecsimin Müslümanlar arasında ortaya çıkmasıdır. Çünkü daha öncede belirtildiği gibi kolayca anlaşılabilen muhkem ayetlerin yanı sıra Kur'an'da edebi

²²⁹ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 52.

²³⁰ Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniv. İlhy. Fak. Yay., Ankara, 1967, s. 67.

yönden hemen anlaşılması kolay olmayan müteşabih ayetler de vardır. Fakat Müslüman toplumundaki her bireyin dili kullanma yetisi, anlayış ve kavrama seviyesi aynı olmadığı gibi kimileri sadece dilin günlük kullanılan birkaç kelimesiyle hayatını idame ettirmesi söz konusudur.

Müteşabih olan ayetlerdeki dilin edebi yönden sembollerle, temsili ve dolaylı anlatımlarla desteklenerek anlatımın daha somutlaştırılması şeklinde olduğu görülmektedir. Bunun nedenlerinden biri Kur'an'da insanın müşahade alanının dışında yer alan konuların, insanlar tarafından daha iyi kavranabilmesi için temsili anlatımlarla müşahade alanının içerisine getirilerek sembollerle anlatılmasıdır.²³¹ Bir şeyin kendi hakikati dışında bir şeyi temsil etmesi ya da onun yerine geçebilmesi sembolü ifade eder. Gerçek dünyada normal sözcüklerle ifade edilemeyen şeyler bu sembollerle anlam kazanır. Çünkü akıl, kavramlarla çalışır, doğal düzeni kavramlarla anlamlandırır. Fakat ilahi düzeni anlama ise sezgi aracılığıyla gerçekleşir ve bu sezginin iletişimi de dolaylı anlatım olan sembolik dildir. Sembol teriminden işaret anlamındaki sembolün kastedilmediği de bilinmelidir.²³² Bu sembollerle yapılan dolaylı anlatım, mesajın muhatabın zihin dünyasında bir anlam oluşturmaya nedeniyle zaman zaman Kur'an'da da kullanılmıştır. Zamandan ve mekândan münezzeh olan Allah'ın varlığı hakkında bizlere Kur'an'da verilen anlatımların temelinde dolaylı anlatımlar vardır. Çünkü bilinmeyen bir şeyin anlatımı, en iyi bilinen bir şey üzerinden yapılabilir. Bu yöntem eğitim metodları içerisinde önemli bir yöntemdir. Beş duyu organıyla müşahade edilemeyen şeylerin anlatımı, tanıtımı tasvirler yoluyla insan idrakine daha iyi anlatılır. Bu sayesede akıl süzgeci ile birleşen bu tasvirler, insanın idrakinde bir yer edinmesine yardımcı olur. Bu şekilde sunulan bir dil anlayışında semboller, misaller gerçek anlamda kullanılmayıp mesajın alıcısına dolaylı bir anlatımla anlamlandırmayı hedeflemektedir.

Zemahşerî, müteşabih ayetlerin akli yorumlarla anlaşılabilirliğini bildirerek, bütün ayetlerin muhkem olması halinde insanların taklide yöneleceklerini, hüküm çıkarmak için zihinlerini kullanmayacaklarını; bunun sonucunda da aklî istidlalde bulunmayacaklarını ve yeni düşüncelerin de gelişmeyeceğini ifade eder. Aslında Kur'an'ın insanın müşahade edemeyeceği şeyleri temsili anlatımlarla bildirmesi akli

²³¹ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 89.

²³² Koç, *Din Dili*, s. 91, 97.

kullanım açısından önemlidir.²³³ Bu yönüyle değerlendirildiğinde müteşabih ayetlerin teşbih ve tecsime yönlendirmesi söz konusu olamaz. Çünkü İhlas Suresi başlı başına teşbih ve tecsimin yanlışlığını ortaya koymaya yeterlidir. “De ki o Allah bir tektir. Allah sameddir. O doğmamış ve doğrulmamıştır. Ve hiçbir şey ona denk değildir.”²³⁴ Samed, aşırı yağan yağmur ve sel karşısında aşınmayan, fırtına vb. şeyler karşısında dimdik durabilen kaya veya kayalık için kullanılırken; bu ayette Yüce Allah’ın her şeyden müstağni, bütün mahlûkatın kendisine muhtaç olduğu, yüce emniyetli, sağlam bir sığınak ile dayanak olduğu belirtilerek Allah’a sembolik bir anlatımla atıf söz konusudur.²³⁵ Burada Onun bir tek olduğu bildirilerek zat ve sıfatlarıyla kendine hiçbir şeyin teşbih edilemeyeceği, Yahudi ve Hristiyanlar ile onların sapkın görüşlerinin devamı içerisindeki düşüncelerde olan ve olacaklara; Allah’ın eşinin, çocuğunun, denginin benzerinin olmadığı, Onun hiçbir şeye muhtaç olmadığı aksine her şeyin varlığının Ona muhtaç olduğu, müstakil bir surede açık bir şekilde bildirilmektedir.

Dolaylı anlatımla ve sembollerle Kur’an’da anlatımın olduğunu dile getirme, Kur’an’ın tümünün sembollerden oluştuğu veya onun anlatımlarının sembolik olduğu gibi yanlış yargıya da götürmemelidir. Çünkü dinde bulunan mesajların ve ifadelerin sembolik veya izafî olduğunu, nihai amacın Tanrı veya inancın nesnesinin sadece ilgi olduğu görüşünü savunup; dindeki yapıyı tahrif ederek, dinsiz bir iman birliğini savunan anlayışların varlığını da hatırlatmakta fayda olacaktır.²³⁶ Dolayısıyla bizim burada Kur’an’da dolaylı anlatımda sembollerin kullanıldığı söyleminden kastımız, hiçbir şekilde bu anlayışla bağlantılı değildir. Dolaylı anlatımla, sembollerin zaman zaman Kur’an’da kullanılmasının sebeplerinden biri aslında insanın kullanmış olduğu dilin sözcüklerinin yetersiz olması ve soyut olan şeylerin, somut şeyler üzerinden anlatılmasından kaynaklanmaktadır. Mahiyyeti kavranamayan şeylerin normal dille anlatılması, dolaylı anlatımla mümkün olduğu için Kur’an’da böyle bir anlatım dili seçilmiştir. Çünkü Kur’an’ın kendi tabiriyle onda anlaşılması kolay olan, herkes tarafından rahat bir şekilde kavranabilen ve Kitab’ın büyük bir kısmını oluşturan muhkem olan ayetlerin olduğu²³⁷ açık bir şekilde belirtilirken, diğer taraftan aynı ayetin

²³³ Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, I, s. 174-175, II, s. 290.

²³⁴ İhlas, 112/1-4.

²³⁵ Koç, *Din Dili*, s. 101.

²³⁶ Koç, *Din Dili*, s. 101, 113.

²³⁷ Al-i İmran, 3/7.

devamında asıl kısmını oluşturan muhkemin dışında kalan müteşabih ayetlerin varlığından da bahsedilir.

Kur'an gizemli bir kitap olmadığına, onun gönderilişinin amacı insanlara doğruyu göstermek olduğuna göre; içerisindeki mesaj sadece kelimelerin ifade ettikleri sözlük anlamına takılarak anlama şeklinde de olmamalıdır. Daha önce geçtiği gibi sadece kelimelerin lafızlarına takılmak teşbih ve tecsim gibi yanlış anlayışlara sevketti. Bunun nedeni kelimenin gerçek anlamda veya mecaz anlamda kullanımının birbirinden ayırt edilmemesidir. Nassta geçmiş olması hep kelimenin temel anlamda kullanıldığı anlamına gelmez. O zaman yapılacak şey Kur'an'ın muhtevasına bütüncül bir anlayışla bakmalı, sözcüğün kelime anlamının yanısıra anlambilimi yöntemiyle tarihi süreç içerisindeki tahlilleri yapılmalı, tevhid akaidi çerçevesinde siyak, sibak bağlamında verilen mesaj doğru anlaşılmalı çalışılmalı, gerektiğinde te'vil edilmelidir.

Bu bakış açısıyla ayetleri anlamaya çalışan Mutezilenin anlayışı önem arz etmektedir.

1.4.2.1. Mutezile

Mutezile, yaklaşık hicri birinci yüzyılın sonunda İslam kelim ekolüne aklî esasları yerleştiren ve aklî düşüncenin çevresinde zamanla diğer kelim ekollerinin oluşmasına katkıda bulunan bir ekol olması açısından önemlidir.²³⁸ Ayetlerdeki salt zahiri manaların nakli deliller çerçevesinde ele alınması, farklı coğrafyalardan gelen felsefe ve mantık delilleriyle iştigal etmiş insanların suallerinin cevaplanmasında yetersiz kalması karşısında; Mutezile'nin nakli delilleri tevhid esası çerçevesinde akli delillerle desteklemesiyle birlikte yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Akli delilleri, nassların te'vilinde kullanarak müteşabih olan kavramların insanlar tarafından doğru anlaşılmasına yardımcı olmuşlardır. Ama Mutezile'nin asıl konumuzla ilgili yönü teşbih, tecsim düşüncesinin karşısına tenzihi esas alan tavrıyla yer almasıdır.

Mutezile, Allah cevher, araz olmadığı gibi cismi, Onun şekli, herhangi bir cüssesi ve kalıbı ile eti, kanı, kemiğinin de olmadığını söyler. Ayrıca O'nun eni, boyu, derinliği, önü, arkası, sağ, solu, üstü, altı olmadığı gibi; rengi, tadı, kokusu, sıcaklığı, soğukluğu da bulunmaz. Hiçbir şekilde yaratıklarına benzemez, gözler onu göremez. Onun için bir mekândan bahsedilemez ve o bir mekânı kuşatmamıştır. Mutezile'den bazıları, Allah hiçbir mekânda değildir derken; Mutezile'nin büyük çoğunluğuna göre

²³⁸ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 95.

ise bütün mekânları tanzim ve tedbirinin kendinde olması anlamında, Allah'ın her mekânda olduğu görüşü hâkimdir. Bu düşünceleriyle Mutezile, Allah'ın ne olmadığından hareketle mutlak bir tenzih anlayışını yerleştirmeye çalışmaktadır.²³⁹

Mutezile'nin tenzih anlayışındaki bu titiz davranışından hareketle sıfatları Allah'a izafe edilemeyeceğini belirtmelerinden dolayı Muattıla; selefın ise sıfatların Allah'a izafe edilebileceğini söyleyip ve bu sıfatları ispat etmeye çalışması sebebiyle onlara da Sıfatiyye adlarının verilmesine neden olduğunu da hatırlamak gerekir.²⁴⁰

Mutezile'ye göre yaratıklara benzeme olabilecek her türlü değişim ve etkileşim durumu ile yer, yön, mekân, bir alanda mekân tutma, yok olma, şekil ve cisim vb şeyleri Yüce Allah için düşünmek caiz değildir. Bunun için müteşabih olan ayetlerin te'vil edilmesi gerekir. Çünkü tevhit prensibi bu durumu zorunlu olarak ortaya koyar.²⁴¹ Bu anlayış onların beş temel prensibi içerisinde Tevhit ilkesiyle perçinleşmiştir. Teşbih ve tecsime götürecek sonuçlardan uzak durma adına itikâdî firkalar içerisinde en çok titizlik gösteren grup olarak da Mutezile gösterilebilir. Mutezile, sıfatlar Allah'ın dışında/ğayırdır demenin sonradan var edilmiş muhdes anlamına geleceği için bunun düşünölemeyeceğinden hareketle; sıfatlar Allah'ın zatının aynıdır tezini savunur. Şayet sıfatlar Onun zatında sonradan olma (muhdes) değil de Allah ile beraber vardır denilirse, bu durumda da Allah ile beraber başka kadimlerin varlığı ortaya çıkar ki bu da taaddud-i kudeme'ya neden olur. Mutezilenin sıfatlar konusundaki taaddud-i kudeme'ya varmaması için gösterdikleri bu titizlikleri onları, neredeyse sıfatların nefyi noktasına götürecek dereceye vardırırmıştır. Bu anlayışın gereği olarak Mutezile'ye göre ilim, irade, kelam gibi meani sıfatları Allah'ın zatı ile birlikte ezeli kabul etmek, kadimlerin çokluğuna götürür ki bu da onların tevhid prensibine aykırıdır.

Mutezile, Allah'ı cisimlere ve insana benzeten Müşebbihe ve Mücessimeyi bu nedenlerle şiddetle reddetmiş ve bu düşünceleri Tevhit prensibine aykırı bulmuştur. Örneğın “Allah cisimdir, fakat cisimlere benzemez” şeklinde ileri sürölen görüşlerin yanlışlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böyle bir şeyin mümkün olması halinde, o zaman şahıs ve bedenlere benzemediğı halde Allah'ın şahıs ve beden olarak nitelendirilmesi durumu ortaya çıkar ve aynı şekilde O'nun için cüsselidir, şişmandır

²³⁹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilfu'l-Musallîn*, trc: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 154, 155.

²⁴⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88.

²⁴¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, s. 57.

denilmesi de caiz olur, şeklindeki düşüncelerle bu durumun yanlışlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.²⁴²

Mutezile, Tanrı insan bütünleşmesi şeklindeki bir anlayış olan Hristiyanlık teslis inancını, Tanrı'nın insanın bedeninde hulul etmesini andıracak tarzda ileriye giden teşbih ve tecsim anlayışına karşı tevhit prensibinden hareket etmiştir. Mutezilenin önde gelen kelimcilerinden Kadı Abdulcebbar, Hristiyanların İsa (a.s.)'ı Allah'ın kelimesi olarak kadim olmasını savunup, Onun daha sonra yeryüzüne inmesi düşüncesine karşı itirazlarını net bir şekilde ortaya koymuştur. Yine Milkaniler ve Nasturiler gibi grupların düşüncesinde net bir şekilde görülen hulul anlayışlarını, Allah'ın eş ve çocuk edinmesi gibi teşbihçi anlayışlarını eleştirmiştir.²⁴³

Mutezile, iyilik ve kötülük tanrısı olmak üzere iki tanrıya inanan Seneviyye'nin ayrıca Mazdekizm, Mahaniye, Disaniye, Sayamiye ile Maklasiye gibi gruplarda Hristiyanlığın hulul, teşbih ve tecsim anlayışının etkisi açık bir şekilde görüldüğünü belirtmektedir. Ayrıca Gulat-ı Şia, Rafizilerin değişik grupları, Kerramiye vb. İslamî gruplarda Hristiyanlığın bu anlayışının etkisinin olduğu için Mutezile'ye mensup kelimciler tarafından bunlara sert şekilde tepkiler gösterilmiştir.²⁴⁴

Mutezile, zat ile sıfat arasına herhangi bir şeyin giremeyeceği için Allah'ın zat ve sıfatlarıyla kaim olduğunu savunur. Onların sıfatları inkâr etmedikleri sadece tevhit prensipleri gereği birden fazla kadimin varlığı düşüncesine varmaması için gösterdikleri hassasiyetlerinden dolayı, sıfatların Allah'ın zatıyla aynı olduğu görüşündedirler.

1.4.2.2. Şia

Hiz. Ali ile onun ehl-i beytine tabii olanların, Hiz. Peygamberden sonra imametinin Hiz. Ali ve onun soyundan gelenlere ait olduğu; her halifenin kendisinden sonra gelen halifeyi belirlediği gibi, Hiz. Peygamberin de kendisinden sonra Hiz. Ali'yi tayin ettiği görüşünü savunanlar Şia olarak tanımlanır. Şia denilince asıl büyük kısmı temsil eden İsnâaşeriyye ve onların görüşlerinin yer aldığı kaynakları irdelemek gerekir. Yoksa Şia içerisinde aşırılık meyilli olan Gulat-ı Şia ile karıştırılarak zaman zaman değerlendirmelerde hatalara düşülmektedir.²⁴⁵ Çünkü Şia, Şehristanî'nin belirttiği gibi imamet meselesi hariç büyük bir bölümü Mutezilenin usulünü, biraz Ehl-i Sünnet, bir

²⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli 'Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd/ I içinde), thk: Muhammed Ammâra, Kahire, 2008, I, s. 184, 185.

²⁴³ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 71, 72.

²⁴⁴ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 73, 74.

²⁴⁵ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 17-30.

kısmı da teşbihçi anlayışın takipçisidir.²⁴⁶ Genellikle bir topluma olan sevgi, ilgi onlara karşı muhabbet oluştururken; diğer taraftan diğer bir gruba duyulan ilgisizlik, sevgisizlik de bu gruba olan kin ve nefrete dönüşecek tarzda bir bakış açısına dönüşmüştür. Ehl-i Sünnet ve diğer kelami görüşlerin çoğunluğu Şia deyince genellikle aşırı grupların düşünce yapısıyla diğerlerini karıştırma anlayışında olmuştur. Gulat-ı Şia'nın teşbih saplantılarını tüm Şia'ya mal etmek bir haksızlık olacaktır.

Şia, hiçbir şeyin Allah'a benzemeyeceğini, onun ezeli ve ebedi olduğunu, Allah'ın araz, cevher ve cisim olmadığını; zat ve sıfat yönünden tek olduğunu, sıfatlarının zatının aynı olduğunu savunur.²⁴⁷ Onların sıfatlar konusundaki yaklaşımının Mutezile ile aynı olduğu görülür. Burada zikredilen Şia'nın gulat düşüncesini kapsamadığını tekrar belirtmek gerekir. Çünkü konumuzun ana teması olan teşbih ve tecsim anlayışının Gulatın temel anlayışının bir parçası halinde olduğunu teşbih ve tecsimi benimseyenler başlığı altında ele almıştık.

Allah'ın mürekkebe, cevher, cisim ve araz olmadığı gibi bir mekâna ihtiyaç duymaz görüşünde olan Şia, Allah'ın gözle görülmesini de muhal olarak görür.²⁴⁸ Şia Allah'ın hadiselerle mahal olmadığını yani sıfatlarının hadis olmadığını, zatında ve sıfatlarında eşi, benzeri ve ortağı olmadığını söyleyerek, Onun yaratıklara benzetme olan teşbih ve tecsimden beri olduğu inancındadır.²⁴⁹ Daha önce ifade ettiğimiz gibi Şia'nın sıfatlar konusundaki yaklaşımı Mutezile ile benzer olduğu için burada onların teşbih ve tecsimi benimsemediklerini ifade etmekle yetineceğiz.

1.4.2.3. Ehl-i Sünnet

Yüce Allah'ın zat ve sıfatları hususunda lafızların zahiri manalarından hareketle ve belirttiğimiz diğer nedenlerle teşbih ve tescime yönelmeler olmuştur. Ancak daha sonra bu yanlış sapmalara karşı, Yüce Allah'ın sıfatlarını nefyetme düşüncesi (ta'til) anlayışını beraberinde getirmiş ve sonuçta bu anlayış da Allah'ı olumsuz olan bir şey, niteliği olmayan bir şey durumuna indirgemeye sebebiyet vermişti. Allah'ın ne olmadığını söylemek ne olduğu hakkında net bir bilgi vermediği gibi zihinde Onun hakkında bir eksiklik de oluşturur. Hâlbuki bütün kâinatı en mükemmel bir şekilde yaratan, sevk idaresini belirli bir düzen içerisinde yöneten ve mahlûkatın kendisine kul

²⁴⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88.

²⁴⁷ Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2009, s. 36.

²⁴⁸ Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul, 2000, s. 93, 94.

²⁴⁹ Gölpınarlı, Abdülkâfi, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul, 2003, s. 238.

olduğu Yüce Allah'ı böyle tanıtmak bir mümin için sıkıntılı durumdur. Öyleyse bir taraftan teşbih ve tecsime düşmemek için gerekli tezi oluşturan, diğer taraftan da Allah'ı hep olumsuz sıfatlarla nitelemek yerine Onun hakkında nasslarla sabit olan olumlu sıfatlarla da Ona tavsif eden bir anlayışa ihtiyaç vardı. İşte böyle bir ortamda bu orta yol olan Ehl-i Sünnet ekolü çevresinde birleşme meydana geldi. Ehl-i Sünnet ekolü, Selefiyye, Eş'ariyye ve Maturidiyye diye adlandırılan gruplardan oluşmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in ilk önde gelenleri olarak bilinen Selef, teşbih ve tecsim anlayışını kabul etmemiştir. Fakat Ehl-i Sünnet'in Selefi, ortada bir vakıa olarak bulunan Mücessime ve Müşebbihe gibi grupların yanlış inanışları karşısında herhangi bir alternatif ortaya koymakta da aciz kalmıştır. Selef, sadece haberî sıfatların nasslarla sabit olduğundan hareketle onları kabul etmekle yetinmiş, herhangi bir yorum yapmaya gelince duraksamış ve böylece tevakkuf denilen metodu benimseyenler olarak tanınmışlardır. Müteşabih ayetlerin ilminden sorumlu olmadıkları için onu Allah'a havale ettiklerini belirtmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyan es-Sevrî (ö. 161), Davud b. Ali b. İsfahanî (ö. 270/883) ve İshak b. Râhûye, Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin selefin haberî sıfatlar görüşünde olduğu bilinmektedir.²⁵⁰ Yine seleften olup aynı zamanda kelam ilmîyle ilk meşgul olanlardan olan Abdullah b. Said el-Küllabî, Ebü'l Abbas el-Kalanisî ve Haris el-Muhasibi selefin akâidini kelama ait usûl ve delillerle destekleyen kişilerdir.²⁵¹

Özet olarak Selef, Yüce Allah zat, sıfat ve fiilleri yönüyle hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey Onun dengi değildir, der ve bunların kritiğini yapmaz. Onlar haberî sıfatları te'vil etmekten ve mecazi anlamda kullanmaktan sakındıkları gibi diğer taraftan zahiri manalarıyla da hareket etmez. Onlar, anlamından ve içeriğinden sorumlu olmadıkları bu haberî sıfatları Allah'a havale ederek tefvizi benimsemişlerdir. Selefin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini daha geniş bir şekilde üçüncü bölümde haberî sıfatların tevilinde vereceğimiz için şimdilik sadece bu kısa bilgiyle yetineceğiz.

Hicri ikinci asrın başlarında bir taraftan Cehmiyye taraftarlarının sıfatları nefyetmesi; müteşabihten olan haberî sıfatlarda akli, nakli esaslara hâkim kılmayla tevil anlayışını ortaya koyan Mutezilenin aşırı tenzihçi anlayışı karşısında teşbihçi ve tecsimci grupların oluşmasına neden olduğu yukarıda izah edildi. Bu dönemde bu

²⁵⁰ en-Nesefî, *Tabşira*, I, s. 173; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 80.

²⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 81.

anlayışa karşı aşırı derecede akli ön plana çıkararak nakli ihmal etmekle suçladığı Mutezile'den ayrılan, sonra ilk önceleri Ehl-i hadisin görüşlerini esas almaya yönelen ve daha sonra da Mutezile ile Ehl-i hadisin ortasını bulan görüşleriyle Ebu'l Hasan el-Eş'ari' (ö. 324/935) nin oluşturduğu Eş'ariyye, Ehl-i Sünnet'in bir kolunu meydana getirdi.

Eş'ari akılla nakli bir araya getirmek suretiyle kelimada mutedil bir yol izlenmesine yardımcı olmuştur. Mutezilenin nakli ikinci plana atma işleminin tersine nakil Eş'arilerde ilk plana alınmıştır. Bu anlayışla nasslarda yer alan haberî sıfatlarla ilgili ayetleri Eş'ari'nin hadisçiler gibi düşündüğü ilk döneminde Selefi anlayışla tevil etmeden, daha sonraki akıl-nakil dengesi anlayışını geliştirdiği dönemde ise tevil etme yönünde olduğu şeklinde iki farklı görüşe sahip olduğu söylenebilir.

Eş'ariyye Allah'ın araz, cevher, cisim olmadığı gibi hiçbir şekilde kendisinin yaratmış olduğu mahlûkata benzetilemeyeceğini; Onun bir yerde, yönde ve mekânda bulunmadığı, bir mahlûkata hulûl etmediğini belirtir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'ariliği sistematik hale getirdiği belirtilen Bâkillâni ve hatta Cüveyni'nin tenzih ve teşbih karşısı oldukları bilinmelerine rağmen haberî sıfatları pek tevil etme taraftarı olmadıkları söylenebilir. Fakat Eş'arilerin çoğunluğu, özellikle Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî'den başlamak üzere, haberî sıfatları teşbih ve tescim anlayışından uzak durmak için tevil etmeyi tercih ettikleri göz önünde bulundurulmalıdır.²⁵² İlk dönem Eş'ari'ler, ehl-i hadisçi olan Ahmed b. Hanbel'in Kur'an, sünnet, sahabe ile tabiinin sözleri dışında dinin aslının herhangi bir şeyle karıştırılmaması amacıyla ortaya çıkan anlayışla haberî sıfatları teville yanaşmamaları normal bir durum olarak görülebilir.

Ebu Muîn en-Nesefî eserlerinde Eş'ari'den birçok yerde özellikle genelde görüşlerinin ayrıldığı yerlerde bahseder. Örneğin Tabsira'da mümaselatla ilgili değerlendirmede, Eş'arilerin benzerlik için cisimlerin birbirinin yerlerini tutmaları gerektiği ile ilgili görüşlerini kabul etmediğini; mümaselatın gerçekleşmesi için biri için caiz olan sıfatların diğeri için de caiz olması gerektiğini, mümaselatı bahsedebilmek için bütün vasıflarda ortak olmanın gerekliliğini örnekleriyle izah ederek savunur. Teşbih, Yüce Allah'ı zat, sıfat ile fiillerinde diğere yaratıklara benzetmektir. Nesefî benzerliği; müşabehât, müdahât, müşâkele ve müsâvat denilen dört unsurdan meydana gelen cins bir isim olarak tanımlar.²⁵³ Eş'arilerin bu görüşlerini siyah ile beyaz hem var

²⁵² Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *TDVİA*, İstanbul, 1995, XI, s. 450.

²⁵³ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 198.

olma, hem araz ve hem de renk olma yönüyle birbirlerinin yerini tutabilmelerine rağmen benzer olamayacağını, ikisinin birbirine muhalefet özelliklerinden dolayı bir araya gelemeyeceği için benzerlik olamayacağını misali üzerinden ortaya koyar.²⁵⁴ Neseî, ortaya koymuş olduğu prensipleri burada da kelimelerin sözlük anlamından başlayarak semantik yöntemiyle değerlendirir, sonra nakli delilleri aklın muktezası çerçevesinde izah eder.

Haberî sıfatların tevili bölümünde başlıklar halinde verilen arşa istiva, yed, ayn vb. kelimelerin anlaşılması hususunda Eş'ari kelamı temsilcilerinin görüşleri zikredileceği için burada teşbih ve tecsim hakkındaki genel yaklaşımları verilmekle yetinildi.

Sünni akidesinin ilk temelleri, hicri 80-150 yılları arasında yaşamış olan büyük fıkıh ve akâid âlimi İmam-ı Azam Ebu Hanife tarafından atılmıştır. Soru-cevap tarzında itikadi konularda telif edilen onun er-Risale, Fıkhu'l-Ebsat, Fıkhu'l-Ekber, el-Âlim ve'l-Müteallim ile el-Vasiyye adlı beş eseri, Ehl-i Sünnet ekolünün ikinci kolu olan Maturîdî kelamının temelini oluşturur.²⁵⁵

Vasıl b. Ata, Amr b. Ubeyd ve Cehm b. Safvan ile aynı dönemde yaşamış olan Ebu Hanife de çağını en çok meşgul eden kelamî meselelerden zat ve sıfat meselesine önem vermiştir. Allah'ın zatı dışında hiçbir şey ebedî olmayıp, Allah'ın sıfatları da sonradan ortaya çıkmıştır diyen Vasıl b. Ata'nın bu görüşüne Ebu Hanife, "Allah, isim ve zati-fiili sıfatlarıyla birlikte nasıl idiye öyledir. Ne bir ismi ne de sıfatı sonradan olma değildir." şeklinde cevap vererek karşı çıkmıştır.²⁵⁶ Ebu Hanife'nin bu konulardaki düşüncelerini Mâturîdî, sistematik hâle getirmiştir. Maturidi'nin takip ettiği bu yol anoloji diye adlandırılan bir metottur.

Allah'ın zat ve sıfatları hususundaki ifrat ile tefrit açmazı, bilinen bir kavramdan hareketle nisbeten bilinmeyen bir şeyi anlatmak için kullanılan anoloji yöntemiyle aşılması en iyi yöntem arasında gösterilebilir. Çünkü müşahade edilen âlemin dili ile insanlara metafizik âlemin anlatımı ve tanıtımı söz konusudur. Sıfatlardaki lafızlara bakış açısı; tek anlam üzerinden yani zahiri mana üzerinden düşünülmesi daha önce görüldüğü gibi teşbihe (antropomorfizm) neden olurken, diğer taraftan bu lafızlara çok anlamlılık bakışıyla onların anlamlandırılması da içeriği boşaltma olan Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun bilinemezliğine (agnostisizm) yol açacağı göz önünde

²⁵⁴ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 196-204.

²⁵⁵ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 212

²⁵⁶ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, trc: H. Basri Çantay, Ankara, 1986, s. 55.

bulundurulmalıdır. Çünkü olumlu bütün nitelemelerden arındırarak bir şey hakkında konuşmak, o varlığın kavramının anlaşılmasında zihinlerde bir boşluğun oluşmasına neden olabilir.²⁵⁷ Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini söylerken; bir taraftan hiçbir şey olmadığı vehmine götürecek yanlış bir anlayıştan veya Onun hiçbir etkisinin olmadığı ya da Aristo düşüncesiyle ilk muharrik olarak âlemi harekete geçiren sonra kenara çekilen bir ilah zannının oluşmaması da gerekir. O zaman tenzihi dil ile teşbihi dil arasında orta yol diye bilinen bir yöntem takip edilmelidir.²⁵⁸ Zat-sıfat meselesinde Ehl-i Sünnetin sıfatlar, ne Allah'ın zatının kendisidir, ne de onun gayrıdır, ifadesi de bu orta yolu en güzel şekilde ortaya koymaktadır. Bu orta yol anlayışıyla, Allah'ın sıfatları özellikle haberi sıfatlar meselesinde de lafızların sözlük anlamı Allah'a isnad edilmesi uygunsa o mana alınmalı, sözlük anlamı Ona isnad edilmesi teşbih ve tecsime vardiyyorsa o zaman bu lafızlar tevil edilmelidir.

Ebu Muîn en-Nesefî de sıfatların ispatı konusunda; harika bir sistemi, güzel bir görünümü sağlam ve mükemmel bir temeli bulunan bu âlemin ölü, cahil ve aciz biri tarafından meydana getirildiği düşüncesinin tasavvur edilemeyeceğini söyler. Nasıl ki harika bir resmin, yüksek bir sarayın, taştan, ağaçtan, sakat veya kör biri tarafından meydana getirildiğini söyleyen bir kişi için aklîselim sahiplerinin bunu düşünen için yapacakları değerlendirme, tereddütsüz bu sözü söyleyen kişinin akılsız veya inatçı ya da kibirli olduğudur. Şüphesiz ki âlemin yaratıcısı Hayy, Âlim, Kâdir, Semi', Basir'dir. Bu gerçek aklın temel prensiplerince de kabul edilmıştır. Dolayısıyla Yüce Allah bu sıfatlara sahip olmamış olsa cansızlık, cehalet, acizlik, körlük, sağırılık şeklinde onların zıtlarıyla nitelenirdi. Bu zıt sıfatlar ise eksiklik olup yaratılmışlık belirtileridir. Hâlbuki kadîm olmanın şartı kemal sahibi olmaktır. Allah Hayy, Âlim, Kâdir, Semi', Basir olduğuna göre O'nun hayatı, ilmi, kudreti, işitmesi, görmesi de vardır. Yüce Allah'ın hayatı, ilmî ve kudreti olmasaydı, içinde ulvi varlıkların, dönen yıldızların ve canlı mahlûkatın bulunduğu bu eşsiz âlemi yaratması da düşünülemezdi. Ayrıca Yüce Allah'ın kitabında, bu sıfatların varlığına ilişkin ayetler de yer alır : “Onu kendi ilmiyle indirdi.”²⁵⁹, “Şüphesiz rızıklandıran da güç ve kuvvet sahibi olan da Allah'tır”²⁶⁰ ayetlerini Nesefî delil göstererek, Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilen ayetlerde Yüce Allah'ın kendi zatına nisbet ettiği sıfatları inkâr edenin küfre düşeceğini belirtir. Bunun

²⁵⁷ Rençber, M. Siat, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004, s.62

²⁵⁸ Koç, *Din Dili*, s. 66-69.

²⁵⁹ Nisâ, 4/166.

²⁶⁰ Zâriyât, 51/58.

aksini söyleyenler için, onlara “Siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?”²⁶¹ ayetiyle karşılık verir.²⁶² Neseff’in bu değerlendirmeleri, önceki parağrafta belirttiğimiz orta yolu takip etme gerekçesini en güzel şekilde ifade etmektedir.



²⁶¹ Bakara, 2/140.

²⁶² en-Neseffî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 43-45.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TEŞBİH VE TECSİM DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

2.1. Allah'ın Araz Olmasının Reddi

Araz kelimesi sözlükte, ansızın meydana gelen, sonradan meydana gelen, tesadüfen oluşan, varlığı ile devamlılığı zorunlu olmayan anlamlarına gelir. Bu kelime kavram olarak felsefe ve mantık ile ilgili terimlerin özellikle Aristo'nun eserlerinin tercüme edilmesiyle birlikte İslam kaynaklarına girmiştir. Sıfatlar konusunda değindiğimiz gibi Aristo'nun eserlerinin ve Yunan felsefesinin İslâm kaynaklarıyla ilk etkileşimi Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın aracılığıyla gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda araz kelimesini ilk kullananların da bu şahıslar olduğu söylenebilir.²⁶³ Âlemi meydana getiren cevher, cisim ve araz kavramlarının kelim ilminde kullanılması konumuzun teşbih ve teccim yönüyle ilgilidir. Bu açıdan müellifimiz de âlemin yaratıcısının muhdes olanların bu vasıflarından uzak olduğunu belirtmek için özellikle hocası Maturidi'nin kullanmış olduğu kavramları sistemleştirerek ve geliştirerek kullanmıştır.

Cüveynî, araz'ı lügatte, arız olan ve eğlenmesi sürmeyen şey olarak tanımlar. Kur'an-ı Kerim'de "Dünyanın arazını isterler"²⁶⁴ ayetiyle dünyanın geçici malı kastedildiğini belirtir. Çünkü geçen, zail olmasından dolayı arız olmakla vasıflanır.²⁶⁵ Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları, bu ayet ile Ahkâf, 46/24'te devamlı ve kalıcı olmaması yönüyle buluta verilen isimden hareket ederek arazı tanımlamışlardır.

Maturidi, âlem'in ayan ve arazdan oluştuğunu; âlemde kendi başına yer tutan ve bir mahalle yani taşıyıcıya ihtiyaç duymayan insan, ağaç, taş gibi şeylerin ayanı meydana getirdiğini; arazın ise tat, koku gibi kendisini taşıyan bir mahalle ihtiyaç duyan şey olduğunu söyler. Araz yok iken bir anda ortaya çıkan bulutun ansızın gelip geçmesi gibi, yok iken sonradan devam etme özelliği olmayarak meydana gelen şey olarak da hadistir.²⁶⁶ Yine Maturidi ekolünün temsilcilerinden Nureddin es-Sabûnî (580 / 1184) arazı, sözlük anlamıyla devamlı olmayan şey, ses, tad, renk, hareket ve sükûn gibi oluşlar olarak otuz farklı çeşidi bulunan devamlı olmayıp başkasına bağlı olarak

²⁶³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *TDVİA*, İstanbul, 1991, III, s. 337, 338.

²⁶⁴ Enfal, 8/62

²⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûlid-Din*, Tahk. Ali Samil Neşşar, Mısır, 1969, s. 45.

²⁶⁶ Maturidi, *Akide Risalesi ve Şerhi*, trc: Mustafa Saim Yeprem, TDVF Yay., Ankara, 2010, s. 49.

mahalde bulunan olarak tarif eder.²⁶⁷ Sabunî el-Bidaye eserinde “araz’ı, mevcudiyeti ancak kendisini taşıyan başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey olarak tanımlar. Mu’tezileye göre araz; var olduğunda müstakil bulunmayıp ancak kendi başına mekânda yer tutabilen bir şeyle hissedilebilen nesnedir. Ayan ise, kendi başına boşlukta yer tutan ve arazlara konu teşkil eden (arazları taşıyan) şey. Cisimlerin rengi, şekli, hareket veya hareketsizliği birer arazdır, bunlara konu teşkil eden madde ise ayandır.

Araz lügatte süreksiz ve devamsız olan şey anlamındadır. Neseî, “Falana önemli bir şey arız oldu.”, “Falanca geçici (arız) bir iştedir.” sözlerini örnek olarak gösterir. Yine Kur’an-ı Kerim’den “ansızın gelen bulut”²⁶⁸un arız anlamında kullanımını delil olarak gösterir. Araz, kelimcılara göre hadis olan şeylerin üzerine ilave olan sabit bir sıfatın ismidir. Renkler, tatlar, oluşmalar, sayhalar bu gruba girer. Neseî kelimcilerin bu tanımlarda farklılıklar gösterdiklerini belirtir. Araz: devamı imkânsız olan şey; cevherde bulunan şey; cevherle var olan (kaim) durabilen şey; iki vakit devam etmeyen şey; iki yokluk arasında var olan şeydir. O, bu tanımın doğru olduğunu, fakat arazı iki nitelikten mürekkep saydığı için Eş’ari’nin kendi esasına ters düştüğünü de ilave eder.²⁶⁹ Neseî, Allah’ın araz olmadığı konusunu ele alırken ilk önce arazın dilde kullanılan manalarından hareket eder. Daha sonra yapılan tanımlardan hareketle arazın hakiki manasını dilin semantik ve etimolojik özelliklerinden faydalanarak akli ve nakli delillerle izah eder. Bir taraftan bu konuda yanlış bulduğu grup ve fırkaların yaptıkları hataları ispata çalışır.

Ebu’l Muîn en-Neseî de Maturidi’nin yolundan hareketle, âlemin varlığını, âlemin bütün parçalarıyla birlikte yaratılmış olduğu ve yapılan sınıflandırmada ayan ve araz şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade ettikten sonra; âlemin bir yaratıcısı olduğunu ve yaratıcının da vahid yani bir olduğu, onun için bir başlangıç söz konusu olamayacağını belirtir. Araz devamlı olmayan şey olduğuna göre, Allah için araz kelimesini kullanmak muhal bir durumdur. Mütakellimine göre geçici olan her şey araz olduğundan Allahın dışında her şey geçicidir ve Allahın dışında her şey de arazdır.²⁷⁰ Bu tanımlarla aslında bir taraftan Kerramiyye ve bir yönüyle de Mu’tezile’nin konuyla ilgili görüşlerine cevap vermeye alt yapı hazırlamaktadır.

²⁶⁷ es-Sabûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, trc: Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara, 2005, s. 62.

²⁶⁸ Ahkâf, 46/24.

²⁶⁹ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 20.

²⁷⁰ en-Neseî, *Tabşire*, I, s. 145.

Nesefî, Mutezile ve Kerramiye'nin araz zatıyla kaim olmadığı için her araz, arazdır tezini savunarak; Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda hayat, ilim, kudret gibi Allahın ezeli bir takım sıfatlarını kabul etmenin, o sıfatların kendi başlarına kaim olmaları mümkün olmadığından hareketle, bu araz tanımının sonucunun Allah'ın sıfatlarının arız olmalarına götüreceği görüşünün yanlış olduğunu belirtir. Yine aynı şekilde ezel konusunda arazların varlığı da mümtendir. Cenabı Hak ezeli olduğu için Yüce Allah'ın zatında ya da sıfatlarında arız olan hiçbir şeyin olması mümkün değildir. Böylece Mu'tezile bir nevi Allahın sıfatları yoktur demeye gelecek şekilde, Allahın sıfatları olsaydı sıfatlarının da araz olması gerekirdi düşüncesinde olduğunu söyleyerek; diğer taraftan Kerramiye'nin ise, Allah için bu sıfatların onun zatıyla kaim olduğunu delillerle bilmelerine rağmen, Onu araz diye isimlendirmelerinin yanlışlığından bahseder. Çünkü Nesefî'ye göre, onların bu çıkış noktaları doğru olmadığı için vardıkları sonuç da doğru değildir. Onlar âlemde var olan bir şey araz olduğu için onu araz diye isimlendirmişlerdir. Nesefî, lügat anlamında zatıyla kaim olamayan bir şeyin araz olarak isimlendirildiğine delalet eden herhangi bir şey söz konusu olmadığına dikkat çekerek onların hataya düştüklerini belirtir. Âlemdeki araz, bekası devamlılığı mümkün olmadığı, gelip geçici olduğu için araz olmuştur. Dolayısıyla bizim bu görüşümüz, Allah'ın sıfatlarını ispat ettiğimiz zaman ezel konusunda Allah için bir takım arazlar ispat ettiğimiz anlamına da gelmez. Bekası olmayan bir şeyin ezeli olması da söz konusu değildir. Sıfatlar her ne kadar Allahın zatıyla kaim olan hususlar olsa bile Allahın zâtı olmasa zaten sıfatlar da düşünülemez ve arazın lügavi anlamından böyle bir tanım da çıkarılamaz. Dolayısıyla Allahın sıfatları araz olmadığı için de Allah'a ezeli olan bir şey olarak araz isnat etmiş olmuyoruz. Yani eğer bir şey kendi zatıyla kaim olamıyorsa o zatıyla kaim olan bir şey bir fiil de ortaya koyamaz. Cenabı Hak bütün âlemleri sıfatlarıyla beraber yarattıysa, o zaman Allahın sıfatları hakkında onun bekasının mümkün olmadığını söylemek de muhaldır. Zatıyla kaim olamayan bir şeyin âlim, kadir ve hay olarak sıfatlanması muhaldır. Zatıyla kaim olan Yüce Allah, âlemde bu sıfatlarla tecelli ettiği ve nasslarla sabit olduğu için bu sıfatlarla bilinir. Ayrıca Allahın zatına ve sıfatlarına araz vasfını nitelemek, Allah'ı böyle bir vasıfla vasıflandırmak muhaldır.²⁷¹

Nesefî Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd eserinde araz konusunu özet olarak ele almıştır. Orada arazların devamının imkânsız olduğundan hareketle kadim

²⁷¹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 145-147.

olamayacağını, kendi başına varlığı olmayandan herhangi bir fiil olamayacağı, aynı şekilde arazların âlim, kadir ve diri olamayacağı için arazi Allah'a isnat edemeyeceğimizi söyler.²⁷² Onun araz meselesiyle tenzih anlayışının esas alınması gerektiği düşüncesini vurgularken, diğer taraftan Mu'tezile'nin sıfatlar ile ilgili eleştirilerine ve Kerramiye'nin yanlış anlayışına dildeki kullanımı esas alarak mantık çerçevesinde cevap verdiğini görmekteyiz.

2.1.1. Allah'ın Cevher Olmasının Reddi

Farsça *gevher* kelimesinden arapçalaşan *cevher*, madenler ve değerli taş anlamında iken kelimeler terimi olarak önceleri Aristo felsefesindeki *substantia* karşılığı ayan olarak tercüme edilmiş, daha sonraları *cevher* olarak isimlenmiş, nesnelerin meydana geldiği madde, bir şeyin kaynağı, tabii olarak teşekkülü, bir şeye temel teşkil etmesi ile cins ve türü anlamlarında kullanılmıştır.²⁷³

Mu'tezili temsilcilerinden En-Nazzam *cevherin* bir araya toplanan arazlardan meydana geldiğini, ancak bazen cisimlerin oluşumunun araz, bazen de arazın oluşumunun cisim olduğunu söyler.²⁷⁴ Tevhit prensibinden hareketle teşbih ve tectsimden beri olmak üzere neredeyse sıfatların nefyine varacak düzeyde hassasiyet gösteren Mutezile *cevherin* tabiatında araz ve cisim olması nedeniyle Allah'ın *cevher* olarak vasıflanamayacağını savunur.

Cüveynî, *cevheri* şöyle tanımlar: *Cevher* yer kaplayan (*hayyiz-mütehayyiz*) veya bir yer işgal eden şey; araz yani nitelik kabul eden şey; her cüz, parça olan şeydir.²⁷⁵ Fahreddin er-Râzi ise *cevheri* bölünmeyi kabul etmeyen, yer kaplayan şey olarak tanımlar.²⁷⁶

Cevher konusunda da Neseffî, onun dildeki kullanımını ele alır. *Cevher* lügatte asıl, kök, temel manalarına gelir. Örnek olarak “Falanın şerefli bir *cevheri* yani aslı, soyu vardır.”, “Bu kumaş *cevherdir* yani aslı iyidir.” sözlerini delil olarak gösterir. Daha sonra dildeki manası çerçevesinde kelimcilerin ve mantıkçıların verdikleri anlamları ortaya koyar. *Cevher*, zıt nesneleri yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine durabilen nesnedir (*kaim bizzat*). *Cevherin* zıt şeyleri kabul etmesi derken, siyahken kırmızı ve sonra yeşil olabilmesi durumu gibi. Fakat bu zıtları bir arada, bir anda kabul etmez. Biri

²⁷² en-Neseffî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 30-31.

²⁷³ Kutluer, İlhan, “Cevher”, *TDVİA*, İstanbul, 1993, VII, s. 450.

²⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 49.

²⁷⁵ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûlid-Din*, s. 142.

²⁷⁶ Fahreddin er-Râzi, *al-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, s. 87.

gider onun yerine zıttı olanı gelir. Ayrıca Neseî, cevherin “fiilen ve zihnen bölünmeyi kabul etmeyen şey” olarak da tanımlandığını ifade eder.²⁷⁷ Neseî, kelimcilerin kâinatta Allah dışında var olan her şey olarak tarif ettikleri âlemin daha önce de belirtildiği gibi ayan ve arazlardan meydana geldiğini ifade edip; ayanın ise onlar tarafından cevher ve cisim olarak isimlendirildiğinin vurgusunu yaptıktan sonra Allah’ın araz olduğunu söylemenin muhal olduğunu ispat edip daha sonra ayanın da zatıyla kaim olan ve kalıcı olan şeyler ve devamlılığı olan şeylerden müteşekkil olduğunu belirtir. O zaman kâinatta araz dışında her şey ayandır.²⁷⁸ Ardından cevher konusunda hatalı düşünce içinde olan Hristiyanların ve onların görüşlerine benzer cevher yaklaşımında olan Kerramiyye’yi eleştirir. Çünkü Hristiyanlar cevherin zatıyla kaim olan şey anlamında olduğunu belirterek zatıyla kaim olan her şey cevherdir ve her cevher de zatıyla kaimdir. Onlar Allah da cevherdir düşüncesindedir.

Neseî bu temel ayrımı yaptıktan sonra ayanı iki kısma ayırır. Cevher (mürekkep olmayan) ve cisim (mürekkep olan). Buna göre her cisim cevher olur. Mantıkçı ve kelimcilerin tanımına göre cevher kendi başına var olabilen ve karşıt nitelikleri almaya haiz olan şeydir. Ayan ile kendi başına varlığı bulunanı kastettiğini ifade eder. Bunun bileşik (bu durumda cisim olan) ve bileşik olmadığı zaman ise bölünmeyen bir parça olarak kelimcilerin literatüründe “cevher” (töz)dir. Araz (ilinti) ise kendi başına varlığı mümkün olmayan; renkler, oluşlar, tatlar ve kokular gibi cisim ve cevherlerde var olan kastedilir. Arazların varlığı şöyle delillendirilebilir: Cevher bazen hareketsiz olur, sonra hareket eder, tersi durum da yani önce hareket etmesi sonra hareketsiz olması durumu söz konusudur. Hareket ve sükûn cevherin zatının dışında iki mana değil de cevherin aslından olsaydı; cevherin kendisi onları da gerektirdiğinden, bütün durumlarda sükûn ve hareket bir arada bulunurdu. Fakat her sıfat, kendi tanımına göre bir duruma özgü olduğundan dolayı, arazlar vardır. Ayrıca bütün arazlar yaratılmıştır. Bir bölümünün yaratılmışlığı duyu ve gözlem yoluyla, bir bölümünün yaratılmışlığı da, kendisinin var olmasıyla birlikte, zıddının yok oluşu çıkarımı ile bilinir. Zira hâdisin varlığı ve yokluğu, mümkün konumundadır. Kadîm ise varlığı kendinden olup yokluğu imkânsız olandır. Yokluğun imkânı ve bunun gerçekleşmesi (yok olmak) yaratılmışlığın delilidir.²⁷⁹ Neseî cevher kavramını ele almakla Allah’ı cisimleştiren yanlış anlayışlara cevap vermeyi amaçlar. Çünkü Allah’ın cevher olduğunu söylemek tecsim sonucuna

²⁷⁷ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 19.

²⁷⁸ en-Neseî, *Tabşira*, I, s. 148-155.

²⁷⁹ en-Neseî, *Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 27.

götürür. Bir taraftan Hristiyanların cevher tanımından hareketle Allah'ı cevher kabul etmelerindeki tevhid anlayışına ters düşen akidelerinin bozukluğunu ortaya koyar. Bir taraftan da Kerramiyye'nin yanlış anlayışını delilleriyle ispata çalışır. Nesefi'nin cevap tarzındaki açıklamalarına geçmeden önce Kerramiyye'nin bu konudaki görüşlerini hatırlayalım.

Ebu Abdullah Muhammed b. Kerram, kulluk yaptığı ilahın arşa mekânının olduğu, Onun cevher olduğunu söyleyerek, eserinde Allah'ın zatı bir ve tek olan cevherden oluştuğunu ve üst yönde ise arşa temas ettiğini iddia eder.²⁸⁰ Kerramiyeden bir grup, iki mevcudun birbiriyle olan durumunu arazın cevherle olan konumundaki durumu gibi ya da birinin diğerine göre bir cihette olması görüşünden hareketle; kâinatta yön olarak üste olmanın altta olmaktan iyi olduğu düşünülerek Allah'ın zatı ile üst mekânda bulunduğunu iddia etmişlerdir.²⁸¹ Bu yanlış anlayışa ilk tepkiyi Maturidi'nin cevher tanımında görmekteyiz.

Maturidi, kendi başına yer tutan, zamansal olarak aynı zamanda olmamakla beraber hareket ile sukûn gibi birbirine zıt olan özellikleri olan, bileşiklerin aslı, arazları taşıyan mahal olarak bileşik cisimlerin meydana geldiği ve aklen, vehmen parçalanamayan şey olarak cevheri tanımlar. Bu özelliklere sahip olan cevher kelimesiyle Allah'ın vasıflanamayacağını söyler. Çünkü araz olmuş olsaydı, bir cevhere ya da cisme ihtiyaç duyacaktı. Araz olan şey cevher ve cisimle kaim olacağı için bir başkasına ihtiyaç duyacaktı. Vacibü'l-Vücut olan başkasının varlığına muhtaç olmadığına göre araz, cevher ve cisim olamaz.²⁸² Bu tanımdan da anlaşılacağı ve bir önceki konuda geçtiği gibi kendisinde arizi niteliklerin olmadığı, bileşik cisimlerden meydana gelmeyen ve şahit olunan âlemin varsayımlarıyla kıyaslanamayan Yüce Allah hakkında cevher kelimesinin kullanılması mümkün değildir.

Nesefi'nin, Maturidilik esaslarını sistemleştirdiğini giriş bölümünde belirttiğimiz gibi burada da Maturidi'nin cevher tanımındaki izahı sanki aynı kişinin düşüncelerinin devamı şeklindeki yaklaşımı dikkat çekicidir. O bu tanımın açılımını yaparak, arazların tamamı yaratılmış olup cevherlerin onlardan ayrı kalması mümkün değildir, der. Çünkü cevherlerin ayrı ayrı veya birleşme durumu olmadan bulunduğunu düşünmek imkânsız olduğu gibi bir mekândaki cismin varlığı devam ederken hareketli veya sakin olmadığını düşünmek de muhaldir. Akıl, aynı mekânda ve aynı zamanda zıtların

²⁸⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99.

²⁸¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100.

²⁸² Maturidi, *Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 52.

birleşmesini muhal gördüğü gibi; cevherlerin renklerin hepsinden, tatlardan, kokulardan ayrı kalmasını da muhal görür. Cevherlerin arazlardan ayrı kalması imkânsız olunca, cevherlerin arazlardan önce bulunması da imkânsızdır. Önce bulunmak, arazlardan ayrı kalmak manasına geldiği; ayrı kalmak ise muhal olduğu için cevherlerin önce bulunması imkânsızdır. Bu durumda cevherler, arazlardan önce meydana gelmediği, yaratılmış olandan önce bulunamayan ise yaratılmışlık sebebinde onunla birleştiği için zorunlu bir şekilde yaratılmış olur. Yaratılmışlık hali ise varlığının bir başlangıcının olması demektir.²⁸³ Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid eserindeki bu görüşleriyle Neseî, Maturidi'nin tanımlarının açıklamasını yaparak akli delille Allah'ın araz ve cevher olarak vasıflanamayacağını ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz.

Ebu'l-Muîn en-Neseî, bir nevi diğer makale türü eserlerinin izahı olacak şekilde kaleme aldığı Tabsîratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn adlı eserinde ise aslında bütün bu değerlendirmeleri Allah'ın cevher olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği sorusuna cevap verme için ele alır. O, Hristiyanların Allah'ı cevher olarak nitelendirdikleri ve Allah üç asıldan oluşmuştur iddiasında bulundukları için onları eleştirerek, bu konuda geniş açıklamalar yapar. Ayrıca ehli kible olan Kerrâmiye'nin de cevher konusunda onlarla aynı fikirde olduğunu belirtir. Çünkü İbn-i Kerrâm Allah'ı cevherlerden bir cevher olarak nitelendirir. Bu söylemlerinden dolayı onların Nasrânî olduklarını iddia eder. Neseî, daha sonra da Allah'ın cevher olarak vasıflanamayacağını belirtir. Çünkü O'na göre bu durum mümkün değildir.²⁸⁴

Neseî, Hristiyanların “görünür âlemde kendi zâtıyla kâim olan her şey cevherdir” tezinden hareketle; Allah'ın cevher olduğu görüşüne vardıklarını ve görünüşte kişiye bu tezin doğru gibi gelebileceğini söyler. Onların, mevcut olan her şeyin cevher veya araz olması gerektiği, dolayısıyla mevcut olan Allah araz olamayacağına göre, O ancak cevher olarak nitelendirilir. Yine Hristiyanların, “Allah fâildir ve kendisinden şuhud âleminde fiil sadır olan şey cevherdir. Şuhud âleminde kendisinde fiilin suduru imkânsız olan ise arazdır. Allah'tan fiil sadır olduğuna göre o halde Allah cevherdir.”²⁸⁵ sözlerine karşılık Neseî, dilin epistomolojik ve semantik özelliğinden yararlanarak meseleyi ele alır ve onların cevher tanımının yanlışlığını izahlarla ortaya koyar.

²⁸³ en-Neseî, *Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid* (Tevhidin Esasları), s. 28.

²⁸⁴ en-Neseî, *Tabsîra*, I, s. 148.

²⁸⁵ en-Neseî, *Tabsîra*, I, s. 148-150.

Neseîî cevherin, lüğatte asıl manasına geldiğini, buradan hareketle iyiliğiyle meşhur birisine şeref'in çocuğudur denildiği gibi, aynı şekilde sağlam yapılmış ve aslı güzel olan bir elbiseye, cevherî elbise denildiğini örnek verir. Hristiyanların da cisimlerin bölünmeyen kısmını cevher olarak nitelendirdiklerini belirtir. Çünkü bileşiklerin kendisiyle oluştuğu basitler o bileşikler için asıl konumundadır. Fakat Hristiyanlar bununla, Dehriler'in savunduğu gibi cevherin aslının kadîm olduğunu kastetmezler. Bilakis onlar her bileşiğin fertlerden oluştuğu izlenimini vermek isterler. Dolayısıyla fertler bileşiklerde rükûn ve usûl konumunda kabul edilir. Çünkü fertler bir araya gelmeksizin tasavvur edilebilirler. Ancak bileşiklerin kendisiyle oluştuğu fertler olmaksızın tasavvur edilmeleri mümkün değildir.²⁸⁶ Yine Neseîî, cevherin lüğatte cismin aslını ve özünü oluşturan bir fert manasına geldiğini ifade ettikten sonra, bunun Yüce Allah için düşünülemeyeceğini belirtir. Zira Allah, cismin kendisiyle oluştuğu, meydana geldiği bir asıl, öz olmadığı için O'nun başkalarıyla cisim olarak bir araya gelmesi de mümkün değildir. Bu durumda Yüce Allah'ın cevher olmadığı da görülmüş olur.²⁸⁷ Neseîî, Hristiyanların âlemde cevher ve araz vardır, Allah araz olmadığına göre cevherdir, sözlerinin butlanını da böylece izah ediyor. Mevcudun sınırlandırılması yani mevcut olan bir şeyin araz veyahut cevher diye sınırlandırılması fasit olduğu için vacibü'l-vücûd olan Yüce Allah hakkında böyle bir şey asla söylenemez.

Ebu'l-Muîn en-Neseîî, Hristiyanların Allah Telâî'nin bir cevher ve üç uknum (asıl) olduğunu iddia ettiklerini söyler. Uknum onlara göre sıfattır ve Allah üç sıfatlı bir cevherdir. Bir diğer deyişle Allah'ın, bir cevher, üç sıfat olması anlamına gelmektedir. Hristiyanlar bunu şöyle formüle etmektedirler: Allah: zât, ilim ve hayattır. Zâtı baba olarak, ilmî oğul olarak, hayatı ise ruh olarak isimlendirmektedirler. Hristiyanlar biri üç, üçü bir olarak kasdetmektedirler. Bu ise doğru değildir. Aynı şekilde, zâtı bir sıfat olarak kabul etmektedirler. Bunun yanında zâtı baba olarak kabul etmekle beraber, oğlu ona bir sıfat olarak nisbet etmektedirler. Ayrıca, baba ile oğlu kadîm kabul etmektedirler. Hâlbuki baba ve oğulun beraber kadîm olmaları muhaldir. Çünkü babanın oğula göre daha önce gelmesi, oğulun da babaya göre daha sonra gelmesi gerekmektedir. Dolayısıyla da Hristiyanların baba ile oğulun kadim oldukları görüşü tutarlı değildir.²⁸⁸

²⁸⁶ en-Neseîî, *Tabsira*, I, s. 150-151.

²⁸⁷ en-Neseîî, *Tabsira*, I, s. 151.

²⁸⁸ en-Neseîî, *Tabsira*, I, s. 155.

Nesefî, Hristiyanların zâta sadece iki sıfat nisbet etmelerini de doğru bulmamaktadır. Bu sıfatların yanında, beka, sem', basar, kudret ve irade sıfatlarına da ihtiyaç vardır. Çünkü beka, zâtın dışında bir anlamdadır; sem' ve basar, ilmîn dışında bir anlamdadır; kudret ve irade ise hayat sıfatının verasında (arkasında) mana olarak mevcut olduğunu söylemek yanlış olur. Dolayısıyla, Hristiyanların, Allah'ın üç uknumun değil, sekiz uknumun (asıl) olduğunu söylemeleri gerekmektedir. Çünkü Nesefî'ye göre subûti sıfatlar sekizdir. Hristiyanların, bu iki sıfat (ilim, hayat), zâta racidir demeleri halinde Allah, tek cevher ve tek uknum olmuş olur. Ancak, ilim ve hayat, zâtın verasında birer manadır demeleri halinde onlara şöyle itiraz edilir: "Allah, bir cevherdir ve O'nun iki uknumu vardır deyiniz. Üç uknum demeyiniz." Nesefî bu konuda son olarak Hristiyanlara şu soruyu sorar: "Eğer cevheri, üç uknumdan oluşan zât olarak kabul edip bu zâtı bir sıfat olarak kabul edecek olursak o halde mevsuf kimdir? Eğer Hristiyanlar mevsuf zâtın verasında bir şeydir derlerse, zâtı, mevsuf için bir sıfat yapmış olurlar. O zaman Allah Teâlâ, zâtın verasındaki bu mevsuf olmuş olur. Başkası için bir sıfat olan bir şey cevher olmaz. Eğer, Hristiyanlar mevsuf zâtın kendisidir derlerse zâtı, kendi kendisine hem sıfat hem de mevsuf yapmış olurlar. Bu durumda da Allah hem sıfatının sıfatı hem de mevsufunun mevsufu olacaktır. Eğer, zât, kendisi için sıfattır mevsuf değildir denirse, bu durumda da olmayan bir mevsuf için bir sıfat isbat edilmîş olur ki bu akli önermelerin dışına çıkmaktır ve batıl bir durumdur."²⁸⁹

Nesefî, Hristiyanların cevher için "kendi zatıyla kaim" ifadesinin yanlışlığını ise onların yapmış oldukları cevher, uknum kelimelerinin dildeki kullanımından hareketle akli ispatlarla felsefeye girmeksizin izah ettiğini görürüz. Hristiyanların, "Şuhud âlemindeki bir mevcut ya araz ya da cevher olması gerekir. O halde Allah mevcut olup, araz olmayacağına göre cevherdir." sözleri doğru değildir. Çünkü cevher şuhud âleminde araz olmadığından dolayı cevherdir. Şuhud âleminde cevherin cevher olması cismin kendisinden meydana geldiği bir asıl olmasındandır. Bundan dolayı da araz cevher değildir. Çünkü araz, cismin kendisiyle meydana geldiği bir asıl değildir. Aynı şekilde Allah da kendisinden cismin meydana geldiği bir asıl olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla Allah cevher değildir. Ayrıca, Allah Teâlâ'nın mevcut olması onun cevher olmasını gerektirmez. Çünkü araz da mevcuttur fakat cevher değildir. Bunun gibi arazın

²⁸⁹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 155-157; krş., Pezdevi, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, terc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 1994, s. 28.

araz olması mevcut olmasından dolayı değildir. Çünkü cevher de mevcuttur, fakat araz değildir. Bilakis, arazın araz olması devamının imkânsız olmasından dolayıdır.”²⁹⁰

Nesefî, aynı şekilde, Hristiyanların, Allah fâildir ve görünür âlemdeki her fâil cevherdir, Allah da fâil olduğuna göre cevherdir, sözüne de bu bölümde cevap verir. Şuhud âleminde fâil olan her varlık aynı zamanda cisimdir. Aynı şekilde şuhud âlemindeki bu fâillerin eti ve kanı vardır. Bütün bu fâiller aynı zamanda sınırlı ve sonludur. Dolayısıyla Hristiyanların görünür âlemdeki her fâil cevherdir, Allah da fâil olduğuna göre cevherdir anlayışı muhal olmaktadır. Nesefî’ye göre, Hristiyanların bu görüşlerini gayb âlemini de içine alacak şekilde genişletmeleri kendi mezhepleriyle çelişmeleri anlamına gelmektedir. Çünkü Şuhud âleminde, cansızlar ve ölümler de birer cevherdirler fakat fâil değildirler. Bunların cevher olmaları, cisimlerin kendisiyle meydana geldiği bir asıl olmalarından dolayıdır. Yoksa fâil olmalarından dolayı değildir. Dolayısıyla Hristiyanların şuhud âlemindeki bu anlamı gayb âlemine de teşmil etmeleri mümkün değildir. Netice itibarıyla Allah’ın cevher olmadığı sonucuna da ulaşılmış olmaktadır. Çünkü şuhud (görünür) âlem ile gayb âlemi arasında fark bulunmaktadır. Şuhud âlemi için mümkün olan her durum, gayb âlemi için de geçerli olmak zorunda değildir.²⁹¹

Aslında Hristiyanların Allah’ı cevher olarak vasıflandırmalarının nedeni kendi teslis anlayışlarını temellendirmektir. Hristiyanlara göre, İsa’nın Tanrı ile birleşmesi sonucu tek tabiat haline dönüşmesiyle enkarnasyon gerçekleşmiştir. Enkarnasyon ile insan Tanrı seviyesine çıkmış, Tanrı da insan seviyesine indirgenmiştir.²⁹² Onların bu anlayışı sonucu bir nevi Tanrı insanlaştırılmış ve yeryüzüne indirilmiştir. Hristiyanların Tanrı’yı insanlaştırarak yeryüzüne indirmeleriyle birlikte, artık onun yerine düşünüp hareket etme serbestiyetinin tanrılaşan insanda olduğunu görmekteyiz. Bu şekilde ortaya çıkan bu teslis paradoksunun yanlışlığını, Nesefî’nin güzel bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Baba, oğul ve kutsal ruhla biri üç, üçü bir kabul eden anlayış aslında biraz önce ifade ettiğimiz insanın tanrının yerine konması anlayışının bir nevi felsefesini yapmaktır. Bu yetkilere sahip tanrı konumundaki insanın yapmış olduğu her şey doğrudur, geçerlidir. Onlar bu görüşlerini temellendirebilmek için Allah’ın cevher

²⁹⁰ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 153-154.

²⁹¹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 155.

²⁹² Arslan, Hulusi, Kadı Abdulcebbar’ın Hristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8:1, 2010, s. 28.

olduğundan hareket ettikleri için Neseî de onların bu tanımlarının fasit olduğunu ortaya koyarak bu yaklaşımlarını temelden bozmaktadır.

2.1.2. Allah'ın Cisim Olmasının Reddi

Sözlük anlamı olarak beden, ceset, gövde gibi anlamlara gelen cisim; eni, boyu ve derinliği olan şeye denir. Günümüz kavramıyla cisim, hacim ve kütlesi olup beş duyu ile algılanan nesnelere verilen addır. Felsefede, fizikte vb. bilimlerde terim olarak kullanılan cisim kavramı; Allah'ın cisim olup olmadığı, ru'yetullah, haşrin cismani olup olmayacağı açısından kelimâ literatüründe önemli bir konudur.²⁹³ Tecsim konusundaki tartışmaların bir kısmı cisim kavramıyla ilgilidir. Ayrıca haberî sıfatları anlamada zahiri mananın ön plana çıkması anlayışında, kelimâ açıdan cisim konusu yine önem arz eder.

Eş'arî Makâlât adlı eserinde cisim kelimesini kelâmcıların; hareketler, sukûnlar gibi arazları barındıran şey; parçalanamayan şey; te'lif yani birleşme, içtima (bir araya gelme) özelliği olan şey; en az iki cüzün birleşiminden meydana gelen şey; üst, alt, sağ, sol, iç, dış gibi altı yönü olan şey; uzunluğu, derinliği ve eni olan en az sekiz cüzden oluşan şey; mevcut olan yani zatıyla kaim olan şey; cevher ve ondan ayrılması mümkün olmayan arazlar; birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlar; mekân gibi anlamlarda kullandıklarını belirtir.²⁹⁴ Bu kadar farklı tanımın kullanılması yukarıda belirttiğimiz, tecsim, ru'yetullah, haşrin cismaniliği, haberî sıfatlar meselelerinde cisim kavramının yer almasıdır. Her grup ve fırka kendi görüşü doğrultusunda tanımı esas alarak değerlendirmede bulunmuştur. Bu farklı tanımların herbirini ayrı ayrı ele almak tezimizin sınırlarının dışında olduğu için sadece Ebu'l Muîn en-Neseî'nin, hocasının takipçisi olarak konuyu ele aldığını belirtmek amacıyla Maturidi'nin cisimle ilgili kısa değerlendirmesinin yeterli olacağını düşünüyoruz.

Maturidi, cismin sözlük ve örf kullanımında üç boyutlu, parçalardan müteşekkil veya sonlu olan varlıklara verilen bir ad olduğunu belirterek; cismin sonradan olanlara ait olan bu özelliğinin yanı sıra, Kur'an ile hadiste de Allah için böyle bir kullanım söz konusu olmamasından dolayı Allah'ın cisim olarak vasıflandırılmayacağını ifade eder. Ayrıca Allah'ın cevher olmadığı ispatlandığı için cisim olmadığı durumu da

²⁹³ Karlığa, H. Bekir, "Cisim", *TDVİA*, İstanbul, 1993, VIII, s. 28-29.

²⁹⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilfu'l-Musallîn*, s. 246-248.

gerçekleşmiş olur. Zira ona göre cismin, en az iki ya da üç cevherin bileşiminden meydana gelmesi gerekir.²⁹⁵

Nesefî, Hişam b. el-Hakem'den gelen iki rivayetten birinde Kerramiye'nin cisim ismini Allah için kullanıp ve bununla zâtıyla kaim, bileşik olmayanı kastettiklerini bu yüzden kendileriyle aynı şeyleri ifade ettiklerini söylemelerinin de yanlış olduğunu belirtir. Fakat burada aralarındaki asıl farkın mânadan değil isimlendirmeden kaynaklandığını görmek gerekir. Çünkü lügatte birleşene cisim ismi verilir. Cisim adını kullanıp, birleşme mânasını kasdetmeyen, kelimeyi lügat anlamından uzaklaştırıp, ona farklı bir anlam yüklemiş olur ki bu da ilhâd yani dinden çıkma anlamına gelir. Nesefî burada da dilin özelliklerini kullanarak aklî delillerle onların yanlışlığını güzel bir şekilde ortaya koyar. Allah'ı cisim olarak adlandırma eğer doğruysa, bir başkasının da "adam" kelimesiyle adlandırılması ve bununla "varlığı kendinden olanı" kastettim demesi de uygun olmalıdır. Aynı şey kullanılması hoş olmayan bütün isimler için geçerlidir. Fakat bu şekilde bir şeyi uygun görmek dinden çıkma anlamına gelir. Çünkü hem cisim deyip hem de böyle bir kullanımı yanlış bulmak çelişki olur. Hatta bir ismin manası Allah hakkında mevcut olup, imkânsız görülme dahi onun hakkında bir nas bulunmadıkça, bu ismin kullanımından kaçınacaklarını belirterek; Allah'ın isimleri konusunda dinin bizlere bildirdikleriyle yetinmemiz gerektiğini ifade eder. Bir başka örnek olarak hastalıkları, ilaçları, tedavi yollarını bilmesine rağmen Yüce Allah'a "doktor" demediğimiz gibi; yine dini hükümleri ve manalarını bilmesine rağmen O'na "fâkih" de demeyiz. Öyleyse hem dinde Yüce Allah için cisim lafzı yer almadığı, hem de lügat manası Allah için imkânsız olduğundan bu kelimenin Allah hakkında kullanılması mümkün değildir.²⁹⁶

Nesefî'ye göre Allah'ı cisim olarak nitelendirmek doğru değildir. Cisim, birleşik ya da üç boyutlu olduğundan Allah için bu durum muhaldir. Nesefî, Yahudilerin birçoğu, Gulat-ı Şia, Müşebbihe ve Kerramiye'nin Allah'ı cisim olarak nitelediklerini ifade ederek, bunlardan özellikle Yahudi ve Kerramiye'nin bu anlayışlarına karşı itirazını açık bir şekilde ortaya koyar. Yahudilerin Allah Teâlâ'nın insan şeklinde birleşik bir varlık olduğu iddialarının yanlışlığını delilleriyle ortaya koyar. Yahudiler,

²⁹⁵ Maturidi, *Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 16-17, 52-53.

²⁹⁶ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 33, 34.

Allah'ı saç ve sakalı beyaz bir ihtiyar suretinde düşünür.²⁹⁷ Allah'ın cisim olduğunu iddia edenlerin iki grupta değerlendirilebileceğini görmekteyiz.

Bunlardan bir kısmı isim ve mana konusunda Ehl-i Sünnet ve Mutezile'ye muhalefet etmektedir. Allah'ın cüzlerden meydana geldiğini, parçalanabileceğini ve cüzlere ayrılabilceğini iddia edenler ki bunlar Yahudilerin büyük çoğunluğudur. Onlar Allah'ın insan şeklinde olduğunu, onun saç ve beyaz sakallı bir ihtiyar suretinde olduğunu iddia ederler. Birinci bölümde zikredildiği gibi Hişam b. Hakem, Hişam b. Salim el-Cevaliki, Davut el-Cevaribi gibi Rafizilerin büyük bir bölümü de Allah'ın, insan gibi siyah sakallı, siyah bir nur, kıvrıkcık saçlı bir genç şeklinde olduğunu iddia etmişlerdir. Neseî, Müfessir Mükatil b. Süleyman'ın da teşbih ve tecsîm anlamında görüşler serdettiğini belirtir.

Diğer bir grup Kerramiyye gibi isim konusunda muhalefet edenlerdir. Onlar Allah'ın parçalanamayacağını, mürekkebi olmadığını, zatıyla kaim olduğunu kabul etmeleri hususunda bizlerle aynı şeyleri söylemelerine rağmen isimlendirmede farklı olarak Allah'ın cisim olarak adlandırılacağını savunurlar. Çünkü onlar âlemdaki her şeyin araz, cevher veya cisimden en az biri olması gerektiğini savunarak; Allah araz, cevher olmadığını göre cisimdir tezini savunurlar.²⁹⁸

Aynı şekilde âlemin yaratıcısının cisim olmadığını Neseî, et-Temhîd adlı eserinde de vurgular. Cismin bileşik şeylerin ismi olduğunu ifade ederek, bileşenleri daha çok anlamında “bu şundan daha cesimdir” şeklinde bir kullanımın olduğunu örnek gösterir. Bu ismi kullanıp, onunla bileşik nesneleri kasteden; Yüce Allah'ın bileşik olup parçalara ve cüzlere ayrılabilceğini zannedenlerin hem anlam açısından hem isimlendirmede hatada olduklarını ispatlamaya çalışır. Parçaların ve cüzlerin çokluğu ile bölünebilme manası, Yüce Allah hakkında muhaldir. Çünkü O'nun her bir cüzü ya kemal sıfatlarıyla nitelenmiştir ki; o zaman her bir cüz canlı, kudret sahibi (kâdir), bilen (âlim), işiten (semi'), gören (basîr), ve dileyen (mürîd) olur. O zaman da her bir parça ilâh olur. Bu durumda kaçınılmaz bir şekilde pek çok ilâhın varlığı kabul edilmiş ve bazı cüzler ile parçalar arasında anlaşmazlık (temânü') ortaya çıkmış demektir. Hâlbuki onların ilâh oldukları anlayışı, iki ilâhın varlığı anlayışının bozuk ve geçersiz olması gibi bozuk ve geçersizdir. Hatta bu durum bozuk ve geçersiz olarak nitelenmeye daha uygundur. İki ilâhın varlığı görüşü yanlış olunca, sınırsız sayıda ilâhın varlığı görüşü,

²⁹⁷ en-Neseî, *Tabsira*, I, 158.

²⁹⁸ en-Neseî, *Tabsira*, I, 159-161.

daha da yanlıştır. Çünkü yanlışlık yönü hepsini içerir. Eğer her biri kemâl sıfatlarıyla betimlenmiş değilse o zaman zıddı ile nitelenmiştir. Bu ise yaratılmışlık işareti olup (Allah için) muhaldir. Çünkü bileşenlerden oluşan bir şey, ya uzun veya geniş ya da kare, beşgen, altıgen, yedigen, sekizgen ve bunun gibi olmalıdır. Bunların hepsinin birden aynı anda bulunması imkânsız olduğu için, böyle şekillerde bulunduğuna hükmedilemez. Veya hepsinin gerçekleşmesinin imkânı eşit olduğu için, diğer şekiller değil de belirleme sonucu, bu şekillerden biri biçiminde var olduğunu da söylemek mümkün değildir. Mümkünlerden birinin seçimi ancak bir tercih sebebiyle olur. Böyle bir durumda ise O'nu bir başkasının kudreti altına sokma söz konusudur. Bu da yaratılmışlık alâmetidir.²⁹⁹ Bu görüşleriyle Neseî farklı tanımları ileri sürüp farklı değerlendirmelerde bulunanlara cevap vermektedir.

Dolayısıyla ne mana yönüyle ne de isim yoluyla Allah'a cisim denilemez. Çünkü akılla, tanımlarla bunun ispatlanmasını yapan Neseî'nin bununla birlikte Kur'an'da Allah'ın nitelemeleri arasında cisim olmadığını da ayrıca zikrettiğini hatırlamak gerekir.

İslam inancında Allah'ın ne olduğu ve ne olmadığı nasıl olduğu ve olmadığı en önemli konudur. Mücessime ve müşebbihe gibi bazı ekollerin Allah'ı cisim ve araz olarak nitelendirmeleri ayrıca diğer dinlerde buna benzer inançların olması; kelamcılar ve İslam filozoflarının, bu konular üzerinde hassasiyetle durmalarına sebep olmuştur. Geçmişte ve günümüzde bazı kişiler kelimada cevher ve arazdan bahsedilmesini tenkit etmişlerdir. Eski filozofların ortaya koydukları cevher ve araz terimleri kâinat için her zaman genel olan iki terimdir. Maddenin mahiyeti, özü ve kendisine cevher; niteliklerine, maddenin üzerinde meydana gelen her türlü değişikliğe ise araz denir. Bu iki öğeden meydana gelen kâinatın yaratılmış olduğunu bu kavramlarla ortaya koymanın herhangi bir sakıncası olmamalıdır. Fakat günümüzde bunların yerine daha kolayca anlaşılmasını sağlayacak yeni kelimelerin kullanılmasında da herhangi bir sakınca olmamalıdır.³⁰⁰ Neseî'nin araz kavramının dilde mevcut olduğunu vurgulaması, arazi kullananların onu kafalarının estiği şekilde ortaya attıkları bir kavram olmadığını, insanoğlunda mevcut bir kavram ve anlam olarak bulunduğunu ifade etmek içindir. Ayrıca O'nun bu açıklamaları semantik yöntemin kendine has bir

²⁹⁹ en-Neseî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 32, 33; en-Neseî, *Tabsira*, I, 160-178.

³⁰⁰ Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 23.

şekilde kullanımını da bizlere göstermektedir. Önemli olan bu kavramları doğru bir biçimde kullanarak Yüce Allah'ın bunlarla vasıflanamayacağını ortaya koymaktır.

2.1.3. Allah'ın Suret, Renk, Tat ve Koku vs. Olmasının Reddi

Cisimleri, eşyayı tarif ederken veya birbirinden farklılıklarını açıklarken onların biçimlerinden, şekillerinden, nasıl olduklarından bahsederiz. Çünkü duyularla idrak ettiğimiz şeylerin hafızamızda bir yansıması vardır. Şekil deyince hafızamızda düz, yuvarlak, kare, üçgen gibi daha önce gördüğümüz, öğrendiğimiz bir geometrik cisim canlanır. Yine cisimlerin birbirinden farklı renkleri vardır. Bu renkler aracılığıyla eşyanın nasıllığını, siyah, beyaz, mavi, kırmızı, beyaz vb. renkler şeklinde birbirinden farklılığını hafızamızda, gördüğümüz öğrendiğimiz şeyler aracılığıyla canlandırırız. Aynı şekilde benzer bazı şeyleri de beş duyu organımızdan dilimizle tatmak suretiyle anlarız, tanırız. Örneğin billur tuz, nişasta, karbonat ve şekerin hepsinin rengi beyaz olmasına rağmen tatlarının farkıyla birbirinden ayırırız.

İnsanların bilgi kaynağından biri de beş duyu organıdır. Çevremizdeki cisimleri gözümüzle görür, kokularını burnumuzla koklar, tatlarını hissetmek istediğimizde dilimizle tadar, seslerini kulaklarımızla işitir, cisimlerin sertlik, yumuşaklık, sıcaklık ve soğukluk vb. özelliklerini derimizle hissederiz. Bu şahit olunan âlemle ilgili olan bir gerçektir. Ancak bir de beş duyu organıyla müşahade edilemeyen gayb âlemi, Allah'ın varlığı gibi alanlar vardır. Bu müşahade edilemeyen şeyler hakkında elbetteki insanın bir değerlendirmesi olacaktır. Genellikle müşahade edilen alanla diğer alan arasında bir bağ kurularak bir adlandırma yapılmıştır. İlâhi mesajın iletilmesinde, sınırsız olanın tarifinde sınırlı olan dil lafızlarının kullanımında da bu durum görülür. İslam kaynağının temelini temsil eden Kur'an ve hadislerde bu lafızlara rastlanır. Öyleyse bu şeyler ile bir bağ kurarak bu vasıflarla Allah'ı niteleyebilir miyiz?

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, kadîm yaratıcının şekil, renk, tat, koku ile nitelenmesinin imkânsızlığını örneklerle izah eder. Çünkü şekil, bileşimden meydana geldiği için; bileşim oranının değişmesiyle değişir. Hepsi demirden yapılmış olmasına rağmen kılıç, bıçak, balta, ölçü kabı gibi aletlerin şekillerinin farklılığı bu duruma örnektir. Aynı şekilde odundan ve seramikten yapılan eşyalar ve diğerleri de böyle olduğu görülüp bilinmektedir. Allah'ın bileşik olduğu görüşü hatalı bir değerlendirme olduğu için onun sureti olduğunu söylemek de temelden yanlış bir değerlendirmedir.

Nesefî, İbn-i Kerram'ın Azabu'l-Kabr adlı kitabında “Bab fi-Keyfiyyeti'l-ilâhi azze ve Celle” başlığı altında bir bölüm açarak³⁰¹ ve burada keyfiyyet (nicelik) gibi bir sıfatları Allah'a isnat etmesinin yanlışlığını izah eder. Yine Mu'tezili temsilcilerinden En-Nazzam renk, tat, kokunun cisim özelliği olduğu hususunda Hişam b. Hakem'le aynı görüşü paylaştığı³⁰² için bu görüşlerin hiçbir şekilde doğru olmadığını, Allah'a diğer sıfatların verildiği gibi bu sıfatların verilebileceği tezini reddeder.

Nesefî, Kerrâmiyye'nin “Yüce Allah'ın ancak kendisinin bildiği keyfiyeti vardır” iddiasının yanlışlığını ortaya koymak için değerlendirmelerde bulunduğunu görmekteyiz. O, şekiller farklı olduğu için, onların Allah'ta bir araya gelmesi durumunu düşünemeyeceğimizi ifade eder. Çünkü şekiller övgü ve eksiklik yönüyle birbirine eşit olduğu için bu yönleri itibariyle birini diğerine tercih edemeyiz. Allah bazı sıfatlarla nitelendirildiği gibi renk, şekil, koku vb. ile de nitelenebilir, diyenlere cevap veren Nesefî hem Tabsira hem de Temhid kitabında bunun mümkün olamayacağını izah eder. Allah'ın bazı sıfatlarla nitelenmesi onun suret, tat, koku ve renge sahip olduğu anlamına gelmez. Zira bu sayılanların bir şeyde olup olmaması arasında pek fazla bir anlam farkı oluşmaz. Ancak hayat, ilim, semî', basar, kudret, irade, sıfatları ve onların zıtları için böyle bir şey söylemek söz konusu olamaz. Bilakis onlar övgü ve kemal bildiren sıfatlarıdır. Bunların zıddını ya da noksanlığını Allah için düşünmek imkânsızdır. O zaman Allah diri olmayan, cahil, işitmeyen, görmeyen gücü, kuvveti, iradesi olmayan olurdu ki kâinatı ve ondaki her şeyi yaratan ve dilediği şekilde yöneten bir ilah için bunları düşünmek bile abestir. Dolayısıyla bu sıfatlarla, kendi zıtları arasında eşitlik sözkonusu değildir. Ancak şekiller için durum böyle değildir. Yüce yaratıcı bunlardan birine sahip bulunmuş olsaydı dahi bu bir tercih nedeni olabilirdi. Böylesi bir durum O'nu, bir başkasının kudreti altına dâhil etmeyi gerçekleştirir ki, bu da yaratılmışlık vasfının alâmetidir. Bu yaklaşım, renkler, tatlar ve kokular, sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk için de geçerlidir.³⁰³ Bütün bu değerlendirmeler Kerrâmiyye'nin “Yüce Allah'ın ancak kendisinin bildiği keyfiyeti vardır.” iddiasının yanlışlığını ortaya koymak amacıyladır. Çünkü keyfiyet biçimler, şekiller, renkler ve hallerden ibaret olup, bunların hepsi Allah için muhaldir.

³⁰¹ El-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163;

³⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 49.

³⁰³ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 35, 36; en-Nesefî, *Tabaira*, I, s. 186.

Bütün bu değerlendirmeler, yaratılanların niteliklerinin içerisinde yer alan suret, koku, tat ve renklerle nasların zahiri manalarına bakarak Yüce Allah'ın vasıflanmasının mümkün olmadığını göstermektedir.

2.1.4. Allah'ın bir Mekânda Olmasının İmkânsızlığı

Mu'tezile Allah'ı kıdem sıfatı ile vasıflandırmanın, kadim olan bir şeyin bir mahalle yani mekâna muhtaç olmasını gerektireceği teziyle Ehl-i Sünnetin sıfat anlayışını eleştirir. Buna karşılık Neseî, kadim olan bir varlığın bir mahalle bir yere muhtaç olması muhal olup, böyle bir şeyin düşünölemeyeceğini belirtir. Çünkü kıdem olmanın şartı başka bir şeye muhtaç olmamaktır. Yani var olmada kendisinin dışında başka bir varlığa muhtaç olmamaktır. Allah'tan başka her şey hadis olduğuna göre, aynı şekilde Allah'tan başka olması nedeniyle mekân da hadistir. Böylece mekânın kıdemiyle hüküm vermekte muhaldir, yani mekân kadim değildir.³⁰⁴ Kıdemlerin çoğalacağından hareketle kıdem sıfatıyla Allah'ı vasıflandırmanın doğru olmadığını savunan Mutezile'nin bu tezlerinin doğru olmadığı geniş izahlarla Tabsira'da açıklamalar yapılır.

Mekânın kıdemi yani önce olmasının yanlış bir değerlendirmeye götüreceği anlayışından hareketle Yüce Allah'a hiçbir şekilde herhangi bir mekân izafe edilemez. Çünkü Allah'tan önce hiçbir şeyin kıdeminden bahsedilemeyeceği için Onun ezelde bir mekân edinmesinden ve arşa dokunmasından da bahsedilmez. Aynı şekilde mekânı yarattıktan sonra mekân edinmesi Ona izafe edilmiş olsa, kendisinin varlığında bir değişme ile zatında bir dokunma durumu söz konusu olacağı için yaratılmışlığından bahsedilir. Yaratılmış olma durumu ve değişim sonradan olanların özelliğidir. Böyle bir şeyden Yüce Allah münezzehtir.³⁰⁵ Kıdem sıfatı, arşa istiva etmesi, yerde ve gökte olması gibi konular çerçevesinde Allah'ın mekân edinmesi mevzusu tartışılmıştır. Allah'ın arşa istiva etmesi, naslardaki zahiri manaları esas alıp onları Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde, tevhit esasları içerisinde anlayıp değerlendirememekten kaynaklanan bir problemdir.

Cehmiyye'nin Kur'an'daki ayetlerin zahiri manalarından hareketle Allah'a mekân izafe etmelerini eleştiren Neseî, bu ayetleri onların kendi düşüncelerinin ispatı doğrultusunda kullanmalarının yanlışlığını ortaya koyar. Örneğin Allah'ın yerde ve

³⁰⁴ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 146, 147, 219.

³⁰⁵ en-Neseî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 36.

göklerde olmasının anlamının, yerde ve göklerde olanların Allah'ın takdir ve tedbiriyle olduğu anlamında olduğunu belirtir. O, bu ayetlerin tevil edilmesi gerektiğini, Allah'a bir mekân tahsis edilmesi durumunda hataya düşüleceğini savunur. Aksi takdirde Allah'ın tüm varlığıyla bir yerde bulunma durumu ki, bu tek ilahın değil iki ilahın varlığını gerektirir. İkinci olarak parçalarının her yerde bulunması düşüncesi sonucu her yerde bulunma durumu da kâfir olmaya neden olan bir görüştür. Çünkü Allah'ı cüzlere ayırma düşüncesi batıldır. Üçüncü seçenek bir yerde olup, başka yerde olamayacağı düşüncesi de yaratılanlara ait bir özellik olduğu için beraberinde intikale ihtiyaç duymayı getirmesi nedeniyle hatalıdır. Allah'a bir mekân tahsis etmenin bütün bu yanlış anlayışların sonuçlarına götürdüğü görülmektedir.³⁰⁶

“Allah, yarattığı kulları üzerinde tek kudret sahibi, her türlü tasarrufa yetkili olandır.”³⁰⁷ ayetini delil göstererek yön olarak yukarıda olmanın aşağıda bulunmadan daha üstün olduğu anlayışından hareketle Allah'a üste olmayı takdir etme anlayışı da doğru değildir. Çünkü Sultanı koruyan muhafız işi gereği Sultan'dan yukarı bir yerde koruma görevini yerine getirdiğinde, Sultan ondan mekân olarak aşağıda olması, Onun muhafızdan makam itibarıyla aşağıda daha düşük konumda olduğu söylenemez.³⁰⁸

Duada elleri semaya kaldırmanın bir yön tayin etmek anlamında olmadığını, Yüce Allah ne Kâbe'de ne de yerin alt tarafında olmamasına rağmen namaz kılan kimsenin kible olarak Kâbe'ye yönelmesi ve secde anında yüzü ve alını yere koymasında olduğu gibi salt kulluk ve itaat etme amacı vardır.³⁰⁹ Kur'an'da kulların rızıkları ile sema arasında bağlantı kurulması da, rızık veren Allah inancıyla Allah'ın semada mekân edindiği anlamına gelmemelidir. Allah'ın emriyle insanların rızıklarını dağıtmakla görevli meleklerin gökte olması anlayışıyla insanın rızıkını elde edeceği yöne yönelerek, elini yüzünü göğe çevirmesi kulun samimiyyeti içerisindeki yönelişi şeklinde anlaşılmalıdır.³¹⁰ Dolayısıyla Allah'a hiçbir şekilde yer, yön ve mekân isnat edilemez. Alt, üst, sağ, sol, aşağı, yukarı, iç, dış vb. yönlerin hepsi izafi yönler olup bunların hiçbirisi her şeyden ve mekândan münezzeh olan Yüce Allah'a isnat edilemez. Aksi takdirde yaratılanların özellikleri gibi bir şeye ihtiyacı olması gibi durum ortaya çıkar ki Yüce Allah bunların tamamından münezzehtir.

³⁰⁶ en-Neseff, *Bahrü'l-Kelam*, trc: Ramazan Biçer, s. 46.

³⁰⁷ Enam, 6/18.

³⁰⁸ es-Sabûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, s. 69.

³⁰⁹ en-Neseff, *Tabsira*, I, s. 237-238; *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 41-42.

³¹⁰ Özarslan, Selim, *Mâtürîdî Kelamcısı İbn Hümmam'ın Kelami Görüşleri*, Ankara, 2003, s. 26.

Yine Allah'ın mekân edinmesi ile ilgili bir diğer hata arşı mekân edinmesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ancak arş sınırlı ve sonlu bir alanı kapsayacağından kısımlara ve parçalara da ayrılabilir. Bu durumda Yüce Allah arş kadar yani arştan ne büyük ne de küçük olması ki bu durumda, arşın her bir parçası Allah'a karşılık geleceğinden Allah sınırlı ve sonlu olacağı için bu batıldır. Veya arştan küçük olması ki bu da aynı şekilde muhaldir. Ya da arştan büyük olması durumu ki bu durumda Allah'ın bölünmesi ve parçalara ayrılması gerekir ki bu da muhaldir. Bu düşünceler bir hükümdarın bir tahta oturması, bir mektubun bir zarf içerisinde olması gibi bir durumu ortaya çıkarır. Çünkü bir mekâna giren o mekânın özellikleriyle özdeşleşir. Yüce Allah bölünüp parçalara ayrılmayacağı, sınırlı ve sonlu olmamasından dolayı Ona bir mekân tahsis edilmesi mümkün olmadığı için Allah mekândan münezzehtir.³¹¹

Allah'ın arşa istiva etmesi meselesini üçüncü bölümde haberi sıfatların tevili kısmında ele alacağımız için her ne kadar mekânla bağlantılı yönü olsa da tekrar olmaması için burada daha fazla detaya girmemeyi uygun görmekteyiz.

Allah'ın kullarına yakın olduğu nassla bildirilmesi Onun fiziki manada yakın veya uzak olması manasında değildir. Kullarından herhangi biri samimi bir kalple Ona yöneldiğinde onların isteğine cevap vereceği mealindeki ayette³¹² Allah'ın kullarına yakın olması fiziki manada değildir. Kul istek ve arzularını herşeyin kudretini elinde bulunduran Allah'tan istemesi gerektiği ve bu isteklere icabet edileceği belirtilen bu ayetlerde dolaylı bir anlatım söz konusudur. Bu paragrafta bir beşer olarak kullandığımız birkaç cümlede bile dolaylı anlatımla kasdettiğimiz anlamı ifade etmeye çalıştık.

Nesefî Bahrü'l-Kelam'da Allah'a mekân nisbet edilmesi konusunda tevhit vurgusu yaparak, Cafer'i Sadık (148/765)'ın Allah'ın hiçbir şeyden meydana gelmediği, belirli bir mekânda olmadığı ve herhangi bir şeyin üzerinde olmadığı hususlarının tevhidin aşamaları arasında yer aldığını sözlerini nakleder. Çünkü Onun bir şeyden meydana geldiğini söylemek yaratılmışlığın, Ona mekân isnat etmenin Allah'ı sınırlandırmakla vasıflandırmak, Onu bir şeyin üzerinde göstermenin Allah'ın taşınması ve muhtaç olması anlamlarına geleceği için, Yüce Allah bu sayılan nitelemelerden uzaktır.³¹³ Bu görüşler muvacehesinde Allah'a mekan isnat etmek anlamına gelebilecek her türlü anlayıştan uzak durmak gerekir. Bunun için Yüce Allah'a zahiri manası

³¹¹ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 39-41.

³¹² Bakara, 2/186.

³¹³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, s. 47-48.

itibariyle bir mekân isnat edecek naslar, tevhit akidesi çerçevesinde düşünölmeli bu te'vil edilerek öyle anlaşılmalıdır. Aksi durum hiçbir şeye benzemeyen Allah'ı tecsim ve teşbih etme durumuna götürür.

2.1.5. Allah'ı Bir Şeye Benzetme Düşüncesinin Çürütölməsi

Allah insan suretinde olup, insanların sahip olduğu organlarla bezenmiş olduğunu söyleyenler hata yaptıklarını belirten Neseî; Allah'ın cevher, cisim ve araz olmadığını isbat etmenin aynı zamanda Allah'ın bir şeye benzetilemeyeceğini ispatlanacağını belirtir.³¹⁴ Neseî'nin bu görüşleri doğrultusunda ikinci bölümün ilk üç kısmında Allah'ın cevher, cisim ve araz olmadığı ispatlanması aynı zamanda Allah'ın bir mekân edinmediğı, şekil, koku, tat, renk olarak vasıflandırılmayacağı, Allah'ın hiçbir şeye teşbih edilemeyeceğinin izahını görmüş olduk. Kur'an'da kendisinin hiçbir şeyin benzeri olmadığı çok net bir şekilde belirtilmesi aslında Allah'ın bir şeye benzetilemeyeceğinin en büyük delilidir.

Teşbih ve tecsim görüşlerini savunanlardan Yahudilerin, Hıristiyanların, Müşebbihe'nin, Mücessime'nin, Kerramiyye'nin ve şahısların daha önce zikredilen anlayışları karşısında müellifimiz burada da konuyu hasımlarının nakli ve akli delillerini ele alarak onların yanlış anlayışlarını ortaya koymaya devam etmektedir. Ayrıca Mutezilî düşüncelerden sıfatla ilgili tanımlarda farklılıkların nedenini onlar ve biz tarzında karşılıklı olarak sürdürür. Uzunca bir şekilde devam eden bu kısımdaki asıl amaç bir taraftan teşbih fikrinin yanlışlığını ispatlamak, diğer taraftan Ehl-i Sünnet anlayışının dışındaki ekol, fırka ve şahıslara akli ve nakli delillerle cevap vererek onların görüşlerinin doğru olmadığını ortaya koymaktır.

Teşbih, Yüce Allah'ı zat, sıfat ile fiillerinde diğer yaratıklara benzetmektir. Neseî benzerliğı; müşabehât, müdahât, müşâkele ve müsâvat denilen dört unsurdan meydana gelen cins bir isim olarak tanımlar.

- a) Müşabehât, keyfiyet yani nasıllık açısından sadece birinde surette (şekilde) ortaya çıkan benzerliktir. Mesela iki şeyin zatlarının renkleri kabulünde ve arazları kabulünde ortaklığın meydana gelmesidir.
- b) Müdahât, bir şeye nisbetle türünde benzerlik olması durumudur. Örneğın Halit'in baba olması düşünölerek, Zeyd ile Amr'ın iki kardeş olarak, babaları Halit'e nispetle ortak oluşu ki her ikisi de aynı babanın evladıdır.

³¹⁴ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 187.

- c) Müşâkele, İki şeyin cevher türünde aynı şekilde ortak olmasıdır. Mesela her biri onları giyen kişiye şekil vermesi ve kalitesinde farklı olmasına rağmen, pamuk elbiseyle keten elbisenin cevherlerinin ortak olmasıdır.
- d) Müsâvât, kemmiyyet yani nicelik olarak iki şeyin aynı ölçüye sahip olmasıdır. Örneğin iki tahta kereste ya da iki elbisenin bunlardan herbirinin 50 cm olması.³¹⁵

Buradan teşbihin; nicelik, nisbet, cevher yani öz (töz), nitelik yönlerinden iki şeyin birbirine benzemesi sonucu meydana geldiği görülür. İki şey arasında benzerliğin olabilmesi için biri öbürünün yerine kaim olacak şekilde eşitlik varsa ve bunun varlığı da caiz görülüyorsa, bu sıfatların her yönüyle eşit olması halinde ancak benzerlik gerçekleşebilir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî teşbihin yanlış bir anlayış olduğunu şöyle izah eder:

“Şâni yüce kadîm yaratıcı, hiçbir şekilde âleme ve âlemdeki herhangi bir şeye benzemez. Zira benzer olan iki şey, birbirinin aynı cinsindendir. Birbirinin cinsi olan iki şey, biri diğerine vekâlet eder ve birbirinin yerini tutar. Çünkü bir şeyin diğerinin yerine geçtiğine, ona vekâlet ettiğine ve onun yerini tuttuğuna inanan herkesin şöyle demesi imkânsız değildir: O ikisi birbirinin benzeri ve o ikisi birbirinin aynıdır. Bunun aksine inanırsa şöyle der: Bu şunun ne benzeri ne de aynıdır. Eğer birbirinden ayrı olan iki şey, her açıdan biri diğerine vekâlet eder ve biri diğerinin yerini tutabilirse, her açıdan birbirinin benzeri olur. Eğer biri diğerine vekâlet etme ve biri diğerinin yerini tutma bazı açılardan olursa, onlar bu yönde benzerdirler. Ancak bir açıdan da olsa eğer bu açıda eşit iseler, biri diğerine vekâlet edebilir ve biri diğerinin yerini tutabilir. Eğer aralarında bu yönde farklılık varsa, biri diğerine vekâlet etmez ve biri diğerinin yerini tutamaz.”

Bu mantık örüntüsünü devam ettiren Nesefî, Yüce Allah âlemin veya âlemdeki unsurlardan bir şeyin, her açıdan benzeri olması durumunda; Allah her açıdan yaratılmış veya benzeri olan her şey, her açıdan kadîm olması durumu ortaya çıkar. Şayet bir açıdan benzese, bu durumda Yüce Allah bu noktada yaratılmış veya benzeri, o noktada kadîm olurdu. Kadîmin her yönden veya bir yönüyle yaratılmışlığına, her yönden veya bir yönüyle kıdemine hükmetmek muhaldir.³¹⁶ Nesefî, burada aklî delillerle teşbihin yanlışlığını ortaya koyarken mantık önermelerinden istifade ederek, yukarıda görüşleri verilen fırka ve gruplara gerekli cevabı verdiğini görmekteyiz.

³¹⁵ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 198.

³¹⁶ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 36, 37.

Eş'ari, birbirine mütemasil olan iki şey biri diğerinin yerine geçebilmesi halinde benzerliğin gerçekleşebileceğini söyler. Yani bir şey bizzat kendisinin misli ya da benzeri olamayacağı için iki şeyin olması gerekir ki, bu da benzerliğin ancak farklı olan iki şey arasında olabileceği anlamına gelir. İki şey bazı sıfatlarda benzer olsalar benzer olamayacakları gibi, bu iki şey araz olma ve renk olma yönüyle benzeselerde birbirinin misli olamazlar. Yine birçok nitelik yönünden benzeseler de bir tek vasıfta farklı olsalar da birbirine benzemezler. Çünkü farklı olan şeyler de birbirine muhalefet etmelerinden dolayı misil olamaz. Dolayısıyla muhalefat, mümaseletin zıddı olduğu için zorunlu olarak benzerlik ortadan kalkmış olur. Cevher ve araz olma diğer varlıklarda olduğu için bu ikisinin olması da benzerliği meydana getirmez.³¹⁷

Nesefî, mümaselettan bahsedebilmek için bütün vasıflarda ortak olmanın gerekliliğini savunur. Bütün sıfatlarda benzerlik sağlansa sadece bir tek sıfattaki benzerlik oluşmazsa dahi yine mümaselettan söz edilemez. Özel ve genel bütün sıfatlarda benzerlik olmalıdır ki benzerlik gerçekleşsin.³¹⁸ Ancak benzer olan iki şey arasında mümaseletin ölçütü biri için caiz olan sıfatların diğeri için de caiz olması gerekir. Çünkü Eş'ariler, mümaseleatta ölçüt olarak birbirlerinin yerini tutabilmeleri gerektiğini savunur.³¹⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn* eserinde, Eş'arilerin bu görüşlerini siyah ile beyaz hem var olma, hem araz ve hem de renk olma yönüyle birbirlerinin yerini tutabilmelerine rağmen benzer olamayacağını örnek göstererek ikisinin muhalefet özelliklerinden dolayı bir araya gelemeyeceği için benzerlik olamayacağını uzun izahlarla anlatır.

Teşbih ve tecsimin nedenlerinden biri naslarda yer alan zahiri manaları itibara alınarak anlamlandırmanın olmasıdır. Bunlardan bir tanesi Allah'ı insana benzetmeye neden olan “Âdem'i kendi suretimde yarattım” sözlerinin zahiri manasından hareket edenlerin böyle bir teşbihe yönelmeleridir. Bu sözlerin hangi anlamlarda anlaşılması gerektiğini üçüncü bölümde haberi sıfatların tevili kısmında detaylı olarak ele alacağımız için burada zikretmeyi uygun görmüyoruz.

Allah'ın eşi, benzeri, dengi olmadığı için yaratılanlardan hiçbirisi Allah'a benzetilemeyeceği gibi, Yüce Allah da hiç varlığa benzetilemez. Çünkü Yüce Allah, cevher, cisim, araz olmadığı için nitelik, nicelik yönüyle bu vasıflara sahip olan varlıklar hiçbir şekilde Ona benzetilemez. Yaratma yönüyle bir şeye ol demesi sonucu

³¹⁷ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 186-189.

³¹⁸ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 189.

³¹⁹ es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 78-79.

var eden Yüce Allah, âlemdeki hiç bir şeyin benzeri değildir ve hiçbir şey Ona benzetilemez.

2.1.6. Allah’a Şey Denilip Denilemeyeceği

Nesefî “şey” kelimesinin Allah için kullanılabileceğini “De ki: Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: Benimle sizin aranızda Allah şahittir.”³²⁰ ayetini delil göstererek söyler. Çünkü “şey” kendisi var olan mevcudun ismidir. Yüce Allah da mevcut olup, zâtı da vardır, yani Vacibü’l-Vücûd’dur. Allah’ın dışındakilerin varlığı zorunlu değildir. Benzerliğin olabilmesi için bütün sıfatlarda benzerliğin olması gerekir. Bu nedenle cisim kelimesiyle karşılaştırılarak, cisim denilemeyeceğine göre şey denilemeyeceği görüşünde olan Cehm b. Safvan’ın hata yaptığını söyler.³²¹ Bu görüşünü Tabsira’da kullanmış olduğu beyaz, siyah renkleri üzerinden devam ettirerek izah eder.

Müellifimiz Temhid adlı eserinde ise, dinin getirdiği, mânası ise aklen imkânsız değil zorunlu olan “şey” ismine kıyas ederek; dinde kullanılmayan, mânası ise imkânsız bulunan “cisim” isminin Allah’a verilmesinin apaçık bir cehalet olduğunu belirtir. Yine eserinde, Onların bizim “O şeydir ama diğer şeyler gibi değil” dememiz gibi “O cisimdir ama diğer cisimler gibi değil” demeleri yanlış bir sözdür. Çünkü onlar “diğer cisimler gibi değil” sözüyle birleşme mânasını reddediyorlarsa, “O’nun cisim olduğu” şeklindeki görüşlerini, çürütmüşlerdir. Bu durumda çelişkiye düşüp “O cisimdir” ve “cisim değildir” demiş olurlar. Eğer onunla birleşme mânasını kabul ediyorlarsa “diğer cisimler gibi değil” sözlerinin bir mânası yoktur. Bizim “başka şeyler gibi olmayan bir şeydir” sözümüze gelince, “başka şeyler gibi değil” sözümüz “şey” lafzının gereği olan gerçeklik ve varlık mânasını ortadan kaldırmaz. Aksine başka şeyler gibi değil sözümüzle, mutlak varlığın dışındaki yaratılmışlık işareti olan cisimlik, cevherlik, arazlık gibi mânaları çıkarır, çelişkiye düşmeyiz. Bizim “başka şeyler gibi değil” sözümüz anlamlıdır. Nesefî, “başka şeyler gibi değil” sözünden kasıtlarının, cisimliliğin reddedilmesidir. Cisim olmadığı sözümüzden hareketle, (Allah’a) cisim lafzının verilmesi gerektiğine zorlamak; lafızların ve mânaların hakikatlerinden gafil olmaktan başka bir şey değildir.³²² şeklinde yorumlarda bulunur.

³²⁰ En’âm, 6/19.

³²¹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 205.

³²² en-Nesefî, *Kitabü’t-Temhîd Li Kavâidi’t-Tevhîd*, s. 34, 35.

Bahrü'l-Kelam'da ise Nesefî yine zikredilen ayet gereği Allah'a şey denilebileceğini, aksine şeyin zıttı bir şey olmayan olduğu için Allah'a şey denilmemesi halinde onun zat ve sıfatlarının inkâr edilmiş olabileceğini belirtir. Ayrıca Allah'ın doksan dokuz isminden bahseden hadiste “şey”in olmamasını delil gösterip, Allah'a şey denilemeyeceğini savunanlara da cevap verir. Ayette Allah'ın kendisini şey ismiyle isimlendirdiğinin delili varken bunu kabul etmemenin bir hata olacağını izah eder.³²³

Maturidi'nin de şey kelimesinin Allah'a denilmesinde bir sakınca olmadığını, şey olmanın cismiyyet ifade etmeyeceğini ifade ettiğini görmekteyiz.³²⁴

Şey kelimesinin Allah'a izafe edilmesi meselesinde Nesefî bir taraftan Mu'tezile'nin sıfat konusundaki tenzihi anlayışındaki eleştirilerine cevap verirken, diğer taraftan da Cehm b. Safvan'ın yanlış anlayışının akli ve nakli delillerle doğru olmadığını ispatlamaya çalışır. Sonuçta Maturidi'nin de belirttiği gibi Allah'a şey denilmesinin herhangi bir sakıncasının olmadığını ifade eder.

2.1.7. Allah'ın Benzerinin Olup Olamayacağı (Mümaselat)

Bu kısımda bir taraftan Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların teşbih ve tecsim düşüncelerinin yanlışlığı vurgulanacak, diğer taraftan Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünneti Allah'a sıfat isnat ettiği için itham etmesine cevap verilecektir. Nesefî'nin konuya yaklaşımından önce hocasının görüşlerini öğrenmek, konuyu anlamamıza katkı sağlayacaktır. Maturidi bu konudaki görüşleri iki grupta değerlendirir.

Birinci grup, Allah ile yaratılanlar arasında benzerliğin olmaması için Allah'a âlim, kadir, mevcud, şey denilemeyeceğini söyleyen Cehm b. Safvan, Batıniyye mensupları ile Müslüman filozoflar ki bunlar; herhangi bir sıfatta ortak sıfatlanma ya da aynı isimle isimlendirilme durumu halinde benzerliğin olacağı tezini savunurlar. Bunların bu görüşlerinin doğru olmadığını Maturidi gerekçeleriyle izah eder.

Maturidi, Kur'an-ı Kerim'den “Hiçbir şey ona benzetilemez. O semi' ve basirdir.”³²⁵ ayetini delil göstererek, bu ayetle Yüce Allah'a benzetilecek hiçbir şeyin olmadığını ve devamında sıfatlarının varlığını bizlere bildirdiğini ifade eder. Yukarıdaki paragrafta savunulan görüş eğer doğru olsaydı, dâlcilerin genel sıfatta benzerliği olan şeyleri gruplandırırken bazısına zıt, bir kısmına hilaf, bir kısmına cins, bazısına da misl demeyip; bu sayılanların umumi bir özellikte birbirinin benzeri olmaları yönüyle acz-

³²³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, s. 36.

³²⁴ Maturidi, *Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 17.

³²⁵ Şura, 42/11.

kudret, sukün-hareket, bal-zehir gibi bu ikili grupların da birbirinin misli, dengi olmalarını da söylemeleri gerekir ki, bu aklın kabul etmeyeceği bir şeydir.³²⁶

Nesefî ise Yüce Allah'ın araz, cevher ve cisim olmadığı sabit olunca o zaman Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir benzerlik olmadığının da ispat edilmiş olacağını belirtir. O, insanın âlim olarak vasıflanması ile Allah'ın âlim olarak vasıflandırılmasında mümaselat oluşmayacağını ifade eder. Buradaki benzerlik Allah'ın ilmiyle, diğer yaratılanların ilmi arasında değildir. Çünkü Allah'ın ilmi devamlıdır ve sona ermez, açık, gizli saklı bütün bilgileri kapsar, çalışılarak elde edilen bir bilgi de değildir. Ancak Allah'ın dışındakilerinin ilmi sınırsız değildir, bütün ilimleri kapsamayıp sadece belirli sınırlar içerisinde olup, çalışılarak veya zorunlu olan bilgiler sayesinde. Bu sebeplerle Allah'ın ilmiyle yaratılanların ilmi birbirine benzemez. Aynı şekilde kudret, hayat, semî, basar sıfatları içinde Allah'ın bu sıfatları ile yaratılanların sıfatları arasında mümaselattan bahsedilemez. Birinci gruptakilerin teşbihin gerçekleşme durumu olacağını ileri sürerek, zikredilen sıfatlarla Allah'ın vasıflanamayacağını söylemleri hatalı olur.³²⁷ Bu değerlendirmeleriyle Nesefî, mantık kuralları içerisinde yine hasım olarak değerlendirdiği kişilerin görüşlerinin hatalı olduğunu bildirmektedir. Bu görüşlerinin temeli ve zikredilen şahıslar Maturidî'ninkilerle aynı olduğu için tekrara düşülmemesi açısından ifade etmiyoruz.

Maturidî'nin bu konudaki görüşleri ikiye ayırması gibi bir taksimatın Nesefî'de de yapıldığını görürüz. Fakat onun sözlerini biraz daha uzatarak ve edebiyat yaparak biraz da farklı örnekler vererek sürdürdüğünü mülâhaza ederiz. Konuya temel bakışlarında, ikisi arasında pek bir farklılık görülmez.

Mümaselatla ilgili meselede ikinci grupta yer alan Mu'tezile, bir şeyin taşımış olduğu en hususi sıfat hem yaratana hem de yaratılana verilmesi benzerliği meydana getireceğini savunur. Örneğin var olma, araz olma ve ilim olarak üç vasfı barındıran ilim sıfatını ele alacak olursak; var olma vasfıyla ilim sıfatının genel özelliği, araz olma vasfıyla vasat özelliği, ilim olma vasfıyla en hususi sıfatı kastedilir. Bu durumda ilim sıfatının benzerliğinden bahsederken, Yüce Allah'ın ilmiyle insanın ilim sıfatı benzerliğinde, var olması ve araz olması yönüyle değil, en hususi vasfı olan ilim özelliği yönüyle benzerdir denir.³²⁸ Bu nedenle Mu'tezile, ilim sıfatının, halik ile mahlûk

³²⁶ es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 78-79.

³²⁷ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 206-207.

³²⁸ es-Sabûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, s. 78-79.

arasında benzerliğe yol açacağını gerekçe göstererek Allah'a ilim sıfatının verilemeyeceğini savunur.

Maturidi, bu görüşün yanlışlığını on kg ağırlığındaki yükü kendisiyle taşıyan insanın kudreti ile yüz kg ağırlığındaki yükü kendisiyle taşıyan insanın kudreti; en hususi vasıf olan insan sıfatında bir olmalarına rağmen, bu iki insanın kudret sıfatları birbirine benzemediği örneğinden hareketle; en hususi sıfatta benzerliğin olmasının iki şeyin birbirine mümasil olduğu anlamına gelemeyeceğini ortaya koyar. Aynı şekilde Allah'a ilim sıfatının verilmesiyle, insana ilim sıfatının verilmesi de bir değildir. İnsanın ilim sıfatı; mevcuttur, arazdır, sonradan yaratılmıştır, var olması da yok olması da müsavi olduğu için caizdir, zamanın her anında yenilenen ve değişendir, ilimdir, sıfattır. Yüce Allah'ın ilim sıfatı ise; mevcuttur, kadimdir, varlığı zorunludur, ezelden ebede kadar devam edendir, ilimdir, sıfattır ki bu sıfat hiçbir şekilde mahlûkatın ilmine benzemez.³²⁹ Nesefî de, Mutezile'nin bu mumasalat konusundaki en hususi vasıfta benzerlik olması halinde benzerliğin olacağı tezinin yanlışlığını siyah ve beyaz renkleri örneğinden hareketle fazlasıyla ayrıntılı da olsa sonuçta aynı şeyleri söyleyerek izah eder.

Dolayısıyla mümaselattan bahsedebilmek için bütün vasıflarda ortak olmanın gerekliliğini savunur. Bütün sıfatlarda benzerlik sağlansa sadece bir tek sıfatta benzerlik oluşmazsa dahi yine mümaselattan söz edilemez. Ancak benzer olan iki şey arasında mümaselatin ölçütü biri için caiz olan sıfatların diğeri için de caiz olması gerekir. Çünkü Eş'ariler, mümesalatta ölçüt olarak birbirlerinin yerini tutabilmeleri gerektiğini savunur.³³⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn* eserinde, Eş'arilerin bu görüşlerini siyah ile beyaz hem var olma, hem araz ve hem de renk olma yönüyle birbirlerinin yerini tutabilmelerine rağmen benzer olamayacağını örnek göstererek ikisinin muhalefet özelliklerinden dolayı bir araya gelemeyeceği için benzerlik olamayacağını uzun izahlarla anlatır.

Nesefî bir taraftan Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalara teşbih ve teciim düşüncelerinin yanlışlığına vurgu yapar. Diğer taraftan Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünneti Allah'a sıfat isnat etmekle itham etmesine cevap verir.³³¹ Bu arada karşılıklı konuşma tarzında onlar böyle dediler, biz böyle dedik şeklindeki yaklaşımlarla renk, cevher, araz örnekleri üzerinden uzunca biraz da mantık ilminin verileriyle değerlendirmelerde

³²⁹ es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 78-79.

³³⁰ es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 78-79.

³³¹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 187-204.

bulunur. Gerçi o dönemin eserlerinin temel özelliği başkaların görüşlerine reddiye tarzında olduğu için bu yaklaşım birçok eserde görülmektedir. Zaten Nesefî, Tabsîratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn adlı kitabının baş kısmında kendisinden akaid konularında Ehl-i Sünnet'in görüşünü yansıtan ve hasımlarının düşüncesini çürüten bir eser yazması isteği üzerine böyle bir kitap yazdığını belirtmektedir. Buna rağmen Nesefî, dönemin iddialarına cevap tarzında yazmış olmasına rağmen konuları sistematik bir şekilde ele almıştır. Konular bir bütünlük içerisinde birbirini takip etmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HABERİ SIFATLARIN TE'VİLİ

Kur'an'da ve hadislerde Yüce Allah'ı niteleyen, Onun varlığı ve zatı hakkında bizleri bilgilendiren lafızlar yer alır. Esmâü'l-Hüsna'da geçen bu lafızlar ile Yüce Allah'a seslenir, Onu bu isimlerle anarız. Bu isimlerle birlikte Onun fiillerinden bahseden nasslar da mevcuttur.

Kur'an'da, Allah'ın varlığına neredeyse bütün mahlûkatın tanıklık etmesinden dolayı Onun zahir olduğu ve yine Onun yaratılan varlıklar gibi görülmemesinden dolayı batın olduğu da belirtilmiştir.³³² Bu ifadeyle teşbih ve tecsime kapılmama hususunda bir uyarı yapılmakla birlikte, onun tasarrufatının ve fiillerinin yok sayılamayacağı da belirtilmektedir. Onun bu tasarrufatı ve fiilleri Kur'an'da birçok yerde zikredilmektedir. Kur'an'da zikredilen Yüce Allah'ın varlığıyla ilgili cismani birtakım fiiller ve vasıflar ifade eden bu tür sıfatlara Haberî sıfatlar denilmektedir.

Haberî sıfatlar, tespit edilmesi akılla olmayıp, Kur'an ile sünnette yer alan ve onların bizlere bildirmesiyle mümkün bir durumda olan ve Yüce Allah'a cismani bazı nitelgeler ile fiiller isnat eden sıfatlardır.³³³ Diğer bir tanımla Haberî sıfatlar, Kur'an ile hadislerde mevcut bulunan ve Yüce Allah'ın kâinatta var olan yaratılmış mahlûkata benzerliğini andıracak şekildeki ifadelerden oluşan sıfatlardır. Bu sıfatlara haberî sıfat denmesinin nedeni ise, bu sıfatların kaynağının nakil ve haberden müteşekkil olması sebebiyledir.³³⁴ Yüce Allah'ın nitelendirildiği bazı sıfatlar, hiçbir şeyin Onun gibi olamayacağı vb. naslardan yola çıkarak, dolaylı olarak Allah'a izafe edilmiştir. Fakat haberî sıfatların tamamı nasslarda geçen ifade olması yönüyle diğer sıfatlardan farklı olarak bu ismi aldığı da söylenebilir.

Kur'an'da geçen haberî sıfatlar, müfessirler ve ilk kelimciler tarafından "müteşabih" kavramı içerisinde ele alınmıştır.³³⁵ Haberî sıfatları müteşabih kavramından ayrı olarak ele almak pek mümkün değildir. Çünkü bu sıfatlarla ilgili ayetlerin müteşabih olduğu hususunda kelam ekolleri arasında neredeyse ittifak

³³² Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 76.

³³³ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 165.

³³⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 134.

³³⁵ Aydın, Ömer, Haberî Sıfatları Anlama Yolları, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: 2, s. 133.

vardır.³³⁶ İlk dönem kelam kaynaklarında Haberî Sıfatlar için özel isim ve başlığın yer almadığı da gözden kaçırılmaması gerekir. İlk dönem kelamcıları daha çok haberî sıfatları zahiri manada anlayanların teşbih ve tecsime götüren yaklaşımlarıyla mücadele etmekle yetinmişlerdir. Onlara, Kur'an'ın kendi ifadesinde açık bir şekilde müteşabih ayetlerin yer aldığını hatırlatarak, bu ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla anlamalarını tavsiye etmişlerdir.

Müteşabih içerisinde yer alan haberi sıfatlarla ilgili değerlendirmeler, daha öncede ifade ettiğimiz gibi onları olduğu gibi kabul edip hiçbir yoruma tabi tutmadan tecsim ve teşbihe de karşı olan Selef grubu; sadece zahiri manasından hareket eden tecsim ve teşbihe yönelen Mücessime ile Müşebbihe grubu, bir de insan biçimci bu yanlış anlayışla mücadele ederek ayetlerin tevhit anlayışıyla Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla bakıp, gerektiğinde bu nassların, tevil şartlarına uygun bir şekilde yorumlanması taraftarı olan grup olmak üzere üçe ayrılabilceğini belirtmiştik. Aynı zamanda ikinci bölümde teşbih ve tecsimin yanlışlığını Nesefî'nin bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştık. Şimdi de tevil ile ilgili görüşler, müellifimizin haberi sıfatların tevildeki yöntemi ve yaklaşımı istikametinde bu sıfatları inceleyeceğiz.

Tecsim ve teşbih anlamı oluşacak sıfatlarla ilgili olarak Tavakkuf metodunu benimseyen Selef grubu, Allah'ın bir benzerinin bulunmadığını, kendisinin yaratmış olduğu hiçbir şeye benzemediğini nass ve akıl ile bildiklerini belirtir. Diğer taraftan haberi sıfatlarla ilgili naslarda var olan ifadelerin anlamlarının açıklanmasından ve yorumlanmasından sorumlu olmadıklarını; asıl sorumluluklarının Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak ve hiçbir ortağının, denk ve benzerinin olmadığına inanmak olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre kalplerinde eğrilik olanlar ile fitne çıkarmak isteyenler manası kapalı olan ayetler ile müteşabih ayetlerin peşine düşererek te'vil etmeye çalışırlar. Diğer bir husus ise te'vil yapmanın ittifakla kesin değil, zanni olmasıdır. Allah'ın sıfatları gibi önemli bir meselede zanni bir şeye dayanmak doğru değildir. Bu durumda Allah'ın murad ettiğinin zıddı bir mana oluşması halinde günaha girileceğinin unutulmaması gerekir.³³⁷ Onların bir kısmı ayetle te'vil yapmanın yasaklandığını savunur. Çünkü onlar haberi sıfatlarla ilgili hususları Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu, ilim ve akıl sahibi olan insanların onlara sadece inanmakla yetineceklerini tefsir ve te'vil yapılmasının doğru olmadığı görüşündedir. Yani bu görüşte olan selef,

³³⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşabih", *TDVİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 205, 206.

³³⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, s. 89, 99.

haberî sıfatların Allah'ın kendi zatına yaraşır sıfatlar ve manalar olduğuna inanmakla birlikte, ancak bu sıfat ve manaları yorumlamaktan ve açıklamaktan da sakındıkları görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de ve Peygamberin sünnetinde geçen haberi sıfatlara iman edip, te'vil etmeden, onları zahiri manalarına göre keyfiyetsiz anlayan ve bunları herhangi bir yoruma tabi tutmayan selefin bu konuyla ilgili en önemli örneği İmam Malik' (ö. 179/795)tir. O bu konuda istiva hakkında kendisine sorulan soruya: "İstiva malum, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vacip, inkârı ise küfürdür. Bu konuda soru sormak ise bid'attır"³³⁸ sözleri en iyi örnektir. Bu şekilde icmali te'vil yapılarak, kelimenin zahiri manası üzerine bırakılmasına "tefviz" denilir.³³⁹ Selef'in haberi sıfatlar konusunda takip ettiği bu yola kelimeler literatüründe "tevakkuf yolu" da denilmektedir.³⁴⁰

Selef, müteşabihattan olan haberi sıfatlarla ilgili ayetlerin imtihan için de nazil olabileceğini düşünerek, bu ayetlerde tevakkuf etmenin (duraklamanın) ve bunların Allah'ın sözleri olduğuna inanmanın vacip olduğunu savunur.³⁴¹ İmam Gazâlî (ö. 505/1111) "İlcâmu'l-Avam an-İlmi'l-Kelâm" adlı eserinde, haberi sıfatlarında içinde yer aldığı müteşabihle ilgili, Selef'in yedi esas üzerinde ittifak ettiklerini belirtir. Avamdan sayılan kimselerin uyması gereken bu prensipleri Gazâlî şöyle sıralar:

Takdis: Yüce Allah'ı, şanına layık olmayacak şeylerden (cismiyyet, yaratılmışa benzemek gibi) tenzih etmektir.

Tasdik: Yüce Allah'a Kur'ân-ı Kerim'de ve sünnet-i sahihada atfedilen niteleme şeklindeki lafızları kabul etmektir. Bu nassların içeriğine tam manası ile vukufiyeti olmasa dahi, bunların Allah'ın azameti ve şanına uygun anlamları olduğuna inanmaktır. Bu konuda Hz. Peygamber, Yüce Allah'ı nasıl anlamış, tanımış ve tavsif etmişse o şekilde tanımak ve inanmak esastır.

Aczi itiraf: Müteşabih nasslarda geçen lafızlarla anlatılmak istenen şeylerdeki amaç ve gayenin ne olduğunu Allah'a havale etmektir. Ayrıca bu hususları bilmediğini ve bilemeyeceğini kabul ederek, tefsir veya te'vil yapamayan veya bu kelimelerle hangi mananın kastedildiğini bilemeyen kimselerin aczini itiraf etmesi gerektir.

Sükût: Müteşabihlerin manasından sual etmemek, bunlara kafa yormamak ve o konularda sual etmeyi bid'at bilmektir. Müteşabihleri anlamaya ehil olmayan kimseler,

³³⁸ en-Neseff, *Tabsira*, I, s. 173; Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkahir b. Tahir et-Temîmî, *Usûlü'd-Din, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1981, s. 113.

³³⁹ el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 187,188.

³⁴⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 92.

³⁴¹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, trc. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1986, II, s. 530.

onların te'villerini sormamalı, onlara dalmamalıdır. Bu konuda soru sormamak avâma vaciptir. Bu hususta suale muhatab olan âlim, karşısındakine anlamayacağı şeyleri söylemektense, susmayı tercih etmelidir.

İmsak: Müteşabih ayetler üzerinde değişiklik yapmaktan, onlar hakkında yorum ve tasarruf yapmaktan kendini sakındırmak, kapalı manaları kullanmak suretiyle te'vil yapmaktan sakınmaktır. Yani bu kelimeleri olduğu gibi bırakmaktır.

Keff: Kalben (zihnen) olsa dahi müteşabih ayetlerle meşgul olmamak ve onlar üzerinde düşünmemektir. İmsak, müteşabihat hakkında konuşmayı (dili), keff ise onlar hakkında düşünmeyi (kalbi, zihni) sakındırmaktır.

Ma'rifet Ehlini Teslim: Müteşabihat kavramından yasaklanan avâmın, kendilerinin aciz olduğu bu meselelerde Rasulullah, ashab-ı kiram, evliya-i salihin ve ulema-i mütehassısın tarafından bilindiğini, yani herkese kapalı olmadığını bilmesi gerekir.³⁴²

Selef yolundan gittiklerini iddia edenlerin daha sonraları “Selefiyyûn” adıyla anılan ve ilk olarak hicri IV. yüzyılda ortaya çıkan Hanbelî mezhebine mensup kimseler olduğu görülür. Bunlar savundukları bütün görüşlerde Selefiyye inancını yeniden canlandıran Ahmed b. Hanbel'in düşüncelerini savunduklarını ifade etmişlerdir. Hicri VII. yüzyılda bu defa Selefiyye inancının İbn Teymiyye tarafından yeniden gündeme getirildiği görülür. İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye Selefiyye hareketinin radikal temsilcileri olarak meşhur şahsiyetlerdir.³⁴³ Bu iki şahsiyet Selefiyye akımı üzerindeki teşbih şüphesini gidermeye çalışmışlardır. Haberi sıfatların zâhiri anlamlarını kabul etmenin bir zararının olmayacağını savunarak, bu konuda yaratıcı olan Allah ile mahlûk olan insan arasında bir benzerlik kabul edilmediği ve benzetme varid olmadığı müddetçe teşbihe gidilmeyeceğini savunurlar. “Hiçbir şey O'nun gibi değildir. Onlar, (Şûra, 42/11) ayetinin buna işaret ettiğini ve aynı zamanda aklın da bunu gerektirdiğini söylerler.³⁴⁴

Ebu Hanife (ö. 150/767) selef âlimlerinden olup, Kur'an'da geçen Allah'ın “yed”, “vech” ve “nefs” sıfatlarının varlığını kabul ettiğini fakat bunların keyfiyetinin nasıl olduğunun bilinemeyeceğini belirtir.³⁴⁵ İmam-ı Azamla birlikte selefin görüşünden tevil etmeye geçişin olduğu bir anlayışın doğduğunu söyleyebiliriz. Rey ehl-i olan bir

³⁴² el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avam an-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1983, s. 61-69.

³⁴³ Ebu Zehra, Muhammed, *İslâmda Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, trc. Komisyon, İstanbul, 1983, s. 232.

³⁴⁴ İbn Teymiyye, *er-Resâil*, IV, s. 65-69.

³⁴⁵ Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, trc. H. Basri Çantay, Ankara, 1986, s. 8.

yaklaşım ile yavaş yavaş akli çıkarımların da devreye gireceği yeni bir döneme adım atılmış olmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), Allah'ın arşa istiva etmesini, istîlâ, mülk, kahr, galebe vb. anlamlarla te'vil edilmesine karşı çıkmıştır.³⁴⁶ Bu görüş onun Mutezile'den ayrılıp İbn-i Hanbel'in görüşlerini savunduğu, dönem olarak henüz akli çıkarımları nakille birleştirmeye başlamadığı bir ara dönemde haberi sıfatlarla ilgili görüşü olarak kabul etmek gerekir.

Ebu'l-Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) de "Kitabu't-Tevhid" isimli eserinde Eş'arî gibi bir yönüyle haberi sıfatların te'vil edilmesine karşı olduğu görülür.³⁴⁷ Fakat Akide Risalesi'nde ise haberî sıfatların te'vil edilmesini savunur ve bu konudaki görüşü daha sonra gelen sünni kelimciler tarafından esas görüşü olarak kabul edilir.³⁴⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebu'l-Mansûr el-Mâturîdî ilim dünyasında telifçi orta yolu seçmeleri; Eş'arî, Mâturîdî kelimcilerin daha önceden Mu'tezile'nin başlatmış olduğu kelim üslubuna uyarak mecazî te'villeri almalarını sağlamıştır.³⁴⁹ Maturidi ve Eş'arî'nin bu yaklaşımları dikkate alındığında Ehl-i Sünnetin tedrici olarak tevile geçtiği söylenebilir.

Ehl-i Sünnet temsilcilerinin önde gelenlerinden Ebu Mansûr el-Mâturîdî hem tefvîz, hem de te'vil taraftarıdır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatına üç devre olarak bakmak gerektiğinde: Birinci dönem, İ'tizal dönemi diye bilinen ve sonradan bundan döndüğü görülen dönemdir. İkinci dönem, Yüce Allah ile ilgili bütün sıfatları müşabehat ve keyfiyetten uzak olarak Selef metodu ile isbat etme dönemidir. Üçüncü dönem, hayat, ilim, kudret, irâde, semî', basar ve kelâm'dan oluşan yedi akli sıfatı isbat edip; vech, yedeyn, kadem, sâk vb. haberî sıfatları te'vil ettiği dönemdir.³⁵⁰

Halef âlimleri ise haberî sıfatlar konusunda ayet ve hadislerde geçen Allah'ı beşere ait sıfatlardan tenzih etmek amacıyla te'vil metodunu benimsemişlerdir. Müteşabih olarak kabul ettikleri bu ayetleri, Kur'an ve sünnetin genel ruhuna uygun şekilde arap dil gramer yapısı doğrultusunda akli delillere ters düşmeyecek şekilde yorumlamışlardır.³⁵¹

³⁴⁶ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Kahire, s. 9,31.

³⁴⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 74.

³⁴⁸ Yeprem, Mustafa Saim, *Maturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul, 1989, s. 19.

³⁴⁹ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, terc: Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 210, 211.

³⁵⁰ Yurdağür, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod, EÜİFD*, Sayı, I, s. 261, 262.

³⁵¹ Yurdağür, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, s. 259.

Mücessime ve Müşebbihe dışında kalan, Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler, Kur'an'da ve hadislerde geçen cihet, cismaniyet, sûret veya uzuv bildiren nasların te'vil edilmesi hususunda neredeyse ittifak halindedir. Bu mezhepler, naslarda geçen Allah'la ilgili bu durumların zahirî manalarından Cenab-ı Hakk'ı tenzih etmenin gerekliliğini savunmuşlardır.³⁵²

Râzî, bütün İslam fırkalarının Kur'an'daki bazı ayetlerle ve hadislerdeki haberî sıfatlar konusunda zahirî manalarında te'vile gitmelerinin gerekli olduğunu kabul ettiklerini ifade eder.³⁵³

Kadı Ebu Bekr el-Bâkılânî ve Ebu İshak el-İsferâini ise haberî sıfatların bazen te'vil edilmesinin bazen de te'vil edilmemesinin uygunluğunu savunmuşlardır.³⁵⁴

Yine İbnü'l-Cevzî de te'vil yapmanın gerekliliğine inananlardandır. Fakat O, bir şey mümkün olduğunca gerçek manasında alınmalıdır, buna engel bir durum olması halinde mecaza hamledilmelidir, der.³⁵⁵

Gazâlî ise te'vil kurallarına riayet edildiği müddetçe, te'vil yapanların tekfir edilmemesi gerektiğini söyler. Hangi mezhepten olursa olsun, bütün İslam müçtehitlerinin zarûrî olarak te'vile başvurmalarından dolayı, te'vil yapanların tekfir edilmesinin caiz olmadığını belirtir.³⁵⁶

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de te'vil yapmanın caiz olduğunu, fakat bu işi te'vil konusunda ehil olan kimseler tarafından yapılması gerektiğini söyler.³⁵⁷

İbn Hümam (ö.861/1457) da Haberî sıfatların Allah'a layık bir manasının olduğunu ve bunlara teşbihsiz inanmanın gerektiğini söyler. Fakat Haberî sıfatların zahirlerinin kastedildiğine dair bir delil de bulunmadığına göre bunları te'vil etmek caizdir. Hatta avâmın bu sıfatları anlayamamasından veya yanlış anlaşılmasından korkulduğu takdirde de te'vile gidilebilir demektedir. Bu haberî sıfatlarla ilgili görüşleriyle İbn Hümam, Selefiyye ile aşırı tenzihçi görüş arasında bir yerde durmaktadır.³⁵⁸

³⁵² el-Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Beyrut, 1983, s. 92.

³⁵³ er-Razî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdis*, Beyrut, 1987, s. 180.

³⁵⁴ el-Bâkılânî, Ebu Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu't-Temhid*, Beyrut, 1957, s. 258-262.

³⁵⁵ İbnü'l Cevzî, Abdurrahman b. Ebu'l-Hasan, *Def'u Şüpheti't-Teşbih*, Kahire, 1991, s. 8.

³⁵⁶ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Faysalu't-Tefrika* (Mecmuatü Resail içinde), Beyrut, 1409/1988, s. 127.

³⁵⁷ İbn Rüşd, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl*, Terc: S. Uludağ, İstanbul, 1985, s. 153.

³⁵⁸ İbn Hümam, Kemal, *el-Müsâyere fi İlmi'l Kelâm*, Mısır, (trs.), s. 17,18; Özarslan, Selim, *Mâtürîdî Kelamcısı İbn Hümam'ın Kelami Görüşleri*, Ankara, 2003, s. 29.

Haberî sıfatların te'vil edilmemesi durumunda ortaya çıkan sıkıntılar ile bu sıfatların te'vil yapılmasının gerekliliği hususunda görüşlerini zikrettiğimiz mütekellimlerin adeta ittifakla bunu savunmalarını gördükten sonra; tevilin sözlük anlamı ve terim anlamına geçelim.

Te'vil e-v-l kelimesinden masdar olup sözlükte, açıklamak, beyan etmek, eğmek, meylettirmek, bir şeyi gerisin geriye sahibine redd anlamında döndürme, rucû (dönmek), bir şeyin aslına dönmesi, bir şeyin kendisi ile kastedilen maksadına döndürülmesi, açıklama, âkıbeti gözetilen siyaset, bir sözü ölçerek, biçerek, tartarak, düşünerek değerlendirerek, hesaplayarak planlamak gibi anlamlara gelir.³⁵⁹

İstilâhî olarak te'vil, zorlayıcı bir delil nedeniyle lafzın zâhirî manasının asıl anlamından başka bir manaya taşınması, yorumlanması; bir lafzın anlamının o lafzın zâhir manası dışında taşıdığı muhtemel manalardan bir tanesine Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde hamledilmesidir.³⁶⁰

Te'vilin istilâhî anlamlarına şu şekilde de manalar verilmiştir. Te'vil, bir lafzın meâlini tercih edip tefsir etmeye denir.³⁶¹ Mâturîdî ise te'vili, tam kesin olacak şekilde mümkün olmasa da kelimenin farklı anlamlarından birini tercih etmek olarak tanımlamıştır.³⁶²

Te'vil, aklî bir metod olup, ulûhiyete uygun olmayan tasavvurları zihinden uzaklaştırmayı amaçlar. Nass ile sabit olan dini akideler ile aklın gerekleri arasında bağ kurar. Tevil geçmiş dönemlerden itibaren varolagelen bir yöntem olup, dini metinlerin anlaşılmasında başvurulmuş bir metottur. İslâm'ın doğuşundan önce Yahudi ve Hristiyan ilahiyatçılar tarafından tevil çalışması yapıldığı da bilinmektedir. İslâm'da ise Mu'tezile, Şia, ve Maturidi ile Eş'arî kelamcıları ulûhiyetle bağdaşmayacak cismani tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla bu konuda gayretler göstermişlerdir.³⁶³ Allah için uygun olmayan durumları, sıfatları, tasavvurları zihinlerden ancak mecazî bir te'ville uzaklaştırma yönünde faaliyet göstermiş olan Mu'tezile ile aklî bir metod olarak te'vil'in tarihi bir bağlantı içerisinde olduğu görülür.

³⁵⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 25; el-Cürcânî, *et-Tâ'rîfât*, s. 46; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 863; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, I, s. 52.

³⁶⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 25; el-Cürcânî, *et-Tâ'rîfât*, s. 46; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 863; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, I, s. 52; Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul, 2008, s. 98.

³⁶¹ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (tsz.), II, s. 1046.

³⁶² Ebu'l Bekâ, *Kitab el-Küllîyyât*, s. 261.

³⁶³ İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 220- 222.

Haberî Sıfatlar konusunda halef ile Mu'tezile arasında te'vil yapma konusunda ittifak vardır. Ancak halef bu hususta Mu'tezile gibi çok rahat bir tavır içerisinde olmamış, daha dikkatli ve titiz davranmıştır. Te'vil'i esas alan görüşleri şöyle ele alabiliriz:

Mutetezile haberî sıfatlar konusunda da tenzihçi tutumunu sürdürmeye devam etmiştir. Yüce Allah'ın cevher, cisim, araz gibi maddi unsurlarla vasıflandırılmayacağı hususunda ittifak eden Mu'tezile,³⁶⁴ O'nun akla gelebilen ve tasavvur olabilen her şeyden münezzehe olduğunu söylemiş³⁶⁵ ve bu nedenlerle haberî sıfatlarını te'vil etmiştir.

El-Cübbâi (ö. 309/916) de haberî sıfatları tevil etme taraftarıdır. O, haberî sıfatların mecâzi manada olduğunu savunur.³⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar ise, haberî sıfatların te'vil edilmemeleri halinde teşbih durumunun ortaya çıkacağını belirtir. Teşbih anlayışında olan kişinin durumunun puta tapıcının durumundan daha beter ve Allah'ı inkâr edenin durumundan daha kötü olacağı görüşündedir. Bu sebeple O'na göre bu sıfatların te'vil edilmeleri zaruridir ve vaciptir.³⁶⁷

Haberî sıfatlar konusunda vermiş olduğumuz buradaki kısa bilgilerde görüldüğü gibi genel eğilimin, nasslarda geçen haberî sıfatlardan teşbih ve tecsim ifade eden ve yanlış anlaşılmaya neden olan lafızların, uygun manalarla te'vil edilmesi gerektiği yönündedir.

Bu görüşlerden sonra da Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin haberî sıfatları te'vil ederken takip ettiği yöntemi değerlendireceğiz. Onun tenzihi bir anlayışla beraber aynı zamanda bilgi kaynaklarından olan akıl ile naklin birlikte kullanımını kazandırdığı semantik yaklaşımla haberî sıfatları te'vilini inceleyeceğiz.

3.1. Haberî Sıfatları Te'vil Ederken Takip Ettiği Yöntem

İnsanoğlu varolduğu günden itibaren kendisini yaratan birinin varlığına inanmıştır. Bu yaratıcının varlığını tasavvur ederken insana bahşedilen en büyük nimet olan aklını kullanmıştır. Çevresinde gördüğü nesnelere bakarak kendisinin de bir varlık olduğunu ve bütün bunların bir yaratıcısının olduğunu akıl sayesinde idrak edebilmiştir. Bu çıkarımları insan akıl ve bilgi yoluyla gerçekleştirmiştir.

³⁶⁴ İbnü'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1961, s. 7.

³⁶⁵ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, Wiesbaden, 1980, s. 156.

³⁶⁶ Nader, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye, 1950, I, s. 48,49.

³⁶⁷ Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tunus, 1986, s. 152.

İslâm Dininde imanın oluşabilmesi için bilgi önemli bir yere sahip olup, bu imanın kişide belirli bir yer edinebilmesi de yine bilgiyle bağlantılı olarak gerçekleşir.³⁶⁸ Bilindiği gibi bilgi edinmenin birtakım yolları vardır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî beş duyu, sâdık haber ve akıl sayesinde insanların bilgi edinebileceklerini belirtmektedir. Beş duyu işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibarettir. Bu duyu organları aracılığıyla bilgiye ulaşılması reddedilemez. Çünkü duyularla elde edilen bilgi, zaruret yoluyla gerçekleşir. Zaruri hususların inkârı ise kibir ve inattan kaynaklanır.³⁶⁹

Nesefî daha sonra doğru haberin iki kısma ayrıldığını belirtir. Birincisi, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği mütevâtir haberdur ki zaruri ilim ifade eder. Buna örnek olarak geçmiş zamandaki hükümdarların ve uzak memleketlerin varlığı bu bilginin zaruri olduğunu gösterir. Böyle bir haber bilgisi kendisine ulaşan kişinin, bu bilgileri kabul etmemesi söz konusu olamaz. İkincisi ise, mucize ile desteklenmiş peygamberin haberidir ki istidlâl ilim ifade eder. Bu yolla meydana gelen bilgi, kesinlik ve sübut açısından zaruri ilimle gerçekleşene benzer. Aralarında şöyle bir fark vardır: Zaruri ilim; onu elde etmek için bir uğraşı olmaksızın elde edilirken, istidlali ilim elde edilebilmesi için akıl yürütülmesine ihtiyaç vardır.³⁷⁰

Nesefî bilgi edinme yollarından akli, istidlâl metoduyla ele alır. Bütün parçasından büyüktür gibi, apaçık bir şekilde gerçekleşen bu durum zaruridir. Çıkarımla (istidlalle) oluşan ise çalışma yoluyla elde edilmıştır (iktisabîdir). Akıl ve nazarın bilgi edinme yolu olduğunu reddetmek söz konusu değildir. Zira bunu reddeden kimse, kendisi de istidlalde bulunarak reddeder ki bu durumda onu nefyeden kişi aklın bilgi edinme yolu olduğunu ispat etmiş olur. Böylece (aklî istidlalin bilgi edinme yolu olduğu) zaruri bir şekilde ortaya çıkar, çünkü nefyi için ispatından başka bir yol yoktur. İstidlal metodunu takip eden ve tüm öncüllerinde onun şartlarını gözetten herkesi, bu fikrî hareketi kesin bilgiye götürür. Bir istidlal yönteminin neticeye götürmesiyle, takip edilen metodunun isabetli olduğu anlaşılır.³⁷¹ Bu bilgilerin sadece elde edilmesi değil aynı zamanda muhataplara iletilmesi de gerekir. Nakli bilgilerin, sağlam akli değerlendirmelerle sentezlenmesi ve sonuçta elde edilen çıkarımların iletişim aracı olan dilin özelliklerinden istifade edilerek insanlara sunulması ve aktarılması da önemlidir.

³⁶⁸ Günaltay, *Felsefe-i Üla*, s. 63-65.

³⁶⁹ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 23.

³⁷⁰ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 23.

³⁷¹ en-Nesefî, *Kitabü't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları), s. 23.

Bu şekildeki istidlal sayesinde Allah'ın zatı, mahiyyeti, sıfatları ile ilgili kavramlar, İslâm'ın bütüncül Kur'an'î bakış açısıyla ele alınmasını oluşturmuş ve böylece yanlış anlaşılmalardan uzak değerlendirmeler yapabilen büyük bir çoğunluğun oluşmasına katkı sağlamıştır.

Doğru bir anlamın sağlanabilmesi için kavramın hem sözlük manası hem de geçtiği yerdeki bağlamı Kur'an'ın bütüncül anlamı içerisinde ele alınmalıdır. Metafizik âlem, bilginin kaynaklarından nihai manada akılla öğrenilebilecek bir yapıya sahip değildir. Dolayısıyla kavramın kullanımı ile kazandığı anlam bütünlük içerisinde akıl ile naklin birbiriyle uyumu şeklinde değerlendirilmelidir.

İşte Nesefî'nin de akli esas alarak yapmış olduğu bu değerlendirmeleri eserlerinde görmekteyiz. Allah'ın zat ve sıfatları meselesindeki konuyu ele alış tarzı, teşbih ve tecsime düşmeden haberî sıfatların anlaşılmasındaki tevîl anlayışı, Onun dönemindeki âlimlerden bazı yönlerden farklı yöntemleri kullanması kelimeler ilmi açısından önemli bir kazanımdır. Özellikle kelimenin sözlük anlamından hareketle; kelimenin sözlük, temel, yan, mecaz, sembolik anlatım, tarihi süreç içinde sözcüğün anlamındaki daralmalar, genişlemeler vb. özellikleri ele alarak semantik diye tabir edilen dil özelliklerinin kullanımını, yukarıda zikrettiğimiz aklın verileri doğrultusunda nakli delillerle birleştirerek sunması, asrındaki kelamcılardan farklı olmasındaki en önemli özelliğini oluşturmaktadır.

Ehl-i Sünnet ekolünün bir diğer temsilcisi Eş'arî'lerin takip ettiği Aristo felsefesinin metodunun bir yansıması olan Meşşai sisteminden farklı olarak³⁷² kelime sentezini tarihi bağlamda değerlendirme ve bunları akli ve nakli verilerle siyak sibak bağlamında sentezleyerek konuları işleyişi Nesefî'nin farklılığının bir göstergesidir.

Onun haberî sıfatları ele alış metodu herşeyden önce nakil ile aklın verileri doğrultusunda tevhidi esas alan, Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla bakma çerçevesindedir. Semantiği esas alarak Yüce Allah'ın varlıklara benzemediğini, ikinci bölümdeki Nesefî'nin teşbih ve tecsim düşüncesinin eleştiri bölümünde ortaya koymuş olduğu uygulamasıyla görmüştük. Burada da Onun haberî sıfatları tevîlinde tenzihi esas alması ve semantik yönteminin kısa bir değerlendirmesini yaptıktan sonra, haberî sıfatlar olarak kullanılan kelimelerin nasıl anlaşıldığını ele alacağız.

³⁷² Atay, Semantik, *Erciyes Ünv. Sosyal Bil. Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 7, Kayseri, 1996, s. 111; Atay, *Mukaddime (Nesefî, Tabsira)*, I, s. 19-20.

3.1.1. Semantik Yöntemi

Sözcükler, kelimeler ile bunların anlamlı şekilde bir araya gelmesiyle oluşan cümleler, insanların birbiriyle ve çevresiyle iletişimini, etkileşimini sağlayan en önemli araçtır. İnsanlar onlarla birlikte vardır. Çünkü insanlar duygularını, düşüncelerini, sevinçlerini, üzüntülerini, ihtiyaçlarını, paylaşımlarını yaşamlarının bir parçası olan bu sözcüklerle diğer bir deyimle dil ile sözlü ve yazılı olarak ifade eder.

İletişim aracı olan dille düşünceler, duygular bazen direkt bazen de dolaylı olarak anlatılır. Direkt anlatımlar daha çok yalın anlatımlardır. Bazen de anlatımlar dolaylı olarak, semboller üzerinden veya mecazî bir anlatımla gerçekleşir. Dolaylı anlatımlarda bazen sözcüğün gerçek anlamı daralabilir, genişleyebilir, değişebilir; bazen de sözcük kendi temel anlamının dışında yeni bir anlamda kullanılabilir. Bu özellikler tüm diller için geçerli olan genel şeylerdir.

Sözcüklerin anlamlarını inceleyen sözcükbilim genelde bir sözcüğün biçimbilgisi alanı, kavram alanı, anlam alanı olmak üzere üç alanı inceler. Kavram alanı ile anlam alanı; kelimenin sesteş olması, eş anlamlı, zıt anlam olması, çok anlama gelmesi, temel anlam, yan anlam vb. dilin özelliklerini inceler.³⁷³ Kelimenin sözlük anlamı (etimoloji) belirlendikten sonra, dilin kullanıldığı bölgedeki ilk dönemden itibaren kullanımından hareketle, sözcüğün tarih boyunca anlamında olan değişimler dikkate alınır.

Sözcüklerden, kelimelerden oluşan dil; insanın doğal hayatı içerisinde yer aldığı için onlar gibi gelişir, tarih boyunca değişime uğrar, genişler, daralır, bazen de birden çok anlamda kullanılır. Önemli olan sözlü anlatımda ve yazılı anlatımın nesir ve nazım kullanımında sözcüğün, cümlelerin, paragrafın hatta metnin tamamının bütünlüğü içerisinde siyak, sibak ilişkisi içerisinde doğru anlaşılmanın temin edilmesidir.

İletişim aracı olan dilin temelini oluşturan sözcüklerin ve cümlelerin anlamının tarih süreci içerisinde değişim ve gelişimini inceleyip çözümleyip, kelimelerin sembollerle etkileşimini irdelleyerek bir anlam çözümlemesi yapılmasına semantik denir.³⁷⁴ Yunan dil kökeninden gelen semantik, fiil kökü itibarıyla (semainein) mana vermek, kasetmek gibi anlamda kullanılan ve semantikos olarak da manalı, manidar, gizli gibi anlamlara gelen; Türkçe’de anlambilim olarak kullanılan ve dilin yapısı ile

³⁷³ Yılmaz, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yay., Bursa, 2007, s. 85.

³⁷⁴ Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, s. 87, 89.

ilgilenen, konuşma tarzlarındaki anlam ilişkilerini inceleyip irdeleyen bir kelimedir.³⁷⁵ Anlambilim (semantik), bu özellikleriyle mesajın doğru bir şekilde anlaşılmasında çok büyük katkılar sunar. Çünkü semantik (anlambilim) sözcüğün, kelimenin tarihi süreç içindeki değişimini incelerken aynı zamanda o toplumun sosyo-kültürel yapısını ve değişimini de göz önünde bulundurur. Böylece asıl anlatılmak isteneni akli çıkarımlarla elde etmeyi sağlar. Semantik yöntem, aynı şekilde dini metinlerin doğru anlaşılmasında da etkin bir rol oynar.

İnsanlara peygamberler aracılığıyla gönderilen dini metinler, doğal olarak gönderilen elçinin diliyle ve aynı zamanda bu mesajlar evrensel olacak tarzda gönderilmiştir. Çünkü muhatap kitle insandır ve insanlar kelimelerle, cümlelerle iletişim kurar. Bu özellik, Kur'an ve diğer kutsal kitaplar açısından değişmeyen bir durumdur. Kur'an'da "Anlamanız için biz onu (Kur'an)'ı Arapça olarak gönderdik."³⁷⁶ ve "Şayet Kur'an'ı onların dilinden değil de yabancı oldukları bir dilde göndermiş olsaydık, ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmalı değil mi? Arap olana yabancı dilden bir kitap olur mu?"³⁷⁷ diye soracaklarını belirterek, Kur'an'ın gönderiliş amacının insanlar tarafından anlaşılması olduğu vurgulanmaktadır. Fakat burada ilahi âlemden beşeri bir âleme bilgi gönderimi söz konusu olduğu için sınırlı olan kelimelerle sınırsız bir anlamın iletilmesi durumunda kullanılan dil bazen farklı anlaşılmalara yol açabilmektedir. Çünkü bazı mesajlar direkt verilirken bazıları ise semboller, temsili anlatımlarla insanın beş duyu algısına, bilinenden hareketle bilinmeyen şeylerin anlatımı şeklinde dolaylı anlatımla olmaktadır. Allah'ın zatı, sıfatları, gayb âlemi vb. gibi anlatımlar genelde bu şekildeki anlatım tarzıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle müşahade edilemeyen bu alanın anlatım verilerini sözcüğün, kelimenin sözlük anlamı üzerinden algılamak ve değerlendirmek sıkıntılara neden olmuş ve olmaktadır.

Kutsal kitaplar, insanları doğru yola iletmek için (insanlara yol gösteren, doğruyu eğri olandan ayırmanın açık delili olan Kur'an)³⁷⁸ gönderilirken sadece bir bölgedeki insanı hedef kitle olarak muhatap almaz. Çünkü bu mesajın muhatabı insandır ve bu muhatap belirli, sınırlı bir insan grubu olmayıp insanların tamamıdır. Buna Kur'an özelinden bakacak olursak mesajın hedefi sadece Mekke, Medine bölgesinde yaşayan insan değildir. Dolayısıyla Kur'an'da kullanılan dilin sadece Mekke, Medine

³⁷⁵ Atay, Semantik, *Erciyes Ünv. Sosyal Bil. Enstitüsü Dergisi*, S: 7, s. 111-112.

³⁷⁶ Yusuf, 12/2.

³⁷⁷ Fussilet, 41/44.

³⁷⁸ Bakara, 2/ 185.

dil özellikleri değil Arapçanın bütün lehçelerini kapsayacak şekilde bir kullanım olduğunu tefsir kitaplarındaki açıklamalardan da görüp öğrenmekteyiz.

Dolaylı anlatımla mesajların aktarılması ve dilin genel özellikleri hakkında genel değerlendirmeler bilindikten sonra, nasslarda geçen müteşabih lafızların anlaşılması daha kolay olacaktır. Buradan hareketle nasslarda geçen ifadeler doğrudan doğruya sözcük anlamında mı anlaşılmalı? yoksa semantik bir anlayışla tarihi süreç içerisindeki bütün anlamıyla mı değerlendirilmelidir? Bu sorunun cevabını da Nesefî'nin yöntemine bakarak değerlendirmek istiyoruz.

Nesefî'nin söz ile mana ve isim ile mana bağlamındaki yaklaşımı problemin çözümünde etkili bir yoldur.³⁷⁹ Haberî sıfatlar diye adlandırılan arşa istiva, âdem suretinde yaratma, yed, vech, ityan, meci vb. kavramları lafzi (söz) bağlamında ele alıp Allah'ın bu özellikleri kendisi için kullandığını ve cismin de var olma anlamından hareketle, Allah'ın var olduğu ve cisim olduğunu söyleyen Kerramiyye'nin anlayış tarzı teşbihi bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım tarzı sonuçta tevhit anlayışından uzaklaşıp, teşbih ve tecsime yöneldiği için kabul görmemiş ve diğer ekoller gibi yayılamamıştır.

Kur'an'ın hedef aldığı anlayışlardan biri de Allah'a ortak koşan, Ona çocuk isnat eden vb. yanlış anlayışlardır. Aynı ilahi mesajdan gelen tevhid anlayışının daha sonra muhatap olan insanların sapkın anlayışları sonucu nasıl değiştirilip tahrif edildiği Kur'an'da yerilmesine rağmen, mesaja bütüncül bakmayarak zahiri anlamın peşinden giderek aynı şeyleri İslâm dininin içerisine sokma teşbih ve tecsim anlayışının oluşmasında etkili olmuştur. Bu bakış açısının vermiş olduğu tahrifattan Müslümanları korumanın yolu ilahi mesajdaki bilginin doğru anlaşılmasını ve özümsemesini sağlamak olmalıdır.

İsim ile mana anlayışının temel dayanağı salt dini metnin lafzını hiçbir şekilde değerlendirmeye tabi tutmaksızın zahiri manası üzerinden anlamadır.³⁸⁰ Böyle olunca sınırsız bir alanın sınırlı kelimelere aktarımı sırasında bilinenden hareketle bilinmeyenin semboller, misaller üzerinden tanıtımı sırasında yapılan anlatım şekli, akli değerlendirmeden ve semantik bir bakış açısıyla değerlendirilmemesi halinde teşbihçi ve tecsimci bir bakış açısı ortaya çıkaracağı tarihteki örneklerle görülmektedir. Bu anlayışın ortaya çıkardığı problemlerin çözümünde, Nesefî'nin takip ettiği semantik

³⁷⁹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 160.

³⁸⁰ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 161.

yöntemin kelim ilminde kullanılması, Hüseyin Atay'ın da ifade ettiği gibi³⁸¹ doğru, isabetli bir yöntem olacaktır.

Müşebbihe ve Mücessime'yi teşbih ve tecsim anlayışına sevkeden asıl neden nasların zahiri manalarından hareketle sözcüğün, kelimenin cümlelerin temel anlamını, yan anlamını, çok anlamlılığını, anlam daralmasını vb. özelliklerini tarihi süreç içerisindeki değişiminin dikkate alınmaması problemini iyi teşhis eden Neseî, aynı zamanda bu yöntemle tedavi aşamasına geçmiştir. Müellifimizin ikinci bölümde teşbih ve tecsim düşüncesinin eleştirisinde görüldüğü üzere, insan biçimci anlayışın yanlışlığını kendine has değerlendirmelerle ortaya koyarken takip ettiği metot, nakli delillerdeki bilginin yanı sıra aynı zamanda semantik bağlantılı ilmî kişiliğini de ortaya koyar.

3.1.2. Tenzihî Esas Alması

Allah'ı bilmek ve tanımak için karşımızdaki insanı tanıtırmasına bir anlatım yapmamız imkânsızdır. Onu ancak naslarda bildirilen zat ve sıfatları üzerinden tanımaya ve tanıtmaya çalışabiliriz. Aynı şekilde Allah kendini Kur'an'da bizlere öyle tanıtmış, Peygamberimiz de Onu zat, sıfat ve fiilleri üzerinden anlatmış ve tanıtmıştır. Ancak bu zat, sıfat ve fiiller insanın müşahade alanında olmadığı için dolaylı anlatımlar sayesinde gerçekleşmiştir. Çünkü Allah'ın zat ve sıfatlarını ifade eden kavramlar, insanın zihin dünyasına bilinen üzerinden bilinmeyen temsili anlatımlarla, sembollerle anlatılması ve tanıtılmasıdır. Bu yüzden mesajın sıradan olmaması, dolaylı bir anlatımla olması da gayet doğal bir durumdur.

Vahiyle insana iletilen mesajın sıradan bir metin olmaması, nass olması; metnin kaynağının Allah olmasıyla ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bunun için söz-anlam ilişkisi açısından metnin/nassın doğru anlaşılması amacıyla belirli bir çözümlemenin yapılması gereklidir. Bu çözümleme sadece dilin özelliklerinden ibaret olmamalı, aynı zamanda metnin şer'i muhtevasını da içermesi de gerekir.³⁸² Çünkü asıl amaç mesajın anlaşılmasıdır. Bu yüzden semantik çözümleme, haberî sıfatların doğru anlaşılmasında bir temel basamak oluşturur. Dolayısıyla semantik irdemeyle tevhit anlayışı çerçevesinde Kur'an'a bütüncül bir anlayışla bakan birinin Allah'ı insan biçimci bir şekilde anlaması, tanıması, tanıtmaması ve teşbihi andıracak bir değerlendirme yapması da

³⁸¹ Atay, *Semantik*, s. 111; Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 14.

³⁸² Yar, Erkan, *Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları, Dini Araştırmalar*, cilt: 9, Sayı: 25, s. 49-50.

düşünülemez. Müellifimiz Neseî de bu bütüncül açıdan meseleye bakmış ve bu bakış açısıyla konuları ele almış, incelemiş, irdelemiş ve sonuca varmıştır.

Neseî, konuları ele alırken önce farklı görüşleri onların gerekçeleriyle birlikte ortaya koyar. Kendisi aklî ve naklî delillerle birlikte semantiği çok iyi bir şekilde kullanarak, daha sonra kendi görüşlerini teferruatlı bir şekilde serdedir. Muhatabın naklî delillerine karşılık, farklı naklî delilleri kullanır veya muhatabın naklî delilleri yanlış değerlendirmesi ya da onların yapmış oldukları te'vili eleştirerek doğru olanı ilmî gerekçelerle izah eder. Muhatabın kullandığı aklî delilleri daha etkili akli delilleri kullanarak alt eder veya dil özelliklerinden istifade ederek kelimenin hangi manaya geldiğini ortaya koyar. Böylece ağır bir dil kullanmasına rağmen, okuyucuya sanki karşılıklı münazara ortamında olduğu hissiyle, kişinin ilgisini hep canlı tutmaya çalışır.

Neseî aynı zamanda bu özelliğiyle, önceki dönemlerin ve kendi döneminin kelimeler ilmî ile ilgili, o günün şartlarında kitlesel iletişim ve haberleşme araçlarının olmadığı bir ortamda dahi ilmî gelişmeleri çok yakından ilgiyle takip ettiğini gösterir. Neseî aslında kelimeler ilmîne bu yönleriyle ayrı bir özellik katmıştır. Haberî sıfatlarla ilgili tutumu da yine bu şekildedir. Yukarıda zikredilen görüşlere eleştiriler getirerek, onların yanlışlıklarını ortaya koymak suretiyle, kendine has üslubuyla bu konularla ilgili değerlendirmeler yapar.

Ehl-i Sünnet kelâmcısı Ebu Muîn en-Neseî'nin haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ile Tabsira'daki ilgili sözleri, Onun bu konudaki yöntemini özetler mahiyettedir. Bir lafız iki manayı ihtiva ediyor ve bu manalardan biri Allah'a isnad edilmesi halinde Ona uygun olmayan bir mana içeriyorsa, diğer taraftan ikinci mana ise Allah'a izafe edildiğinde uygun bir anlam meydana getiriyorsa bu durumda Allah'a nisbet edilecek mana; Ona uygun olan mana anlaşılmalı, diğer olumsuz anlayış hemen terkedilmelidir. Çünkü haberî sıfatları ihtiva eden nassların zahiri manaları üzerinden yapılan bir anlamlandırma, Allah'ın cisim olduğu vehminin kişinin hafızasında oluşmasına sebebiyyet verir. Bu bölümün girişinde Neseî'nin bilgi kaynaklarından bahsederken aklın da bilgi kaynakları arasında yer aldığını belirtmiştik. Allah'ın cisim olmadığını, mislinin olmadığını akıl da isbat etmektedir. Ayrıca bu nassların zahiri manalarından hareketle Allah'ı cisim olarak kabul etmek, bir takım insani, beşeri şeyler isnat etmek, Kur'an ile bir diğer bilgi kaynağı olan akıl arasında bir zıtlığın meydana gelmesine sebebiyyet verir. Hâlbuki hem Allah'ın göndermiş olduğu Kur'an hüccettir ve hem de insana bahşedilen en büyük nimet olan akıl Allah'ın hüccetlerindendir.

Kâinatın yaratıcısı, onu sevk ve idare eden Allah'ın âlim ve hakîm olduğu da bilindiğine göre, O'nun bizlere doğruyu yanlıştan ayırt etmek için vermiş olduğu delilleri arasında bir tenakuzun varlığını söylemek nasıl mümkün olabilir. O halde yapılacak şey tevhit esas çerçevesinde bu âyetleri teşbih ve tecsime düşmeyecek şekilde aklî delillere uygun şekilde te'vil etmek suretiyle, iki hüccet (nass ile akıl) arasında bir muvafakat meydana getirmek olmalıdır. Çünkü Yüce Allah Kur'an'da "Kendisine benzer hiçbir şeyin bulunmadığını"³⁸³ ifade ederek, kendi zatıyla diğer varlıklar arasında teşbihin bulunmadığını açık bir şekilde beyan etmektedir. Burada zikredilen ayet muhkem olup, te'vile de ihtimal bulunmamaktadır. Öyleyse, Yüce Allah'ın cisim ve benzeri hiçbir şeye benzemediğini bildiren bu muhkem ayete rağmen, te'vile ihtimali olan diğer ayetlerden hareketle Cenab-ı Hakk'a cismanî bir takım unsurlar ve vasıflar nisbet edemeyiz.³⁸⁴

Te'vilde dikkat edilmesi gereken hususu ise Neseî, yapılan te'vilin tevhid akîdesine uygun olmasına bakar. Şayet haberî sıfatlar birkaç manaya geliyorsa, bu manalardan Yüce Allah'ın zatına layık ve tevhide aykırı olmayacak mananın tercih edilmesi gerektiğini söyler.³⁸⁵ Bu açıklamalar doğrultusunda Neseî, Haberî sıfatların te'vil olunmaları gerektiği sonucuna varmaktadır.

3.2. Haberî Sıfatların Anlamı

Neseî Haberî sıfatları, başta "*Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn*" olmak üzere, "*Bahrü'l-Kelam*", "*Tevhidin Esasları (Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd)*" adlı eserlerinde detaylı bir şekilde ele almıştır. En-Neseî'nin bu eserlerde ele aldığı Haberî Sıfatlar ve bu sıfatlar hakkındaki görüşleri şöyle sıralanabilir:

3.2.1. Arş, Kürsî ve İstivâ

Arş, sözlükte "yüksek olan şey, yüksek yer, yükselmek, çadır, ev, tavan, sınırı olmayan mekân,"³⁸⁶ bütün varlığı kuşatan büyük bir cisim, gölgelik, kürsi, Allah'ın kudret ve saltanatının tecelli ettiği mekân,³⁸⁷ hükümdarın tahtı³⁸⁸ gibi anlamlara gelir.

³⁸³ Şura, 42/11.

³⁸⁴ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 171.

³⁸⁵ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 173.

³⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, s. 315; Mücâhid, *Teşîru Mücâhid*, I, 321; II, s. 471.

³⁸⁷ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, s. 49; en-Neseî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, s. 159; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 150.

³⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 503.

Ayrıca, başkalarının saltanatlarına, memleketlerine ve izzetlerine kinaye olarak da arş denir.³⁸⁹

Kur'an'da yer alan ayetlerde arşın, Hz. Yusuf ile Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtı manasında; "Ana babasını tahtın (Arş'ın) üstüne çıkardı ve hepsi ona (Yusuf'a) saygı ile eğildiler.", "Ben onlara (Sebe halkına) hükümlanlık eden bir kadın buldum. Kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı (Arş'ı) var dır." ayetlerinde olduğu gibi³⁹⁰ ve diğeri Yüce Allah'a nisbet edilen olmak üzere iki farklı şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Yüce Allah'a isnad edilen ve "istivâ" fiiliyle beraber kullanılan arş, ayetlerde "ale'l-arş (arşın üzerinde),"³⁹¹ "Rabbü'l-arş (rabbın arşı)"³⁹² "zü'l-arş (arşın sahibi)"³⁹³ gibi farklı terkiplerle zikredilir. Ayrıca bazı ayetlerde arşın "büyük, değerli ve şerefli olduğu,"³⁹⁴ "melekler tarafından taşındığı"³⁹⁵ belirtilir. Yine Tur, 52/5. ayette geçen "yükseltilmiş tavan"³⁹⁶ tabirinden bazı yorumlarda arş kastedildiği belirtilir.³⁹⁷ Ayrıca "Nice memleketler vardır ki, arşları (tavanları) üzerlerine yıkılmıştır."³⁹⁸ Ayetinde Yüce Allah'ın bir kasabadan bahsederken sakf (çatısı, tavanı) anlamında kullanıldığı görülür.

Arş ile ilgili pek çok hadis bulunmaktadır. "Cennette yüz derece vardır ki, Allah onları Allah yolunda cihat edenler için hazırlamıştır. İki derece arasındaki mesafe, gök ile yer arasındaki mesafe gibidir. Siz Allah'tan cenneti dilediğinizde, O'ndan Firdevs'i dileyin! O, Cennet'in efdalidir ve Cennet'in en yücesidir. Firdevs'in üstünde Rahman'ın Arş'ı vardır. Cennet'in ırmakları da Firdevs'ten akar."³⁹⁹, "Göklerin, yerin ve arşın sahibi kerîm olan Allah'tan başka ilâh yoktur."⁴⁰⁰, "Hiçbir şey yaratılmadan önce arş vardı. O'nun arşı su üzerindedir. Allah arşını su üzerinde yaratmıştır."⁴⁰¹ arşla ilgili hadislerden bazılarıdır.

Kürsi, kirs sözcüğünden türeyen ismi mensup bir kelimedir. Toplanan mekân anlamındadır. Kitapların üzerine konulduğu kürsi de bu manadadır. Üzerine oturulan

³⁸⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 329.

³⁹⁰ Yusuf, 12/100; Neml, 27/23, 38, 41, 42.

³⁹¹ A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Yusuf, 12/100; Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.

³⁹² Tevbe, 9/129; Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 32/86, 116; Neml, 27/26; Zuhuruf, 43/82.

³⁹³ İsrâ, 17/42; Mü'min, 40/15.

³⁹⁴ Tevbe, 9/129; Mü'minûn, 23/116.

³⁹⁵ Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7; Hakka, 69/17.

³⁹⁶ Tûr, 52/5.

³⁹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki "Arş", *TDVİA*, İstanbul, 1991, III, s. 406-407.

³⁹⁸ Hac, 22/45.

³⁹⁹ Buhari, *Tevhid*, 22.

⁴⁰⁰ Müslim, *Zikr*, 83.

⁴⁰¹ Canan, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, s. 328.

nesne, taht ve hususi mekân, bir şeyin aslı, üst üste konulmuş veya çeşitli parçalardan oluşturulup üzerinde oturuşan sandalye anlamlarına da gelir.⁴⁰² Kürsi bir şeyin aslını da ifade etmektedir. Kürsi parçalardan oluşan bütün anlamına geldiği gibi “binanın kürsisi” kullanımında olduğu şekilde “binanın temeli” anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁰³ İsfehani, kürsi kelimesinin “Yedi kat gök, kürsi’nin yanında ancak çöle atılmış bir halka gibidir.” cümlesinde geçtiği şekilde, felekleri kuşatan felek olarak tanımlamıştır.⁴⁰⁴ Yine kürsi, kökleri birbirine yakın dalları iç içe geçmiş sığ orman, bilginin kalpte yoğunlaşması anlamlarına da gelmektedir.⁴⁰⁵

İstilâhi anlamda kürsî naslarda, “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır.”⁴⁰⁶ ayetinde, Allah Teâlâ’ya; “ Andolsun biz Süleyman’ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset olarak bırakıverdik, sonra o, yine eski haline geldi.”⁴⁰⁷ ayetinde ise Hz. Süleyman’a atfedilir. Yüce Allah’a atfedilen anlamıyla kürsî, ilâhi hükümlerliği belirten manevi veya nesnel varlık olan şey kastedilir.

İstivâ ise sözlükte, yukarı çıkmak, yönelmek, kasdetmek, galip gelmek, mutedil olmak, ortaya çıkmak, karar kılmak, hâkimiyet kurmak, yükselmek ve yüce olmak gibi anlamlara gelir.⁴⁰⁸

Kur’an’ı Kerim’de Yüce Allah’ın Arş’a istivâ ettiğini bildiren ayetleri, Kur’an’da teşbih ve tecsim ifadeleri kısmında zikrettiğimiz için burada tekrarlamayacağız.

İstiva fiilinin harfî cerlerle kullanımında farklı anlamların ortaya çıktığını görmekteyiz:

İstiva fiili, harfî cersiz kullanıldığında tam ve mükemmeliyeti belirtir. İstiva fiili, “Ala” harfî cerri ile kullanıldığında uluvv ve yücelik anlamına gelir. İstiva fiili, “ila” harfî cerri ile kullanıldığında yönelmek manası verir. Kur’an’da geçen bu yedi ayette istivâ fiilinin “Ala” harfî cerri ile kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan Kur’an-ı

⁴⁰² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII, s. 183; Âlûsî, Şihabuddin Mahmut el-Bağdadi, *Ruhu’l Meani fi Tefsiri’l Kur’ani’l Azim ve’s-Seb’il-Mesâni*, Daru İhyai’t-Turasi’l Arabi, Beyrut, trs. I, s. 466; Demirci, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yay., s. 177; Yavuz, Yusuf Şevki “Kürsi”, *TDVİA*, Ankara 2002, XXVI, s. 572.

⁴⁰³ Handeleві, Abdulhamid, *Camii’l-Beyan Fi Müfredatü’l-Kur’an*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2007, II, s. 774.

⁴⁰⁴ İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, s. 706.

⁴⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arap*, XII, s. 68.

⁴⁰⁶ Bakara, 2/255.

⁴⁰⁷ Sâd, 38/34.

⁴⁰⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIV, s. 414,415; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, s. 154; Fîrûzâbâdî, *el- Kâmûs*, IV, s. 1017.

Kerim'deki bu ayetlerde istivâ fiili, uluvv ve yükseklik anlamı ifade eder.⁴⁰⁹

Arş, kürsî ve istivâ ile ilgili itikadî tartışmalar, hicri II. asrın başlarına kadar gider. Arşın varlığı Müslümanlar tarafından; Arş, yedinci kat göğün üzerinde bulunan, meleklerce taşınan ve aynı zamanda meleklerin etrafında döndüğü bir kutsal olarak Müslümanlar tarafından kabul edilmîş; fakat mahiyeti hakkında herhangi bir teferruata girilmemiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından sonra özellikle Mu'tezile'nin, Arş'ı "mülk" manasında te'vil etmeye başlamasıyla, Ehl-i Sünnet kaynaklarında "Arş" kavramına yer verilmeye başlanmıştır. Hatta bu konuda müstakil çalışmalar da yapılmıştır.⁴¹⁰

Bu bölümde yukarıda zikredilen arş, kürsî ve istivâ kavramlarının tamamını ilgilendiren "Yüce Allah'ın arşa istiva etmesi" meselesini ele alacağız. Bu kavramların herbirinin ayrı ayrı özelliklerinden bahsetmeyeceğiz.

Müşebbihe ve Mücessime Kur'an'ı Kerim'de yukarıda zikrettiğimiz ayetleri Allah'ın Arş üzerinde mekân tutması şeklinde ele almışlardır.⁴¹¹

Kerramiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm es-Sicistanî, "Allah Teâlâ arştedir, onu kaplayacak şekilde yer tutmuştur. Onlar, "Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındaki altı gün içinde (altı evrede) yaratan sonra da Arş'a kurulandır."⁴¹² ayetindeki Arş'ı Allah'ın mekânı olarak görür.⁴¹³

Sâbûnî, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürmüş, bazıları da Allah'ın, mekân tutma anlamında olmaksızın arş üzerinde olduğunu kabul etmiş ve O'nun için üst yön tayin etmiştir. Neccâriyye, "Allah'ın zâtı ile her mekânda bulunduğunu", Mu'tezile de "Allah'ın zâtı ile değil, ilmî ile her mekânda bulunduğunu söylediklerini" nakletmiştir.⁴¹⁴

Mâturîdî istivânın üç ayrı anlamda kullanıldığını, bunların "hâkimiyet altına almak", "yukarı çıkmak, yükselmek" ve "kemale ermek" şeklinde olduğunu belirtir. Bununla birlikte Mâturîdî istivâyâ, "kastetmek, irade etmek" anlamlarının da verildiğini, bazı dilcilerin de "Sonra semaya istivâ etti"⁴¹⁵ anlamındaki ayette geçen

⁴⁰⁹ İsfahani, Ragıp, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 2002, s. 439.

⁴¹⁰ Muhâsibî, Hâris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an (Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması)*, trc: Veysel Akdoğan, İstanbul, 2003, s. 243 (4. dipnot); Yavuz, Yusuf Şevki, "Arş", *TDVİA*, İstanbul, 1991, III, s. 407, 408.

⁴¹¹ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 215; es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usûli'd-Dîn (Mâturîdiyye Akâidi)*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s. 23.

⁴¹² Secde, 32/4.

⁴¹³ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam* trc. Ramazan Biçer, s. 45.

⁴¹⁴ Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usûli'd-Dîn (Mâturîdiyye Akâidi)*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005, s. 67.

⁴¹⁵ Fussilet, 41/11.

“istivâ etti” ifadesini “yarattı” manasında kullandıklarını da nakleder. Yine O’na göre, istivâ kelimesinin “hâkimiyet altına alma”, arşın da mülk (tabiat, âlem) anlamında kullanılması durumunda, “Allah bütün yarattıklarını hâkimiyet ve yönetimi altına alandır.” tarzında bir mana ortaya çıkar.⁴¹⁶

Ebu’l-Muîn en-Neseî ise istivanın şu anlamlara geldiğini bildirir:

a) “Gücüne ulaşınca istivâ etti. İstikamet etti.” cümlesinde görüldüğü gibi istikamet anlamındadır.

b) “Gemi Cudi’ye istivâ etti. Yani karar kıldı.” Cümlesinde olduğu gibi istiva karar kılma anlamındadır.

c) “Sen ve senin ile birlikte gemiye istivâ ettiler. Yani siz gemiye bindiniz.” burada da istiva uluvv ve irtifa’ manasında kullanılmıştır.

Neseî, uluvv’un de kendi içerisinde iki anlama geldiğini belirterek; mekân da yükseklik ve rütbede yüceliği ifade ettiğini söyler.⁴¹⁷

Neseî, Mu’tezile ve Şia’nın “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.”⁴¹⁸ ayetini; arş mülktür, kürsü ise ilimdir, şeklinde yorumlamalarını ele alarak konuya başlar. Ehl-i Sünnet ise, “Melekler O’nun kıyılarındadır. O gün Rabbinin Arşı’nı, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.” (Hakka, 69/17) ayetiyle Yüce Allah’ın “arş”ın “mülk” manasında bildirmediğini ve “mülk”ün yüklenip taşınmaya muhtaç olmadığını, dolayısıyla onların bu anlamlarının doğru olmadığını söyler.⁴¹⁹

Ebu’l-Muîn en-Neseî, “Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındaki altı gün içinde (altı evrede) yaratan sonra da Arş’a kurulandır.”⁴²⁰ ayetini Kerramiye’nin “Yüce Allah arştadır, arşı kaplayacak şekilde orada yer tutmuştur.” şeklinde kabul etmelerini eleştirir. Bazı müfessirlerin Yüce Allah’ın arş’a⁴²¹ istiva etmesini “hükümrân olma” yani diğer bir deyişle “arşın padişahı olması” şeklinde anladıklarını belirtir. Buna örnek olarak “Bişr kılıca ve kan dökmeye başvurmadan Irak’a istiva (istila) etti.” şeklindeki şiiri gösterir. Neseî, buradaki istivadan kastın oraya hâkim olma olduğunu belirtir. Yine Neseî bu konuda İmam Malik’in (ö. 179/795) istiva hakkında kendisine sorulan soruya verdiği cevabın devamında (Soruyu soran kişinin amacını sezinleyerek), seni yanlış

⁴¹⁶ Mâturîdî, *Kitabü’l-Tevhîd*, s. 111,112.

⁴¹⁷ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 242

⁴¹⁸ Bakara, 2/255.

⁴¹⁹ en-Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 213-214.

⁴²⁰ Secde, 32/4.

⁴²¹ en-Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 45.

düşünceler içerisinde görüyorum. Bu tür konularla uğraşma.” diyerek bu soruyu soran kişinin Cehm b. Safvan (ö. 128/745) olduğunu bildirir.⁴²²

Yüce Allah’ın, arşı yaratmadan önce de var olması O’nun arşa istivasının fiziki anlamda düşünülmemesini gerektirir. Arşın yaratıldıktan sonra Yüce Allah’ın ona intikal ettiğini söylemek caiz değildir. Canlı varlıkların özellikleri olan bir yerden bir yere intikal etmek, bir yere yerleşme Yüce Allah için düşünülemez ki O bundan münezzehtir. Yine arşın üzerine Yüce Allah’ın mekân tuttuğunu söyleyen kimse arşın ondan büyük O’nun da arştan büyük olduğunu söylemiş olur. Neseî’ye göre bunu söyleyen kişi dinden çıkmıştır. Çünkü Yüce Allah’a bu söylemle sınır tayin etmiş olur. Hz. Ali’ye: “Rabbimiz göğü yaratmadan önce neredeydi?” sorusunu soran kişiye, “Mekân ve zaman olmadan önce de var olan Allah Teâlâ hakkında bu soruyu sormak ne kadar anlamsızdır! O şu anda da değişime uğramadan olduğu gibidir.” şeklinde cevap vermiştir.⁴²³

Cehmiyye; “Gökteki İlâh da, yerdeki İlâh da yalnız O’dur.”⁴²⁴, “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlediğiniz ve açıktan yaptığınız her şeyi ve hak ettiklerinizi bilir.”⁴²⁵, “Göklerde ve yerde olanları Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Aralarında gizli gizli konuşan her üç kişinin dördüncüsü mutlaka O’dur ve her beş kişinin altıncısı; ister daha az isterse daha çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir.”⁴²⁶, “Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir ve Allah yaptıklarınızı görür.”⁴²⁷ ayetlerini delil olarak öne sürerek Yüce Allah’a mekân isnat eder. Neseî, Cehmiyye’nin bu ayetleri kendi görüşlerine delil olarak öne sürmelerini yanlış bulur. Çünkü Allah’ın göklerde ve yerde olmasının anlamı, yerde ve gökte olanlar Yüce Allah’ın takdir ve tedbiriyledir. Bu manada olduğuna delil “Gökte olanın, sizi yere batırırmeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır.”⁴²⁸ ayetinin anlamı, “Gökte kudreti ve eseri görünen Allah Teâlâ’nın azabından emin mi oldunuz.” şeklinde olduğu gibi; bir üstteki ayet de Yüce Allah’ın takdir ve tedbiri şeklinde anlaşılmalıdır. Yine Neseî “Aralarında gizli gizli konuşan her üç kişinin dördüncüsü mutlaka O’dur” ayetinin anlamının “Allah’ın ilmî onlarla olur, yani

⁴²² en-Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 46.

⁴²³ en-Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 46.

⁴²⁴ Zuhurf, 43/84.

⁴²⁵ En’âm, 6/3.

⁴²⁶ Mücadele, 58/7.

⁴²⁷ Hadîd, 57/4.

⁴²⁸ Mülk, 67/16

onlardan haberdar olur.” şeklindedir. “Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir” ayeti ile de “O’nun ilmînin sizinle olması kastedildiğini ifade eder.”⁴²⁹

Bütün bu değerlendirmelerden Neseî’nin haberi sıfatlarla ilgili olarak tevhid akidesini esas aldığı; O’nun, teşbih ve tecsime yol açmamak için bu ayetlerin Kur’an’ın bütünlüğü esas alınarak te’vil edilmesinin gerektiğini gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduğunu görmekteyiz. O’nun bir mekânda yer tuttuğunu düşünerek tasvif etmek, Yüce Allah’ı sınırlılıkla vasıflandırmak anlamına gelir. Yine O’nu bir şeyin üzerinde kabul etmenin de Allah Teâlâ’yı bir yerden bir yere taşıma ile niteleyerek O’nun bir şeye ihtiyacı olarak nitelemek anlamına gelir. Dolayısıyla bütün bu anlayışların yanlış olduğu da görüleceğinden Yüce Allah’ı Kur’an’da belirtilen vasıflarıyla teşbih ve tecsime yol açmayacak şekilde anlamak gerekir.

3.2.2. Yedullah (Allah’ın Eli)

Yed sözlükte el, mülk, sıra, uzuv, bereket, vakar, koruma, yardım, kıymet, güç, kuvvet, kudret, tâkat, saltanat, nimet, ihsan, yardım etme, delil, galebe, kolaylık, zenginlik, itaat, makam, hâkimiyet gibi birçok manaya gelir.⁴³⁰

Kur’an-ı Kerim’de yed (el)’in Yüce Allah’a atfedildiği görülmektedir. Bazı ayet ve hadislerde Allah’ın bir elinden bahsedilirken bazılarında ise iki elinden, bazılarında da ellerinden bahsedilmektedir. Kur’an-ı Kerim’deki “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir”⁴³¹ ve “Gökler O’nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır”⁴³², “Lütuf bütünüyle Allah’ın elindedir, onu dilediğine bahşeder.”⁴³³ ayetlerinde Yüce Allah için bir elden bahsedilirken; “Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? Dedi.”⁴³⁴ ayetinde iki elden; “Görmüyorlar mı ki, biz kudretimizin (ellerimizin) eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık.”⁴³⁵ ile “Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır) dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet

⁴²⁹ en-Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 46,47.

⁴³⁰ en-Neseî, *Tabsira*, I, 173; İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi’l-Kur’an*, s. 889, 890; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV, s. 419; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 342; Aydın, Ömer, “Kur’an’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, İstanbul, 2000, s. 155.

⁴³¹ Fetih, 48/10.

⁴³² Zümer, 39/67.

⁴³³ Hadîd, 57/29

⁴³⁴ Sad, 38/75.

⁴³⁵ Yasin, 36/71.

olasılar! Bilakis, Allah'ın eli açıktır, dilediği gibi verir."⁴³⁶ ayetlerinde ellerden bahsetmektedir. Ayrıca hadislerde de "Allah'ın eli toplumla beraberdir."⁴³⁷, "Allah'ın iki eli de sağdır. (sol el değildir)."⁴³⁸ şeklinde Allah'ın eli ile ilgili bir kullanım söz konusudur.

Kur'an'da geçen Allah'ın eli kavramlarını Mücessime, bir organ olarak ele alır ve Yüce Allah'ın, insanda olduğu gibi iki eli olduğunu ve bu iki elde insanın avuçları ve parmakları gibi uzuvlarının olduğunu öne sürer.⁴³⁹

Sahabeden Abdullah b. Mes'ud Kur'an-ı Kerim'deki bu yed kelimeleri için, Yüce Allah'ın nimeti ve lütfu manasını⁴⁴⁰ verirken; İbn Abbas ise vefa, sıdk, kudret, iyilik, yardım vb. manalar vermiştir.⁴⁴¹

Selef Kur'an-ı Kerim'de geçen yed kelimesi ile ilgili olarak, Allah'ın bize bildirdiği şekilde buyurduğunu kabul ederiz. Bununla birlikte yed (el)'in bir uzuv olmadığını, özel bir sıfat olarak Allah'a atfedildiğini kabul ederiz şeklinde görüşlerini bildirir.⁴⁴²

Bakillânî ve Beydâvî de bu kelimeleri tevil etmeyip, olduğu gibi kabul edenlerdendir.⁴⁴³ Yine Ebu'l-Yusr el-Pezdevî de yed kelimesinin Allah'ın kendine has sıfatlarından olduğunu, bunların te'vil edilmemesi gerektiğini söyleyenlerdendir.⁴⁴⁴

Gazâlî ayetlerde geçen yed kelimelerinin cisim olarak anlaşılmasının insanı küfre götüreceğini söyleyip, bundan dolayı bu kelimelerin cisim veya onun bir parçası olarak değil de Yüce Allah'ın zatına uygun bir şekilde kabul edilip te'vile gidilmemesini savunur.⁴⁴⁵

El-Eş'arî, Selef mezhebinin görüşü doğrultusunda Yüce Allah için yed'in var olduğunu kabul edip, zât ve diğer sıfatlar üzerine zait iki subûtî sıfat olduğunu söyler.⁴⁴⁶ Yine O, yed kelimesinin organ, kudret ve nimet olarak te'vil edilmesinin doğru olamayacağını belirtir. Bu şekilde yapılan te'vilin icma, kıyasa, akla ve Arapça olarak

⁴³⁶ Mâide, 5/64.

⁴³⁷ Neseî, Tahrim 6; Tirmizi. Fiten 7.

⁴³⁸ Müslim, İmare, 18.

⁴³⁹ el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 111.

⁴⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 32.

⁴⁴¹ el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, s. 373, 452.

⁴⁴² el-Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Terc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1988, s. 41.

⁴⁴³ el-Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd Delâil*, thk. İ.Ahmed Haydar, Beyrut, 1987. s. 258, 259; el-Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 190.

⁴⁴⁴ el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 39.

⁴⁴⁵ el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Âvâm*, s. 42-43.

⁴⁴⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 132.

uygun olmayacağını, bu şekilde te'vil yapanların bid'at ehli olduğunu ifade eder.⁴⁴⁷ El-Âmidî, Abdulkâhir el-Bağdâdî, Sa'duddin et-Taftazânî ayetlerde geçen yed kelimesini kudret⁴⁴⁸ olarak; kuvvet ve nimet olarak te'vil edenler arasında ise el-Cüveynî ve Fahreddîn er-Râzî de yer alır.⁴⁴⁹

Mu'tezile'den bazıları, "Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? Dedi."⁴⁵⁰ ayetinde geçen yed kelimesinin "kuvvet" manasında; "Yahudiler, Allah'ın eli bağıdır (sıkıdır) dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis, Allah'ın eli açıktır, dilediği gibi verir."⁴⁵¹ ayetinde geçen yed kelimesinin ise "nimet" manasında olduğunu belirterek bu ayetlerde geçen yed kelimelerinde görüldüğü üzere Yüce Allah'ın bir veya iki elinin bulunduğunu söyleyip bu kelimelerin te'vil edilmesi gerektiğini ifade ederler. Ancak Mu'tezile'den bazıları ise Allah'ın bir veya iki elinin bulunduğunu kabul etmez.⁴⁵²

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile'nin yed ile ilgili konuda "Yahudiler, Allah'ın eli bağıdır (sıkıdır) dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir."⁴⁵³ ayetindeki yed'in, "Allah'ın eli kuvvet ve kudret anlamındadır." sözünden hareket ederek; buradaki iki elden kastın, iki nimetidir sözleri ile Onların, iki kuvvet ve iki kudret yorumunun doğru olmadığını şu delillerle isbata çalışır:

"Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? Dedi."⁴⁵⁴ Şayet ayetteki ifadenin kudret ve kuvvet oldukları söylenecek olursa, Allah'ın iki kudreti veya iki kuvveti olur ki bu da caiz değildir. Zira Allah'ın kuvveti ve kudreti yok olmaksızın ve kesintiye uğramaksızın, yaratılmış olanların tersine tektir. Çünkü yaratılmış olanların nitelikleri her iki zamanda da varlığını koruyamayan, yani sürekli değişen arazlardan meydana gelir. Hâlbuki Yüce Allah, kelam sıfatında tek ve kesilmeyen bir kelamla mütekellim olduğu gibi; kuvveti ve kudreti kesintiye uğrayan bir araz da değildir.⁴⁵⁵ Nesefî'nin iki

⁴⁴⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 51-55; El-Eş'arî, *Usûl Usûli's-Sünne*, s. 138.

⁴⁴⁸ el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 111; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, s. 128.

⁴⁴⁹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 146; er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 98-102.

⁴⁵⁰ Sad, 38/75.

⁴⁵¹ Mâide, 5/64.

⁴⁵² el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 195; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 228.

⁴⁵³ Mâide, 5/64.

⁴⁵⁴ Sad, 38/75.

⁴⁵⁵ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s.40.

kuvveti ve iki kudreti demenin yanlışlığını söylemesine karşılık buradaki tesniye kullanımının tekit ve mübalağa anlamında olduğunu söyleyenler de vardır.⁴⁵⁶

Aslında burada Kur'an'ın dil yapısına bakıldığında, insanın vahye muhatap alınarak konumu anlatılmakta, Âdem (a.s.)'in şahsında bütün insanların en özel bir şekilde cisim âlemi ile ruh âleminin birleşimi olarak yaratılmış özelliği vurgulanmaktadır.⁴⁵⁷ Çünkü bir şeyi özenerek bezenerek yapma halinde bizler genelde üzerine ihtimamla düştüğümüz şeyi iki elimizle sahipleniriz. İnsana verilen bu değer, bu özel durumla burada bizlerin anlayacağı bir anlatımla özetle anlatılmış olmaktadır.

Yine en-Nesefî'nin Tabsira adlı eserinde Mu'tezile'yi Cübbai'nin ismini vererek eleştirdiğini görmekteyiz. Cübbai'nin yed'in nimetten ibaret olduğu görüşünün yanlışlığını ve kendi kendisiyle çeliştiğini belirterek, yukarıda zikrettiğimiz ayetteki Yüce Allah'ın iki eliyle yaratmasındaki nimetin Cübbai'ye göre mahlûk olduğunu söyler. Ancak mahlûk olan bir şey ile bir başka mahlûkun yaratılması da abestir.⁴⁵⁸

En-Nesefî, yed/el kelimesinin Arapça olarak "Allah'ın eli" olduğunu söylemenin caiz olduğu, fakat Farsça olarak bunu söylemenin caiz olmadığını belirtir. El kavramının yaratılmış olan varlıklardaki gibi organa benzetilme yapmaksızın ve niteliği de bilinmeksizin, sem' (işitme), basar (görme), kelam (konuşma), kudret (güç), ilim, hayat (diri), irade (dileme) sıfatlarında olduğu şekilde ezeli bir sıfattır. Nasıl ki Yüce Allah duyma organına ihtiyaç duymadan semî, göze muhtaç olmaksızın basîr, düşünme aracına ihtiyaç duymadan alîm, beyne gereksinim duymadan murîd, dil ve dudaklara ihtiyaç duymadan mütekellimse aynı şekilde; yaratılmış niteliklere benzetilmeksizin yed (el)e de sahiptir. Çünkü yed (el) de, niteliği/keyfiyeti bilinmeden ve organ anlamında olmayan olarak Yüce Allah'ın ezeli bir sıfatıdır.⁴⁵⁹

Nesefî, Tabsirada ise yed (el) kelimesinin mülk, minnet, nimet, masiyyet, kuvvet, kudret, sultan, hüccet, galebe, avuç, uzuv gibi manaları ihtiva ettiğini, tevhit akidesine ters düşmeyecek şekilde Yüce Allah için bu anlamların izafe edilebileceğini belirtir.⁴⁶⁰ O, haberî sıfatların lafızları itibarıyla Allah'a isnadı durumunda insan biçimci bir anlam oluşması durumunda, tevil kurallarına uygun olarak Yüce Allah'ın şanına en yaraşır olanı tercih etmeyi esas alır.

⁴⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, s. 279.

⁴⁵⁷ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 87.

⁴⁵⁸ en-Nesefî, *Tabşira*, I, s. 173,174.

⁴⁵⁹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s.39.

⁴⁶⁰ en-Nesefî, *Tabşira*, I, 173,174.

Yed kelimesinin Arap lüğatinde bileğe kadar bazen de omuza kadar olan kısmına; nimet anlamında; mülk manasında; kuvvet ve kudret manasında bu bağlamda Türkçe kullanımda “el elden üstündür, arşa varıncaya kadar” yani kudret, kudretten üstün üstündür, ancak Allah’ın kudretinin üstünde hiçbir kudret bulunmamaktadır.⁴⁶¹ Yine filanın bu işte eli veya parmağı var gibi dilimizdeki kullanımlar, başkasının o işte kuvvetinin olduğu anlamında kullanımına örnektir. Dilimizde deyim olarak kendi temel anlamının dışında el kelimesinin yan veya mecaz anlamda onlarca, yüzlerce kelimedeki kullanımı görülebilir. Eli açık olmak dilimizde cömertliği ifade ederken, eli kapalı olmak deyimiyle de cimri olmak kestedilir.

Fetih Suresi’nde (48/10) geçen ayette, 627 tarihinde bahsedilen Rıdvan biatıyla sahabenin İslam dini uğruna canlarını feda edeceklerine dair Hz. Peygamberin elini tutarak ona ahitte bulunmaları, hem biat hem de yardım anlamı taşımaktadır. Allah’ın da bu biata değer verdiği, Müslümanlara yardımda bulunacağını nişanesi olarak mecazi anlamda “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir” sözleriyle aslında bu durum kastedilmektedir. Mecaz anlamında olduğu çok açık olan buradaki elin fiziki manaya gelmediği çok aşikâr bir şekilde görülmektedir.

3.2.3. Vech (Yüz)

Sözlükte çehre, surat, yüz, bir şeyin ön tarafı, alın, satıh, cephe, üst, üslup, tarz, yol, sebep, vesile, semt, cihet ve münasebet, bir şeyin nefsi ve zâtı, kast, niyet, rızâ, zaman diliminin ilk başı gibi manalara gelmektedir.⁴⁶² Yüce Allah’ın zatı ile ilgili olarak Kur’an’da vech kelimesi şöyle geçmektedir. “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”⁴⁶³ “Onun zâtından (vechinden) başka her şey yok olacaktır.”⁴⁶⁴ “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”⁴⁶⁵ “O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz. (Yaptığı iyiliği) Ancak Yüce Rabbinin rızasını istediği için (yapar).”⁴⁶⁶ “Sabah akşam Rablerine,

⁴⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, s. 279-281.

⁴⁶² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1734; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Lisân*, II, s. 719; el-Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1230; ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, s. 667; Aydın, Ömer, “Kur’an’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, s. 150,151.

⁴⁶³ Rahmân, 55/27.

⁴⁶⁴ Kasas, 28/88.

⁴⁶⁵ Bakara, 2/115.

⁴⁶⁶ Leyl, 92/19-20.

O'nun rızasını (vechini) dileyerek dua edenlerle birlikte ol.⁴⁶⁷ “Biz sizi Allah rızası (vechi) için doyuruyoruz.”⁴⁶⁸

Selef bu ayetlerdeki vech (yüz) kelimelerinin subutî sıfat olduğunu ve zaid olduğunu belirterek, bunları zahiri manada ele alarak keyfiyetsiz olarak isbata çalışır.⁴⁶⁹

Allah'ın fenâ ve helâke ma'ruz olmayan bir vechi vardır diyen el-Eş'arî vechi keyfiyetsiz olarak ispatlamakla birlikte bir başka yerde vechi vücûd şeklinde te'vil ettiği de nakledilmektedir.⁴⁷⁰ Bakillânî vech kelimelerinin Yüce Allah hakkında organ manasında olmasının mümkün olamayacağını, O'nun kendisi hakkında vechi ispatladığını belirtir.⁴⁷¹

Fahreddin er-Râzî ayetlerde zikredilen vech kelimelerinin Yüce Allah için uzuv ve organ olan yüz manasında olamayacağını, bu kelimenin bazı durumlarda Allah'ın zâtından bazen de Allah'ın rızasından kinaye olduğunu ifade eder.⁴⁷² Er-Râzî, ayetlerde geçen vechin zât'tan kinaye olmasını şu gerekçelerle izah eder:

a) İnsan yüzü sayesinde diğer insanlardan ayırt edildiği için yüz, insanın bütün varlığına delâlet etmektedir. Bu durumda insanın bütün zatı için vech (yüz) isminin verilmesi iyi bir durum olacaktır.

b) Yüz; güzellik, letâfet, terkib ve te'lif hususlarının yansıdığı bir alandır. Bu yönüyle vech (yüz) diğer organlardan ayrılıp bütün zât için yüz isminin kullanılması mümkün olabilir.

c) Akıl, his, anlayış ve fikir insan denilince ilk planda olan husus olduğundan bunların da merkezi insanın kafa bölümüdür. Bu bölümde de en önde olan yüz olacağından ve aynı zamanda insanın yaratılmasındaki olan hususların merkezi de yüz olması düşünüldüğünde bütün zât için yüz isminin kullanılması uygun olur.⁴⁷³

Fahreddin er-Râzî ayetlerde zikredilen vech kelimelerinin “rıza”dan kinaye olmasını ise şöyle izah eder: Bir şeye insanın kalbi meyiletmesi halinde kişi o şeye döner. Yine bir şeyden nefret etmesi halinde de kişi o şeyden yüz çevirir. Kişinin böylece bir şeye yüzünü dönüp bakması onu sevdiği, hoşlandığı anlamına geliyorsa aynı şekilde vech lafzının “rıza”dan kinaye olması da mümkün olur.⁴⁷⁴

⁴⁶⁷ Kehf, 18/28.

⁴⁶⁸ İnsan, 76/9.

⁴⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, *Def'u Şüpheti't-Teşbih*, s. 13; el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 501.

⁴⁷⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s.51; el-Eş'arî, *Makâlât*, s.128; el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, VIII, s. 298.

⁴⁷¹ el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 258-260.

⁴⁷² er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 93-94.

⁴⁷³ er-Râzî, *Esâs*, s. 155-156; el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 855-856.

⁴⁷⁴ er-Râzî, *Esâs*, s. 156

Nesefî, vech meselesinde de Müşebbihe grubunun yukarıda zikredilen ayetleri delil göstererek “Allah’ın vechi vardır.” iddialarına cevap verir. O, ayetlerdeki vech kelimelerinin Allah’ın zatı şeklinde tevil edilmesi gerektiğini belirtir ve vechin Allah’ın zatı olduğunu savunur.⁴⁷⁵ Nesefî, Allah’a vech, yed vb. yaratılanlara mahsus olan organ anlamındaki kelimelerin isnad edilemeyeceğini ifade edip, bu gibi haberi sıfatların tevil edilmesi gerektiğini aksi takdirde teşbih ve tecsime yönelmenin söz konusu olacağını izah eder. Müşebbihe’nin temel hatasının bu ayetlerin zahiri manalarından hareketle Allah ile yaratılanlar arasında bir benzetme yapması olduğunu eserlerinde sıkça vurgular.

3.2.4. Ayn (Allah’ın Gözü)

Ayn sözlükte, göz, pınar, kaynak, çeşme, su kaynağı, görmek, gözetlemek, bakmak, bakış, öz, bir şahsın veya şeyin kendisi, zâtı, reis, kavmin şerefli/işleri gelen kişisi, casus, güneş, güneşin ziyası, göz değmesi (nazar değme), bir şeyin en iyisi vb. manalara gelmektedir.⁴⁷⁶

Kur’an’da geçen “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap”⁴⁷⁷, “İnkâr edilmiş olana (Nuh’a) bir mükâfat olmak üzere gemi, gözlerimizin önünde akıp gidiyordu”⁴⁷⁸, “(Ey Musa! Sevilmen) ve gözümün önünde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim”⁴⁷⁹, “Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin.”⁴⁸⁰ ayetlerindeki göz kelimeleri haberî sıfatlardır.

Ayetlerde geçen Ayn (göz) hususunda Selef, Allah’a ait bir uzuv olarak değil de özel Onun bir sıfatı olarak gözün varlığını kabul eder.⁴⁸¹

Makâlat adlı eserinde Eş’arî, ayn (göz) kelimesini Ehl-i Sünnet’in te’vilsiz ispat olarak aldığını, Ashâbu’l-hadis’in de aynı görüşte olduğunu söyler.⁴⁸² Eş’ari, bir taraftan ayn (göz) lafızları için selef görüşündeki Allah’ın nefsî sıfatlarından biri olduğu fikrini savunurken diğer taraftan ayn’ın basar (görmek) manasında anlaşılması gerektiğini

⁴⁷⁵ el-Makdisi, Hasan b. Ebi Bekir, *Ğayetü'l-Meram Fi Şerhi Bahr'i-Kelam*, thk: Abdullah Muhammed İsmail-Şahateh Muhammed Ahmed, El-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2011, s. 393.

⁴⁷⁶ el-Cevherî, *es-Sihâh*, s. 832; Ez-Zemahşerî, *Esâsu'l- Belâğa*, s. 443; el- Fîrûzâbâdî, *el- Kâmûs*, s. 1168; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, II, s. 248; en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 174; Aydın, “Kur’an’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vili”, s. 159.

⁴⁷⁷ Hûd, 11/37.

⁴⁷⁸ Kamer, 54/14.

⁴⁷⁹ Tâ Hâ, 20/39.

⁴⁸⁰ Tûr, 52/48.

⁴⁸¹ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 42.

⁴⁸² el-Eş’arî, *Makâlat*, s. 128, 132.

savunmuştur. Hatta Cürcânî'ye göre Eş'arî, ikinci görüşündeki ayn'ın basar anlamının yanı sıra bu kelimeye koruyup kollamak anlamını da vermiştir.⁴⁸³

Taftazânî Kur'an'da geçen bu kelimeler, aklî manaların hissedilebilir bir şekilde temsilleri ve tasvirleri olduğunu söyleyerek, tecsim ve teşbihe yol açmamak için ayn kelimesinin görmekten (basar) mecaz olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu şekilde ayn'ın görmekten (basar) mecaz olması anlayışının Eş'arî'nin iki görüşünden birine uygun düşmesi ve cumhurun görüşüne uygun olması yönüyle de daha isabetli olduğunu ifade eder.⁴⁸⁴

Halef ise maddi bir organ olan ayn (göz) kelimesinin te'vil edilmesi gerektiğini, bunun Yüce Allah'a isnad edilemeyeceğini savunur. Zira ayn kelimesinin sadece göz anlamında kullanılmadığı, bu kelimenin Araplar tarafından görmek, gözetlemek, kollamak, bakmak, muayene etmek gibi anlamlarının yanı sıra gözcü ve gözleyen anlamlarında kullanıldığı da görülmektedir. Bu durumda ayetlerde geçen ayn kelimeleri için gözetmenin gereği olarak bilmek ve korumak anlamlarının verilmesi te'vil olmayıp, Arapların bu şekildeki kullanımı çok rahat bir şekilde anlamaları mümkündür.⁴⁸⁵

Abdulkâhîr el- Bağdâdî, ayetlerde geçen bu ayn kelimelerini ru'yet yani Allah'ın eşyayı görmesi şeklinde te'vil etmiştir.⁴⁸⁶ Ayn için el-Cüveynî, kelimenin zâhir anlamıyla ele alınmaması hususunda ittifak olduğunu belirtip bu ayetlerdeki ifadenin basar (görmek) ve koruyup kollamak şeklinde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî de bu kelime için koruyup, kollayıp, gözetleme ve önem vermeden kinaye olarak son derece şiddetli inayet şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁸⁸

Mu'tezile ayn kelimesine genelde ilim manası vermiştir.⁴⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar da bu kelimeyi kulların yaptıklarının tamamının Allah tarafından bilinmesi olarak değerlendirir.⁴⁹⁰

Ebu'l Muîn En-Nesefî Kur'an'ı Kerim'de yukarıda zikredilen ayetlerdeki ayn kelimelerinin hıfz, ru'yet ve organ manalarına geldiğini belirterek bu lafızların tevhid ilkesine aykırı olmayacak şekilde te'vil edilmesi gerektiği aksinin mümkün olmadığını

⁴⁸³ el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 298; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 112.

⁴⁸⁴ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 128,129.

⁴⁸⁵ Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, tsz., s. 49,50.

⁴⁸⁶ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 110.

⁴⁸⁷ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s.146, 147.

⁴⁸⁸ er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 95,97.

⁴⁸⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 132.

⁴⁹⁰ Kâdî, Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 631.

savunur.⁴⁹¹ Yine Neseî, Yüce Allah'ın gözü olmadan görme yetisine sahip olduğu için, gözün bir organ ismi olarak O'na isnat edilmesini yanlış bulur. Gözün sıfatı olan görme işini Allah'a rac'i kılar ve bu ayn kelimelerine göz manası vermez ve onları te'vil eder.⁴⁹²

3.2.5. Allah'ın Sağ Eli (Allah'ın Yemini), Allah'ın Avucu (Allah'ın Kabzası)

Lügatte yemîn kelimesi sağ el, sağ taraf, kasem (yemin etmek), bereket, kıymet, kuvvet, kudret, tâlih/uğur, mutluluk ile mecâz anlamda değerli ve kıymetli bir konuma sahip olmak gibi anlamlara gelir. Kabz kelimesi ise lügatta bir şeyi elle tutup almak, sıkı sıkıya kavramak, daraltmak, dürmek, bir şeyi elde etme, o şeyde tasarrufta bulunabilme, kudret, mülk vb. anlamında olup, mecazî olarak ruhun alınması ile cimrilik anlamlarına da gelir.⁴⁹³

Kur'an'da Allah'ın sağ eliyle ilgili "Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır (tasarrufundadır). Gökler O'nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır."⁴⁹⁴ ayetinde bahsedilmektedir.

H. Peygamberden bu konuyla ilgili bildirilen hadislerde ise; H. Âdem'in yaratılışından bahseden hadiste "Allah, Âdem (a.s.)'i yarattı. Sonra da sağ eliyle sırtını okşadı..."⁴⁹⁵, bir başka hadiste de "Allah kıyamet gününde gökleri dürecektir sonra onları sağ eline alacak sonra; İşte hükümler benim, hani nerede zorbalardır? Nerede o kibirlenenler?" diyecektir. Daha sonra yeryüzünü sol eli ile dürecektir ve "İşte hükümler benim, hani nerede zorbalardır? Nerede o kibirlenenler?" diyecektir.⁴⁹⁶ Bir başka hadiste "Hacerü'l-Esved, yeryüzünde Allah'ın sağ elidir. Onunla insanlardan dilediği ile musahafa eder."⁴⁹⁷ Allah'ın sağ elinden, kabzasından bahsedilmektedir. Sahabeden İbn Abbas, bu son hadisteki ifadenin temsil ve benzetme olduğunu belirtir. Bunun, hükümdarı ziyaret eden birinin, hükümdarın musahafası esnasında o kişinin hükümdarın elini öpmesi misali; Hacerü'l-Esved'in de hükümdarın sağ eli konumunda görülüp ona

⁴⁹¹ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 174.

⁴⁹² Atay, *Mukaddime (Neseî, Tabsira)*, I, s. 12.

⁴⁹³ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, XXII, s. 312; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, II, s. 773; el-Cevherî, *es-Sihhâh*, s. 1281; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 714; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1795; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1814; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 391; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 354, 355; H. Yunus Apaydın, "Kabz", *TDVİA*, İstanbul, 2001, XXIV, s.45.

⁴⁹⁴ Zümer, 39/67.

⁴⁹⁵ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 325.

⁴⁹⁶ Buhârî, *Tevhîd*, IX, s.150; Ebu Davud, "Sünnet", s.16; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, s.139.

⁴⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, Mısır, 1996, s. 215.

el sürülmesi ve öpülmesi gibidir.⁴⁹⁸ Buradaki sağ elden kasıt normal dilde kullanılan onurlandırma ve şerefleendirme anlamındadır. Hacerü'l-Esved'in bir sembol olarak öpülmesi, Yüce Allah'ın onuruna, şanına, yücelliğine gösterilen tazimin bir göstergesidir.

Selef, bu yemin ve kabza kelimelerinin mahiyyeti ve keyfiyeti hakkında herhangi bir yorum yapmaksızın bu sıfatın kabul edilmesini söylemişlerdir.⁴⁹⁹ Aynı şekilde İbn Kuteybe de yemin ve kabz kelimelerinin te'vil edilmeksizin Yüce Allah'ın bir sıfatı olarak kabul edilmesini ifade edenlerdendir.⁵⁰⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Mücessime mensuplarının ayetlerdeki yemîn lafızlarından dolayı Yüce Allah'a nisbetle “Sağ eli olan mutlaka cisimdir.” iddialarının yanlış olduğunu belirtip, Arap dilinde yemîn kelimesinin açık bir şekilde kuvvet ile kudret manasında kullanıldığını örnekleriyle izah eder.⁵⁰¹

Fahreddîn er-Râzî, sağ elin insanın iki yanının en güçlü tarafı olması; insanın bir fiili işlemeye veya terk etmesine karşı azmini artırması sebebiyle kasem etmenin yemin olarak adlandırılmasından dolayı, yemîn kelimesinin kuvvet ve kudret olarak anlaşılması gerektiğini belirtir.⁵⁰² Zemahşerî de ayetlerdeki yemîn kelimesinin sağ el ya da kabza olmadığı görüşünde olup, O'na göre yemîn kelimesi Allah'ın azametinin tasvir edilmesi ve göz kamaştıran kudretidir.⁵⁰³

Ebu'l Muîn En-Neseî, “Başımıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz (kazandıklarınız) yüzündendir.”⁵⁰⁴ ayetlerde geçen “ellerinin kazandıklarıyla” ifadesi bir yönüyle de organ anlamında yer almış ki o da sağ ve sol el olarak kabul edilir. Allah Teâlâ bu zikredilenlerle vasıflanmaktan münezzehtir. Ayetlerde geçen bu iki el benzetme olmaksızın, keyfiyeti bilinmeden ve bir organ olmaksızın, Allah'ın nimeti ve mülkü anlamındadır.⁵⁰⁵

En-Neseî, Müşebbihe'nin, “Allah'ın iki eli ve bir şekli vardır. Allah'ın bu her iki eli de sağ tarafındadır.” görüşünü savunduklarını söyler. Çünkü sol el, bir kusur anlamındadır. Müşebbihe'ye göre, “Bütün yeryüzü, Kıyamet Günü O'nun için avuç içi

⁴⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 215.

⁴⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, s. 329,

⁵⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, s. 329; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, s.148.

⁵⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 229.

⁵⁰² er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 104,105.

⁵⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, s. 138.

⁵⁰⁴ Şûrâ, 42/30.

⁵⁰⁵ en-Neseî, *Bahru'l-Kelam*, s.40.

kadar bir şey olacaktır, gökler de O'nun sağ elinde dörölmüş hale gelecek”⁵⁰⁶ ayeti mealine göre Allah'ın eli, avucu, ayağı ve parmakları bulunmaktadır. Fakat Onların bu ayeti delil olarak kullanmaları doğru değildir. Zira “yerin hepsini kabzettiğı kıyamet günü” nün manası, “Bu toprak benim elimdedir ve onu kabzetmiş durumdayım, yani mülkiyetim altındadır.” manasında olduğı gibidir.⁵⁰⁷ Bu ayetlerde ise Yüce Allah'ın kuvvetinin ve kudretinin her şeyi kapsadığını, sağ el, kabzetmek lafızlarıyla Onun azameti ve kuvvetinin her şeye kadir olduğı bildirilmektedir.

3.2.6. Allah'ın Baldırı (Sâk)

Sözlükte sâk kelimesi, bacak, baldır, incik, topuktan baldıra doğru olan kısım, topuğun ince yeri, bir şeyin aslı, kökü, sıkıntı, güçlük ve şiddet vb. manalara gelir.⁵⁰⁸

Kur'an'da “O gün (kıyamet günü) sâk açılır.”⁵⁰⁹, “Bacakların birbirine dolandığı zaman”⁵¹⁰ ayetlerinde geçen sâk kelimeleri doğrudan doğruya Yüce Allah'a nisbet edilmemiştir. Ancak Ebu Said el-Hudri'den nakledilen hadiste “Rabbinizin sâkı açılır. Bütün mü'min erkek ve kadınlar O'na secde eder. Dünyada iken kendisine riya ve gösteriş olarak secde edenler geri kalırlar. Onlar da secde etmeye kalkarlar, ancak sırtları bükülmeyen yekpare bir tabakaya dönüşür. (ve secde edemezler.)”⁵¹¹ geçen sâk kelimesi doğrudan Yüce Allah'a nisbet edilmıştır.

Kalem suresindeki “O gün (kıyamet günü) sâk açılır.” ayetini tefsir eden Mûkatil b. Süleyman, buradaki sâkın açılmasını kıyametin şiddetini ve dehşetini mecâzi bir anlatımla tasvir etme, kıyamet günü her şeyin açık seçik ortaya çıkacağı anlamında olduğunu İbn-i Abbas'tan nakleder.⁵¹²

El-Cüveynî, ayet ve hadislerde geçen sâk kelimesinin Müşebbihe'nin savunduğı gibi Allah için bir uzuv olmadığını belirtir. O, bir taraftan haberî sıfatların te'vil edilmeyip selef metodu üzere anlaşılması gerektiğini savunurken diğer taraftan Kıyame suresindeki sâk açılır ifadesinden kasdın kıyamet gününde şiddet ve zorlukların ortaya

⁵⁰⁶ Zümer, 39/67.

⁵⁰⁷ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, s.40.

⁵⁰⁸ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, I, s. 639,640; el-Cevherî, *es-Sıhhâh*, s.573.

⁵⁰⁹ Kalem, 68/42.

⁵¹⁰ Kıyâme, 75/29.

⁵¹¹ Buhari, *Kitabu't-Tevhîd*, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17.

⁵¹² Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen, *et-Tefsiru'l-Kebir*, tah. Abdullah Muhammed Şahhate, 2003, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, IV, s. 409.

çıkartılması şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.⁵¹³ Aslında tevil taraftarı olmayanlarında burada görüldüğü gibi tamamen lafza bağlı kalınmasında, insan biçimci anlam ortaya çıkması halinde, onlara bir yorum getirme zorunda kaldıkları görülür.

Râzi, ayetlerde fail zikredilmediği için sâk kelimesi Allah’a izafe edilmesi, baldırın açılması, bir şeye dolaşmasıyla gerçekleşebileceği durumu düşünüldüğünde Yüce Allah’ın elbise giymekten ve cisim olmaktan münezzeh olduğu bilindiğine göre bu sâk kelimesi, kıyamet musibetlerinin şiddetini ve kıyametin korkusunu bildirmek amaçlı olduğunu belirtir.⁵¹⁴

Zemahşeri ise sâk’ın açılmasını, kıyamet gününde işlerin zor ve çetin olacağı, işin büyümesi ve şiddetlenmesi anlamında olduğunu söyler.⁵¹⁵

Kadî Abdulcebbar bu ayetten maksat şiddet ve dehşet olduğunu, kıyamet gününün dehşet ve korkunçluğunu, hesap gününde günahkârlar için olacak azabın büyüklüğünü belirtmek amacıyla Yüce Allah’ın buradaki sâk kelimesini Arapların genel kullanım tarzında kullanıldığını belirtir.⁵¹⁶

Te’vilâtü’l-Kur’an adlı eserinde Mâturîdî “O gün (kıyamet günü) sâk açılır.” ayetinin tefsirinde sâk kelimesinin şiddetten kinaye olduğunu, şiddet ve dehşetin ortaya çıkartılması anlamında anlaşıldığını ifade eder.⁵¹⁷

Ebu’l Muîn En-Neseffî Kur’an’da yukarıda zikredilen ayetler ile hadislerde geçen sâk kelimelerinin Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi Yüce Allah’ın baldır, bacağı manasında kastedilmediğidir. O’na göre bu kelimeyle büyük ve zor bir iş kastedilmiş olup, Yüce Allah’ın baldırının olduğu anlamı kastedilmemiştir. En-Neseffî, Sâk kelimesiyle cehennemin baldır kastedilebileceğini söylerken bu görüşü de şöyle delillendirir: Zira bir hadiste “Cehennemin otuz bin başı ve her bir başta bir ağız olmak üzere otuz bin ağzı vardır.” buyrulmuştur. Baş ve ağzı olduğuna göre ayağının olması da mümkündür.⁵¹⁸ Yani buradaki anlamın mecaz manada anlaşılması gerektiğidir. Cehennemin tasviri yapılırken dehşet, sıkıntı, azap vb. şeylerle ifade edilmesi, diğer yandan cennet tasvirlerinde ise yeşillik, ırmaklar, köşk, güzel yiyecek ve içecek vb.

⁵¹³ el-Cüveynî, Ebu’l Meâli İmamü’l-Hameyn, *el-Âkîdetu’n-Nizamiyye*, MÜFİV Yay., İstanbul, trs., s. 32-34; el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, Mektebetü’l-Hanci, Mısır, 1950, s. 149, 159.

⁵¹⁴ er-Râzi, *Esâs*, s. 182, 183; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 159.

⁵¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakâiki’t-Te’vil ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vil*, IV, s.583, 651.

⁵¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 229.

⁵¹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, s.218

⁵¹⁸ en-Neseffî, *Bahru’l-Kelam*, s.40.

şeylerle dolaylı bir anlatımla müşahade alanının içerisine sokulması, verilen mesajın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Böylece Neseî, diğer haberî sıfatlardaki anlayışı doğrultusunda tevil şartlarına uygun olarak sâk lafzının da teşbih ve tescim anlamından uzak bir şekilde anlaşılması gerektiğini de izah eder.

3.2.7. Allah'ın Fevki (Allah'ın Üstte Olması)

Fevk sözlükte, üst, yukarı, mekân, zaman, cisim, sayı, yer, daha ötesi, daha büyük, daha aşağı, herhangi bir cismin diğerine oranla aşağıda ya da yukarıda olması vb. anlamlara gelir.⁵¹⁹

Fevk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "O (Allah), kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir."⁵²⁰; "Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar."⁵²¹ olarak geçmektedir.

İbn Abbas, En'âm Suresi'nin 6/18 ve 61.ayetlerinde geçen fevk kelimesinin, "Yüce Allah'ın, kullarının üzerinde hâkim ve kulları hakkında mutlak tasarruf sahibi" manasına geldiğini söylemiştir.⁵²²

Eş'arî, Yüce Allah'a fevkiyyet meselesinin O'nun yeryüzünün ötesinde, göklerin üstünde arşının üzerinde olması şeklinde ifade etmiştir.⁵²³ El-Cüveynî de, fevkiyyettten kastın Yüce Allah'ın galebe ile herşeyin üstünde bulunmasını belirgin duruma getirmesidir, der. Bu galebe/kahr durumunun Yüce Allah'ın zorunlu varlığının hiçbir şeye muhtaç olmaması, ancak bütün mümkün varlıkların O'na muhtaç olduğu halde kendisinin herşeyin üstünde bulunması halidir.⁵²⁴

Selef, diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi bu fevkiyyet konusunda da aynı yaklaşımı sürdürüp bunun ne olduğunun bilinemeyeceği ve olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği görüşündedir.⁵²⁵

Gazâlî de bu tür haberi sıfatların selef metodunda olduğu gibi te'vil ve yorum olmaksızın olduğu gibi kabul edilmesi taraftarıdır. Bu fevkiyyeti mü'minlerin, Yüce Allah'ın bir cismin başka bir cisme oranla yukarıda bulunması olarak görmemesi

⁵¹⁹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 570; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, II, s. 341; el-Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 905,906; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 714; el- Fîrûzâbâdî, *el Kâmûs*, s. 1273.

⁵²⁰ En'âm, 6/18, 61.

⁵²¹ Nahl, 16/50.

⁵²² el- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, s. 107, 111.

⁵²³ el-Eş'arî, *Usûl-ü Ehli's-Sünne*, s. 140.

⁵²⁴ et-Tilmisânî, *Şerhu Lem'il-Edille*, Kahire, 2009, s. 134.

⁵²⁵ el-Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Beyrut, 1983, s. 92.

gerektiğini, bu durumun O'nun hakkında muhâl/imkânsız olduğunu kabul etmeleri gerektiğini de belirtir.⁵²⁶

Müşebbihe yukarıdaki ayetlerden hareketle Yüce Allah'ın âlemin üzerinde bir cihette bulunduğunu iddia eder. Fahreddin er-Râzî, Müşebbihe'nin bu görüşünün yanlış olduğunu, fevkiyyetin cihet bakımından üstte bulunma olmayıp, kuvvet ve kudret bakımından üstte bulunma anlamında olduğunu bildirmektedir.⁵²⁷ Yine Zemahşerî de fevkiyyetten kastın, Yüce Allah'ın kudret ve galebe ile birlikte yücelik ve kahrının tasviri manasında olduğu görüşündedir.⁵²⁸

Kâdî Abdulcebbar, yukarıda zikredilen fevkiyyetle ilgili ayette Yüce Allah'ın kendisine mekân isnat etmediği, bilakis kendisinin kâhîr (üstün ve gâlip) oluşunu ortaya koyduğunu söyler.⁵²⁹ Mutezile bir kimsenin "Allah göktedir" sözüyle ancak yükseklik ve yücelik kastedeceğini belirtir. Çünkü Yüce Allah kudreti itibariyle yücedir, yüksektir; hâkimiyeti itibariye üstündür denilir.⁵³⁰

Ebu'l Muîn En-Nesefî, Kur'an'da yukarıda zikredilen "O (Allah), kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir."⁵³¹ ayetlerde zikredilen fevkiyyeti, Yüce Allah'ın kahrı/galebesi ile herşeyin üstünde olması şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁵³² Aksi durumda Yüce Allah'a mekân isnat edilmiş olur. Nesefî, eğer O'nun bir mekânda olduğunu söylersek bu sözümüz bizi yanlış bir sonuca götürür. Bu söz şöyle yanlış sonuçlar ortaya çıkarır:

a) Yüce Allah'ın tüm varlığıyla her yerde olması durumu. Bu yargı geçersizdir. (batıldır.) Çünkü bu anlayış tek bir ilâhın olmayıp, iki ilâhın olması sonucuna götürür. Oysaki kâinatta tek bir ilâh vardır, O da Yüce Allah'tır.

b) Veya Yüce Allah'ın parçaları (cüzleri) olarak her yerde bulunması durumu. Bu durum da batıldır. Çünkü Yüce Allah'ı cüzlerle tavsif eden (niteleyen) kâfir olmuş olur.

c) Ya da bir yerde olup başka bir yerde olmaması durumu. Bu anlayış da batıldır. Zira bu durumda Yüce Allah da yaratılmışların alâmetleri ve vasfı olan intikale ihtiyaç duyar ki bu da batıldır. Oysaki Allah Teâla bu söylenilen şeylerden münezzehe olup,

⁵²⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, trc: Süleyman Ateş, İstanbul, 1964, s. 44,45.

⁵²⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, IX, s. 354.

⁵²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 568.

⁵²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 227, 228.

⁵³⁰ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 85.

⁵³¹ En'âm, 6/18, 61.

⁵³² en-Nesefî, *Tabsira*, II, s. 350.

hiçbir şeye benzememektedir.⁵³³ Allah’a mekân isnad edilemeyeceğine dair daha geniş açıklamaları ikinci bölümde bir mekânda olmaması kısmında ele aldığımız için, Neseî’nin burada tekrar olarak görüşlerini belirtmeyeceğiz.

3.2.8. Allah’ın Yanı (Cenb)

Cenb sözlükte yan taraf, cihet, civar, hiza, emir, itaat, ecel, düşmek, insanın bir tarafı, bir şeyin büyük çoğunluğu, yakınlık, inanmak vb. manalara gelir.⁵³⁴

Kur’an’da “Allah’ın cenbinde (yanında) işlediğim aşırılıklardan dolayı bana yazıklar olsun.”⁵³⁵ ayetindeki cenb kelimesini İbn Abbas, Yüce Allah’a olan itaat⁵³⁶; Tabiinden olan Mücâhid, Yüce Allah’ın emri⁵³⁷; Mükâtil b. Süleyman da bu kelimeyi Yüce Allah’ın emri olarak anlamışlardır.⁵³⁸

Selef ayetteki cenb için Yüce Allah’a uzuv manasının yüklenemeyeceğini, bu kelimenin te’vil edilmeksizin zâid bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.⁵³⁹

Eş’arî temsilcilerinden İbn Fûrek, cenb kelimesini Yüce Allah’ın emri olarak te’vil etmiştir.⁵⁴⁰ El-Cüveynî, ayetlerdeki cenb kelimesi ile himaye ve koruma anlamının kastedildiğini söyler.⁵⁴¹

Fahreddîn er-Râzî, ayetteki cenbin Yüce Allah’ın vechi olduğunu belirterek, bu vechi Onun zâtı ile rızâsı olarak te’vil eder.⁵⁴²

Kâdî Abdulcebbar ayetteki cenbin, Yüce Allah’ın zâtı hakkında ve Yüce Allah’a itaati hakkında olduğunu belirtir. Mutezile ve Şia cenb kelimesinin taat anlamında olduğunu savunur.⁵⁴³

Ebu’l-Muîn en-Neseî ise cenb kelimesi ile akla gelen anlamlarının, insanın civarı, yan tarafı, hizası, düşme, sukût, ecel, iş (emir) ve itaat olduğunu belirtir. Örneğin birisi: “Cenbimde ne yaptığımı biliyor musun?” dediğinde, o kişi bununla işimde (emrimde) ne yaptığımı biliyor musun? Anlamını kasteder. Neseî, “Allah’ın cenbinde

⁵³³ en-Neseî, *Bahru’l-Kelam*, s. 47,48.

⁵³⁴ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 287; Râğıp el İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 205; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Lisân*, I, s. 207; el-Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 203; ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğ*, s. 101; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 297.

⁵³⁵ Zümer, 39/56.

⁵³⁶ el- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, s. 390.

⁵³⁷ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, II, s. 559.

⁵³⁸ Mukâtil, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, III, s. 684.

⁵³⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 502.

⁵⁴⁰ Öge, Ali, *İbn Fûrek*, Hayatı ve Kelâmî görüşleri, Kömen Yayınları, Konya, 2011, s. 81.

⁵⁴¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 158, 159.

⁵⁴² Râzî, Fahreddîn, *Esâsü’t-Takdîs*, Beyrut, 1987, s. 94, 108.

⁵⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 228, 229; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli’d-Dîn*, s. 217.

(yanında) işlediğim aşırılıklardan dolayı bana yazıklar olsun.”⁵⁴⁴ ayetinde geçen cenb kelimesinin insanın organı olamayacağını belirtir. Çünkü aşırılığın organla ilgisi yoktur ve buradaki aşırılığın Yüce Allah’a itaat ile O’nun emirlerinin yerine getirilmesi hususunda olacağıdır.⁵⁴⁵

3.2.9. Allah’ın İnmesi, Gelmesi, Gitmesi (Nüzul, İtyan, Mecie, Zehab)

Mecî câe fiilinden, ityân ise etâ fiilinden mastar olup, gelmek anlamına gelirler. İtyân kelimesi ayrıca gitmek anlamına da geldiği gibi, kolaylıkla gelmek, birinin bizzat gelmesi veya bir iş yapması ya da düzenlemesi; hayır ve şer olacak her şey için de kullanılan bir kelimedir.⁵⁴⁶ Kur’an-ı Kerim’de “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?”⁵⁴⁷, “Ama Allah (O’nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi.”⁵⁴⁸, “Allah kurdukları binalara (kudretiyle) temellerinden geldi.”⁵⁴⁹, “Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi”⁵⁵⁰ ayetlerinde Yüce Allah’ın gelmesi bildirilmektedir.

Nüzul, yüksek yerden alçak yere inme, yukarıdan aşağıya hareket ve intikâl, manevi anlamda iyilik, bereket, bağış gibi anlamlara gelir.⁵⁵¹

Selef, bu ayetlerin zahiri manalarını ele alarak, Yüce Allah’ın gelmesi şeklinde meseleye yaklaşır. Onlara göre bu gelme işlemi insanların gelişine benzemediği, Yüce Allah’ın gelişinin keyfiyeti ve şekli bizce bilinemediği gibi buna iman edilmesi gerektiği ve niteliği ile ilgilenmenin doğru olmadığı şeklindedir.⁵⁵²

Eş’arî Allah’ın gelmesinden kasıt, Allah’ın keyfiyetsiz bir anlayışla O’nun dilediği kuluna dilediği şekilde yaklaşmasıdır. Bu yakınlaşma, hareket ve zevâl olmadan meydana gelir. Çünkü bu iki özellik cisimlere ait olduğundan Yüce Allah’a isnat edilemez.⁵⁵³

El-Cüveynî, Yüce Allah’ın gelmesinin intikâl ve zevâl manasında olmayıp, Allah’ın emrinin, her şeyi birbirinden ayıran kesin takdîri/kazası ve adâletin gelmesi

⁵⁴⁴ Zümer, 39/56.

⁵⁴⁵ en-Nesefî, *Tabsira*, I, s. 287.

⁵⁴⁶ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 28.

⁵⁴⁷ Bakara, 2/210.

⁵⁴⁸ Haşr, 59/2.

⁵⁴⁹ Nahl, 16/26.

⁵⁵⁰ Fecr, 89/22.

⁵⁵¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 488; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, II, s. 646.

⁵⁵² el-Bâcûrî, *Şerh*, s. 93.

⁵⁵³ el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 19.

anlamında olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁴ İbn Fûrek Yüce Allah'ın gelmesini, O'nun emirlerinin, rahmetinin ve meleklerinin gelmesi anlamında yorumlamıştır.⁵⁵⁵

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar, Arap dil gramerinden örnekler vererek ayetlerde geçen gelme vb. kelimelerin, Yüce Allah'ın kendi nefsinin zikredip fakat aslında bununla başka şeyi murad ettiğini belirtir. "Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi."⁵⁵⁶ ayetlerinde Yüce Allah'ın gelmesi, O'nun emrinin gelmesi olduğunu bildirilmektedir.⁵⁵⁷ Yine Mutezile bu ayetlerle kıyamet sahnesinin dehşeti insanoğlunun gözlerinin önüne serilerek, meleklerin getirilmesi ile kuşku içinde olan insana hakikatin somut bir şekilde gösterileceğini ifade ederler.⁵⁵⁸ Şia da bu ayeti "Rabbinin emri geldi" şeklinde; "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"⁵⁵⁹ ayetindeki Allah'ın gelmesini ise, Allah'ın azabının gelmesi olarak yorumlar.⁵⁶⁰

Fahredddin er-Râzî, Yüce Allah için ityan/gelmek fiilinin zahirî manâda olduğu gibi bizzat O'nun gelmesi anlamında kullanılamayacağı için te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"⁵⁶¹ ayetindeki gelmesini şöyle te'vil eder: Buradaki Allah'ın gelmesi, O'nun ayetlerinin gelmesi ki bu da kendi tahtında Yüce Allah'ın heybet, tehdit ve kahrının gelmesini barındırır. Bu ayetin diğer manası ise Yüce Allah'ın emirlerinin gelmesidir. Râzî, "(Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi)"⁵⁶² ayetini ise şöyle te'vil etmiştir: Rabbinin kahrının gelmesi; Rabbinin emrinin kulları hesaba çekmesi ve karşılık vermesi; Yüce Allah'ın hesap gününde zorunlu olarak bilinmesi ve tanınması gibi anlamlara gelir.⁵⁶³

Zemahşerî, ayetlerde geçen Yüce Allah'ın gelmesi, O'nun kudretinin delillerinin tecellisinin temsili olarak, O'nun emri, şiddeti ve musibetinin gelmesidir.⁵⁶⁴

Mâturîdî, bu ayetlerde Yüce Allah'ın gelmesini, Rabbin emirlerinin gelmesi, "Rabbin geldi." ayetinin ise Allah'a gelme izafe edilemeyeceği için "Rabbinin va'di ve

⁵⁵⁴ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 150.

⁵⁵⁵ Öge, Ali, *İbn Fûrek*, s. 81.

⁵⁵⁶ Fecr, 89/22.

⁵⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 229, 230.

⁵⁵⁸ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 84.

⁵⁵⁹ Bakara, 2/210.

⁵⁶⁰ İbn Bâbeveyh, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Risâletü'l-İmâmiyye*, trc. E. Ruhi Fırlalı, Ankara, 1978, s. 21.

⁵⁶¹ Bakara, 2/210.

⁵⁶² Fecr, 89/22.

⁵⁶³ Râzî, Fahreddîn, *Esâsü't-Takdîs*, s. 82-87.

⁵⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 250, 251; IV, s.487.

va'îdi geldi.” şeklinde veya bir hikmete binaen bu âlemin içinde yaratıldığı vakit geldi.” olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Mâturîdî'ye göre naslarda yer alan “mecî'(gelmek), zehâb (gitmek), kuûd (oturmak)” gibi terimler farklı manaları ihtiva edebebilir. Mesela cisimlerin gelmesinden bunların bir yerden bir yere nakli anlaşılırken, aynı gelme kelimesi Yüce Allah için zuhur, yani ortaya çıkma olarak anlaşılır. Buna delil olarak “Yine de ki: Hak geldi; batıl yıkılıp gitti. Zaten batıl yıkılıp gitmeye mahkûmdur.”⁵⁶⁵ ayetinde bu durumun açıkça görüldüğünü belirtir. Ayrıca O, haberî sıfatların mecâzî manalar hamlettiği için bu kelimelerin zahirî anlamlarıyla Yüce Allah'ın zâtına nisbet edilemeyeceğini de belirtmektedir.⁵⁶⁶

El-Pezdevî ise Allah'ın kendi zâtını Kur'an'da gelmek ile vasıflandırdığı için Ehl-i Sünnet olarak biz de Yüce Allah'ın gelmesi olarak vasıflandırırız. Ancak buradaki gelme bir şeyin bir yerden bir yere intikali anlamında olmayıp, “zuhûr” yani ortaya çıkma anlamındadır.⁵⁶⁷

Nesefî'ye göre, Allah Teâlâ'nın gelmek (meci') ve gitmek (zehab) gibi sıfatlarla nitelenmesi caiz değildir. Çünkü bu iki vasıf yaratılmışların sıfatı olup, sonradan meydana gelenlerin (muhtes olma) özelliğidir. Dolayısıyla bu iki özelliği Yüce Allah hakkında düşünmek mümkün değildir. İbrahim (a.s.), Kur'an-ı Kerim'de (En'âm, 6/76-79) yıldız, ay güneş gibi afil (kaybolan) olanın, bir yerden bir yere intikal edenin Rab olamayacağı hususunda akıl yürütmüş ve “Ben kaybolanları sevmem” demesi buna en güzel örnektir.⁵⁶⁸

Nesefî'ye göre, “Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi.”⁵⁶⁹ ayetinde Yüce Allah'ın gelmesinden kasıt, Rabbin emrinin gelmesidir. “Ama Allah, onlara beklemedikleri yerden geliverdi.”⁵⁷⁰ ayetinin anlamı, Allah'ın yardımının gelmesidir ki bu yardım da Ka'b b. Eşrefin öldürülmesidir.⁵⁷¹

“Sonunda Allah da onların binalarını temellerinden söktü, üstlerindeki tavan da tepelerine çöktü. Bu azap onlara, fark edemedikleri bir yerden gelmişti.” ayetinin yorumunu Nesefî, Yüce Allah onları helak etti, köklerini kazıdı şeklinde yapar. Onların

⁵⁶⁵ İsrâ, 17/81.

⁵⁶⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 83, 84, 118.

⁵⁶⁷ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 38, 39.

⁵⁶⁸ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 42.

⁵⁶⁹ Fecr, 89/22.

⁵⁷⁰ Haşr, 59/2.

⁵⁷¹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 42.

helaki, o derece büyük olmuştur ki, şehirlerinde ne bir ateş körükleyen ne de bir evde barınan kalabilmiştir. Bu olayın, Nemrut hakkında nazil olduğunu da belirtir.⁵⁷²

“Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?”⁵⁷³ ayetinin anlamını Neseî, “Biz onlara delillerle Allah’a gelme ve gitme nispet edilemeyeceğini ispat ettikten sonra ona iman etmek için Allah’ın bulutların arasından gölgeler içerisinde geleceğini bekliyor, böyle bir şeye mi inanıyorlar?” şeklinde olduğunu belirtir. Yüce Allah’ın sıfatları göz önünde bulundurulduğunda O’nun bir insan gibi bulutların arasından gelmesini düşünmek akli bir imkânsızlıktır.⁵⁷⁴

Yüce Allah, Şaban ayında her gece yarısı gök semasına iner ve “Tövbe eden yok mu? Tövbesi kabul edilsin, mağfiret dileyen yok mu? Günahları affedilsin” hadisinde yer alan nüzulden/inişten kastın anlamı da Neseî’ye göre; Allah’ın kulun durumuna muttali olup, onun tövbe ve istiğfarını kabul etmesidir. Hz. Ali (r.a.)’nın bu hadisi yorumladığı gibi, Yüce Allah’ın, kullarına bu zaman dilimlerinde daha bol rahmetiyle yöneldiği anlaşılmalıdır.⁵⁷⁵

Allah Teâlâ’nın, “Kur’an’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız”⁵⁷⁶ ayette geçen “Biz indirdik” lafzındaki inzal/indirme de gerçek anlamda olmayıp, onu öğretme ve anlaşılır kılma şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁷⁷

Ebu’l-Muîn en-Neseî, nüzul, ityan, meci’, zehab vb. özelliklerin cismani varlıklara ait sıfatlar olduğu için bu sıfatların Yüce Allah’a nisbet edilemeyeceğini belirtir. Bu anlamda Allah Teâlâ hakkında, “O parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuş bir cisimdir” dememiz, bizim imanımıza bir hâlel getirmez şeklindeki bir düşünce kabul edilemez. Bu düşüncenin yanlışlığını Neseî şöyle izah eder: Cisim, parçaların birleşmesi ve derlenip toparlanmasıyla oluşur. O’nun hakkında yalınlık değil de birleşiklik kabul edildiği vakit, O’nun tek ilâh olmadığını söylemiş oluruz. Oysa Allah “Sizin ilâhınız bir tek Allah’dır; O’ndan başka ilâh yoktur. O rahmândır, rahimdir”⁵⁷⁸ buyurmaktadır. Kur’an’ın bu emrini inkâr ettiğinizde, Allah’ı inkâr etmiş olursunuz. Çünkü bu anlayış O’nun tek bir ilâh olmadığı sonucuna götürür. Yüce Allah’ın parçalardan, kısımlardan meydana geldiğini söylemek; yaratma, ihdas, rızık vermek

⁵⁷² en-Neseî, *Bahru’l-Kelam*, s. 43.

⁵⁷³ Bakara, 2/210.

⁵⁷⁴ en-Neseî, *Bahru’l-Kelam*, s. 43.

⁵⁷⁵ en-Neseî, *Bahru’l-Kelam*, s. 43.

⁵⁷⁶ el-Hicr, 15/9.

⁵⁷⁷ en-Neseî, *Bahru’l-Kelam*, s. 43.

⁵⁷⁸ Bakara, 2/163.

gibi fiillerin O'ndan herbiri için parça ve organ ile meydana geldiğini kabul etme düşüncesini zorunlu kılar. Bu anlayışta olan kişi Allah'ı inkâr etmiştir. Onun bazı parçalarını ilâh; diğer bazı parçalarının ilâh olmadığını söylerseniz; bu yaratana yaratılanı, rızık verenle rızık alanı aynı grupta değerlendirmek olur ki bunu söylemek de bir tür Allah'a ortak koşmaktır.⁵⁷⁹ Delillerle ve örneklerle yukarıda zikredilen ayetlerin ve hadislerin izahını yapan Nesefî, Allah Teâlâ hakkında tevhit akidesine ters düşecek ve yanlış anlaşılmaya sebebiyyet verecek şekilde olacak sıfatları ve hususları güzel bir şekilde ortaya koymuştur.

3.2.10. Allah'ın Rahmeti, Rız Olması ve Kızgın Olması (Rıza ve Saht)

Sözlük anlamı itibariyle rahmet, merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak, kalbin meyletmesi, kalbin yumuşaması, rikkat, nazik olmak vb. anlamları olmakla birlikte; Yüce Allah'a nisbet edilmesi durumunda rahmet, lütufta bulunma, iyilik ve ihsan etmek, nimet vermek gibi manalar ifade eder.⁵⁸⁰ Rızâ ise sözlükte, hoşnut ve memnun olmak, hoşnutluk, hoşnut ve memnun olma hâli anlamındadır. Kur'an'daki kullanımında rızâ, rıdvân olarak Yüce Allah'ın zatıyla ilgili kullanılmaktadır. Burada rızâ, Yüce Allah'ın kulundan, kulun da O'ndan hoşnut ve memnun olması anlamında kullanılmasının yanısıra bunların her birine veya insanların kendi aralarında rızalaşmalarına da nisbet edildiği görülmektedir.⁵⁸¹

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın rahmetinden bahseden ayetler: “Eğer sizin üzerinizde Allah'ın rahmeti ve ihsanı olmasaydı, muhakkak zarara uğrayanlardan olurdunuz.”⁵⁸²; “İman edenler ve hicret edip Allah yolundan cihad edenler var ya, işte bunlar, Allah'ın rahmetini umabilirler.”⁵⁸³; “Rahmetim her şeyi kuşatır.”⁵⁸⁴; “O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı.”⁵⁸⁵; “Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmîn her şeyi kuşatmıştır.”⁵⁸⁶

İbn Mes'ud ayetlerde geçen Yüce Allah'ın rahmetinden amacın, nimet ihsan etmesi ve verdiği bu ihsanını tamamına erdirmesi iken; İbn Abbas ise bu ayetlerden

⁵⁷⁹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 43.

⁵⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, XII, s. 231; Râğıp el İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 191; Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1976, VIII, s. 305; Birişik, Abdulhamit, “Rahmet”, *TDVİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, s.419.

⁵⁸¹ Bulut, Halil İbrahim, “Rızâ”, *TDVİA*, İstanbul, 2008, XXXV, s. 55, 56.

⁵⁸² Bakara, 2/64.

⁵⁸³ Bakara, 2/218.

⁵⁸⁴ A'raf, 7/156.

⁵⁸⁵ En'âm, 6/12, 54.

⁵⁸⁶ Mü'min, 40/7

maksadın Yüce Allah'ın mü'minlere yardım etmesi, elçiler göndererek rahmetini izhâr etmesi veya mü'minleri cennetiyle mükâfatlandırması ya da mü'minleri muvaffak kılması ve bağışlamasıdır.⁵⁸⁷

Rızânın karşıtı saht/suht (öfke) ve aynı anlamda kullanılan gazaptır. Gazap sözlükte, öfkelenmek, kızmak anlamında olup; Yüce Allah'a izafe edildiğinde intikam alma, lanet etmek, rahmetinden uzaklaştırmak, azap etmek, zillate ve helâkete maruz bırakmak anlamına gelir. Râgıp el-İsfahânî, ayetlerde geçen gazabın Allah'a nisbet edilmesi halinde başkası adına intikam alması, yani kullar arasında meydana gelen haksızlıklardan ve yanlışlıklardan dolayı suçluyu cezalandırması anlamına geleceğini ifade eder.⁵⁸⁸

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın gazabı ile ilgili bazı ayetler şunlardır: “ Kim bir mü'mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”⁵⁸⁹; “Tekrar savaşmak için bir tarafa çekilme veya diğer bölüğe ulaşip mevzi tutma durumu dışında, kim öyle bir günde onlara arka çevirirse muhakkak ki o, Allah'ın gazabını hak etmiş olarak döner.”⁵⁹⁰; “Fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlardır; onlar için büyük bir azap vardır.”⁵⁹¹; “Buzağıyı (tanrı) edinenler var ya, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir.”⁵⁹²; “Musa'nın öfkesi dinince levhaları aldı. Onlardaki yazıda Rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet (haberi) vardır.”⁵⁹³

Selef, ayetlerde geçen rahmet ve gazap gibi sıfatların te'vil edilmemesi gerektiğini söyleyerek, bu sıfatların beşerî manalara çekilmeden olduğu gibi Yüce Allah'ın zatına nisbet edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁹⁴

Allah'ın gazabını Şiâ, O'nun cezası; Allah'ın rahmetini de sevap ve mükâfatı olarak kabul eder.⁵⁹⁵ Mu'tezile, ayetlerde geçen rızâdan kastın mükâfat verme (cennet);

⁵⁸⁷ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzi, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim, el-Mektebetü'l-Asriyye*, Sudan, trs., I, s. 131; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, s. 10, 30, 119, 154.

⁵⁸⁸ Râgıp el İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 361, 362; Üzüm, İlyas, “Gazap”, *TDVİA*, İstanbul, 1996, XIII, s. 434-435.

⁵⁸⁹ Nisâ, 4/93.

⁵⁹⁰ Enfâl, 8/16.

⁵⁹¹ Nahl, 16/106.

⁵⁹² A'raf, 7/152.

⁵⁹³ A'raf, 7/154.

⁵⁹⁴ İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, 1987, s. 684-689.

⁵⁹⁵ İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İmâmiyye*, s. 20,21.

gazaptan kastın da cezalandırmayı (cehennem) irade etmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁹⁶

Ebu'l-Muîn en-Neseî ise, Mu'tezile'nin rıza (razı olmak) ve gazap Allah'ın sıfatlarından değildir, demelerini eleştirir. Onlara göre Allah Teâla hakkında duygusal değişkenlik olmaz. Yine Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'de geçen rıza ve gazabı anlatan ayetlerde, cennet ve cehennemin kastedildiğini belirtir.

Neseî buna karşılık Ehl-i Sünnet'in, rıza ve gazabın Allah'ın ezeli sıfatları olduğu kanaatinde olduğunu ifade eder. Diğer irade (dileme), sem (işitme), basar (görme), kelim(konuşma) sıfatlarında olduğu gibi rahmet ve gazap sıfatlarının, teşbihe ve tecsime gitmeksizin bir durumdan başka bir duruma gitmeksizin dönüşümü mümkün olmayan sıfatlarıdır.⁵⁹⁷

Neseî, Mu'tezile'nin rıza ve gazabı anlatan ayetlerde, cennet ve cehennemin kastedildiği görüşlerinin yanlışlığını ayetlerle izah eder: "Rızanın cennetin dışında bir şey olduğu hakkındaki delil, "Onların Rableri katındaki mükâfatları, zemininden ırmaklar akan, içinden devamlı olarak kalacakları Adn cennetleridir. Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır."⁵⁹⁸ ayetinde geçen razı oldular ifadesidir." Yine "Rableri onlara, tarafından bir rahmet ve hoşnutluk ile kendileri için, içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdeler."⁵⁹⁹ ayetinde de rıza kelimesinin cennet olmadığına bir başka delildir.⁶⁰⁰

Neseî, Gazabın, cehennem olmadığını ise şöyle delillendirir: "Kim bir mü'mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."⁶⁰¹ ayetinde Yüce Allah, cennet ve rızayla, cehennem ve gazabın arasını ayırmıştır. Yine müfessir Nasr b. Cerir et-Taberî'ye, Allah'ın sıfatları değişir mi? Sorusuna O'nun "Bu aklın kabul etmeyeceği bir sorudur. Çünkü Allah Teâlâ bütün sıfatlarıyla kadimdir. Eğer, sıfatlarından birinin değiştiği düşünülürse bu sıfatı sonradan olmuş ve yaratılmış olur. Hâlbuki Yüce Allah'ın zâtı gibi sıfatları da yaratılmış değildir. Bu durumu şöyle bir soruya benzeterek devam eder: "Allah Teâlâ kendisi gibi birisini yaratabilir mi? Dendiğinde bu sorunun mantıklı bir soru olmadığı söylenir. Çünkü Allah Teâlâ

⁵⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, s. 60-61.

⁵⁹⁷ en-Neseî, *Bahru'l-Kelam*, s. 107.

⁵⁹⁸ Beyyine, 98/8.

⁵⁹⁹ Tevbe, 9/21.

⁶⁰⁰ en-Neseî, *Bahru'l-Kelam*, s. 107, 108.

⁶⁰¹ Nisâ, 4/93.

kadimdir, velev ki böyle bir şey yaratmış olsa dahi, bu şey yaratılmış olacağı için, bunun Yüce Allah'ın misli olacağı nasıl düşünülebilir. Allah Teâlâ ezelde olduğu gibidir. Bu nedenle de O'nun dışında böyle birinin O'nun misli olması mümkün olamaz.”⁶⁰²

3.2.11. Nefs

Nefs kelimesi sözlükte, kendi, rûh, can, kişi, varlık, hayat, nefes, insan, kan, irâde, azamet, izzet, gayb, himmet, bir şeyin zâtı ve hakîkatı gibi anlamlara gelir.⁶⁰³

Kur'an-ı Kerim'de “Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor.”⁶⁰⁴; “Seni, kendim için elçi seçtim.”⁶⁰⁵; “O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı.”⁶⁰⁶; “Sen benim içimdekini bilirsin, hâlbuki ben senin zâtında olanı bilmem.”⁶⁰⁷ Yüce Allah için nefis kelimesi kullanılmıştır.

İbn Abbas ayetlerde zikredilen ve Yüce Allah'a atfedilen nefis kelimelerinin zat ve emir manasında olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁸

Selef ayetlerdeki nefis için bu sıfatın da herhangi bir yoruma tabi tutmaksızın, dil kuralları vb. herhangi bir şekilde te'vil etmenin doğru olmadığından, Yüce Allah kendini nasıl vasıflandırmışsa o şekilde vasıflandırmayı kabul ettiklerini belirtip, O'nun insanların sıfatlandırmasından müstağni, yüce ve müberra olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰⁹

Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise, Ehl-i Sünnet anlayışında Allah hakkında nefis kelimesini kullanmanın caiz olduğunu söyleyerek bunun nedenini açıklar. O, nefisten kastın, kendisi ve varlıktır der. Daha sonra nefis ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz ayetleri referans gösterir ve Mücessime'ye bu konuyla ilgili cevaplar verir:

Mücessime'ye göre, Allah'a nefis kelimesini söylemekle O'nun cisim olduğu söylenmiş olur. Cevaben, “cisim, arazları kabul eden, mürekkep/parçalardan oluşan, bir zattan ibarettir. Allah hakkında nefis denmesi, aynı zamanda “O” cisimdir anlamına gelmez.”⁶¹⁰

⁶⁰² en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 108.

⁶⁰³ er-Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 76; Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 897; Râğıp el İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 501; Uludağ, Süleyman, “Nefis”, *TDVİA*, İstanbul, 2006, XXVII, s. 526.

⁶⁰⁴ Âl-i İmrân, 3/30.

⁶⁰⁵ Tâ Hâ, 20/41.

⁶⁰⁶ En'âm, 6/12, 54.

⁶⁰⁷ Mâide, 5/116.

⁶⁰⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, s. 632; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, s. 45;

⁶⁰⁹ Kuteybe, “*Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*”, s. 209-210; Tahavî, *Şerhü Akideti't-Tahaviyye*, II, s. 427.

⁶¹⁰ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 37.

Yine Neseî, muhaliflerin: “Biz, sizin “Allah şeydir, fakat şeyler gibi değildir.” dediğiniz gibi biz de “Allah cisimdir, fakat cisimler gibi değildir. Bu iki söz aynı sonuca götürmez mi?” sözlerine karşılık şöyle cevap verir: Eğer siz, Allah’ın cisim olduğunu söylerseniz, cismin tanımında var olan nasıllık (keyfiyyet) vasfını Yüce Allah’a nisbet etmiş olmanız. Ancak Yüce Allah’ın zâtında keyfiyyetin isbatı mümkün değildir.⁶¹¹ demektedir.

Arapçada nefis kelimesi farklı anlamlarda kullanılabilmektedir. Ruhu olmayıp cismi olan canlılar için kullanıldığı gibi, ruhu ve cismi bulunan canlılar için de kullanılmaktadır. Yine nefis, zâtın isbât edilmesi manasında yani bir şeyin kendi zâtından, hakikatinden ve hüviyetinden ibaret olup; cüzlerden meydana gelen cisimden terki edilemeyen olarak da kullanılmaktadır.⁶¹² Ayetlerde zikredilen nefis kelimesini Neseî, Arapçadaki bu son bölümde zikredilen manada, Yüce Allah için kullanılabileceğini ifade ettiğini görmekteyiz. Fakat Farsça olarak nefis kelimesinin farklı anlam ihtiva etmesi nedeniyle Allah için kullanılmayacağını da belirtir.

3.2.12. Nûr

Nûr sözlükte, şua, ziya, ışık, parlaklık, aydınlık, bitkilerin uzunluğu ve güzelliği, şan, şeref gibi anlamlara gelir. Görme duyusu olarak gözle algılanan nurun yanısıra ve basiret gözüyle akledilen nur olmak üzere iki manada nurun kullanıldığı görülmektedir.⁶¹³

Kur’an-ı Kerim’de “Allah göklerin ve yerin nurudur. Allah dilediği kişiyi nuruna eriştirir.”⁶¹⁴; Hadislerde de “Allah mahlûkâtı bir karanlık içinde yarattı, sonra onlara kendi nurundan saçtı, bu nur kime isabet ettiyse hidayet bulur; kime bu nurdan bir şey isabet etmezse o kimse sapıtır.”⁶¹⁵ Bu ayetlerde ve hadislerde Yüce Allah’a nûr isnad edilmektedir.

Enes b. Mâlik ve Ubey b. Ka’b, ayetlerde Yüce Allah’a atfedilen nûr kelimeleri için “mü’minin iman ve Kur’an’la dolu kalbi” olarak anladıklarını; İbn-i Abbas bu nurla

⁶¹¹ en-Neseî, *Bahru’l-Kelam*, s. 37.

⁶¹² Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. 286; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 987; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, I, s. 169,170.

⁶¹³ el- Fîrûzâbâdî, *el- Kâmûs*, s. 1661; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 508; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 908; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Lisân*, II, s. 656,657; el-Cevherî, *es-Sıhhâh*, s. 1176; Ez-Zemahşerî, *Esâsu’l- Belâğa*, s. 657; el- Fîrûzâbâdî, *el- Kâmûs*, s. 1661; Neseî, *Tefsîratü’l Edille Fî Usûli’ d-Dîn*, I, s. 174.

⁶¹⁴ Nûr, 24/35.

⁶¹⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, s. 197.

“yeryüzü ve gökyüzü ehline hidayet veren, onları aydınlatan” anlamının kastedildiğini söylemişlerdir.⁶¹⁶

Cüveynî, “Allah göklerin ve yerin nurudur.” ayetinin manasının “Allah gök ve yer ehlinin hidayete erdiricisidir” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁷ Fahreddin er-Râzî de Cüveynî’nin vermiş olduğu bu anlama katılmakla birlikte, bu ayetin aynı zamanda gökleri ve yeri en güzel bir şekilde ve en mükemmel bir düzen içerisinde nurlandıran anlamının verilebileceğini söyler. Bu durumu şöyle izah eder: “Fılanca kişi bu memleketin nurudur” derken, o kişinin o memleketin islahçısı olduğu anlamında olduğu anlaşıldığı gibi, ayetteki nûr ile “Allah gök ve yer ehlinin hidayete erdiricisidir” anlamının yanısıra; “Allah, gökleri ve yeri en güzel bir şekilde ve en mükemmel bir düzen içerisinde nurlandırandır.” bu manada anlaşılabileceğini ifade eder.⁶¹⁸

Kâdî Abdülcebbâr da ayetteki nûr kelimesi ile “Yüce Allah’ın yarattığı nûr aracılığıyla gökleri ve yeri aydınlatıcı oluşu; Yüce Allah’ın gökleri ve yer ahâlîsini hidâyete erdirici ve onlara dinleri ile ilgili meseleleri ve delilleri açıklayıcı olması” şeklinde iki halde anlaşılabileceğini belirtir. Ayrıca Yüce Allah’ın kendisini nûr olarak sıfatlandırmasından kastın da, bütün nurların O’nun tarafından olduğunu bildiren bir mübalağa olmasıdır.⁶¹⁹

Ebu’l-Muîn en-Nesefî ise bu meseleye Müşebbihe’nin “Allah Teâlâ’nın parlayan bir nur olduğunu söylemenin caiz olduğu görüşünü savundukları; buna karşılık Ehl-i Sünnet’in, “Yüce Allah’ı bu şekilde nitelendirmenin caiz olmadığını ifade ettiklerini belirtir. Ancak Nesefî, Müşebbihe’nin söylediklerinin aksine nuru yaratan ve ona aydınlık verenin Allah olduğu, nûrun sonuç itibarıyla bir renk olduğu dolayısıyla Yüce Allah hakkında bir rengin varlığını düşünmenin bizleri teşbihe götüreceğini söyler. Yine Yüce Allah’ın eşsiz olduğunu, işiten ve gören olduğunu ve O’nun hiçbir varlığa benzetilemeyeceğini belirttikten sonra Müşebbihe’nin, “Allah göklerin ve yerin nurudur.”⁶²⁰ ayetini kendi görüşlerine delil olarak sunmalarının yanlışlığını ifade eder. Bu ayetin İbn Abbas’a göre “O yeri ve göğü aydınlatır.” manasında olduğunu; bazı Müfessirlere göre ise “Göklerde ve yerde yaşayanları aydınlatandır.” manasında anlaşıldığını söyleyen Nesefî, Müşebbihe’nin tecsim ve teşbih fikrinin yanlışlığını

⁶¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VIII, s. 2593; el- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, s. 295.

⁶¹⁷ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 158.

⁶¹⁸ Râzî, Fahreddîn, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 79,80.

⁶¹⁹ Kâdî, Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, s. 526.

⁶²⁰ Nûr, 24/35.

ortaya koyar.⁶²¹ Neseî'nin Müfessir iye bahsettiği kişinin Taberi olduğu Gayetü'l-Meram'da zikredilir. Taberi Allah'ın göklerde ve yerde olanı emriyle güneş, ay ve yıldızlarla aydınlattığını bildirir.⁶²²

Ebu'l-Muîn en-Neseî Tabsira eserinde de ayette geçen nûr kelimesini “göklerin ve yerin nurlarını yaratarak onları aydınlatan (münevvir) olarak izah etmiştir. Allah bir renk bir cisim olarak nur olmuş olsaydı o zaman yaratan da yaratılанда kendisi olurdu. Bu mümkün olmadığı için Allah'ı bir aydınlık manasında nur olarak telakki etmek hatalıdır. Çünkü Yüce Allah araz, cevher, cisim olmadığı gibi bunların özelliklerinden de uzaktır. Öyleyse temsili anlatımla Allah'a nasslarda isnad edilen nur da uygun şekilde tevil edilmelidir. Yeri ve gökleri yarattıktan sonra ay, güneş vb. aydınlatan cisimlerle kâinatı aydınlatmasıyla nurlandırmış olmaktadır. Kâinattaki her şeyi en güzel bir şekilde yaratıp sevk ve idare etmesiyle, insanları inançsızlığın, yanlışlığın zulmünden, karanlığından kurtarmasıyla nurlandırmıştır.

3.2.13. Ru'yetullah (Allah'ın Görülmesi) Meselesi

Allah'ın görülmesi (ru'yetullah), ilk dönem kelim konuları arasında bir tartışma konusu olduğu gibi günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Tartışmanın temelinde ru'yetullahın mümkün olmadığını savunanlar; görme olayının gerçekleşmesi için mekân, var olma ve cisim özelliklerini taşımayı gerektirdiği söyleminin, Allah'ın cisim ve insana benzetmeye yol açacağı endişeni taşımasıdır. Diğer görüş ise ru'yetullah için mekânın ve cisim özelliklerinden bahsedilemeyeceğini, görme işleminin dünya şartlarıyla karıştırılmaması gerektiği tezi çerçevesinde nasslar ve akli çıkarımlarla bunun mümkün olacağını ve bunun Allah'ı insana benzetme veya cisimleştirmeye bağdaştırılamayacağını savunur. Her iki görüş Kur'an'dan ve hadisten delil getirmek, mantıksal çıkarımlarda bulunmak ve dilin gramer kurallarını da göz önünde bulundurmak suretiyle görüşlerinin doğruluğunu ispata çalışır. İşin ilginç tarafı bazen aynı nassı iki taraf farklı şekilde değerlendirerek kendi görüşlerini desteklemek amacıyla kullanır. Fakat işin aslı, sıfatlar konusuna kelim ekollerinin bakış yöntemidir. Bu bakış açıları çerçevesinde Allah'ın görülmesi konusu izah edilmeye çalışılır.

Allah'ı görmenin nasıl olacağı da tartışmanın bir başka boyutunu oluşturur. Ruyetullah'ın dünyada mı yoksa ahirette mi olacağı, görmenin kalple olması veya

⁶²¹ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelam*, s. 38.

⁶²² el-Makdisi, *Gayetü'l-Meram Fi Şerhi Bahr'i-Kelam*, thk: Abdullah Muhammed İsmail-Şahateh Muhammed Ahmed, s. 377.

rüyada görülmesi gibi çeşitli şekillerde Allah'ın görülmesi meselesi tartışılmalıdır. Yine Ruyetullah'ın idrak mi, görme mi şeklinde olacağı tartışılan hususlar arasında yer alır.

Allah'ın gözle görülmesi meselesinde mezheplerin farklı görüşleri vardır. Teşbih ve tescim bölümünde belirttiğimiz görüşte olanlardan Müşebbihe'den bazıları, Allah'ın dünyada dahi görülebileceğini, bunun insan suretinde veya farklı şekilde olabileceğini söyler.⁶²³ Kerrâmiyye, Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu kabul eder. Ancak bu görme meselesinin gerçekleşebilmesi için görülen şeyin görüş alanında olması ve görenin karşısında olması gerektiğini savunur ki, buna göre Yüce Allah'ın bir cihette bulunması gerekir. Görülen bir şeyin bir cihette bulunması gerekliliğinden dolayı Mu'tezile de, sıfatlar konusunda insan benzetmeci grupların karşısında göstermiş olduğu aşırı tenzihçi, nefye varan tavrını sürdürerek, Yüce Allah'a herhengi bir cihet isnat edilemeyeceği için O'nun görülemeyeceğini ısrarla belirtir.⁶²⁴ İnsan biçimci bu yaklaşımı ilk bölümde değerlendirdiğimiz için onların görüşünü bir tarafa bırakacak olursak, diğer iki görüşü Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında birbirine zıt iki bakış açısı olarak değerlendirebiliriz. Şia ise daha öncede geçtiği gibi Gulat-ı Şia taraftarları hariç, onların sıfatlar konusundaki görüşleri Mutezile ile paralellik gösterdiği için Ru'yetullah hakkındaki bakış açıları da aynı istikamettir.

Ru'yetullah'ın kitap, sünnet ve aklen de mümkün olmadığını savunan İmamiyye'ye göre; dünyada, ahirette ve rüyada ne melekler, ne peygamberler, ne de insanlardan mümin veya kâfir hiçbir varlık Yüce Allah'ı göremez. Çünkü aklen bir şeyin görülebilmesi için o şeyin, bir şekli, bir hacmi, bir cismi ve bir yerde bulunması gerekir ki; Allah Teâla bunların tamamından münezzeh olduğu gibi aynı zamanda bunların tamamının da yaratıcısıdır.⁶²⁵

Mutezile, Mürcie'den bazıları, Hariciler ve Şia'nın çoğunluğu, Zeydiyye'den Rafizîler Yüce Allah'ın dünya ve ahirette gözle görülmeyeceği görüşünden hareketle Ru'yetullah'ın caiz olmadığını savunur.⁶²⁶ Bunların neredeyse tamamı, kaynaklarında aynı delillerle ruyetullah'ın mümkün olamayacağını savundukları gözlenir.

Ehl-i Sünnet Ru'yetullah'ın caiz olduğu, bunun nakli ve aklî delillerle sabit bulunduğu; ahirette müminlerin Yüce Allah'ı görmelerinin aklen mümkün, naklen de

⁶²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 99.

⁶²⁴ Râzî, Fahrreddîn, *Esâsü't-Takdîs*, s. 92-96.

⁶²⁵ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 257.

⁶²⁶ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 508; Eşarî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s.191.

vacip olduğu görüşündedir.⁶²⁷

Ehl-i Sünnet temsilcilerinden el-Eş'arî, Yüce Allah'ın görülebileceğini savunarak, Mu'tezile'nin ru'yetullahın olamayacağı görüşüne karşı çıkar.⁶²⁸ Çünkü Eş'arîlere göre görmenin gerçekleşmesi için sadece var olma yeterlidir ve mevcut olan görülür. Yüce Allah da mevcut olduğuna göre ve nasslarla da sabit olduğuna göre O kıyamet gününde görülecektir. Ayrıca bu ru'yet için cihet, mekân, şekil, karşılıklı olma, ıslık ile temas halinde olma gibi durumların olmasına gerek yoktur.⁶²⁹

Mâturîdî, Yüce Allah için bir mekân düşünölemeyeceğini, çünkü O'nun mekândan münezzehe olduğunu kabul etmekle birlikte; mü'minlerin ahirette ru'yetullahla mükâfatlandırılacağını ve Cenab-ı Hakk'ın gözlerle göröleceğini söyler. Bu meselenin naslarda te'vil edilmeyecek şekilde net olduğunu belirterek; ancak görene göre bir mekânda olmaksızın, bir yönde bulunmaksızın ve görenin de karşısında olmaksızın, Yüce Allah'ın görölmesinin keyfiyetsiz olarak gerçekleşeceğini ifade eder.⁶³⁰ O görmenin idraksiz yani her hangi bir ihatanın (sınır ve tarafla kuşatmanın) sözkonusu olmadığı ile tefsirsiz yani görme için bir belirli bir mesafede olma şartına bağılı olmadan gerçekleşeceğini belirtir.

Ehl-i Sünnet Yüce Allah'ın ahirette gözle görölebileceğini ispat için akli ve nakli bazı deliller ileri sürmüştür. Neseî de bu konuda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delilleri ele alıp onlara cevap verirken, hocası Maturidi'nin kullanmış olduğu deliller doğrultusunda ru'yetullah'ın var olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Kaynaklarda genellikle Mutezile'nin Allah'ın göz ile görölemeyeceğini ittifakla söyledikleri zikredilir.⁶³¹ Bu görüşün karşısında yer alarak Ru'yetullah'ın mümkün olduğunu ispata çalışan ve Mutezileyi sert bir üslupla eleştiren bir cepheden de bahsetmek gerekir. Belki de bu karşı cephenin sert eleştirileri karşısında Mutezile'nin çoğunluğu ru'yetullah'ı kalp ile görme manasına almış, bunu "bilme" olarak yorumlamışlardır.⁶³² Neseî'nin de aynı şekilde ru'yetullah konusunda daha çok Mu'tezili muhatapların, Allah'ı görmenin imkânsızlığı için ileri sürdükleri delillere cevap verme tarzında bir metod takip ettiğı söylenebilir. Onun bu konuda dayandığı

⁶²⁷ en-Neseî, *Tabsira*, I, s. 508; *Kitâbü't- Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 61; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 263.

⁶²⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 18-20.

⁶²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87.

⁶³⁰ Yeprem, Mustafa Saim, *Mâturîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul, 1989, s.20.

⁶³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, s. 57.

⁶³² Eşarî, *Makâlât*, I, s. 238; Eşarî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s.191.

bazı nakli ve akli delilleri ise şöyle sıralayabiliriz:⁶³³

a) Mutezile ve taraftarlarının Yüce Allah'ın gözle görülemeyeceği ile ilgili delili, “Gözler O’nu idrak edemez (göremez); fakat O, gözleri görür.”⁶³⁴ ayetidir. Ayette geçen gözün idraki ile gözün ru’yeti, lügat bakımından aynı manaya gelir. Aralarında anlam farkı yoktur. O halde ayetten Allah'ın gözle görülemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Yine onlar, Yüce Allah'ın görülebileceğini söylemenin, Ona yön tayin etme anlamına geleceği için bunun caiz olmadığını belirtir.

Maturidi ve Neseî'ye göre bu ayet, Yüce Allah'ın gözle görülemeyeceği değil, kavrayışın/idrak meydana gelemeyeceği anlamını taşımaktadır. Gerçekten de görme olayı mümkün olmasaydı, gözle idrak etmeyi olumsuzlamanın bir anlamı olmazdı. Çünkü diğer cisimleri algılama ancak görme ile mümkündür. Dünya gözüyle görmenin olmamasının anlamı, Onun idrak edilemeyeceği yani bütün yönleriyle kavranamayacağıdır. Allah'a cihet ve yön tayin etme konusunda ise, görünen şey bir yönde olması durumunda, bu itiraz anlaşılır kabul edilir. Fakat görünen şey bir yönde değilse, onun hakkında cihetin varlığı sonucuna varılamaz. Buna göre, Yüce Allah ahirette herhangi bir mekân ve yönde olmaksızın görülür.⁶³⁵ Ru'yetullah'ın imkânı konusunda Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü akli delilin özü “varlık delili” olarak adlandırılabilir. Buna göre duyular âleminde görme olayını mümkün kılan şey var olmaktır. Zira biz farklı mahiyetlere sahip cevher ve cisimleri görebildiğimiz gibi siyah ve beyaz gibi zıt renkleri, sükûn ve hareket gibi farklı oluşları da görebiliyoruz. Bütün bunları görünür kılan ortak illet, var olmaktır. Şu halde akıl var olan şeylerin görülmesini imkânsız saymaz. Yüce Allah da mevcut olduğuna göre onun da görülmesi mümkündür.⁶³⁶

b) Mutezile ve taraftarlarının (Musâ) “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi.⁶³⁷ Ayetinde geçen lafız, onun Allah'ı görmeyi mümkün saydığını ve bunu talep ettiğini göstermez. Bir kere ayetin devamında yer alan ve kesinlik ifade eden “len” lafzı, ebedilik ifade ettiğinden “Beni asla göremezsın” sözü, ru'yetin

⁶³³ Ru'yetullah konusunda Neseî'nin eserlerinde aynı yaklaşım olduğu için *Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn*, I, s. 508-580; *Kitâbü't- Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, s. 61-64; *Bahru'l-Kelam*, s. 49-51 bölümleri kaynak olarak alınmıştır.

⁶³⁴ Enâm, 6/103.

⁶³⁵ en-Neseî, *Bahru'l-Kelam*, s. 51.

⁶³⁶ Ru'yet konusunda bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1979, s. 79-100; Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhul-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, IV, s. 181-186; Maturidi, *Kitabü't-Tevhid (Açıklımlı Tercüme)*, trc: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 2013, s. 139-151.

⁶³⁷ A'râf, 7/143.

reddedildiğini gösterir. Hz. Musâ Rabbinden imkânsız olan bir talepte bulunmamış, fakat rüyetin reddedildiğinin cevabının Allah tarafından verilmesini talep etmiştir. Zira onun ashâbı, Hz. Mûsâ'nın sözüyle ikna olmamıştı. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Ey Muhammed! Ehli Kitap, senin kendilerine gökten bir kitap indirmeni isterler. Bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler ve bize Allah'ı apaçık göster, demişlerdi de zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarpmıştı.”⁶³⁸ Onlara göre ayetler çok açık bir şekilde Allah'ın görülemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Nesefî de, aynı ayeti Ehl-i Sünnet'in Yüce Allah'ın ahirette görülebileceğinin delili olarak gösterir. Çünkü Hz. Musa gibi Allah'ı tenzih eden ve Onu hakkıyla tanıyan bir peygamber, ayette ru'yetullahı talep ediyorsa, Allah'ın görülmesi mümkündür. Aksi halde bir peygamber Rabbinden imkânsız bir şeyi talep etmiş olur ki bu batıldır. Yine ayetin devamında Hz. Musa'nın ümitsizliğe kapılmasına veya talebinin menedilmesine dair herhangi bir işaret de yoktur. Eğer böyle bir durum olsaydı, Hz. Nuh'un tufan esnasında oğlunun kendi ehlinden olmasını gerekçe göstererek Allah'tan kurtarılmasını talep etmesi sonucu Yüce Allah'ın Hz. Nuh'u, hakkında bilgisi olmayan bir şeyi istememesi ve böyle bir talepten dolayı cahillerden olmaması için uyardığı⁶³⁹ gibi ve Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması⁶⁴⁰ sonucunda Rabbi tarafından kınandığı gibi Hz. Musa da kınandığına ve uyarıldığına dair herhangi bir durumda söz konusu değildir. Aksine ayetin devamında “(Rabbi): Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” ifadesinde Yüce Allah kendisinin görülmesini, dağın yerinde durabilmesi şartına bağlamıştır. Dağın yerinde durması mümkün bir olaydır. Bir hadisenin mümkün bir şarta bağlanması onun da imkân dâhilinde olduğunu gösterir. Yine Allah Teâlâ'nın “Beni asla göremezsin” ifadesinde geçen “len” edatı, ebedîlik ifade etmemektedir. Aksine o belli bir zaman dilimini belirtmek içindir. Bunun böyle olduğuna dair delil ise, “Onlar, kendi elleriyle önceden yaptıkları işler (günah ve isyanları) sebebiyle, “Ey Mâlik! (cehennemi idare eden melek) Rabbin bizim işimizi bitirsin! Diye seslenirler. Mâlik de: Siz böyle kalacaksınız! der.”⁶⁴¹ ayetinde geçen “len” edatının ve “onlar hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir.”⁶⁴² ayetinde kafirlerin ölümü temenni etmeyeceklerine dair Allah Teala'nın “len” edatını kullanmasına karşılık, “Onlan durumlarını haber vermesinden

⁶³⁸ Nisâ, 4/153.

⁶³⁹ Hûd, 11/45-47.

⁶⁴⁰ A'raf, 7/22-23.

⁶⁴¹ Zuhurf, 43/77.

⁶⁴² Bakara, 2/95.

“len” lafzının te’bid olmayacağı görülmektedir. Yine Hz. Meryem’in durumunu anlatan ayetlerde “Eğer insanlardan birini görürsen de ki: Ben çok merhametli olan Allah’a oruç adadım; artık bu gün hiçbir insanla konuşmayacağım.”⁶⁴³ geçtiği gibi “len” edatının sonsuza dek anlamında kullanılamayacağı sonucunu ortaya çıkarır. Dolayısıyla örneklerde görüldüğü Arap gramerinde her zaman “len” edatı ebedilik ifade etmez.

c) Mutezile “O gün öyle gözler vardır ki ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerine nazar ederler.”⁶⁴⁴ ayetini de rüyetin imkanına delil olarak kabul etmez. Çünkü ayette “gözle nazar ederler/bakarlar” dememiştir. Ayrıca nâzır, mesela bağışlanmayı düşünerek, umarak ve ru’yeti talep ederek, farklı biçimlerde nâzır olabilir. Müminlerin emîri Ali, İbn Abbas ve diğer sahabe ve tâbiînden nakledildiği üzere bu âyetteki “nazar edenler”den maksat, Allah’ın rahmetini umanlar, cennette onun sevap ve nimetlerini bekleyenlerdir.

Nesefî, ayette müminlerin cennette iken Rablerini göreceklerine işaret edildiğini savunur. Çünkü ayette geçen “nazar” fiili “ilâ” edatı ile kullanıldığında, görme anlamına geldiği noktasında nahivcilerin ittifakı vardır. Ayrıca “Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın.”⁶⁴⁵ ayeti ile “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de ziyâde vardır”⁶⁴⁶ Müfessirlerin çoğunluğu Hz. Peygamberden gelen bir rivayete dayanarak ayette yer alan “ziyâdeyi” Allah’ın görülmesi olarak yorumlamışlardır. Ayrıca “İman edip iyi işler yapanlar da cennet bahçelerindedirler. Rablerinin yanında onlara diledikleri her şey vardır.”⁶⁴⁷ ayetleri cennet ehlinin arzuladığı her şeyin verileceğini bildirmektedir. Cennet ehlinden Allah Teâlâ’yı görmek isteyip de görememesi, Kur’an ayetleri arasında bir çelişki anlamına gelir. Bu nazar ayetinin sarîh hükmü ve diğer deliller ortada varken bunu farklı şekilde tevil etmek doğru değildir. Ayrıca ahiret bekleme yeri değildir, bilakis sonuçların gerçekleştiği yerdir. Bu yüzden bu ayeti cennette ilahi nimeti bekleme şeklinde tevil doğru değildir. Bu ayet sevap ile mükâfatın gerçekleştiğini bildirmektedir.

d) Yine Mu’tezile, Hz. Aişe’den (r.a) rivayet edilen bir hadiste O, Resulullah’a “Sen Rabbini Miraç gecesinde gördün mü?” diye sorması üzerine Hz. Peygamber “Hayır” cevabını vermiştir.⁶⁴⁸ Mutezileye göre ru’yetullahın gözle görmeyle

⁶⁴³ Meryem, 19/26.

⁶⁴⁴ Kıyâme, 75/22.

⁶⁴⁵ Kehf, 18/110.

⁶⁴⁶ Yûnus, 10/26.

⁶⁴⁷ Şûrâ, 42/22.

⁶⁴⁸ en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelam*, s. 49.

olamayacağı bu naklî delillerle ispat edilmesinin yanısıra, aklî olarak da bir görme olayından bahsedebilmesi için çeşitli unsurların bir araya gelmesi gerekir. Örneğin insan, görmek için göz duyusuna muhtaçtır. Aynı şekilde gördüğü şeyle karşı karşıya bulunması veya aynı işlevi sağlayacak ayna gibi araçları kullanması gerekir. Şu halde Yüce Allah gözle görülebilseydi, ya zâtıyla veya bulunduğu yer itibariyle bir cihette bulunması gerekirdi. Bu ise, Allah için muhaldir. Yine Mutezile, Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü "Allah eğer bizâtihi kâim bir varlık ise, cisimler gibi O'nun da görülmesi gerekir" şeklindeki bir anlayışa karşı çıkar. Çünkü onlara göre, görülmenin illeti bizâtihi kâim bir varlık olmak değil, karşı karşıya bulunmaktır. Allah bizatihi kâim bir varlık olduğu için görülebilir, denirse o zaman "Allah bizâtihi kâim olduğu için dokunabilir, hareket edebilir ve hareketsiz kalabilir" de demek gerekir. Hâlbuki bu yanlış bir anlayıştır.⁶⁴⁹ Bir şeyin görülebilmesi için mekânın var olması ve onunda bu mekâna sığması gerekir. Mekândan münezzeh olan Allah için bir mekânı kuşatması veya mekanın onu kuşatması muhaldir.⁶⁵⁰

e) Hz. Aişe'den (r.a) rivayet edilen bir hadisle ilgili olarak; Resulullah, Allah'ın dünyada görülemeyeceğini haber vermiştir, siz ise ahrette görülemeyeceğini söylüyorsunuz." Bu konuda rivayet edilen hadisler Allah'ın ahirette görüleceğini ifade etmektedir. Bunlardan en meşhuru şöyledir: "Muhakkak ki siz on dördündeki ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz; onu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdihamla düşmeyeceksiniz."⁶⁵¹ Yine İbn Mes'ud'un rivayetine göre Hz. Peygamber'e Miraç Gecesi'nde "Rabbini gördün mü?" diye sorulduğunda, O da "evet" demiştir.⁶⁵² Dolayısıyla ahirette müminlerin Yüce Allah'ı göreceğine dair bu kadar nass varken ru'yetullahı kabul etmemek hatalı bir anlayıştır. Ayrıca görme olayının nasıllığı Allah için söz konusu olunca, Onun hiçbir şeye benzemediği ve benzetilemeyeceği için keyfiyetsiz bir şekildedir. Görme olayının gerçekleşmesi için öne sürdükleri şeyler diğer varlıklar içindir. Ru'yetullah için karşı karşıya olma, bir yön ve cihetin bulunması, bir mesafenin gerekliliği, ışığın yansması vb. şeylerin tamamı Allah'ın bizi görmesi söz konusu olunca temelden fasittir. Çünkü Yüce Allah ile sıradan bir varlığı mukayese etmek abesle iştigaldir.

Ru'yetullah meselesinde aslında Allah'ın görülmeyeceğini iddia edenler görme

⁶⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd/I içinde) I, s. 190-192.

⁶⁵⁰ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 82.

⁶⁵¹ Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 16, Tevhîd 24; Müslim, *Mesâcid*, 211.

⁶⁵² en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 49-51.

olayının olabilmesi için gören kişiye ışınların ulaşması gerektiğini savunarak bunun da Yüce Allah için caiz olmayacağı tezinden hareket eder. Diğer taraftan ru'yetullah'ın caiz olduğunu savunanlar ise; ru'yet idrak etmektir ya da özel bir bilgidir ki bunu da Yüce Allah'a izafe etmek mümkündür tezini savunur. Sonuçta her iki tarafta nefy etme ve ıspat etme konusunda farklı şeyleri tezlerinin ıspatı olarak ortaya koymuştur.⁶⁵³ Aslında nefy edenler teşbih ve tecsime varanların yanlış anlayışlarının önüne geçmek amacıyla tevhit akidesinden bir saptırma olmaması için ellerinden gelen gayreti gösterme çabasından dolayı ısrarcı davranmışlardır.

Haberî sıfatlarda asıl anlatılmak istenen mutlak olan zat hakkında malumatın bilinen şeyler üzerinden belirli bir şekilde ortaya konmasıdır.⁶⁵⁴ Kur'an bir taraftan Allah'ın hiçbir şeye benzemediğinden bahsederken diğer taraftan temsili anlatımlarla Allah'ın zatı, sıfatlarından bahsetmektedir. Bilinen şeylerden hareketle bilinmeyen mutlak gayb alanı hakkında insanın aklını kullanarak çağrışımında bulunarak bütün kâinatı yaratan, sevk ve idare eden yegâne güç ve otoritenin kendisinde olduğunu insanlara hatırlatır.

Günümüz teknolojisi ile uydulardan kıtalar arkasındaki şeyleri görme, duyma vb. imkâna sahip olma durumu düşünüldüğünde akli delil ile ilgili öne sürdükleri şeylerin birçoğunun pek anlamı kalmamaktadır. Bu nedenle akli delilleri öne sürerken kesin sonuçlanmış gibi çıkarımlarda bulunmak, geçmişte dünyanın şekli ile ilgili kaynaklarda verilen bilgilerin yanlışlığı örneğinde görüldüğü üzere hatalı sonuçlara götürebilir. Yüce Allah'ın bu ayetlerle insanı düşünmeye, tefekkür etmeye ve aklını kullanmaya sevk ettiğini de unutmamak gerekir. Eğer bu fikri gelişim ve dönüşüm olmasaydı bu günkü nimetlerden faydalanma imkânımız da olmayacaktı.

Müteşabih ayetlerden olan haberî sıfatları da sadece o dönemin veri ve bilgileri, kuramları ile sınırlayarak yorumlayıp kesin hüküm ifade edenler, zamanla bilgilerin değişmesiyle ayetlerin hakikatının yanlışlığına sebep olacak yanlış tutumlardan uzak durmalıdır. Arş ve kürsiyi dönemin Batlamyus teorisi çerçevesinde cismani bir mekân, yedinci sabit felek şeklindeki anlayış bu konunun örnek değerlendirmesi içerisinde gösterilebilir.⁶⁵⁵ Bu değerlendirmeleri yaparken kendi ekolü veya taraftarlarının düşüncesini desteklemek amacıyla olduğu düşünüldüğünde genelde dönemin siyasi anlayışının, otoritenin paralelinde olduğu görülür. Fakat bu yaklaşım ilmi anlayışa, hele

⁶⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc: Mustafa Öz, s. 182.

⁶⁵⁴ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 82.

⁶⁵⁵ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 82.

hele Kur'an ve sünnete dayandırılan bu anlayışlar ileriki zamanlarda bilimin ve tekniğin gelişimi, değişimi sonucunda ortaya çıkacak yeni anlayışlar; İslâmın hakkında tutarsızlık gibi bir töhmetin etkisi altında kalmasına vesile olur. Bu yüzden bu ayet ve hadisler genel manada düşünülmeli; aklın ve bilimin belirli dar çerçevesinde ele alınmamalı, geniş bir çerçevede değerlendirilmelidir.



SONUÇ

İnsanlar çevresinde cereyan eden olayları gözlemlediğinde sebepsiz ve tesadüf eseri bir şeyin meydana gelmediğini görür. Âlemin mükemmel düzeni, sistemi karşısında kendi konumunu değerlendiren insan, tarih boyunca yaşadığı her dönemde hak veya batıl ilâhî bir kudretin varlığına inanır. İnanma ile birlikte bu muazzam âlemin yaratıcısının nasıl olduğu da insanda merak konusu haline gelir. Duyular âleminin dışında olan Allah'ın zatını ve sıfatlarını müşahade alanı ile kıyaslayarak veya dinler aracılığıyla Onu tanımaya çalışan insan, aklı sayesinde değerlendirmelerde bulunur.

Tanınmayan ve bilinmeyen bir şey öğrenilirken genellikle bilinen şeyler üzerinden yola çıkarak anlaşılmaya, öğrenilmeye çalışılır. İnsanlar, inandığı Tanrı'yı da çevrelerindeki şeylerle özdeşleştirme yöneliminde olunca, Onu bazen insana ve bazen de diğer canlılara teşbih eder. O zaman Tanrı'nın insan vasfıyla nitelenmesi veya insanın Tanrı'nın özellikleriyle nitelenmesi gibi yanlış sonuçlar ortaya çıkabilir. Tahrif olmamış bütün ilahi dinlerin esasını oluşturan Allah'ın bir ve tek olduğu, eşi ve benzeri olmadığını haykıran tevhid akidesine zıt olan bu yanlış yönelim, ilahi dinleri kabullerinden sonraki dönemlerinde de bazıları tarafından sürdürülmeye çalışılır. Hatta ilahi dinleri kabulleri ile birlikte yaratana insan biçimci bir anlayışla tanıtmaya düşüncelerini Tevrat, İncil ve Kur'an'daki lafızları kendilerine delil olarak kullanarak devam ettirirler. Bu duruma Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve azda olsa İslam Dini'nde belirli dönemlerde rastlamak mümkündür.

Vahyin dili insanların kullandığı dildir. Gayb âlemi gibi insanın duyularla idrak edemediği bir alanın anlatımı, sınırlı olan insan dili ile en güzel bir şekilde misaller, semboller üzerinden dolaylı anlatımla gerçekleşir. Ancak her insanın anlama, kavrama ve bilgi kapasitesi aynı olmadığı için, dolaylı anlatımla nasslarda yer alan Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki nitelemeler, yanlış değerlendirmelere gerekçe olmamalıdır. Çünkü aynı nasslarda Allah'ın hiçbir şeye benzemediği, eşi, benzeri, ortağı, oğlu vb. olmadığı da vurgulanmaktadır. O halde nasslara parçadan hareket eden bir yaklaşımla değil bütüncül bir bakış açısıyla bakmak gerekir. Bu bakış açısıyla bakılmadığı için İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren sapmaların olduğu da bir hakikattir.

Müslüman coğrafyasının genişlemesiyle birlikte farklı din ve mezhepten gruplarla karşılaşılması sonucu veya yeni Müslüman olmuş insanların kendi eski anlayışlarını İslâm'a taşımaları neticesinde, Yüce Allah hakkında yanlış telakkiler

ortaya çıkmaya başlar. Bu durum hicri ikinci yüzyılın başlarında yabancı din ve fikir akımlarıyla mücedele edenler tarafından ta'til görüşünün ileri sürülmesiyle Allah'ın sıfatları hakkında tartışmaların yoğun bir şekilde yaşanmasına neden olur. Bunun sonucu Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'ın sıfatları hususunda aşırı uçta yer alan grup ve fırkaların ortaya çıkmasına kadar varır. Teşbihçi ve tecsimci anlayış geçmiş dönemle sınırlı da değildir. Bilakis günümüzde de aynı sıkıntılı anlayışların ortaya koyduğu uygulamalar, İslam dininin, insanlar arasında yanlış anlaşılmasına ve tanıtılmasına sebebiyet verdiği de görülmektedir. Bunun temelinde bilgi eksikliği ile nassları bir bütün olarak ele almayıp sadece lafzi anlamları üzerinden hareket eden, ilmi birikimi olmayan cahil kişilerin din temsilcisi olarak öne çıkması vardır. İşin garip tarafı yarım yamalak bilgileriyle din adına hareket eden bu kişilerin kendilerine azımsanmayacak kadar müntesip ve taraftar bulmalarıdır.

Aynı dönemlerde Mu'tezile, teşbihten sakınmak amacıyla Yüce Allah'ı tenzihçi bir anlayışla tanıtmayı, kendilerini ta'til görüşüne sevketti. Sıfatlar meselesinde daha tutucu bir tavır içerisinde olan Selef ise, Kur'an ve hadislerde geçen bütün sıfatları Yüce Allah'a nisbet etmeyi temel prensip edinir. Ancak Selef, müteşabihten olan haberi sıfatların lafzi manalarını, bir taraftan yoruma tabi tutmama bir taraftan teşbih ve tecsimi reddetme anlayışındadır. Yani Selefin bu konudaki tutumu, bir yandan insan biçimci Müşebbihe ve Mücessime varken, diğer yandan da sıfatları ta'til anlayışıyla neredeyse nefy eden aşırı tenzihçi Mutezile arasında kalıp duraklamak şeklindedir. Selefin akla rol vermeyerek, müteşabihten olan haberi sıfatları tevil etmeden olduğu gibi kabul etmede takip ettiği yol tefviz yoludur. Onların haberî sıfatlarla ilgili naslardaki lafızları olduğu gibi kabul etmekle ve teşbih ile tecsimi reddetmekle bir nevi icmalî tevil yaptıkları da söylenebilir. Burada önemli olan ve gözden kaçırılmaması gereken asıl husus, teşbih ve tecsim düşen grup, tevhid prensipleri nedeniyle aşırı tenzihçi yaklaşım içerisinde olanlar da dâhil olmak üzere bu grupların nasslardaki isim ile sıfatları kabul etmeme gibi bir anlayışa gitmemeleridir.

Orta yolu bulan Eş'ari ve Maturidi düşüncesinde olanlar ise tevhid anlayışı çerçevesinde haberî sıfatların, lafzi anlamın teşbih ve tecsim ifade etmeyecek şekilde anlaşılması için gerektiğinde tevil edilmesini savunur. Ehl-i Sünnet olarak tarif edilen ve çoğunluğu oluşturan bu gruptan Eş'ari'nin, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki dönemde, Ehl-i Hadis olan İbn Hanbel'in görüşlerini esas alarak teville yanaşmadığı, ancak daha sonra bunun tutarlı bir yol olmadığını farketmesi üzerine nakil ile akli bir

araya getirerek tevil yaptığı görülür. O yüzden bir konuda Eş'ari ile ilgili birden fazla görüşe rastlamak mümkündür. Ayrıca Eş'ari'nin yönteminde nakil, akli yorumlardan önce gelir ve felsefi bir yaklaşımla özellikle meşşai felsefesi sistematigi yardımıyla haberî sıfatlar değerlendirilir.

Gulat-ı Şia hariç diğer ana grubu oluşturan Şia, sıfatlar konusunda Mutezile ile aynı görüştedir. Mutezile haberî sıfatları tevil eder. Ancak sıfatlar için belirledikleri prensipler gereği nasslarda geçen haberî sıfatların lafızlarının herbirine bir veya iki anlamı uygun görür. Farklı ayetlerdeki aynı lafza, genellikle tek anlam verir. Neseî de eserlerinde onların hem sıfatlar konusundaki tutumlarını hem de haberî sıfatlarla ilgili bu yaklaşımlarını örnekler vererek semantik yöntemiyle eleştirir ve yanıldıkları hususlarda onlara uyarılarda bulunur. Neseî her ayetin kendi siyak sibak bağlamında ele alınması gerektiğini savunur. Nasslarda geçen haberî lafzın her yerde aynı anlama gelmeyeceğinin izahını yapar. Ayrıca O, haberî sıfatların nasslarda yer alması yönüyle diğer sıfatlar gibi kabul edilmeleri gerektiğini de ifade eder.

Haberî sıfatlar konusunda tevil metodunu tercih edip, bu sıfatları Arap dili gramerine uygun bir şekilde aynı zamanda aklî delillere ters düşmeyecek şekilde yorumlayan, Neseî'nin de içinde yer aldığı Ehl-i Sünnetin halefi ile Mutezile ve Şia'dan oluşan grupların tercih ettikleri bu yola da tevil yolu denilmektedir. Ancak Neseî her haberî sıfat lafzının tevil edilmesi taraftarı değildir. O teşbih ve tescim ifade edecek ve yanlış anlaşılmaya sebebiyet verecek lafızların sözlük anlamından hareketle semantik bir yöntemle aklın öncülüğünde naklin uygun bir manada tevil edilmesini savunur.

Tevil meselesinde Müşebbihe ve Mücessime'nin antropomorfist anlayışı, Selefin meseleyi ortada bırakarak tefviz yolunu benimsemesi daha sonra Eş'ari, Maturidî, Mutezile ile Şia'nın tevil taraftarı olarak tevil yolunu tercih etmelerinin, teville yönelmede tedrici bir yol takip edildiğini de bize göstermektedir.

Te'vil, ulûhiyete uygun olmayan tasavvurları zihinden uzaklaştırmak suretiyle kullanılan ve nasslarda yer alan hususlarla akli çıkarımlar arasında bir bağ kurarak yanlış anlayışları ortadan kaldırmayı amaçlayan aklî bir metottur. Yahudi ve Hristiyan ilahiyatçıları da buna benzer aklî çabalar ortaya koymuşlardır. İslâm dünyasında ise Mu'tezile, Şia, Eş'arî ve Maturidî kelimacıları ulûhiyete yakışmayacak cismani tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla bu konuda gayretler gösterdiğine şahit

olmaktayız. Önemli olan tevilin, Batinilerin anlayışında olduğu gibi her şeyi mecrasından çıkararak yorumlamamaktır.

Te’vilde dikkat edilmesi gereken hususu Neseî, yapılan te’vilin tevhid akîdesine uygun olması şartına bağlar. Haberî sıfatlar birkaç manaya geliyorsa, bu manalardan Yüce Allah’ın zatına layık olan ve tevhide aykırı olmayacak mananın tercih edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü haberî sıfatlarla ilgili olan nassların zahiri manaları, insanı Allah hakkında insan biçimci bir anlayışa sevk edebilir. Teşbih ve tecsime düşmemek için aklî delillerin gösterdiği yol ve Kur’an’da yer alan haberî sıfatların her biri bilgi kaynağıdır ve Allah’ın delillerindendir. Allah’ın delilleri arasında tenakuzun olmaması gerekir. O halde yapılması gereken şey bu âyetleri aklî hüccetlere uygun şekilde te’vil edecek olursak, bu iki hüccet arasında (nass ile akıl) arasında bir muvafakat sağlamış oluruz. Öyleyse, Yüce Allah’ın cisim ve benzeri hiçbir şeye benzemediğini bildiren muhkem ayete rağmen, te’vile ihtimali olan diğer ayetlerden hareketle Cenab-ı Hakk’a cismanî birtakım unsur ve vasıflar nisbet etmek büyük bir hatadır.

Neseî’nin akli esas olarak yapmış olduğu bu değerlendirmeleri eserlerinde görmekteyiz. Allah’ın zat ve sıfatları meselesindeki konuyu ele alış tarzı, teşbih ve tecsime düşmeden haberî sıfatların anlaşılmasındaki tevil anlayışı, Onun dönemindeki âlimlerden bazı yönlerden farklı yöntemleri kullanması kelam ilmi açısından önemli bir kazanımdır. Özellikle kelimenin sözlük anlamından hareketle; kelimenin sözlük, temel, yan, mecaz, sembolik anlatım, tarihi süreç içinde sözcüğün anlamındaki daralmalar, genişlemeler vb. özellikleri ele alarak semantik diye tabir edilen dil özelliklerinin kullanımını, yukarıda zikrettiğimiz aklın verileri doğrultusunda nakli delillerle birleştirerek sunması, asrındaki kelimcilerden farklı olmasındaki en önemli özelliğini oluşturmaktadır. Eş’ari’lerin takip ettiği Aristo felsefesinin metodunun bir yansıması olan Meşşai sisteminden farklı olarak kelime sentezini tarihi bağlamda değerlendirme ve bunları akli ve nakli verilerle siyak sibak bağlamında konuları işleyişi Neseî’nin farklılığının bir göstergesidir.

Tezimizin bir başka konusu, İslâm dininin inancında Allah’ın ne olduğu ve ne olmadığı, nasıl olduğu önemli bir konu olduğu için; Yunan medeniyeti felsefesinin Müslümanlarla etkileşimi sonucu cevher, cisim, araz vb. şeylerle Allah’ı nitelemenin mümkün olup olmadığı tartışmasıdır. Mücessime ve Müşebbihe gibi bazı grupların, Allah’ı cisim ve araz olarak nitelendirmeleri, ayrıca diğer dinlerde de buna benzer

inançların olması; kelimciler ve İslâm filozoflarının bu konular üzerinde hassasiyetle durmalarına sebep olur.

Ebu'l Muin en-Nesefî, âlemin bütün parçalarıyla birlikte yaratılmış olduğu ve yapılan sınıflandırmada ayan ve araz şeklinde iki kısma ayrıldığını; ayan ile kendi başına varlığı bulunanı; maddenin üzerinde meydana gelen her türlü değişikliğin ise arazi oluşturduğunu ifade eder. Nesefî kelimcilerin âlemi cevher, cisim ve araz kısımlarına ayırdıklarını naklettikten sonra bu görüşe Mâtürîdî'nin karşı çıktığını ve âlemin araz ve ayandan müteşekkil olduğunu ve doğru olan değerlendirmenin de bu olduğunu belirtir. O yaratılmışların özelliği olan araz, cevher, cisim vb. şeylerle Allah'ın nitelenemeyeceğini yukarıda bahsettiğimiz yöntemle ortaya koyar. Bu bölümde Kerramiyye'nin ve diğer insan biçimci anlayışların eleştirisini yapar. Ayrıca Hristiyanların teslis anlayışlarındaki insanı tanrılaştırma için kullandıkları argümanlarının yanlışlıklarını akli ve nakli delillerle izah eder.

Geçmişte ve günümüzde bazıları, kelimcilerin cevher ve arazdan bahsetmesini tenkit etmişlerse de, eski filozofların ortaya koydukları cevher ve araz terimleri, kâinat için her zaman genel geçer iki terim olarak karşımızda durmaktadır. Bu iki öğeden meydana gelen kâinatın yaratılmış olduğunu bu kavramlarla ortaya koymanın herhangi bir sakıncası olmamalıdır. Bununla birlikte günümüzde bunların yerine daha kolayca anlaşılmasını sağlayacak yeni kelimelerin kullanılmasında da herhangi bir sakınca görülmemelidir. Önemli olan bu kavramları doğru bir biçimde kullanarak Yüce Allah'ın eşi ve benzerini olmadığını ortaya koymak ve Onu insan biçimci bir anlayıştan uzak olarak anlamak, tanımak ve tanıtmaktır.

Müteşabih ayetlerden olan haberî sıfatları sadece belirli bir dönemin veri ve bilgileri, kuramları ile sınırlayarak yorumlayıp kesin hüküm ifade etmemek gerekir. Zamanla bilgilerin değişmesiyle kesin hükümle yapılan yorumlarda yanlışlığın ortaya çıkması, ayetlerin hakikatinin yanlışlığına sebebiyet vereceği göz önünde bulundurularak bu tutumlardan uzak durulmalıdır. Ayrıca geçmişte yapılan değerlendirmelerde, değerlendirmeleri yapanların kendi ekolü veya taraftarlarının düşüncesini desteklemek amacıyla olduğu ve birçok yaklaşımın genelde dönemin siyasi anlayışının, otoritenin paralelinde olduğu görülür. Fakat bu yaklaşımlar, hele hele Kur'an ve sünnete dayandırılan bu anlayışlar, ileriki zamanlarda bilimin ve teknolojinin gelişimi, değişimi sonucunda ortaya çıkacak yeni veriler ışığında zıt anlamlar ortaya çıkması durumunda; İslâmın tutarsızlık gibi bir töhmetin etkisi altında kalmasına

sebebiyet verebilir. Bu yüzden bu ayet ve hadisler genel manada düşünölmeli; aklın ve bilimin belirli dar kalıplarıyla sınırlandırılmamalı, geniş bir çerçevede değeriendirilmelidir. Neseff'nin de aynı görüşle hareket ederek haberi sıfatlara tek anlam verilmemesini savunması bu gerekçeyi göz önünde bulundurduğunun bir göstergesi olabilir.

Günümüz teknolojisi ile uydulardan kıtalar arkasındaki şeyleri görme, duyma vb. imkâna sahip olma durumu düşünöldüğünde akli delil ile ilgili öne sürdükleri şeylerin birçoğunun pek anlamı kalmadığını da söyleyebiliriz. Yüce Allah'ın bu ayetlerle insanı düşünmeye, tefekkür etmeye ve aklını kullanmaya sevk ettiğini de unutmamak gerekir. Eğer bu fikri gelişim ve dönüşüm olmasaydı bu günkü nimetlerden faydalanma imkânımız da olmayacaktı.

Yaptığımız bu araştırma boyunca Ebu'l-Muîn en-Neseff'nin, mutekaddimun ile muteahhirun kelimcileri arasında bir bağlantı noktası olmasındaki konumu ve Mâturîdî kelâm ekolünün İmam Mâturîdî'den sonraki en önemli temsilcisi olarak bu ekolün sistematik hâle gelmesindeki rolü; konuları ele alırken semantik metodu kullanması vb. yönleriyle müstesna bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Neseff'nin ilmî en önemli özelliğı, meselelere dilin inceliklerini kullanarak semantik bir metotla yaklaşmış olması ve konuya başlarken belirli plan ortaya koyarak daha sonra hep bu plana bağılı kalmak suretiyle konuları ele almasıdır. Ayrıca Neseff'nin, eserlerinde ağır bir dil kullanmasına ve izahı zor konular işlemesine rağmen, kelâmî mezhepler ve fırkalarla karşılıklı diyalog şeklindeki meseleleri ele alması, okuyucuyu sıkmadan dikkatli bir şekilde konunun takibini sağlamaktadır. O'nun bu semantik yaklaşımı, kelam ilminin bir disiplin halinde ele alınmasında ve bilimsel çalışmalarda bulunanlara yol ve yöntem yönüyle de katkısı olmuştur.

Neseff'nin bu değeri çalışmalarnın yanında bizlere göre belki zelle diye tabir edebileceğimiz eleştirilecek yönleri de vardır. Bunların başında görüşlerini eleştiriye tabi tuttuğı grup, fırka veya şahısların yapmış oldukları tanımları, görüşleri bazen kaynak eser ismi vererek, bazen şahıs ismi vererek eleştirmesi ilmin gelişmesi açısından önemli bir hizmet olduğunu görebiliyoruz. Ancak bu hassasiyetini yapmış olduğu tanımlarda görmekte sıkıntı çektiğimizi ifade etmek isteriz. Maturidi ve Ebu Hanife'nin sözlerinden faydalandığını belirttiğı gibi diğeri istifade ettiğı eser ve şahıslardan da bahsetmesinin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Hâlbuki yapılan tanımlar ve örneklerin bir bölümü o döneme kadar kaynaklarda yazılmış veya söylenmiş olan şeyler

olmasına rağmen, sanki tamamını kendisi ilk söylemiş izlenimini vermektedir. Eleştirilerde göstermiş olduğu hassasiyeti kaynak belirtmede de göstermesi bilim adına daha güzel bir hizmet olabilirdi. Bu amaçla Nesefî ile ilgili araştırma yapacakların özellikle tahkik çalışması esnasında eserlerde yer alan görüşlerin asıl kaynağı ile beraber ulaşılabileceği bir çalışmanın yapılmasının faydalı olacağını düşünüyorum.

İnsanı yaratan, ona sayısız nimetler veren Yüce Allah'ı tanıyabilmek için O'nun zat, sıfat ve fiillerini bilmemiz gerekir. Bu amaçla; Ebu'l-Mu'in En-Nesefî'nin başta Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Din olmak üzere, Bahru'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd ve et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd eserlerindeki görüşleri doğrultusunda haberî sıfatlar konusunu ele aldık. İnşaallah bu çalışmalarımız aracılığıyla Yüce Allah'a ait zat ve sıfatlarını daha iyi anlama ve anlatabilme donanımına sahip olarak O'na karşı kulluk görevimizi daha iyi yapabilme imkânına sahip olmuş oluruz.

EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Abdulhekim AĞIRBAŞ
Öğrenci Numarası	091212113
Enstitü Anabilim Dalı	Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri
Programı	Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN
Tez Başlığı (Türkçe)	Ebu'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Haberî Sıfatlar

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 170 sayfalık kısmına ilişkin, 28.07.2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 16 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. Hazırlayan: Abdulhekim AĞIRBAŞ

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Erol YAR
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde intihal program raporu ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULCEBBÂR, Kadı Ahmed Ebi Hasan, *Şerhu Usuli'l Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- el-Muhtasar fî Usûl'i-Dîn*, thk: Muhammed Ammâra, Kahire, 2008.
- Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tunus, 1986.
- Müteşâbihu'l-Kur'an*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1966.
- el-Müğni fî Ebvâbi't Tevhid ve'l Adl*, thk: M.Ali en-Neccar Abdülhalim en-Neccar, Kahire, 1965.
- AHMED, Ceybullah Hasen, *Mukaddime* (Nesefî, Temhid), Darü't-Tabaati'l-Muhammediye, Kahire, 1986.
- ÂLÛSÎ, Şihabuddin Mahmut el-Bağdadi, *Ruhu'l Meani fî Tefsîri'l Kur'ani'l Azim ve's-Seb'il- Mesâni*, Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, Beyrut, trs.
- AMMARA, Muhammed, *Mutezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, trc: Vahdettin İNCE, Ekin Yay., İstanbul, 1988.
- APAYDIN, H. Yunus, "Kabz", *TDVİA*, İstanbul, 2001.
- ARSLAN, Hulusi, Kadı Abdulcebbar'ın Hıristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8: 1, 2010.
- ATAY, Hüseyin, *Kelâma Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1992.
- Semantik, *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 7, Kayseri, 1996.
- AYDIN, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, İstanbul, 1999.
- "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, İstanbul, 2000.
- BÂBEVEYH, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Risâletü'l-İmâmiyye*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.
- BÂCÛRÎ, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Beyrut, 1983.
- BAĞDADÎ, Ebu Mansûr Abdulkahir b. Tahir et-Temîmî, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1981.
- Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara, 2008.
- BAKKALOĞLU, Abdussamed, "Tefvîz", *TDVİA*, İstanbul, 2011.

- BAKILLANÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd Delâil*, thk. İ.Ahmed Haydar, Beyrut, 1987.
- BEYAZÎ, Kemalüddin, *İşâratü'l-Meram min İbararati'l-İman*, İstanbul, 1949.
- BEYDÂVÎ, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Tavâliu'l-Envâr min Metaili'l-Anzar*, tahk. Abbas Süleyman, el- Mektebetu'l-Ezheriye, Kahire, 1991.
- BEYHAKÎ, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *el-Esmâ ve 's-Sifât*, Beyrut, 1994.
- BİRİŞİK, Abdulhamit, "Rahmet", *TDVİA*, İstanbul, 2007.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1999.
- BULUT, Halil İbrahim, "Rızâ", *TDVİA*, İstanbul, 2008.
- CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 2007.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Kahire, 1959.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifât*, tahk. Abdulmuîn Huneffî, Kahire, 1991.
- Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907.
- CÜVEYNÎ, Ebu'l Meâli İmamü'l-Hameyn, *el-Âkîdetu'n-Nizamiyye*, MÜFİV Yay., İstanbul, trs.
- Kitâbu'l-İrşâd*, Mektebetu'l-Hancı, Mısır, 1950.
- eş-Şamil fî Usûlid-Dîn*, Ali Samil Neşşar Tahkiki, Mısır, 1969.
- ÇELEBÎ, Katip, *Keşfu'z-Zunun*, Mensuratü Mektebeti'l-Müsenna, Bağdat, trs.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, 1996.
- EBU HANİFE, İmam-Azam Numan b. Sabit el-Kufî, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. H. Basri Çantay, Ankara, 1986.
- EBU ZEHRÂ, Muhammed, *İslâmda Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, trc. Komisyon, İstanbul, 1983.
- EBU'L BEKÂ, Eyyüp b. Musa, *Kitap el-Külliyât*, Beyrut, 1992.
- EN NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (Tahk: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2004.
- Bahrü'l Kelam*, trc: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bahru'l- Kelâm* (tahk. Hadimli Ali Ramazan), Konya, 1911.
- Mukaddime* (Nesefî, Bahru'l-Kelâm) Veliyüddin Muhammet Salih Farfur, Farfur Yay., Şam, 2000.

- Et-Temhîd Fî Kavâidi'd-Tevhîd*, Trc. M.Said Yazıcıoğlu, Ankara Üniversitesi SBE (Basılmamış lisans Tezi), Ankara, 1971.
- et-Temhid li Kavâidi't-Tevhîd*, tahk. Ceybullah Hasan Ahmed, Kahire 1986.
- Kitâbü't- Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd* (Tevhidin Esasları) Trc: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilfu'l-Musallîn*, trc: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.
- Makâlâtü'l-İslamiyyin*, Wiesbaden, 1980.
- el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Beyrut, 1994.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed Ya'kub *el-Kâmûs*, trc. Asım Efendi, İstanbul, 1305.
- GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed, *Mişkâtü'l-Envâr*, Trc. Süleyman Ateş, İstanbul, 1964.
- İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1973.
- İlcâmu'l-Avam an-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1983.
- Faysalu't-Tefrika* (Mecmuatü Resail içinde), Beyrut, 1409/1988.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay. İstanbul, 1988.
- Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2009,
- GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1991.
- Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, Tekin Kitabevi, Konya, 2012.
- GÖLPINARLI, Abdalbaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay, İstanbul, 2003.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin, *Felsefe-i Ulâ*, İnsan Yay., İstanbul, 1994.
- HANDELEVÎ, Abdulhamid, *Camîu'l-Beyan Fî Müfredatü'l-Kur'an*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2007.
- HARMAN, Ömer Faruk , “Teşbih”, *TDVİA*, İstanbul, 2011.
- IŞIK, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980.
- Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniv. İlhy. Fak. Yay., Ankara, 1967.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzi, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim, el-Mektebetü'l-Asriyye*, Sudan, trs.
- İBN EBÛ'L-İZ, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut, 1987.

- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Dâru Sâdır, trs.
- İBN HUZEYME, *Kitabu't-Tevhid ve Isbatı Sıfatı'r-Rabb*, Beyrut, 1978.
- İBN HÜMAM, Kemal, *el-Müsâyere fi İlmi'l Kelâm*, Mısır, (trs.).
- İBN KUTEYBE, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, Mısır, 1996.
- İBN KUTLUBOĞA, *Tacu't-Teracim fi Mensaneffe mine'l-Tabakati'l-Hanefiyye*, tah: İ. Salih, Dimeşk, 1992.
- İBN MANZÛR, Ebu'l -Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1968.
- İBN RÜŞD, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl*, Terc: S. Uludağ, İstanbul, 1985.
- İBN TEYMİYYE, Takiyuddin Ahmed, *Mecmû'atu'r-Resâili'l-Kübrâ*, Mısır, trs.
- İBN'L-MURTADÂ, Ahmed b. Yahya, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1961.
- İBN-İ HALDUN, *Mukaddime*, Terc. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1986.
- İBNÜ'L CEVZÎ, Abdurrahman b. Ebu'l-Hasan, *Def'u Şüpheti't-Teşbih*, Kahire, 1991.
- İCÎ, Adudüd-Din, *el-Mevâkıf fi İlmi'l Kelam*, Beyrut, trs.
- İRFAN, Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, terc: Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara, 2011.
- İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kasım Hüseyin Râğıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 2002.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, I-II, Umran Yayn., İstanbul, 1339-1341.
- KARLIĞA, H. Bekir, "Cisim", *TDVİA*, İstanbul, 1993.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *11. ve 12. Asırlarda Karahanlılar Döneminde Maverannehir İslam Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976.
- KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Mektebetü'l-Arabiyye, Dimeşk, 1961.
- KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul, 2000.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995.
- KORKMAZ, Sıddık, *Tarihin Tahrihi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.
- KUMMÎ/NEVBAHTÎ, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firaku's-Şia*, çev. H. Onat, S. Hizmetli, S. Kutlu, R. Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004,
- KURAŞI, Muhyiddin Abdulkadîr b. Muhammed, *el-Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Tahk. Abdulfettah el-Huluv, Daru'l-Ulum, Riyad, 1993.

- KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, “*Te’vîlü Müşkili’l-Kur’an*”, neşr: Ömer Muhammed Saîd Abdülaziz, Kahire, 1989.
- KUTLU, Sönmez, “Kerrâmiye”, *TDVİA*, XXV, Ankara, 2002.
- KUTLUER, İlhan, “Cevher”, *TDVİA*, İstanbul, 1993.
- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Kitabü'l-Fevahidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l- Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1998.
- et-Ta'likatü's-Seniyye ale'l-Fevaidi'l-Behiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1906.
- MACÎT, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- MAKDÎSÎ, Hasan b. Ali Ebi Bekir, *Ğayetü'l-Meram Fi Şerhi Bahr'i-Kelam*, thk: Abdullah Muhammed İsmail, El-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2011.
- MATURÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara, 2002.
- Akide Risalesi ve Şerhi*, trc: Mustafa Saim Yeprem, TDVF Yay., Ankara, 2010.
- “Mukaddime” (Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhîd), Fethullah Huleyf, Beyrut, 1976.
- Te'vîlâtü'l-Ehl-i Sünni (Te'vîlâtü'l-Kur'an)*, tahk.: Fatıma Yusuf Hiyemi, Beyrut, 2004.
- MUHÂSİBÎ, Hâris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an (Akl ve Kur'an'ın Anlaşılması)*, trc. Veysel Akdoğan, İstanbul, 2003.
- MÜCÂHİD, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, el-Menşûratu'l İlmiyye, Beyrut, (trs),
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN, Ebû'l-Hasen, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, tah. Abdullah Muhammed Şahhate, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 2003.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Cami'u's-Sahih*, İstanbul, 1992.
- NADER, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye, 1950.
- ÖGE, Ali, *İbn Fûrek*, Hayatı ve Kelâmî Görüşleri, Kömen Yayınları, Konya, 2011.
- ÖZ, Mustafa, “Mufevvîda”, *TDVİA*, İstanbul, 2006.
- ÖZARSLAN, Selim, *Mâtürîdî Kelamcısı İbn Hümmam'ın Kelami Görüşleri*, Ankara, 2003.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Y., İstanbul, 2008.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.

- ÖZTÜRK, Mustafa, “Müteşabih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü’nün (Ulûm’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratık Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimnâme*, XV/2, 2008.
- PEZDEVÎ, Ebu Yusr Muhammed, *Usûli’-d-Dîn*, Dar İhyau’l Kutubi’l-Arabiyye, Kahire, 1383.
- Ehl-i Sünnet Akaidi*, Terc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1988.
- RÂZÎ, Fahreddin, *al-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 2002.
- Esâsü’t-Takdîs*, Beyrut, 1987.
- Tefsir-i Kebir (Mefatihü’l Ğayb)*, Akçağ Yay., Ankara 1995.
- RENÇBER, M. Siat, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004.
- SABÛNÎ , Nureddin, *el-Bidaye fî Usûli’-d-Dîn (Mâturîdiyye Akâidi)*, Trc. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1979.
- Maturidiyye Akaidi*, trc: Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara, 2005.
- SARIKAYA, Adile, *Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Tabsiratü’l-Edilletu’l-Edille Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahriri*, ÇÜSBE Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2008.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdulkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Daru’l-Kütübü’l- İlmiyye, Beyrut, 2007.
- el-Milel ve’n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008,
- TABERÎ, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2000.
- TEFTÂZÂNÎ, Muhammed Ebu’l-Vefa, *İlmü’l-Kelâm, (Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri)*, Trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.
- İlmü’l-Kelâm, (Ana Konularıyla Kelâm)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Bayrak Mat., İstanbul, 2000.
- TAFTÂZÂNÎ, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer, *Şerhü’l-Makâsîd fî İlmi’l-Kelâm, Âlemi’l-Kütüb*, Beyrut, 1989.
- Şerhu’l-Akâid*, trc. S. Uludağ, İstanbul, 1999.
- TAHAVÎ, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selame, *Şerhü Akideti’t-Tahaviyye*, tahk.-terc: Arif Aytekin, İstanbul, 1985.
- TAHİROVA, Adile, *Kadi-Abdülcebbar ve Ebü’l-Muîn en-Neseî’ye Göre Nübüvvetin Gerekliği* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2004.

TİLMİSÂNÎ, Ömer, *Şerhu Lem'il-Edille*, Kahire, 2009.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, DİB Yay., Ankara, 2001.

Kelâm İlmine Giriş, Damla Yay, İstanbul, 1996.

İslam'da İnanç Esasları, (Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi ile beraber), Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2012.

İslam'da İnanç Esasları, (Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi), MÜİFVY., İstanbul, 1998.

“Allah”, *TDVİA*; II, İstanbul, 1989.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul, 1995.

“Nefis”, *TDVİA*, İstanbul, 2006.

ÜZÜM, İlyas, “Gazap”, *TDVİA*, İstanbul, 1996.

WENSİNCK, A. J., “Nesefî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1964.

“Nesefî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988.

YAKUT, Şehabeddin, *Mu'cemü'l-Buldan*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1957.

YAR, Erkan, Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları, *Dini Araştırmalar*, cilt: 9, Sayı: 25.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Araz”, *TDVİA*, İstanbul, 1991.

“Arş”, *TDVİA*, İstanbul, 1991.

“Bahru'l-Kelâm”, *TDVİA*, İstanbul, 1991.

“en-Nesefî”, *TDVİA*, İstanbul, 2006.

“Ehl-i Sünnet”, *TDVİA*, İstanbul, 1994.

“Kürsi”, *TDVİA*, Ankara, 2002.

“Müşebbihe”, *TDVİA*, İstanbul, 2006.

“Müteşabih”, *TDVİA*, İstanbul, 2006.

“Teşbih”, *TDVİA*, İstanbul, 2011.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara, 1988.

Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî, *AÜİFD*, XXVII, Ankara, 1985.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, (tsz.).

YEPREM, Mustafa Saim, *Mâturîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, TDV Yay., İstanbul, 1989.

Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

YILMAZ, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yay., Bursa, 2007.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür B. Yay., Ankara, 2001.

YURDAGÜR, Metin, “Kurucusundan Sonra Mâtürîdîyye Mezhebinin en Önemli Kelâmcısı Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi*, XXI, sayı 4, Ankara, 1985.

Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri, Marifet Yay. İstanbul, 1999.

Haberî Sıfatları Anlamada Metod, EÜİFD, Sayı, I, Kayseri, 1983.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1976.

ZEHEBÎ, Şemsu'd-Din Muhammed b. Ali b. Osman, *Tarihu'l-İslam ve Vefiyatu'l-Meşahiri'l-Â'lam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

ZEHRANÎ, Salih b. Derbaş b. Musa b. el-Hazremi, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Arauhu fi't-Tevhid, Â'la Davi A'kideti's-Selef*, Cami'atu Ummu'l Kura, trs.

ZEMAHŞERÎ, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâiki't-Te'vil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Esâsu'l-Belâğa, tah. Mahmud Muhammed Şakir, Dâru Matbaati's-Şa'b, Kahire, 1966.

ZİRİKLÎ, Hayruddin, *el-A'lam*, Lübnan, 1989.

ÖZGEÇMİŞ**Abdulhekim AĞIRBAŞ**

1972 yılı doğumlu olup, ilkokulu Malatya’da bitirdikten sonra hafızlığını tamamladı. 1992 yılında Malatya İmam Hatip Lisesi’ni okul birinciliği ile bitirdi. İnönü Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümü ile Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Rize Müftü Yusuf Karali Eğitim Merkezi’nde Aşere Takrib Kursu’nu tamamladı. 1999 yılında kısa dönem askerlik görevini yaptı.

1992 yılında Malatya İl Müftülüğü Kur’an Kursu Öğreticisi olarak göreve başladı. Eğitim Uzmanlığı, Kur’an Kursları Müdürlüğü, Hac Umre Şube Müdürlüğü vb. görevlerde bulundu. 2003-2007 yılları arasında Almanya Frankfurt Bölgesinde Din Görevlisi olarak görev yaptı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu’nda uzman olarak görev yapmaktadır.

Arapça ile Almanca bilmekte olup, evli ve üç çocuk babasıdır.