

T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI

MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ  
EŞ'ARÎ KELÂMINDA  
BEŞERÎ DUYGULARIN  
ALLAH'A NİSBETİ MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet Emin GÜLEÇYÜZ

Danışman:  
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL  
2018



**T.C.**  
**İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ**  
**EŞ'ARÎ KELÂMINDA**  
**BEŞERÎ DUYGULARIN**  
**ALLAH'A NİSBETİ MESELESİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Mehmet Emin GÜLEÇYÜZ**

**Danışman:**  
**Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU**

**İSTANBUL**  
**2018**

## TEZ ONAY SAYFASI

**T. C.**  
**İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kalam Bilim Dalı'nda 020116YL12 numaralı Mehmet Emin GÜLEÇYÜZ'ün hazırladığı “*Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâmında Beşerî Duyguların Allah'a Nisbeti Meselesi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 01/08/2018 günü (09:30 – 11:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Hülya ALPER  
Marmara Üniversitesi

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mehmet Emin GÜLEÇYÜZ

01.08.2018

## ÖZ

Bu tez, sevgi, öfke, hoşnutluk, gücenme, acıma gibi beşerî duyguların Allah'a nisbeti – yani antropopatizm– meselesini mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmını merkeze alarak incelemektedir. İslâm inanç esaslarına yönelik mâkul açıklamalar sunma işlevini üstlenen kelâm ilmi –ve kelâmın da bilhassa ilâhiyât sahası– Allah'ın insanlar gibi birtakım duygulanımlara sahip olup olmadığını ve bu hususun ilâhî aşkınlık çerçevesinde nasıl açıklanacağı sorularıyla ilâhî sıfatlar konusu çerçevesinde ilgilenmektedir. Kur'ân ve hadislerden oluşan dinî metinlerde Allah'ın birtakım beşerî duygulara sahip olduğu çağrışımını yapan ifadelere rastlanması bu meselenin kelâm ilmi açısından hem yorumsal hem de teolojik boyutlar taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma bir taraftan söz konusu dinî metinlerin farklı kelâmî yaklaşımlar içerisinde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı sorusuyla ilgilenmekte, diğer taraftan beşerî duyguların ilâhî sıfatlar sistemi içerisinde konumlandığı yeri tespit etmektedir. Bu soruların ilki bağlamında tez, dinî metinlerdeki beşerî çağrışımının yorumlanması ve ilâhî sıfatların mahiyetlerinin açıklanması hususunda teşbîh, ta'tîl ve tenzîh yaklaşımlarını ve dayandıkları argümanları ele almaktadır. Beşerî duyguların ilâhî sıfatlarla ilişkisi söz konusu olduğundaysa Allah'ın irade sıfatı ve yaratma fiilinin âlem içerisindeki tezâhürü konuları öne çıkmaktadır. Tarihî bağlam itibariyle tez, teşekkül öncesi dönemden itibaren Eş'arî kelâm mezhebinin temsilcilerinin konu ile alakalı görüşleri bu arkaplan ışığında incelemektedir. Buna göre mezhebin kurucu ismi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, kendisinden önceki tartışmaları göz önünde bulundurularak kendi yaklaşımını ortaya koymuş ve duygusal durumları Allah'ın iradesine irca etmiştir. Eş'arî sonrasında onun kelâmî çizgisini takip eden kelâmcılar esasta aynı yaklaşımı benimsemişler ancak detaylarda ve üslupta birtakım farklılıklar sergilemişlerdir. Eş'arîlik içerisindeki baskın görüş sevgi, öfke, acıma, gücenme gibi duygusal durumların ezeli iradeye irca edilmesi iken bazı kelâmcılar bunları ilâhî fiillere irca etmeye yönelmişlerdir. İmâmu'l-Hârameyn el-Cüveynî, ilâhî aşkınlığı muhafaza etmek maksadıyla Allah'ın sevgisinin iradeye indirgenmesine ilâveten insanın Allah'a yönelik sevgisinin de hakikî anlamda anlaşılamayacağı kanaatindedir. Nihayet Gazzâlî bu aşırı tutumdan uzak durmakta ve tasavvufî yöneliminin de etkisiyle kulun Allah'a yönelik sevgisinin mecazî değil hakikî olduğunu düşünmektedir. Böylece bir taraftan Allah'ın

kula yönelik sevgisi ilâhî iradeyle açıklanmakta, kulun Rabbine yönelik sevgisi söz konusu olduğundaysa samimi bir dindarın manevî hâli göz önünde bulundurulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** haberî sıfatlar, teccsîm, beşerî duygular, ilâhî irade, ilâhî fiiller



## ABSTRACT

This thesis studies the problem of anthropopathism, that is, the ascription of human emotions, such as love, wrath, consent, anger, mercy, to Allah, with a special focus on the *mutaqaddimūn* period of Ash‘arī kalām. Given that kalām, and its subfield of *ilāhiyyāt* in particular, takes on the task of providing reasonable explanations for the principles of Islamic belief, it has to deal with the question of whether Allah can be described by human-like emotions and affections, as part of the topoi of divine attributes and divine transcendence. Since there are expressions in Islamic religious texts, the Qur‘ān and hadiths, that associate certain human feelings with the deity, this issue has both hermeneutical and theological dimensions for kalām. Therefore, this study tackles, on the one hand, with question of how these scriptural expressions were interpreted within major kalām approaches. On the other hand, it inquires into the grounds on which this issue may be tackled within the subject of divine attributes. For the former aim, the thesis discusses the approaches of *tashbīh*, *ta‘īl*, and *tanzīh*, coupled with the arguments they rely on, in regarding with the interpretation of human-like feelings ascribed to Allah in scriptural expressions as well as the understanding of the nature of divine attributes in general. As for the relation of human emotions with divine attributes, the emphasis was placed on the attribute of divine will and the occurrence of divine actions within the world. The main purpose of the thesis is to investigate the ideas about anthropopathism that were proposed by the representatives of the Ash‘arī school of kalām, beginning from the period that predated the school’s formation. Abū-l-Ḥasan al-Ash‘arī, the founder of Ash‘arism, developed his attitude in the light of the earlier debates on the subject and reduced the emotional states to divine will. Later *mutakallimūn* who adopted al-Ash‘arī’s theological doctrine followed essentially his lead in the issue, though, presenting certain variations in details and styles. While the dominant attitude among Ash‘arīs was to reduce human emotional states, such as love, anger, mercy, wrath, to the eternal divine will, some of the Ash‘arī *mutakallimūn* tended to interpret them in terms of divine actions. Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, in an attempt to shield divine transcendence, argued that even the human love towards Allah cannot be viewed as real. However, al-Ghazzālī preferred to avoid this extremist



position and believed, under the influence of his Şūfī tendency, that the human love towards Allah is, and must be, real rather than metaphorical. In this way, he was able to take into consideration the spiritual state of a sincere religious man loving his Lord, in addition to the interpretation of divine love in terms of divine will.

**Key Words:** Divine attributes, human emotions, anthropomorphism, anthropopathism, divine will, transcendence



## ÖNSÖZ

Tarih boyunca kelâm ilminin en çok tartışılan konularından birisi ve belki de en önemlisi Allah'ın sıfatları ve âlemlle ilişkisi meselesi olmuştur. İslâm dininin en temel i'tikâdî ilkesi olan Allah inancı, âlemi yaratmış ve âlem içerisindeki her türlü oluş ve bozuluş mutlak fâili olan bir yaratıcıya inanmak mânâsına gelir. Zaman ve mekândan münezze bir varlık olan Allah'ın zaman ve mekân içerisindeki yaratma fiilinin nasıl bir süreç içerisinde gerçekleştiği sorusu, yani en genel anlamıyla Allah-âlem ilişkisi ilâhî sıfatlara dair her tür incelemenin başlıca gündemini oluşturmaktadır. Allah'ın âlemlle ilişkisinin en merkezî unsuru de herhâlde Allah'ın insanlarla, yani kullarıyla ilişkisidir.

İnsan, Allah tarafından âlemin âdeta zübdesi olarak ve yalnızca O'na ibadet etsin diye yaratılmıştır. Sahip olduğu yeterlilikler ve yüklendiği sorumluluklar itibariyle kendisini var eden yaratıcıyı her şeyden önce doğru bir şekilde bilmek ve tanımak mecburiyetindedir. İnsanın gerek aklî gerekse duysal idrakinin sınırlılığı göz önünde bulundurulursa, Allah'ı bilme ve tanıma işleminin hiç de kolay olmadığı anlaşılabilir. Buna ilâveten Allah'a dair bir şekilde edinilen malumatın ifade edilmesi aşamasında beşerî dilin sınırlılığı da söz konusudur. Ancak tüm bunlara rağmen insanlar ve bilhassa müslümanlar her daim Allah hakkında düşünme ve konuşma faaliyeti içerisinde bulunmuşlar, yani ilâhiyât yapmışlardır. Bu bakımdan ilâhiyât, bir taraftan aşılması imkânsız görünen beşerî sınırlar içerisinde bulunulduğunun farkına varmayı gerektirmekte, diğer yandan bu sınırların ötesine dair birtakım hükümlere ulaşma ve bunları dile getirme arzusunu tatmin etme çabasını içerisinde taşımaktadır.

Allah'ın nasıl bir varlık olduğu sorusu etrafından şekillenen ilâhiyât tartışmaları, neredeyse her adımda Allah'ın insanî birtakım özellikler taşıyıp taşımadığı meselesiyle farklı cihetlerden yüzleşmeye devam etmektedir. İnsanın âlemin sınırları içerisinde bildiği bilinçli ve müşahhas (zâtî, personel) tek varlık yine kendisi, yani insan olduğu için, bir zât olarak Allah hakkında gerçekleştirdiği akıl yürütmeler kendi dünyasından edindiği bilgilerden etkilenmektedir. Diğer bir tabirle, Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerine yapılan tartışmalar her dönemde beşerî düzlem ile bir şekilde irtibatlanmak zorunda kalmıştır. Bu irtibatın bir veçhesi, zâtî bir varlık olan ve çeşitli sıfatlarla nitelenen Allah'ın biz insanlar gibi duysal hâllerle de nitelenip nitelenmeyeceği sorusudur.

Tezimiz ilâhî sıfatlar meselesinin bu cüzî boyutuna mütevazı bir katkı yapmayı hedeflemektedir. “Giriş” bölümünde tezimizin konusunun mahiyeti ortaya konmuş ve önemine dair mülâhazalar aktarılmıştır. Ayrıca çalışmanın farklı bölümlerinde takip edilen yönteme ve başvurulan temel kaynaklara dair bilgi verilmiştir.

Kelâm ilminin üç alt sahasından belki de en önemlisi olan ilâhiyâtın bir parçası mahiyetindeki bu mesele, bilhassa İslâm dini söz konusu olduğunda tarihsiz ve bağlamsız bir şekilde ele alınamaz. Her şeyden önce akıl ile sıhhati isbatlanmış naklin – ve bu kapsamda vahyin– dinî meselelerde bilgi ifade ettiği kabul edilmektedir. Bu yüzden Allah’ın varlığının ve belli başlı sıfatlarının isbatlanmasından sonra gelen ilâhiyât tartışmaları Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîfler dikkate alınmadan yürütülemez. Öte yandan kelâm tarihinin farklı ekol ve dönemleri bugün yapılabilecek pek çok tartışma için zengin malzemeler sunmakta ve tekrar incelenerek yorumlanmayı beklemektedir. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda tezimiz, beşerî duyguların Allah’a nisbet edilip edilemeyeceği meselesini biri kaynaklarla ilgili, diğeri tarihî iki bağlamda ele almaktadır. Dolayısıyla tezimizin ilk bölümü beşerî duyguların Allah’a nisbeti meselesini bir tartışma konusu hâline getiren dinî metinlerle, yani âyet ve hadislerle başlamaktadır. Burada sadece beşerî duyguları çağrıştıran ifadelere ilâveten konunun dâhil olduğu müteşâbih naslar tartışmasının genelini yansıtmak amacıyla cismânîlik çağrıştıran metinlere de değinilmiştir. Bu bakımdan öncelikle konuyla ilişkili âyetler, sonrasında belli bir sıhhat düzeyini sağlayan hadisler cismânîlik çağrıştıran ve beşerî duygular çağrıştıran şeklinde ikili başlıklar hâlinde aktarılmıştır. İlk bölümün devamındaysa özelde bu tür dinî metinlere, genelde bütün ilâhî sıfatlara yönelik kelâmî yaklaşımlar sunulmuştur. Teşbîh ve ta’tîl yaklaşımlarının dayandıkları kelâmî argümanlar ve içerdikleri sorunlar tartışılmış, tenzîh yaklaşımının bir denge tutturma çabası içerisinde bulunduğu gösterilmiştir. Burada tenzîh doktrininin Eş’arî kelâmı ve ait olduğu Ehl-i sünnet mezhebi tarafından temsil edildiği düşüncesi benimsenmiştir.

Tezin ikinci bölümü bu defa Eş’arî kelâmının sistematik ve tarihî yönlerine odaklanmıştır. Beşerî duyguların Allah’a nisbeti meselesinin daha ziyade ilâhî irade ve ilâhî fiiller ile ilişkilmesi dolayısıyla başta Eş’arî kelâmının bu konulardaki genel tavrı açıklanmıştır. Daha sonra tezimizin konusu bağlamında mezhebin tarihî teşekkülüne ışık tutulmuştur. Bu yapılırken Eş’arîliğin müstakil bir kelâmî mezhep olarak Ebu’l-Hasan el-Eş’arî elinde teşekkül etmesinden önceki dönemden yola

çıkılmıştır. Zira hiçbir fikrî ekol, içerisinde doğduğu tarihî bağlamdan ve dayandığı birtakım referanslardan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla teşekkül öncesi dönemde Eş‘arîliğe etki yaptığı veya onun karşısında yer aldığı düşünülen yaklaşımlar incelenmiştir. Sonrasında mezhebin kurucu ismi Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin konuyla alakalı metinleri ve düşünceleri ele alınmıştır. Ardından Eş‘arî sonrası kelâmcıların meseleye dair metinleri incelenmiş, mezhep içindeki farklı yönelimler tespit edilmeye çalışılmış ve 6./12. yüzyılın başına kadarki sürece ışık tutulmuştur. Bunun ardından bir zeyl mahiyetinde müteahhirîn döneminde rastlanılan meseleye dair bazı ilgi çekici ve farklı noktalara işaret edilmiştir. Nihayet “Sonuç” bölümünde konu hakkında elde edilen problematik ve tarihî neticeler sunulmuş ve değerlendirilmiştir.

Bu tezin yazılmasında ve son hâlini almasında farklı kişilerin ve kurumların desteklerini aldım. Her şeyden önce bu zorlu süreçte engin hoşgörüsüne ve tükenmez himmetine mazhar olduğum hocam Mustafa Sinanoğlu’na teşekkürlerimi ifade etmeliyim. Lisans hayatımın en başından itibaren kendisinin talebesi olma bahtiyarlığını yaşadım. Öğrencilerine ve ilme verdiği kıymet tarifi fevkindedir. İlme ve ilim talebelerine hizmet yolunda gece gündüz ayırmadan gösterdiği fedakârlıklar bu durumun en büyük şahididir. Tezim için âdetâ ikinci bir danışman gibi bana yardımcı olan ve çok önemli noktalarda yol gösteren hocam İlyas Çelebi’ye minnettarım. Tez savunma jürisini teşrif eden ve gerek muhteva gerekse üslup bakımından son derece önemli noktalara dikkatimi çeken Hülya Alper’e teşekkürlerimi sunuyorum. Teolojik tartışmalarda antropopatizm meselesiyle Salime Leyla Gürkan’ın “Mukayeseli Teoloji Okumaları” dersinde tanıştım. Bu vesileyle ilmî ve akademik yolculuğumda sağladığı tüm destekler için kendisine şükranlarımı arz ediyorum. Yüksek lisans eğitimimi sürdürdüğüm dönemin büyük kısmında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi’nde araştırma görevlisi olarak çalıştım. Mensubu olmaktan şeref duyduğum bu güzide kuruma da idarecileri ve tüm mensupları nezdinde teşekkür ediyorum. Bilhassa tezimin yazılması sürecinde çalışma yoğunluğumun düzenlenmesi yönünde gösterilen müsamahayı zikretmeliyim. Bu vesileyle fakültemizde araştırma görevlisi olarak çalışan arkadaşlarıma da müteşekkîr olduğumu belirtmem gerekiyor. Tezin teslimi aşamasında resmî prosedürlerde bana yardımcı olan Faruk Akyıldız dostumu da anmadan geçemem.

Tezimle ilgili bazı önemli kaynaklara sadece İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesinde ulaşabildim. Bu kütüphanenin kurulmasında ve büyümesinde emeği geçen ve hâli hazırda hizmet vermeye devam eden tüm çalışanlara müteşekkirim. 2018 yılının başından itibaren Araştırmacı Yetiştirme Programı kapsamında İslam Araştırmaları Merkezi'nin bursiyeri ve araştırmacısı oldum. Kurumumuza ve mezkûr programda emeği geçen mensuplarına müteşekkirim. Ayrıca yüksek lisans eğitimin boyunca TÜBİTAK 2211 Yurt İçi Lisansüstü Burs Programından destek aldım. Beni maddî birtakım sıkıntılara düşmekten kurtaran bu cömert destek vesilesiyle ilgili kuruma ve çalışanlarına şükranlarımı ifade ediyorum.

Son olarak ilim yolculuğunda en büyük destekçim olan refika-i hayatım Rukiyye hanıma minnettarım. Onun desteği olmasaydı, diğer pek çok şeyin yanında, bu mütevazı çalışmayı dahi yapmaktan âciz kalırdım.

Mehmet Emin GÜLEÇYÜZ

# İÇİNDEKİLER

## TEZ ONAY SAYFASI

BEYAN .....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ .....	viii
KISALTMALAR .....	xiii

## GİRİŞ

1. KONUNUN MAHİYETİ VE ÖNEMİ .....	1
2. TAKİP EDİLEN YÖNTEM .....	5
3. KAYNAKLAR.....	7

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DİNÎ METİNLER VE KELÂMÎ YAKLAŞIMLAR..... 9

1. DİNÎ METİNLERDE TARTIŞMAYA NEDEN OLAN İFADELER.....	9
1.1. Kur'ân-ı Kerîm .....	10
1.1.1. Tecsîm Şüphesi Doğuran Âyetler .....	10
1.1.2. Beşerî Duygular İçeren İfadeler .....	12
1.2. Hadis Rivayetleri .....	16
1.2.1. Tecsîmi Çağrıştıran Hadisler.....	16
1.2.2. Beşerî Duygular İçeren İfadeler .....	17
1.3. Değerlendirme .....	18
2. İLÂHÎ SIFATLARA KELÂMÎ YAKLAŞIMLAR.....	19
2.1. Teşbîh .....	20
2.1.1. Nasların Zâhirî Yorumu .....	21
2.1.2. Varlığın Cismanîlikle Sınırlılığı.....	24
2.1.3. Teşbîh ve Sorunları .....	26
2.2. Ta'tîl .....	27
2.2.1. İlâhî Kemâlin ve Tevhîdin Gerekliliği Olarak Ta'tîl.....	28
2.2.2. Ta'tîl ve Sorunları .....	30
2.3. Tenzîh .....	31
2.3.1. Tenzîh Akîdesinin Tarihî Kökeni ve Gelişimi .....	32

2.3.2. İsbât ve Selb Dengesi Olarak Tenzîh .....	34
2.3.3. Tevilin Kanunu.....	35
2.4. Değerlendirme .....	37

## İKİNCİ BÖLÜM

### İLÂHÎ SIFATLAR VE BEŞERÎ DUYGULAR..... 39

1. İLÂHÎ FİİLLER VE İRADE.....	39
1.1. İlâhî Fiillerin Gerçekleşmesi .....	40
1.2. İlâhî İradenin Mahiyeti .....	43
1.3. Zât Sıfatları - Fiil Sıfatları Ayrımı.....	46
2. TARİHÎ BAĞLAMDA EŞ‘ARÎ YAKLAŞIMIN GELİŞİMİ .....	48
2.1. Eş‘arî Öncesi Tartışmalar .....	49
2.1.1. Süleymân b. Cerîr.....	49
2.1.2. Bişr el-Merîsî ve Dârimî .....	51
2.1.3. İbn Küllâb .....	53
2.1.4. Ebû ‘Alî el-Cübbâi .....	55
2.2. Kurucu İsim Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî .....	58
2.3. Eş‘arî Sonrası Gelişmeler .....	70
2.3.1. İbn Fûrek .....	71
2.3.2. Bâkıllânî .....	75
2.3.3. Eş‘arî Hadis Çevresi: Hâlimî ve Beyhakî .....	76
2.3.4. Mutlak Tenzîhçilik ve Cüveynî.....	80
2.3.5. Kelâm ve Tasavvuf Arasında Gazzâlî.....	82
2.3.6. Müttekaddimîn Dönemi Sonrasına Bir Bakış .....	90

### SONUÇ .....

### BİBLİYOGRAFYA .....

### ÖZGEÇMİŞ .....

## KISALTMALAR

b.	bin (ođlu)
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
ed.	editör
haz.	hazırlayan
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	karşılaştırınız
md.	madde
nşr.	neşreden
ö. ( / )	ölüm tarihi (hicri / miladi)
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
ts.	tarihsiz
tür.yer.	türlü yerlerde
vd.	ve devamı
v.dğr.	ve diđerleri



# GİRİŞ

## 1. Konunun Mahiyeti ve Önemi

Tezimiz, Allah'ın kullarıyla ilişkisi ve bu ilişkinin gerçekleşmesi sürecinde hangi nitelik ve durumların Allah'a nisbet edilebileceği sorunu etrafında dönmektedir. Esasında ilâhî sıfatlar öğretisi bütünüyle bu sorunun bir çözüme kavuşturulması çabasını ifade eder. Ancak tezimiz, söz konusu sorunun hususî bir veçhesini mercek altına almayı hedeflemektedir. O da şudur: Âlem içerisinde ve insanlar arası ilişkilerde söz konusu olan duygusal durumlar Allah hakkında da geçerli olabilir mi? Mesela bir insanın diğerini sevdiği gibi Allah da kullarını sever mi? Yeri geldiğinde kullarının yaptığı bazı davranışlardan dolayı onlara öfkelenir ve gücenir mi? İyi amellerde bulunanlardan hoşnut olur mu? Hepsini bir arada soracak olursak, Allah kullarıyla duygusal bir cihetten ilişki kurar mı?

Bu mesele farklı disiplinlerde tartışılabilir. Mesela pür teolojik bir mahiyete sahip olması cihetiyle din felsefesi tarafından “antropopatizm” kavramı etrafında incelenmektedir. Yunanca *anthropos* (insan) ve *pathos* (infial, edilgi, duygulanım) kelimelerinin birleşmesinden oluşan bu kelime<sup>1</sup> “insan-duyguculuk” gibi bir terkipte açıklanabilir. Antropopatist bir anlayış da insanî duygu ve infîâllerle nitelenen, insanlar gibi *pathoslara* sahip olan bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Antropopatizm, Türkçemizde sıklıkla kullanılan antropomorfizm terimiyle hem biçim hem de anlam bakımından ilişkilidir. İnsanbiçimcilik kelimesi ile karşılanabilecek antropomorfizm, Tanrı'nın insanî kategoriler ve biçimlerle açıklanması demektir.<sup>2</sup> Pek çok bağlamda antropomorfizm, beşere ait hem fiziksel hem de duygusal niteliklerin Tanrı'ya nisbet edilmesini bir arada içerir. Ancak hususî anlamlar gözetildiğinde fiziksel özelliklerin Tanrı'ya nisbeti antropomorfizm, duygusal durumların Tanrı'ya nisbeti ise antropopatizm kavramı ile karşılanmaktadır. Bu bakımdan tezimiz genel

<sup>1</sup> Suat Sinanoğlu, *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953), s. 26, 222.

<sup>2</sup> R. J. Zwi Werblowsky, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), I, 388.

antropomorfizmin bir parçası olan ve fiziksel antropomorfizmin mukabilinde yer alan antropopatizm sorunu ile ilgilidir.

Tanrı'nın beşerî duygulara sahip olup olmaması meselesi Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde büyük bir önemi haizdir. Eski Ahit'te Tanrı çeşitli duygusal durumlarla nitelenmiş ve bu duygusal durumlar Tanrı'nın İsrailoğullarıyla tarihsel ilişkisinin tezahüründe önemli roller oynamıştır.<sup>3</sup> Hıristiyanlıkta ise bilhassa sevgi kavramı Tanrı inancının ve Tanrı-âlem ilişkisinin merkezinde yer almış, birçok teolojik meselenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>4</sup>

İslâm dini söz konusu olduğunda bu meselenin iki boyutundan söz edilebilir. Evvela bu mesele, İslâm akaidinin en temel unsuru olan ve kelâm ilminin ilâhiyyât bahsinde ele alınan Allah inancının bir parçasıdır. Allah'ın âlemle irtibatı üzerinde düşünülecekse, beşerî duygusal hâllerin burada nasıl bir yerde durduğu tespit edilmelidir. Meselenin diğer boyutu ise Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili naslarda geçen ifadelerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için göz önünde bulundurulması gereken temel ilkelerin neler olduğu hususudur. Kur'ân-ı Kerîm'de ve sübûtunda sorun olmayan hadis rivayetlerinde farklı vasıflar kullanılarak Allah'tan bahsedilmesi, bu konunun dikkatle incelenmesini gerektirmektedir. Esasında bu iki boyut, yani Allah inancıyla alakalı teolojik boyut ve dinî metinlerin anlaşılmasıyla alakalı yorum boyutu, kelâm ilminin işleyişinin de hülasasını vermektedir. Kelâm bir yandan müslümanların inanç esaslarına dair mâkul ve tutarlı bir açıklama sunma işlevini üstlenir –ki Allah-kul ilişkisinin hangi ilâhî nitelikler aracılığıyla gerçekleştiği sorusu da bu işleve dâhildir–. Bir yandan da vahyedilmiş veriyi doğru anlama ve yorumlamanın ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Böylece tezimizin meselesi, kelâmın Allah'ın zâtına, sıfatlarına ve fiillerine yönelik incelemeyi yürüten ilâhiyyât bahsi içerisinde yer almakta, bir taraftan ilâhî sıfatlar ve Allah'ın aşkınlığı konusuyla, diğer taraftan da dinî metinlerin yorumuyla irtibatlanmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesi, kelâm ilminin sınırları içinde ne klasik dönemde ne de çağdaş araştırmalarda müstakil bir incelemeye konu olmuştur. Bu bakımdan ilk defa tarafımızdan müstakil bir mesele

<sup>3</sup> Bkz. S. David Sperling, "God: God in the Hebrew Scriptures", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), V, 3542-3543.

<sup>4</sup> John C. Peckham, "The Concept of Divine Love in the Context of the God-World Relationship" (Doktora Tezi, Andrews University Seventh-day Adventist Theological Seminary, 2012).

olarak incelenecektir. Bununla beraber kelâm ilminin geneli içerisinde muhtelif konular kapsamında bu meseleye de dolaylı olarak değinildiği vâkidir. Bunların başında haberî sıfatlar konusu gelir. Dinî metinlerde Allah’a izafe edilen ancak Allah’ın kemâline yakışmayacak çağrışımlar yapan lafızlar olarak tanımlanan haberî sıfatlar, en başından beri kelâmî incelemelere konu olmuştur. İnsanî duyguları ifade eden sevgi, öfke, hoşnutluk, kıskançlık gibi durumlar da haberî sıfatlar arasında ele alınmıştır. Dolayısıyla klasik bir kelâm kitabında tezimizin konusuyla ilgili tartışmalar haberî sıfatlara ve bunların teviline ayrılan tenzih, teşbih, teccim gibi bahislere entegre bir surette bulunabilir. Çağdaş dönemde ise antropomorfizm konusu bağlamında meseleye işaret eden araştırmacılar vardır.<sup>5</sup> Buna ilâveten tezimizin konusu, klasik dönemde Allah’ın isimlerini inceleyen Esmâ-i Hüsnâ incelemelerinin de bir parçası addedilebilir. Zira seven ve merhamet eden gibi anlamlara sahip bazı kelimeler Allah’ın isimleri arasında yer almaktadır.<sup>6</sup>

Meselenin, kelâm disiplini içerisinde akademik bir ilgi alanı olması bakımından önemi yanında ayrıca bir de inançlı bir müslümanın dinî hayatını ilgilendiren veçhesi vardır. “Nasıl bir Allah’a inanıyorum?” sorusu muhtemelen her müslümanın hayatında en az bir defa kendisine sorduğu bir sorudur. Biraz daha detaya inildiğinde el açarak yalvardığımız, yapıp ettiğimiz -hatta aklımızdan geçirdiğimiz- her şeyi bildiğine ve gördüğüne inandığımız, yeri geldiğinde bize merhamet etmesini beklediğimiz, kötü bir fiilde bulunduğumuzda öfkelenildiğini düşündüğümüz ama sonra çareyi yine de engin bağışlamasına sığınmakta bulduğumuz Rabbimiz acaba bizimle ilişkisinde hangi vasıflarla nitelenir? Kuşkusuz bu sorular sadece kelâm ilmiyle iştilal eden uzmanları değil, aynı zamanda Rabbiyle irtibat hâlindeki inançlı müslümanları da ilgilendirmekte ve varoluşsal bir kıymet taşımaktadır.

Buna ilâveten beşerî duyguların Allah’a nisbeti meselesi, bir adım gerisinde ve bir adım ilerisinde iki hayatî meseleyle de irtibatlanmaktadır.

Allah’ın sevgi, öfke, hoşnutluk, gücenme gibi vasıfları taşıyıp taşımadığı sorusunun bir adım gerisine gelindiğinde Allah inancının ne ölçüde beşerî sınırlarla sınırlandırıldığı sorusu ortaya çıkar. Hem antropomorfizmin hem de antropopatizmin

<sup>5</sup> Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991-97), IV, 374-376.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-i-husna> (28.06.2018).

temelinde yer alan bu soru, insan aklının mutlak ve aşkın bir yaratıcıya dair sahip olabileceği bilginin imkânı ve sınırlarıyla ilgilidir. Allah'ın bizzat kendisinin duyulara konu olmaması dolayısıyla O'na dair bilgimizin inşasında başka birtakım bilgi kaynaklarına dayanma zorunluluğu ortaya çıkmış, böylece kelâm ilminde gâibin şâhîde kıyası adı verilen yöntem takip edilmiştir. Buna göre duyulara ve zorunlu bilgilere konu olmayan bir şeyin -Allah'ın- bilgisine erişebilmek için müşahede edilen âlemden yola çıkılmalıdır. Ancak burada söz konusu kıyasın hangi sınırdaki duracağı başlı başına bir tartışma konusudur. Allah'ı bilmemizin başlıca yolu âlem, Allah hakkında konuşmalarımızın yegâne zemini de kullanageldiğimiz beşerî dil ise, O'nun ilâhî aşkınlığını muhafaza etmek için azami dikkat gösterilmek zorundadır. Kelâm tarihinde ilâhiyyât bahislerindeki tartışmaların kahir ekseriyetinin bu meseleden türemesi şaşırtıcı değildir. Neticede Allah'ın beşerî duygularla nitelenip nitelenemeyeceği meselesi, O'ndan bahsederken dünyevî-beşerî tasavvurların hangi sınırlar içerisinde kullanılabilmesi sorusunun bir şubesi mesabesinde dir.

Beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesinin bir adım ilerisine gittiğimizde karşımıza kötülük problemi çıkar. Batı dünyasında belki yüzlerce araştırmaya konu olmuş kötülük problemi, esas itibarıyla “iyi” ve “kullarını seven” bir Tanrı'nın âlem içerisinde birtakım kötülüklerin ortaya çıkmasına göz yumması etrafında düğümlenir. Bilhassa içinde yaşadığımız felaketler çağında, pek çok insan kendisini bu varoluşsal soruyla karşı karşıya bulmakta ve bazıları kötülük probleminden hareket eden delile dayanarak Tanrı'nın varlığını reddetmeyi seçmektedir.<sup>7</sup> Fakat kötülük probleminin Tanrı'nın var olmadığını gösteren bir argüman formuna sokulmasından önce, Tanrı'nın âlem ile ilişkisinde rol oynayan ilâhî vasıflar vuzûha kavuşmalıdır. Tam da bu noktada Tanrı'ya yüklenen iyilik, sevgi, merhamet, acıma gibi vasıfların aslında ne mânâya geldiği üzerinde dikkatle durmak, kelâm ilminin deruhte etmesi gereken esaslı bir vazifedir. Sevgiyi Tanrı'nın özüne ait bir vasıf olarak gören Hıristiyanlığın şekillendirdiği ve iki dünya savaşıyla insanlığın en büyük felaketlerini doğrudan yaşayan Batı dünyasının kötülük problemiyle ve Tanrı'nın varlığı sorusuyla bu cihetten yüzleşmesi oldukça doğaldır. Ancak günümüzde bu problemin mensup olduğumuz İslâm dünyasını alakadar etmediğini zannetmek en azından vakiyadan bihaber olmak

---

<sup>7</sup> Bu konuyla alakalı bir derleme için bkz. Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996).

demektir. Tek bir misal vermek gerekirse, daha birkaç ay önce internette yayımlanan ve “Suriye’deki Sığınaklarda Olan Biten Karşısında Allah Nerede?” başlığını taşıyan bir yazı, aslında pek çok kişinin zihnindeki soru işaretlerini seslendirmekten başka bir şey yapmamaktadır.<sup>8</sup>

Hâsılı, beşerî duyguların Allah’a nisbeti meselesi, bir kelâm problemi olarak ilâhiyyât bahislerinin bir parçası, dindar müslümanın Rabbi karşısındaki manevî tavrının temeli ve Allah-âlem ilişkisinin en mühim tezahürlerinden birisi olarak görülmelidir. Bu çalışma da söz konusu meseleye mütevazı bir katkı yapmayı hedeflemektedir.

## 2. Takip Edilen Yöntem

Tezimizin her iki bölümünde de farklı iki yöntem takip edilmiştir. Birinci bölümde beşerî duyguların Allah’a nisbeti meselesi üzerine yapılacak tartışmaların başlıca kaynağı mahiyetindeki âyet ve hadisler incelenmiş, tasvirî bir yöntem takip edilmiştir. Âyet ve hadislere Türkçe mânâ verirken beşerî çağrışımlar yapan kelimeler zâhirî anlamlarıyla karşılanmış, böylece problemin görünür kılınması hedeflenmiştir. Başka bağlamlarda söz konusu lafızların tenzîh inancı doğrultusunda farklı kelimelerle karşılanması elbette tercih edilebilir. Hem âyetlerde hem de hadislerde fiziksel teşbîhi çağrıştıran ifadeler de örneklendirilmiş ancak duygusal çağrışıma sahip olanlara ağırlık verilmiştir.

Birinci bölümün ikinci kısmı hem beşerî çağrışımlar yapan dinî metinlere hem de ilâhî sıfatlar meselesine yönelik kelâm geleneğinde ortaya çıkmış farklı yaklaşımları sunmakta olup tarihî bir aktarımdan ziyade teşbîh, ta’tîl ve tenzîh adı verilen yaklaşımların dayandıkları argümanlar tespit edilmiştir. Burada kelâm ilmi açısından sistematik bir incelemenin yapıldığı söylenebilir. Son olarak bu kısım, tenzîh doktrinin Ehl-i sünnet’i karakterize ettiği, teşbîh ve ta’tîl yaklaşımlarının tenzîhçi denge tavrından ayrılma ve iki karşıt uca yönelme anlamına geldiği varsayımı üzerine mebnidir.

<sup>8</sup> Bâsil Muhammed Faşa, “Eyn Allâh mimmâ yecrî fi aqbiyeti Sûriyâ”, <http://blogs.aljazeera.net/amp/blogs/2018/2/27/سور-يا-أقبيية-في-يجري-مما-الله-أين>, (erişim 28.06.2018). Benzer mahiyette pek çok yazıya internette rastlanabilir.

Tezimizin ikinci bölümü de yine iki kısımdan oluşmuş, ilk kısımda ilâhî irade ve fiillere dair Eş‘arî öğretinin sistematik ve mukayeseli bir biçimde sunumu yapılmıştır. Burada da tarihî bir çizgiyi izlemek yerine meselenin farklı boyutlarıyla sunulması ve beşerî duyguların Allah’a nisbeti konusuyla irtibatının kurulması amaçlanmıştır.

İkinci bölümün ikinci kısmında ise tarihî süreç ortaya konmuştur. Zira akademik bir kelâm çalışması çoğunlukla düşünce tarihinin bir cüz’ü niteliğindeki kelâm tarihinden beslenmek durumundadır. Tarihî bir referans çerçevesi ve araştırma sahası olmaksızın salt problematik bir kelâm çalışması yapmak günümüz şartlarında ancak nadirattan sayılabilir. Ayrıca kelâmî düşünce mirasının farklı cihetlerden tetkik edilmesi, bu mirastan istifade edebilmenin bir ön şartıdır. Bu sebeplerle tezimiz tarihî bir referans çerçevesi olarak mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmını seçmiştir. Bu seçimin en önemli gerekçesi Eş‘arî kelâmının teşekkül ve gelişme dönemine dair zengin kaynakların günümüze ulaşmış olmasıdır. Ayrıca mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmcılarının tezimizin konusuyla alakalı görüşler sunması ve bu görüşlerin zaman içerisinde gelişim göstermesi, tez çalışması için verimli bir alan açmıştır. Birkaç küçük istisna dışında kronolojik sıranın takip edildiği bu kısımda mütekaddimîn dönemi Eş‘arî literatüründen meselemizle ilgili metinler ve pasajlar okunmuş, analiz edilmiş ve tartışılmıştır. Bu yapılırken metinlerin ve pasajların bağlamları gözetilmiş, böylece tarihî gelişim süreci vurgulanmıştır.

Tezimiz boyunca çoğunlukla *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nin imlâsı gözetilmiştir. Bununla birlikte zaman zaman bazı farklı tercihlerde de bulunulmuştur. Transkripsiyon işaretleri de yine *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nin benimsediği tabloya uygun bir biçimde kullanılmıştır.<sup>9</sup> Arapça terimler italik ve transkripsiyonlu bir şekilde sunulmuş, Türkçeleşmiş terimlerde ise terimin sadece ilk geçtiği yerde bu yapılmıştır. Müellif ve eser adlarının tamamı transkripsiyon işaretleri kullanılarak verilmiştir. Buradaki tek istisna, Türkçeleştiği kabul edilebilecek kadar yaygınlık kazanmış ve metin içerisinde sıklıkla kullanılan Gazzâlî ismidir. Transkripsiyon işaretlerinin yoğunluğu her ne kadar okumayı bir nebze zorlaştırsa da akademik bir metnin gerektirdiği itinayla uyum arz ettiği kanaatindeyiz.

---

<sup>9</sup> Bkz. [https://islamansiklopedisi.org.tr/transkripsiyon\\_isaretleri](https://islamansiklopedisi.org.tr/transkripsiyon_isaretleri) (29.06.2018).

### 3. Kaynaklar

Tezimizin birinci kısmında başlıca kaynak Kur'ân-ı Kerîm ve hadis metinleridir. Âyet tercümeleri kısmen Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan mealden alınmış, kimi zaman bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Hadis metinleri ise doğrudan *Kütüb-i Sitte*'den alınmıştır. Âyet ve hadislerde geçen müteşabih lafızların anlamları için *Lisânu'l-'Arab* ve *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ķur'ân*'a müracaat edilmiş, Türkçe karşılıkları içinse Mütercim Âsım Efendi'nin *Kâmûs Tercümesi*'nin yakın zamanda kullanıma açılan çevrimiçi versiyonu kullanılmıştır.

İkinci kısımda teşbîh, ta'fîl ve tenzîh yaklaşımlarının aktarılmasında bu yaklaşımları temsil eden kelâmcıların günümüze ulaşan birincil kaynaklarının kullanımına özen gösterilmiştir. Ayrıca firak literatüründen Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i ile İbn Hâzım'ın *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*'i bu farklı yaklaşımların dayandığı argümanların ve tarihî referansların anlaşılmasında büyük rol oynamıştır.

İkinci bölümün birinci kısmı da yine sistematik bir yöntem takip etmesi hasebiyle birinci el kelâm literatürüne dayanmaktadır. Burada gerek Eş'arî gerekse Mu'tezilî kelâm literatüründen istifade edilmiştir. Mu'tezile için çoğunlukla Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-uşûli'l-ħamse*'sine başvurulmuştur. Ayrıca bu kısımlarda kimi zaman müteahhir dönem metinlerine de atıf yapılmış, mezheplerin görüşlerinin daha olgun ve dikkatli sunumlarına oradan ulaşılmıştır.

Mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmının teşekkülü öncesi söz konusu olduğunda hiç şüphesiz en önemli kaynak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Maĳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ħtilâfü'l-muşallîn* başlıklı eseridir. Bu eser, sadece Eş'arî öncesi kelâmcıların görüşlerini bize aktarmakla kalmamakta, aynı zamanda bu kelâmcıların Eş'arî'nin ilgisini çektiğini göstererek onun üzerindeki muhtemel etkilerine dair bir fikir vermektedir. Dolayısıyla Eş'arî öncesi tartışmalar için başlıca kaynak bu eserdir. Bîşr el-Merîsî ile Dârimî'nin tartışması ise *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî 'Oşman b. Sa'îd 'ale'l-Merîsî el-'anîd* başlıklı metne dayanmaktadır.

Kurucu isim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşleri için öncelikle kendi yazdığı ve günümüze ulaşan eserlere müracaat edilmiştir. Ne var ki onun temel eseri *el-Lüma'* tezimizle konuyla doğrudan irtibatlı bir fikir içermemektedir. Bununla beraber

Eş'arî'nin ilâhî iradeye dair yaklaşımı bu metinden elde edilmiştir. Çeşitli tartışmalarla beraber yine Eş'arî'ye nisbet edilen ve ona ait olduğunu varsaydığımız *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne* ile *Risâle ilâ ehli's-Şeğr* konuyla alakalı birkaç önemli pasaj içermektedir. Nihayet Eş'arî'nin görüşleri için en temel kaynak İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı metnidir. Eş'arî'nin tezimizin konusuyla ilgili görüşleri de en net biçimde bu kitapta sunulmuştur. Bunlara ilâveten Eş'arî'nin öğretisini bütün boyutlarıyla ele alan Daniel Gimaret'nin *La doctrine d'al-Ash'arî* başlıklı monografik eserinden de istifade edilmiştir.

Eş'arî sonrası dönemin kelâmcılarının konuyla ilgili görüşleri yine onların kendi metinlerine dayanmaktadır. İbn Fûrek'in *Te'vîlu müşkili'l-ḥadîs*'i, Bakıllânî'nin *et-Temhîd* ve *el-İnşâf*'ı, Ḥalîmî'nin *el-Minhâc*'ı, Beyhaḳî'nin *el-Esmâ ve's-şifât*'ı, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı ve nihayet Gazzâlî'nin *el-İḳtişâd*, *el-Maḳşadu'l-Esnâ* ve *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'i bu bölümün temel kaynaklarıdır. Ayrıca Eş'arî sonrasında onun kelâmî çizgisini sürdüren isimler için İbn 'Asâkir'in *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* başlıklı metni oldukça önemlidir.

Bunlara ilâveten tezin genelinde kullanılan referans kitaplarına da işaret edilmelidir. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin çok sayıda maddesinden istifade edilmiş ve internette yayımlanan son versiyon kullanılmıştır. Ayrıca *Encyclopaedia of Islam*'ın üçüncü ve en güncel edisyonunun bazı maddeleri, Josef van Ess'in İngilizce çevirisi hâlen süren ve tercüme edilmemiş sadece bir cildi kalan *Theologie und Gesellschaft* başlıklı ansiklopedik başyapıtı, yakın zamanda neşredilmiş *The Oxford Handbook of Islamic Theology* başlıklı makale derlemesi ile Batı dillerinde yazılmış çeşitli İslâm düşüncesi ve kelâm tarihi kaynaklarından da yararlanılmıştır.

Doğrudan tezimizin konusunu ilgilendiren ve kelâmî geleneği esas alan bir araştırmanın olmadığı söylenmişti. Bununla beraber Ignaz Goldziher'in "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie" başlıklı makalesi ile *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'in XXXVI. kitabının Eric Ormsby tarafından yapılan İngilizce çevirisinin giriş yazısı belki konumuzla en yakından alakalı iki küçük metin olarak zikredilmelidir.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### DİNÎ METİNLER VE KELÂMÎ YAKLAŞIMLAR

#### 1. Dinî Metinlerde Tartışmaya Neden Olan İfadeler

Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman etmiş, dolayısıyla onun Allah'tan alıp tebliğ ettiği her türlü haberi tasdik etmiş bir müslümanın itikadının merkezinde Allah'ın kelâmı Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in beyanları yer alır. Bu durum, Allah'ın zâtı, isimleri, sıfatları ve fiillerini konu edinen ilâhiyât bahislerinde de geçerlidir. Yani Rabbini tanımayı amaçlayan bir müslümanın belki de ilk başvuru kaynağı vahyedilmiş bildirimler olmaktadır.

Allah hakkında Hz. Peygamber'e vahyedilmiş ve ondan da çeşitli yollarla sonraki nesillere aktarılmış bu bildirimler, insanların anlaması ve bilgilenmesi amacıyla onların kullandıkları dil içerisinde var olmuştur. Dilin beşerîlikle sınırlı olması, söz konusu ifadelerin anlaşılması ve yorumlanması için hususî bir gayreti gerektirmiştir. Zira duyulara konu olmayan ve fizikî dünyanın tamamen ötesindeki bir varlıktan, ancak duyusal dünya içinde ortaya çıkmış beşerî ve doğal dilin imkânlarıyla söz edilebilmektedir. Tam da bu yüzden müslümanlar en baştan beri Allah'ı tanıtan, O'nun özellikleri ve fiilleri hakkında bilgi veren vahiy kaynaklı ifadeleri doğru anlama çabası içinde olmuşlardır. Böylece iman ettikleri yaratıcı hakkında doğru bir anlayışa sahip olmaya gayret göstermişlerdir.

Kelâm ilminin teşekkülünü başlatan ve daha sonra farklı kelâmî ekollerin ortaya çıkmasına yol açan tartışmaların önemli bir kısmı dinî metinlerde Allah'tan bahseden ifadelerin anlaşılması ve yorumlanması etrafında temerküz etmiştir. Bu noktada yaratıcının konumuna muvafık kemâl sıfatlarını bildiren ifadelerden ziyade Allah hakkında yaratılmışlara benzetilme imkânı taşıyan ve dolayısıyla noksanlık çağrışımı yapan ifadeler tartışma konusu olmuştur. Bu kısımda bu minvaldeki âyet ve hadisler ele alınarak kelâm ilmindeki ilgili tartışmaların kaynağı tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1.1. Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân'ın bütününde olduğu gibi Allah'tan bahseden âyetlerde de doğal bir dil olan Arapça'nın beyan imkânları kullanılmıştır. Burada, Allah hakkında birtakım noksanlıklar çağrıştıran âyetleri zâhiri itibariyle inceleyeceğiz. Bu âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için gösterilen çabalar ve yapılan tartışmalar bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Kur'ân'da geçen ve Allah hakkında noksanlık çağrıştıran ifadeler ikili bir tasnife tâbi tutulabilir. 1. Allah'ın cismanî bir varlık olduğu, bir mekânda yer kapladığı yahut yer değiştirdiği çağrışımı yapan ifadeler. Bunlar üst bir başlık olarak tecsîme veya antropomorfizme yol açan ifadeler olarak görülebilir. 2. İnsanlara ait duyguları ve manevî hâlleri Allah'a izafe eden ifadeler. Tezin doğrudan konusunu teşkil eden bu kısım din felsefesinde "antropopatizm" adı verilen yaklaşıma yol açabilecek ifadeleri içermektedir.

### 1.1.1. Tecsîm Şüphesi Doğuran Âyetler

Kur'ân'ı okuyan ve kelimelerin sözlükteki ilk anlamlarını dikkate alan birisi Allah'a el (*yed*), sağ el (*yemîn*), yüz (*vech*), göz (*'ayn*), yakalama / tutuş (*baş*), yan (*cenb*) ve pençe (*kaş*) gibi beşerî uzuvların izafe edildiğini görecektir.

"...Allah'ın eli (*yedullâh*), onların ellerinin üzerindedir..."<sup>10</sup> "...Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (*vechullâh*) oradadır..."<sup>11</sup> "Celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (*vechu Rabbike*) bâkî kalacaktır"<sup>12</sup> "...Allah'ın yanında (*cenbillâh*), işlediğim kusurlardan dolayı vay halime..."<sup>13</sup> "Şüphesiz Rabbinin yakalaması (*baş*) çok çetindir"<sup>14</sup> âyetlerinde söz konusu ifadeler doğrudan Allah ve Rab lafızlarına nispet edilerek gelmiştir. "...Bilakis O'nun iki eli de (*yedâhu*) açıktır..."<sup>15</sup> "...Ey İblîs! İki

---

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

<sup>11</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>12</sup> er-Rahmân 55/27.

<sup>13</sup> ez-Zümer 39/56.

<sup>14</sup> el-Burûc 85/12.

<sup>15</sup> el-Mâide 5/64.

elimle (*bi-yedeyye*) yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?...”,<sup>16</sup> “...O’nun yüzünden (*vechehû*) başka her şey yok olacaktır...”,<sup>17</sup> “...Çünkü sen gözlerimizin (*bi-a’yuninâ*) önündesin...”,<sup>18</sup> “...Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O’nun pençesinde ( *kabzatuhû*). Gökler de O’nun sağ elinde (*bi-yemînihî*) dürülmüştür...”<sup>19</sup> gibi âyetlerde ise benzer kelimeler ya mütekellim ya da gâib zamiri kullanılarak Allah’a izafe edilmiştir.

Başka âyetlerde ise Allah’ın bir mekânda bulunduğu yahut yer değiştirdiği düşüncesini çağrıştıracak birtakım ifadeler rastlanmaktadır. Kimi âyetlerde Allah’ın arş üzerine<sup>20</sup> veya semaya<sup>21</sup> istivâ ettiği belirtilmektedir. Arş sözlükte taht anlamına gelmekte, istivâ ise bir yere oturup karar bulmak demektir.<sup>22</sup> Çeşitli âyetlerde gelmek mânâsındaki *etâ/ye’tî* ve *câ’e* fiilleri de Allah hakkında kullanılmıştır.<sup>23</sup> Allah’ın insanlara yakın olduğunu,<sup>24</sup> hatta şah damarından bile daha yakın olduğunu belirten âyetlere<sup>25</sup> ilâveten onun yukarı yönde bulunduğu düşüncesini çağrıştıran “...O, kullarının üzerinde (*fevka ‘ibâdihî*) mutlak hâkimiyet sahibidir...” gibi âyetler de mevcuttur.<sup>26</sup>

Yukarıdaki örneklerden farklı olmakla beraber burada değinilmesi gereken başka birtakım ifadeler de vardır. Bunlar, Allah hakkında âcizlik veya gayr-i ahlâkîlik çağrışımı yapan tabirlerdir. Allah’ın, kıyamet gününe hazırlanmayanları unutmaması<sup>27</sup> veya kendisini unutan münafıkları unutmaması<sup>28</sup> yönündeki ifadeler bu kabildendir. Allah’ın, inananlara tuzak kuran bazı kimselere karşı tuzak kurması (*mekr*)<sup>29</sup> yahut kendisini aldatmaya çalışanları aldatması (*hâdi ‘uhum*)<sup>30</sup> gibi örnekler insanlar nezdinde

<sup>16</sup> Şâd 38/75.

<sup>17</sup> el-Kaşâş 28/88.

<sup>18</sup> Tûr 52/48.

<sup>19</sup> ez-Zümer 39/67.

<sup>20</sup> el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra’d 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/29; Fuşşilet 41/11.

<sup>22</sup> Râğîb el-İşfahânî, *el-Müfredât fî garîbi l-‘Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1961), “a-r-ş”, “s-v-y” md.; Ebu’l-fazl Muḥammed b. Mûkerrem b. ‘Alî el-Enşârî İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Şâdır, ts.), “a-r-ş”, “s-v-y” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu l-Muhît Tercümesi*, <http://www.kamus.yek.gov.tr> (erişim 7.05.2018), “a-r-ş”, “s-v-y” md.

<sup>23</sup> el-Haşr 59/2; el-Fecr 89/22.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/186; Hüd 11/61; Sebe 34/50.

<sup>25</sup> Kâf 50/16.

<sup>26</sup> el-En’âm 6/18; el-En’âm 6/61.

<sup>27</sup> el-A’râf 7/51; es-Secde 32/14; el-Câşiye 45/34.

<sup>28</sup> et-Tevbe 9/67.

<sup>29</sup> Âl-i İmrân 3/54; Yûnus 10/21; er-Ra’d 13/42; en-Neml 27/50.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/142.

ahlâkî açıdan sorunlu kabul edilen bazı fiillerin zâhiren Allah'a nisbet edildiğini göstermektedir.

### 1.1.2. Beşerî Duygular İçeren İfadeler

Tezimizin konusunu teşkil eden ve antropopatizm başlığı altında toplanabilen ifadeler Allah'a cismanîlik ve insan biçimi yerine insanlara ait duygusal hâlleri izafe etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda bu ikinci türden ifadelerin tecsîmi çağrışırlara nisbeten çok daha büyük bir yekûn tuttuğunu görebiliriz. Burada konunun önemi itibarıyla daha ayrıntılı bir döküm sunulacaktır.

Kur'ân'ın tamamında *r-ḥ-m* kökünden türemiş 339 tane kelime bulunur<sup>31</sup> ve bunların büyük çoğunluğu çeşitli kiplerde Allah'a izafe edilmiştir. Bu kök acıma, merhamet etme, kalbin rikkat ve şefkat etmesi anlamlarına gelir.<sup>32</sup> “...Bugün Allah'ın rahmet ettikleri (*men raḥime Rabbuke*) hâriç onun azabından korunacak kimse yoktur...”,<sup>33</sup> “...O dilediğine azap eder, dilediğine merhamet eder (*yerḥamu men yeşâ*)...”<sup>34</sup> gibi âyetlerde söz konusu hâl fiil formunda Allah'a hamledilmiştir. Masdar hâlindeki *rahmet* kelimesi Kur'ân'da 117 defa geçer ve birkaç istisna dışında hepsi Allah'ın merhametini ve acımasını ifade eder. Bunların en dikkat çekici olanları “...O, merhamet etmeyi kendisine yazdı/gerekli kıldı (*ketebe 'alâ nefsihi'r-raḥme*)...” mealindeki âyetlerdir.<sup>35</sup> Zira bunlar, rahmeti Allah'a ait bir vasıf olarak açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca çeşitli âyetlerde Allah'ın “rahmet sahibi” (*zû'r-raḥme*) ve “geniş bir rahmet sahibi” (*zû rahmetin vâsi'a*) olarak tanıtıldığını görmekteyiz.<sup>36</sup> Dört âyette Allah'ın “merhamet edenlerin en merhametlisi” (*erḥamü'r-râḥimîn*) olduğu,<sup>37</sup> iki âyette ise “merhamet edenlerin en hayırlısı” (*ḥayru'r-râḥimîn*) olduğu ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Bu kökten türeyen belki de en önemli iki lafız, daha mushafın ilk cümlesinde Allah'ın

<sup>31</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), “r-ḥ-m” md.

<sup>32</sup> Râğıb el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “r-ḥ-m” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “r-ḥ-m” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “r-ḥ-m” md.

<sup>33</sup> Hüd 11/43.

<sup>34</sup> el-'Ankebût 29/21.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/12; ayrıca el-En'âm 6/54.

<sup>36</sup> el-En'âm 6/133; el-En'âm 6/147.

<sup>37</sup> el-A'râf 7/151; Yûsuf 12/64; Yûsuf 12/92; el-Enbiyâ 21/83.

<sup>38</sup> el-Mü'minûn 23/109; el-Mü'minûn 23/118.

isimleri olarak karşımıza çıkan *Rahmân* ve *Rahîm*'dir. 113 besmelenin dışında *Rahmân* kelimesi Kur'ân'da 57 defa geçmiştir ve her zaman Allah'ı nitelemektedir. *Rahîm* kelimesi de yine besmelelerin dışında 115 defa varit olmuştur ve birkaç istisna dışında Allah'ı nitelemek üzere kullanılmıştır. *Rahmân* ve *Rahîm* arasında bir fark olduğu aşikâr olmakla beraber her ikisi de acıma, rikkat ve şefkat etme anlamlarını içerir. Bu itibarla *r-h-m* kökünden türeyerek Allah'a izafe edilen fiil ve vasıflar zâhiren beşerî bir duygunun Allah hakkında da söz konusu olabileceği düşüncesini çağrıştırır.

Sözlükte sevmek anlamına gelen *h-b-b* kökünün çeşitli formları Kur'ân'da Allah'a izafe edilmiştir. Buna göre Allah iyilik edenleri (muhsinleri),<sup>39</sup> çok tevbe edenleri ve çok temizlenenleri sever (*yuhibbu*).<sup>40</sup> Allah ayrıca müttakileri,<sup>41</sup> sabredenleri,<sup>42</sup> tevekkül edenleri,<sup>43</sup> âdil davrananları (muksitleri)<sup>44</sup> ve kendilerini tertemiz tutanları da sever.<sup>45</sup> Bir âyette Hz. Peygamber'in inananlara: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin..." şeklinde hitap etmesi emredilmekte, buradan müminlerle Allah arasında karşılıklı bir sevginin öngörüldüğü akla gelmektedir.<sup>46</sup> Müminler dinlerinden dönerlerse yerlerine başka bir topluluğun getirileceği uyarısı yapılmakta, Allah'ın bu topluluğu sevdiği ve onların da Allah'ı sevdiği belirtilmektedir.<sup>47</sup> Müminler Allah yolunda mücadele etmeye yine ilâhî sevgiye mazhar olmakla teşvik edilmektedirler: "Hiç şüphe yok ki Allah, kendi yolunda, duvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever".<sup>48</sup> Allah, Hz. Musa'ya bahşedilen sevgiyi ayrıca belirtmektedir: "...Sana da, ey Musa, gözetimimde yetiştirilesin diye tarafımdan bir sevgi [*meħabbeten minnî*] bırakmışım".<sup>49</sup> Sevmek mânâsına gelen *v-d-d* kökünün mübalağalı ism-i fâil formu

<sup>39</sup> el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/134; Âl-i İmrân 3/148; el-Mâide 5/13; el-Mâide 5/93.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>41</sup> Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4; et-Tevbe 9/7.

<sup>42</sup> Âl-i İmrân 3/146.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>44</sup> el-Mâide 5/42; el-Hucurât 49/9; el-Mümteħine 60/8.

<sup>45</sup> et-Tevbe 9/108.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>47</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>48</sup> eṣ-Şaff 61/4.

<sup>49</sup> Tâhâ 20/39.

*Vedūd* “çok seven” demektir<sup>50</sup> ve Kur’ân’da Allah’ı niteleyen isimler arasında varit olmuştur.<sup>51</sup>

Allah’ın sevgisini yönelttiği kişi ve toplulukların mukabilinde onun sevmedikleri de söz konusudur. Çok sayıda âyette sevmek anlamına gelen kelimeler olumsuz olarak (*lâ yuhibbu* şeklinde) Allah’a hamledilmiştir. Mesela zalimler,<sup>52</sup> bozguncular,<sup>53</sup> müsrifler,<sup>54</sup> hainler<sup>55</sup> ve haddi aşanlar<sup>56</sup> Allah tarafından sevilmezler. Daha da önemlisi, Allah kâfirleri, inkâr edenleri sevmez.<sup>57</sup> Allah’ın sevmediği diğer tipler ise günahkâr nankörler,<sup>58</sup> kendisiyle övünenler,<sup>59</sup> kibirliler,<sup>60</sup> cimrilik edip insanlara da cimriliği emreden kendini beğenmişler,<sup>61</sup> hain ve günahkârlar,<sup>62</sup> hain ve nankörler<sup>63</sup> ve böbürlenip şımaranlardır.<sup>64</sup>

Kur’ân’da Allah hakkında varit olan bir diğer manevi hâl öfkedir. Darılma, öfkelenme, kızgınlık anlamındaki *ğ-z-b* kökü<sup>65</sup> ile daha ziyade gücenme mânâsına gelen *s-h-t* kökü<sup>66</sup> bu meyanda Allah ile irtibatlı bir şekilde kullanılır. Buna göre inkâr edenleri dost edinenler Allah’ın gazabına maruz kalırlar.<sup>67</sup> Kendileri için hidayet yolu belli olduktan sonra gerisin geri dönenler de Allah’ı öfkeliendiren bir şeye (*mâ eşaṭallâh*) uymuşlardır.<sup>68</sup> Allah’ın öfkesi (*ğazab*) Hz. Musa’nın gıyabında itaatsizlik eden İsrailoğullarına isabet etmiştir.<sup>69</sup> Yine bir mümini kasten öldüren kişi<sup>70</sup> ve Allah’ın çağrısına uyulduktan sonra O’nun hakkında tartışmaya girenler Allah’ın öfkesini hak

<sup>50</sup> Râğib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “v-d-d” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “v-d-d” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “v-d-d” md.

<sup>51</sup> Hûd 11/90; el-Burûc 85/14.

<sup>52</sup> Âl-i İmrân 3/57; Âl-i İmrân 3/140; eş-Şûrâ 42/40.

<sup>53</sup> el-Mâide 5/64; el-Kaşâş 28/77.

<sup>54</sup> el-En’âm 6/141; el-A’râf 7/31.

<sup>55</sup> el-Enfâl 8/58.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/87; el-A’râf 7/55.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/32; er-Rûm 30/45.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/276.

<sup>59</sup> en-Nisâ 4/36; Lokmân 31/18.

<sup>60</sup> en-Nahl 16/23.

<sup>61</sup> el-Hadîd 57/23-24.

<sup>62</sup> en-Nisâ 4/107.

<sup>63</sup> el-Hac 22/38.

<sup>64</sup> el-Kaşâş 28/76.

<sup>65</sup> Râğib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “ğ-z-b” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğ-z-b” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “ğ-z-b” md.

<sup>66</sup> Râğib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “s-h-t” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “s-h-t” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “s-h-t” md.

<sup>67</sup> el-Mâide 5/80.

<sup>68</sup> Muḥammed 47/28.

<sup>69</sup> el-A’râf 7/152; Tâhâ 20/81; Tâhâ 20/86.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/93.

etmişlerdir.<sup>71</sup> İnanıldıktan sonra Allah'ı inkâr eden, böylece göğsünü küfre açanlar,<sup>72</sup> münafıklar ve müşrikler<sup>73</sup> Allah'ın gazap ettiği diğer kişilerdir. Ayrıca en sık tilâvet edilen sure olan Fatıha sûresinde müminlere, Allah'ın öfkelendiklerinin (*el-mağzûb aleyhim*) yoluna düşmemek için dua etmeleri öğretilmektedir.<sup>74</sup>

Hoşnut olmak mânâsına gelen *r-d-y* kökünden türemiş fiiller de Kur'ân'da sıklıkla Allah'a hamledilmektedir.<sup>75</sup> Dört âyette “Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır” mealinde ifadeler geçmektedir.<sup>76</sup> Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e biat edenler hakkında “Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat edenlerden hoşnut olmuştur...” buyrulmaktadır.<sup>77</sup> Ayrıca *rıdvân* masdarı 13 defa, *merdât* mastarı ise 5 defa Allah'ın hoşnutluğu yahut hoşnut olduğu davranışlar anlamında Kur'ân'da geçmektedir.<sup>78</sup>

Sözlükte hoşlanmama, iğrenme gibi anlamlara sahip *k-r-h* fiili de Kur'ân'da Allah'a izafe edilmiştir.<sup>79</sup> “Onlar eğer savaşa çıkmak isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların harekete geçmelerini hoş görmedi de (*kerihe*) onları geri bıraktı ve onlara ‘Oturun, oturan acizlerle beraber’ denildi”.<sup>80</sup>

Bunlara ilâveten aceleci olmayan ve sabırlı anlamlarındaki *Halîm* ismi çeşitli defalar Allah'ı nitelemek için kullanılmıştır.<sup>81</sup> Utanmak, çekinmek mânâsındaki *istihyâ* fiili iki yerde olumsuz olarak Allah'a hamledilmiştir: “Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez (*lâ yestahyî*)”<sup>82</sup> ve “Çünkü bu davranışınız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez”.<sup>83</sup>

<sup>71</sup> eş-Şûrâ 42/16.

<sup>72</sup> en-Nahl 16/106.

<sup>73</sup> el-Fetiğ 48/6.

<sup>74</sup> el-Fâtiha 1/7.

<sup>75</sup> Râğib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “r-d-y” md; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “r-d-y” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “r-d-y” md.

<sup>76</sup> el-Mâide 5/119; et-Tevbe 9/100; el-Mücâdele 58/22; el-Beyyine 98/8.

<sup>77</sup> el-Fetiğ 48/18.

<sup>78</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “r-d-y” md.

<sup>79</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “k-r-h” md.; Râğib el-İşfahânî, *el-Müfredât*, “k-r-h” md; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “k-r-h” md.; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “k-r-h” md.

<sup>80</sup> et-Tevbe 9/46.

<sup>81</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “h-l-m” md.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/26.

<sup>83</sup> el-Ahzâb 33/53.

## 1.2. Hadis Rivayetleri

Hz. Peygamber'e isnad edilen hadis rivayetlerinde zâhiri itibariyle ulûhiyetle bağdaşmayan yapan ifadeler rastlanmaktadır. Hadisler söz konusu olduğunda âyetler için bir sorun teşkil etmeyen sübût meselesine bilhassa dikkat edilmelidir. Kur'ân-ı Kerîm bütünüyle lafzen mütevâtir bir metindir. Buna mukabil her bir hadisin sıhhat durumunu müstakil surette incelemek icap eder. Belli bir sıhhat düzeyinin altındaki rivayetlerin Hz. Peygamber'den sâdır olmaması ihtimali söz konusudur ve bu rivayetlerde yer alan müteşâbih lafızların itikadî teviliyle vakit harcamak mâkul bir tavır değildir. Bu bakımdan aşağıda belli bir sıhhat düzeyinin altında bulunan rivayetlere yer verilmeyecektir, Buḥârî ve Müslim'in sahih hadis külliyatları kullanılacaktır.

### 1.2.1. Tecsîmi Çağrıştıran Hadisler

Âyetlerdeki gibi bazı hadis rivayetlerinde de insanlara ait organ isimlerinin Allah'a izafe edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber bir hadisinde Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ arasında cereyan eden bir tartışmayı nakleder. Tartışma esnasında Hz. Mûsâ "Ey Âdem! Sen insanların babasıdır. Allah seni eliyle (*bi-yedihi*) yarattı..." der.<sup>84</sup> Allah'ın kıyamet gününde yeryüzünü tutacağı (*yaḳbîzu*) ve gökleri sağ eliyle (*bi-yemînihi*) düreceği de Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir.<sup>85</sup> Meşhûr bir hadiste kalplerin Allah'ın iki parmağı (*işba'ayn*) arasında olduğu ve onları dilediği gibi çevirdiği belirtilmiştir.<sup>86</sup> Ayrıca Allah'ın gökleri tek parmakla (*bi-işba'*) tuttuğu rivayet edilmektedir.<sup>87</sup> Başka bir hadiste cehennem için daha çok insan istemesiyle Allah'ın oraya ayağını (*ḳademehû*) koyduğu ve cehennem "Yeter, yeter" dediği aktarılmaktadır.<sup>88</sup>

Diğer bazı rivayetlerde Allah'ın bir mekânda bulunduğu yahut mekân içerisinde yer değiştirdiği çağrışımını yapan kullanımlar mevcuttur. Mesela bazı rivayetlere göre

<sup>84</sup> Buḥârî, "Enbiyâ", 3; Müslim, "Ḳader", 15.

<sup>85</sup> Buḥârî, "Rikâk", 44; Müslim, "Münâfikîn", 23.

<sup>86</sup> Müslim, "Ḳader", 17.

<sup>87</sup> Buḥârî, "Tevhîd", 19, 26, 36; Müslim, "Münâfikîn", 19, 61.

<sup>88</sup> Buḥârî, "Eymân", 12; Müslim, "Cennet", 35, 37, 38.



Allah her gecenin son üçte birlik kısmında dünya semasına iner (*yenzilu*) ve kullarının dua ve istiğfarlarını kabul eder.<sup>89</sup>

## 1.2.2. Beşerî Duygular İçeren İfadeler

Âyetlerde olduğu gibi hadislerde de sevgi (*h-b-b*), öfke (*ğ-ż-b*), merhamet (*r-ḥ-m*), hoşnutluk (*r-ḍ-y*) gibi durumlar Allah'ı nitellemek için sıklıkla kullanılmıştır.<sup>90</sup> Burada âyetlerde yer almayan, ancak sadece hadislerde Allah ile irtibatlandırılmış birkaç örneğe değinilecektir.

Hiz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadise göre Allah, kulunun tövbe etmesiyle çölde devesini kaybedip sonra bulan bir kişinin sevincinden daha fazla sevinir (*efrah*).<sup>91</sup> Aynı hadisin başka bir rivayetinde “daha şiddetli sevinç” (*eşeddü feraḥan*) ibaresi kullanılır.<sup>92</sup>

Hadislerde Allah'a izafe edilen bir diğer beşerî duygu kıskanma anlamına gelen *ğayredir*.<sup>93</sup> Buna göre Allah, kıskanma dolayısıyla (*min ecli ğayretillâh*) azgınlıkları haram kılmıştır.<sup>94</sup> Bir diğer rivayette “Allah'tan daha kıskanç (*ağyar*) bir kimse yoktur” buyrulur âdeti bir mukayese yapılmıştır.<sup>95</sup>

Dikkat çekici bir diğer kullanım ise gülme anlamındaki *dihk*<sup>96</sup> ve garipseme, beklenmedik bir şeyden hoşnut olma anlamındaki *aceb*<sup>97</sup> durumlarının Allah'a hamledilmesidir. Rivayete göre “Allah, birisi diğerini öldüren ve her biri cennete giren iki adama güler (*yaḍḥaku*): İlki Allah yolunda savaşırken öldürülmüştür. Allah diğerinin de tövbesini kabul eder ve o da şehit olur.”<sup>98</sup> Cehennemde azap gördükten sonra cennete gireceklerin en sonuncusunu anlatan oldukça uzun bir hadiste de Allah'ın gülmesinden

<sup>89</sup> Buḥārî, “Teheccüd”, 14; Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 168-172. Krş. Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. 'Ömer ed-Dârekuṭnî, *Kitâbü'n-nüzûl*, thk. A. M. N. el-Fakîhî ([baskı yeri yok]1983), s. 77-175.

<sup>90</sup> Bkz. Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-ḥadîsi'n-nebevî = Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden: E. J. Brill, 1936-1969) “h-b-b”, “ğ-ż-b”, “r-ḥ-m”, “r-ż-y” md. Ayrıca söz konusu hadis rivayetlerinin önemli bir kısmına değinen bir çalışma için bkz. Osman Bodur, “Müteşâbih Hadislerin Yorumu” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

<sup>91</sup> Buḥārî, “Da'avât”, 3.

<sup>92</sup> Müslim, “Tevbe”, 1-8.

<sup>93</sup> Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “ğ-y-r” md.

<sup>94</sup> Buḥārî, “Tevhîd”, 20; Müslim, “Li'ân”, 16-17.

<sup>95</sup> Buḥārî, “Tevhîd”, 15; Müslim, “Tevbe”, 32-36.

<sup>96</sup> Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “ḍ-ḥ-k” md.

<sup>97</sup> Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “a-c-b” md.

<sup>98</sup> Buḥārî, “Cihâd”, 28; Müslim, “İmâre”, 128-129.

bahsedilir.<sup>99</sup> Hz. Peygamber bir başka hadisinde “Allah, cennete zincirlere bağlı bir şekilde giren bir topluluktan hoşnut oldu (*‘acibe*)” buyurmaktadır.<sup>100</sup>

### 1.3. Değerlendirme

Kur’ân-ı Kerîm’in ve Hz. Peygamber’in bildirimlerinin, İslâm itikadının ilkelerinin tespitinde merkezî bir öneme sahip olduğu aşikârdır. İnandığı Allah’ı tanımak, sıfatlarını ve fiillerini bilmek isteyen bir müslüman da doğal olarak önce bu iki kaynağa müracaat edecektir. Ancak âyetlerde ve hadislerde ilk bakışta anlaşılması güç ve ulûhiyete yakışmayacak birtakım çağrışımlar yapan ifadelerin kullanılması özel bir kelâmî anlama/anlamlandırma çabasını gerekli kılmaktadır.

Allah’ın bir şekilde insanlara benzeyen bir varlık olup olmadığı meselesi bu noktada öne çıkmaktadır. Görüldüğü üzere bazı âyet ve hadisler insanlara ait cismanî nitelikleri, zaman ve mekân içerisinde gerçekleşen bazı eylemleri Allah ile irtibatlı bir biçimde kullanmaktadır. Dolayısıyla bu nasların anlaşılması ve yorumlanması zarureti ortaya çıkmaktadır.

Bunun ötesinde tezin konusunu teşkil eden duygusal durumlar da âyet ve hadislerde Allah’a izafe edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’e ve yukarıda geçen hadis rivayetlerine muhatap olan birisi Allah’ın da insanlar gibi sevdiği, öfkelenildiği, acıdığı, sevindiği yahut hoşnut olduğu düşüncelerine kapılabilir. Diğer taraftan bu duygulanımların ulûhiyetin şanına ne derece layık olduğu, bunların ilâhî kemâle hâlel getirip getirmediği sorularıyla da yüzleşmek gerekmektedir.

Aşağıda görüleceği gibi müslümanlar henüz ilk dönemlerden itibaren gerek cismanîlik gerekse insanlarla duygusal bir benzerlik çağrışımı yapan nasları anlama ve bunları genel ilâhî sıfatlar teorisi çerçevesinde açıklama çabasına girmişlerdir. Yukarıda ele alınan dinî metinler hem ilâhî sıfatlara dair tartışmaları tetiklemiş, hem de ilâhî sıfatlara yönelik teorilerin uygulandığı hususî yorum faaliyetlerine konu kılınmıştır. Bir sonraki kısımda müteşâbih ifadelerin kelâm ilmi içerisinde nasıl incelendiği teşbîh, ta’tîl ve tenzîh yaklaşımları çerçevesinde ele alınacaktır.

<sup>99</sup> Buḥārî, “Tevhîd”, 24, “Rikâk”, 52; Müslim, “Îmân”, 299.

<sup>100</sup> Buḥārî, “Cihâd”, 144.

## 2. İlâhî Sıfatlara Kelâmî Yaklaşımlar

Bu kısımda ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ve dinî metinlerin bu doğrultuda nasıl yorumlanacağı hususunda müslüman kelâmcılar tarafından ortaya konmuş teorik yaklaşımlar ana hatlarıyla incelenecektir. Bu inceleme bir taraftan yukarıda aktarılan dinî metinlerin kelâmî düşüncede nasıl ele alındığını ve muhtelif kelâmî yaklaşımlar doğrultusunda nasıl yorumlandığını gösterecek, diğer taraftan da mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmcılarının beşerî duyguları ilâhî sıfatlar doktrini içerisinde nasıl konumlandıkları sorusunun tartışılacağı ikinci bölüme terminolojik ve problematik bir hazırlık sağlayacaktır.

Teşbîh, ta'tîl ve tenzîh yaklaşımlarının ayrı ayrı ele alınacağı bu kısım tarihî bir çizgi takip etmekten ziyade yaklaşımların dayandığı argümanları ortaya koyacaktır. Ancak argümanlardan önce elbette söz konusu yaklaşımları temsil eden bazı tarihî şahsiyetlerden ve ekollerden bahsedilecektir.

Dikkat edilmesi gereken bir husus teşbîh, ta'tîl ve tenzîh terimlerinin farklı perspektiflerden bakıldığında farklı ekolleri adlandırmak için kullanılabilmiştir. Mesela belli bir kelâm mezhebi bir diğerini teşbîh ile suçlarken, başka bir cihetten kendisi teşbîhle itham edilebilmektedir. Bu göreliliğin yanlış anlamalara mahal vermemesi için aşağıdaki adlandırmalar tezin de eksenini teşkil eden Eş'arî çizgiden hareketle kullanılacaktır. Buna göre teşbîh ile erken dönemdeki aşırı Şîî gruplar, Kerrâmîler, hadis ehli ve Hanbelîlik içerisindeki Haşviyye kastedilmektedir. Mu'attıla bir yandan ilâhî sıfatları tamamen reddedenleri imlerken, diğer taraftan kısmî ta'tîle kail olan Mu'tezile'yi adlandıracaktır. Tenzîh doktrini ise kelâmın teşekkülü öncesi tenzîhî tefvîze kail olan selef âlimlerini ve Ehl-i sünnet'i oluşturan Eş'arî ve Mâtürîdîleri kapsayacaktır.

## 2.1. Teşbîh

Sözlükte “bir şeyi bir diğerine benzetmek” anlamına gelen teşbîh, kelâm tartışmaları bağlamında Allah’ın insanlara benzetilmesi, insan gibi tasavvur edilmesi demektir.<sup>101</sup> Bu cihetten teşbîhin batı dillerinde kullanılan “dinî kavram ve düşünceleri (bilhassa Tanrı’yı) beşerî kategoriler ve biçimlerle açıklamak” anlamındaki antropomorfizm terimine aşağı yukarı denk düştüğü söylenebilir.<sup>102</sup> Tezimizde fiziksel özelliklerin değil, duygusal durumların ele alındığı hatırlanacak olursa, teşbîhin burayı da kapsadığı belirtilmelidir. Diğer bir tabirle teşbîh, hem fiziksel mânâda bir antropomorfizmi, yani tecsîmi, hem de beşerî duyguların ilâhî varlığa nisbet edilmesi anlamındaki antropopatizmi içeren geniş bir anlam alanına sahiptir.

Müşebbihe, teşbîh inancına sahip kişilerin, yani müşebbihlerin oluşturduğu başlı başına bir grubun var olduğunu ima etse de bu isim altında toplanabilecek tekil bir ekolden bahsedemeyiz. Bununla birlikte kelâm tarihinde çeşitli şahıs ve gruplar müşebbihe olarak adlandırılmıştır. Erken dönemde Şîa’nın aşırı grupları genellikle aşırı teşbîh ve tecsîmi benimsemiş ve kendilerinden Allah’ın insanî bir biçime sahip olduğu düşüncesini içeren nakiller yapılmıştır. Bunlar arasında Beyân b. Sem‘ân et-Temîmî (ö. 119/737), Muğîre b. Sa‘îd (ö. 119/737), Ebû Mansûr el-‘İclî (ö. 123 / 741 [?]) gibi isimler ve temsil ettikleri ekoller sayılabilir.<sup>103</sup> Daha sonra İmâmiyye kelâmının önemli temsilcisi Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) teşbîh ve tecsîm yaklaşımlarını benimsemiş ve belli bir çevrede etkili olmuştur.<sup>104</sup>

Erken dönemdeki aşırı Şîi gruplara ilâveten entelektüel faaliyetleri hadis rivayet etmekle sınırlı olan kişi ve grupların da teşbîh inancını besledikleri görülmektedir. Aşağıda teşbîh inancının gerekçelerinde değinileceği üzere bu gruplar dinî naslar üzerinde akıl yürütemeyip zâhirî bir anlayışla yetinmişler ve muhtemelen bu yüzden

<sup>101</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ş-b-h” md.

<sup>102</sup> Werblowsky, “Anthropomorphism”, I, 388.

<sup>103</sup> Ebu'l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), s. 4-9; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraқи'l-hâlikîn*, nşr. M. Z. el-Kevşerî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010), s. 100.

<sup>104</sup> Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft I*, 387-393 [*Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. John O’Kane (Leiden: Brill, 2017), I, 454-461].

Haşviyye / Haşeviyye olarak adlandırılmışlardır.<sup>105</sup> Kendilerini sıklıkla selef ile irtibatlandırılan bu şahıslar Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/885) mihne sürecindeki duruşunun ardından güç kazanmış ve Hanbelî fıkıh ekolüyle büyük ölçüde özdeşleşmişlerdir.<sup>106</sup> 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî (ö. 280/894), Ebû Bekir el-Ḥallâl (ö. 311/923), İbn Ḥuzeyme (ö. 311/924) gibi hadisçiler teşbîh yaklaşımının naklî dayanakları olarak görülebilecek rivayetleri bir araya toplayanlar arasında yer alır.<sup>107</sup>

Teşbîh ile özdeşleşen fırkalardan bir diğeri Muḥammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) öncülüğünü yaptığı Kerrâmiyye'dir. Kendi eserleri günümüze ulaşmasa dahi Muḥammed b. Kerrâm'ın açık bir teşbîh ve tecsîm inancına sahip olduğu ittifakla nakledilmiştir. Hicrî VI. yüzyıla kadar Horasan ve Mâverâünnehir'de mensuplarına rastlanan Kerrâmiyye'ye dair daha sonra herhangi bir varlık alameti yoktur.<sup>108</sup> Bununla birlikte kelâm ve fırak eserlerinde müşebbiheden bahsedilirken sıklıkla zikredilmişlerdir.

### 2.1.1. Nasların Zâhirî Yorumu

Kelâm tarihinde ortaya çıkmış ve teşbîh öğretisini benimsenmiş şahıs ve ekollerin bu yönelimlerini gerekçelendirmek üzere çeşitli dayanaklar öne sürdükleri görülmektedir. Bunların başında âyetlerde ve hadislerde geçen ve Allah'a beşerî özellikler izafe eden ibarelerin zâhiri üzere anlaşılması gerektiği düşüncesi gelir. Bilindiği üzere Bâtınîler dışında neredeyse bütün İslâm fırkaları dinî metinleri sebepsiz yere tevil etme ve keyfî bir şekilde bâtinî yorumu tercih etme tavrına girmemiştir. Bir nassın hangi gerekçelerle tevil edilebileceği hususu oldukça tartışmalı olsa dahi mümkün olduğunca zâhirî anlamın öncelenmesi gerektiği noktasında dil âlimleri başta olmak üzere ilim çevrelerinde bir ittifak söz konusudur. "Sözde aslolan hakikattir" ilkesi uyarınca hakikat

<sup>105</sup> Bkz. Metin Yurdağür, "Haşviyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasviyye> (23.05.2018). Krş. Muḥammed Zâhid el-Kevşerî, *Muḥaddimâtü'l-İmâm el-Kevşerî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2012), s. 48.

<sup>106</sup> Bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selefiyye> (23.05.2018).

<sup>107</sup> Benzer mahiyetteki diğer eserler ve müellifleri hakkında bkz. Kevşerî, *Muḥaddimât*, s. 88.

<sup>108</sup> Bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye> (23.05.2018). Krş. Ebu'l-Fetḥ Muḥammed b. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muḥammed Seyyid Keylânî (Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1976), I, 108-13.

anlamının kastedilmesini engelleyen bir karine olmaksızın bir sözü mecaz addetmek mümkün görülmemiştir.<sup>109</sup> Dolayısıyla müşebbihenin başlıca dayanağı dinî naslarda Allah'ın insana benzediği yönünde çağrışımlara sahip ifadelerin zâhirî yorumuna, ne pahasına olursa olsun, sahip çıkmaktır.<sup>110</sup>

Nasların zâhirine dayanarak teşbîh yaklaşımını benimseyen en önemli grup Hanbelî mezhebi mensupları arasından çoğunlukla rivayet merkezli bir ilim anlayışına sahip olanlardır. Bu grubun temsil gücü yüksek iki ismi 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî ve İbn Huzeyme'dir.

Dârimî, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekle suçladığı Cehmiyye'yi reddetmek üzere kaleme aldığı *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye* adlı kitabında naslarda varit olan arş, istivâ, nüzûl gibi cismanî niteliklerin veya fiillerin tevil edilmemesi gerektiğinde ısrar etmiştir.<sup>111</sup> Bişr el-Merîsî'ye (ö. 218/833) yazdığı bir diğer reddiyede Dârimî, Allah'ın duyulara konu olabilen bir varlık olduğunu savunmuş ve bunu da dinî naslara dayandırmıştır.<sup>112</sup>

İbn Huzeyme, teşbîh anlayışını dayandırdığı rivayetleri *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde toplamıştır. Ancak muhtevasına bakıldığında Allah'ın birliği anlamındaki "tevhid" konusuna hiçbir şekilde değinmediği görülür. Bunun yerine İbn Huzeyme âyet ve hadislerde Allah'a izafe edilen ve çoğu beşerî çağrışımlara sahip niteliklerin zâhiri üzere anlaşılmasıyla meşgul olmuştur. Buradan kendisinin teşbîh yaklaşımıyla tevhidi özdeşleştirdiği çıkarımı yapılabilir. İbn Huzeyme, teşbîh yaklaşımının âdetta mottosu hâline gelecek olan "Allah kendisini muhkem tenzilde ve peygamberinin diliyle nasıl nitelediye öyledir" ifadesini kitabın hemen girişinde dile getirmiştir.<sup>113</sup> Ardından

<sup>109</sup> Bkz. İsmail Durmuş, "Mecaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecaz#1> (23.05.2018). Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd (Kahire: Dâru'l-Enşâr, 1977), s. 140.

<sup>110</sup> Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), s. 137 vd.

<sup>111</sup> 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye, 'Aḳâidü's-Selef*, nşr. 'Alî Sâmi en-Neşşâr (İskenderiye: Münşetü'l-Me'ârif, 1971), tür.yer.

<sup>112</sup> 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî, *Reddül-İmâm ed-Dârimî 'Osman b. Sa'îd 'ale'l-Merîsî el-'anîd, 'Aḳâidü's-Selef*, nşr. 'Alî Sâmi en-Neşşâr (İskenderiye: Münşetü'l-Me'ârif, 1971), s. 371-77. Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Sa'îd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darimi-osman-b-said#2-akaide-dair-gorusleri> (23.05.2018).

<sup>113</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd ve işbâtü şifâti'r-Rab 'azze ve celle*, thk. 'Abdülazîz İbrâhîm eş-Şehvân (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988), s. 10-11.

çoğunu bir önceki kısımda incelediğimiz âyet ve hadisleri sıralamış, zaman zaman ciddi sübut problemi taşıyan rivayetleri de aktarmıştır.<sup>114</sup>

Nasların zâhirini esas alarak teşbîh yaklaşımını benimseyenler elbette bu birkaç isimle sınırlı değildir. Sonraki devirlerde de benzer tavırlar takınan âlimler olmuştur. Fakat şu nokta göz ardı edilmemelidir: Burada müşebbihe adı altında değerlendirilen âlimler, naslara yönelik zâhirî bir anlayışı destekleyip tevili men etseler dahi bu, onların Allah'ı ulûhiyetle bağdaşmayan vasıflarla nitelemeyi kastettiklerini göstermez. Diğer bir tabirle bu kişiler Allah'ı mükemmel olmayan bir varlık olarak tasavvur etmek için bu tercihi yapmış değildirlere. Aksine kabul ettikleri bu zâhirî anlamların ilâhî kemâle bir hâle getirmeyeceği kanaatinde olmuşlardır. Nitekim Allah hakkındaki bu ifadeler yine Allah'tan gelen vahiy tarafından bildirilmektedir. Onlara göre Allah'ın kendisi hakkında kemâle aykırı bir anlam kastetmesi söz konusu olmaz.

Burada teşbîh yaklaşımı mensuplarının ilâhî kemâli muhafaza etmek üzere geliştirdiği bir diğer stratejiden de bahsedilmelidir. Dinî naslara bu denli riayet ettikleri görünen kişilerin "...Onun benzeri hiçbir şey yoktur..."<sup>115</sup> âyetini göz ardı ettiklerini düşünmek doğru olmaz. Burada değindiğimiz iki isim (Dârimî ve İbn Huzeyme) de bu âyete atıf yapmaktan geri durmamışlardır.<sup>116</sup> Hatta İbn Huzeyme, Allah kendisini muhkem tenzilde ve peygamberinin diliyle nasıl nitelediye onu öyle nitelemenin yaratıcıyı yaratılmışa benzetmek olmadığını belirterek bu âyete aykırı davranmadığını öne sürmüştür.<sup>117</sup>

Tam da bu noktada hem Allah hem de yaratılmışlar için kullanılan ifadelerin arasını ayırma tavrı ortaya çıkar. Bir araştırmacının "aşkın antropomorfizm" adını verdiği bu tavra göre teşbîh mücmel bir kavramdır ve yaratıcı ile yaratılan arasında sınırlı bir benzerliği kabul etmekte bir beis yoktur.<sup>118</sup> Her ne kadar büyük ihtimalle Muḳâtil b. Süleymân'a (ö. 150/767) ait olmasa da ona isnad edilen şu sözler sınırlandırılmış yahut aşkınlaştırılmış teşbîhi çarpıcı bir şekilde sunmaktadır:

<sup>114</sup> Bkz. Emrullah Yüksel, "Kitâbü't-tevhîd", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabut-tevhid--ibn-huzeyme> (23.05.2018).

<sup>115</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>116</sup> Dârimî, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye*, s. 256.

<sup>117</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 65.

<sup>118</sup> Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam", *Journal of the American Oriental Society* 129/1 (2009): 32.

Allah cisimdir ve insan suretinde bir cüssesi vardır. Et, kan, saç ve kemiği vardır. El, ayak, baş, iki göz gibi organları vardır. İçi dolu, somdur (*muşmet*). Bununla birlikte başka bir şeye benzemez, başkası da O'na benzemez.<sup>119</sup>

Aynı hedefe matuf olarak geliştirilen benzer bir ifadeyi yine Eş'arî teşbîh öğretisini beniseyen başka bir fırkaya nisbet etmektedir: O bir cisimdir, ama cisimler gibi değildir (*cismun lâ ke'l-ecsâm*).<sup>120</sup> Hadis çevrelerinde ve daha sonra Hanbelî çizgide pek çok örneğine rastlanacak bu yaklaşım, yukarıda zikredilen "...Onun benzeri hiçbir şey yoktur..."<sup>121</sup> âyetinin teşbîh tavrı ile uç uca eklendiğini ve böylece ilâhî kemâlin muhafazasına çalışıldığını göstermektedir. Dolayısıyla tezimizde teşbîh adı verilen yaklaşımın mensupları, yeri geldiğinde kendi bakış açılarından teşbîhi reddetmekte ve yaratıcı ile yaratılan arasındaki benzerliğin sınırsızca bir benzerlik olamayacağını belirtmektedirler.

Burada *bi-lâ keyf* doktrinine de işaret edilmelidir. Aşağıda tenzîh yaklaşımında farklı bir perspektiften sunulacak bu doktrin, teşbîh tavrının mensupları tarafından yine ilâhî kemâli ve aşkınlığı muhafaza etmek üzere kullanılmıştır. Bu bakışa göre nasıl ki Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir, benzer şekilde onun eli, yüzü, gözü vardır ama bunlar herhangi bir keyfiyete sahip değildir.<sup>122</sup>

### 2.1.2. Varlığın Cismanîlikle Sınırlılığı

Müşebbihenin, nasların zâhirini esas alma tavrı naklî bir nitelik arz etmekten, bu kısımda tartışılacak dayanak daha ziyade aklî bir mahiyettir. Erken tezahürlerinden birisini Hişâm b. el-Hakem'de bulan bu argüman, var olan her şeyin zorunlu olarak cismanî olduğunu, dolayısıyla Allah'ın da bir şekilde insana benzeyeceğini öne sürmektedir.

<sup>119</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 152-153. Muḳātil b. Süleymân'ın teşbîh ve tecsîm görüşüne sahip olup olmadığına dair tartışmalar için bkz. Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), tür. yer.; Mun'im Sirry, "Muḳātil b. Sulaymân and Anthropomorphism", *Studia Islamica* 107/1 (2012): tür. yer.

<sup>120</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 153. Aynı ifadeler Hişâm b. el-Hakem'e de nisbet edilmiştir. Bkz. Eş'arî, *Maḳālât*, s. 33.

<sup>121</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>122</sup> Binyamin Abrahamov, "The *Bi-lâ Kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42/3 (1995).



Fırak literatüründeki abartılı aktarım ve zaman zaman asılsız yakıştırmalar arasında Hişâm b. el-Ĥakem'in argümanının bir izine rastlamaktayız: Allah genişlik, uzunluk ve derinlik sahibidir. Zira böyle olmayan şey yokluk içerisine girmiş demektir (*dehale fi ĥaddi't-telâşî*).<sup>123</sup> Bir diğer nakle göre Hişâm "Allah'ın mevcut olmasının mânâsı, O'nun cisim olmasıdır" diyerek aynı düşünceyi tekrarlamıştır.<sup>124</sup> Bu duruma göre Hişâm nezdinde bir şeyin var olması demek, bu tarz cismanî vasıflarla vasıflanması demektir. Zira cismanîlikten soyutlanmış bir varlığın tasavvuru mümkün olmaz.<sup>125</sup>

Hişâm'a isnad edilen bir diğer söz, bu argümanı farklı bir cihetten ortaya koymaktadır: "Kendisine ibadet edilen (*ma'bûd*) ile cisimler arasında bir cihetten benzerlik (*teşâbühen mâ*) mutlaka vardır. Eğer o olmasaydı, onlar (cisimler) O'na (*ma'bûda*) delâlet etmezdi."<sup>126</sup> Buna göre Hişâm, Allah'ı tanımanın ve bilmenin yegâne yolunun şâhiddeki cisimlere bakmak ve onlardan hareketle istidlâl yapmak olduğunun farkındadır. Böyle bir istidlâlin de ancak bilinen (cisimler) ve bilinmek istenen (Allah) arasında bir benzerlik olması hâlinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Diğer bir tabirle, eğer Allah cisimlere benzemeseydi, yani cismanî olmasaydı, cisimlerden hareketle O'nun bilgisine erişemezdik. Allah'ı bilmenin tek yolunun, O'nun cismanîliği olarak belirlenmesi, var olanların cisimlerle sınırlanmasının âdeti doğal bir sonucudur. Yani cismanî olmayan hiçbir şey yoktur, aksi takdirde bilinemez ve akledilemez.<sup>127</sup> Görüldüğü gibi bu bakış, varlığın bütününe dair küllî bir hüküm içermekte ve cismanîlik dışında bir varlık alanını kabul etmemektedir.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> Eş'arî, *Maĥâlât*, s. 32.

<sup>124</sup> Eş'arî, *Maĥâlât*, s. 208, 521. Ayrıca bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 358-364 [*Theology and Society*, I, 421-428].

<sup>125</sup> Hişâm'ın varlığı cismânîlikle sınırlaması hususu, tam tersi istikamette bir yorum yapmaya da müsaittir. Buna göre Hişâm, "cisim" kelimesini "varlık" kelimesiyle müradif görmekte, böylece Allah'ın cisim olduğunu söylerken aslında O'nun var olduğunu söylemektedir. Bu cihetten Hişâm'ın yaklaşımı teşbîh öğretisinden bir nebze ayrılmakta ve lafzî bir tercihten ibaret kalmaktadır. Nitekim Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) de böyle bir yorumun gözetilmesi hâlinde Ehl-i sünnet ve Hişâm arasında sadece lafzî bir ihtilâf kalacağını belirtmektedir. Bkz. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), s. 33-34.

<sup>126</sup> Eş'arî, *Maĥâlât*, s. 207-208. Şehristânî, *el-Milel ve'n-niĥal*, I, 184.

<sup>127</sup> Teşbîh ve teccîmî şiddetle eleştiren İbn Ĥazm, bu görüşü şöyle ifade etmektedir: "Akledilenler sadece cisimler ve arazlardır." Bkz. Ebu Muhammed 'Alî b. Aĥmed b. Sa'id İbn Ĥazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niĥal*, nşr. ve çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), II, 25.

<sup>128</sup> Söz konusu meselenin kelâmın başlangıcındaki merkezîliği için bkz. Hayrettin Nebî Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler

Bu argümanın hiç de zayıf olmadığı belirtilmelidir. Teşbîhe kail olan şahsiyetler tarafından ne kadar geliştirildiği bir tarafa, Allah'ın nasıl var olduğu ve O'na dair bilginin hangi zeminde mümkün olduğu oldukça esaslı sorulardır. Aşağıda ele alınacak ta'til ve tenzih yaklaşımlarını benimseyen kelâmcıların bu sorulara birtakım cevaplar üretme çabası içinde oldukları da söylenmelidir. Şimdilik meselenin kâinattan hareketle Allah'ın bilgisine ulaşma sürecinde arada kurulacak irtibatın hangi sınırlar içerisinde gerçekleşeceği noktasında düğümlendiğini belirtmekle yetinilebilir. Görünen o ki, teşbîh yaklaşımı, insanın bilme yetisinin sınırsızca, yahut çok cüzî sınırlarla kayıtlanarak, kullanılması gerektiğine, bu hususta Allah'ın insanla ve cisimlerle benzerlik taşıyan ifadelerle tanımlanmasının bir problem teşkil etmediğine kanidir.

### 2.1.3. Teşbîh ve Sorunları

Biri nasların zâhirine sarılma, diğeri ise varlığa dair cisimci bir anlayış olmak üzere iki dayanağı tespit edilen teşbîh yaklaşımı çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir.

Bunların ilki ve belki de en önemlisi ilâhî aşkınlığın ihmal edilmesidir. İnsan benzeri bir yaratıcının ne dereceye kadar mutlak kemâl sahibi olabileceği ciddi bir sorudur. Teşbîh yaklaşımına dayanak teşkil ettiği düşünülen dinî metinlerin zâhirî yorumunda dilin kullanımında ortaya çıkan çok çeşitli beyan üsluplarının göz ardı edildiği açıktır.

Teşbîhin ilâhî kemâl ile uzlaştırılması çabaları da birtakım problemlerle malûldür. Allah'ın diğer cisimler gibi bir cisim olmadığı, O'na isnad edilen cismanî özelliklerin de fiziksel dünyadakilerden farklı olduğu gibi iddialar ciddi bir anlam sorununu beraberinde getirmektedir. Allah'ın cisim olduğunu söylemek O'nun en azından bazı hususlarda hâdislere, hem de hudûslerini gerektiren yönlerden, benzediğini kabul etmek demektir. Arkasından diğer cisimler gibi olmadığı eklendiğinde cisimlerden mutlak surette farklı olduğu kastediliyorsa, bu defa O'nun cisim olduğunu söylemenin bir mânâsı kalmaz. Aynı yüklemle nitelenen şeylerin en azından bazı

---

Enstitüsü, 2015), s. 34-41. Hişâm b. el-Hakem'in ontolojisi için bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 355-358 [*Theology and Society*, I, 417-420].

hususlarda benzer yahut aynı olduğunu kabul etmek zorunludur. Dolayısıyla aşkınlaştırıldığında dahi teşbîh yaklaşımının sorunları ortadan kalkmamaktadır.

## 2.2. Ta‘tîl

Sözlükte “bir şeyi boşaltmak, zayi ve âtil kılmak, işlevinden soyutlamak” anlamlarına gelen ta‘tîl kelimesi, kelâmî terminolojide Allah’ın zâtının, O’na ait sıfatlardan tecrit edilmesi mânâsında kullanılır.<sup>129</sup> Yaratıcıya ait olduğu düşünülen özelliklerin çeşitli gerekçelerle var olmadığı yahut müstakil bir varlığa sahip olmadığı iddiaları ta‘tîl yaklaşımını karakterize eder. Bunun da ötesinde yaratıcının sadece selbî sıfatlarla niteleneceğini öne süren negatif teoloji ve tabiatın, yaratıcının tasarrufundan bağımsız olduğunu iddia ederek Allah’ın varlığını inkâr etme yaklaşımları da ta‘tîlin ilerletilmiş versiyonlarıdır.<sup>130</sup>

Tıpkı teşbîhte olduğu gibi ta‘tîlin de bütünlüklü ve homojen bir kelâmî ekolü adlandırdığı söylenemez. Bunun yerine ilâhî sıfatlara yaklaşımda çeşitli söylemleri paylaşan farklı şahsiyet ve ekollerin, belli perspektiflerden bakıldığında, mu‘attıla ismiyle anıldığı belirtilmelidir.

Kelâm tarihinde ilk kez Ca‘d b. Dirhem (ö. 142/724 [?]) tarafından dillendirildiği düşünülen ta‘tîl yaklaşımı, çeşitli farklılıklarla Cehm b. Şafvân (ö. 128/745-746), Vâsıl b. ‘Aṭā’ (ö. 131/748) ve ‘Amr b. ‘Ubeyd (ö. 144/761) gibi isimlerde de karşımıza çıkmaktadır.<sup>131</sup> Sonrasında ilâhî sıfatlara yönelik ta‘tîl tavrı ilk teşekkülünden itibaren Mu‘tezile kelâmının, bilhassa müşebbihe ve Ehl-i sünnet cihetinden bakıldığında, başlıca karakteristiği hâline gelmiştir. Bununla beraber erken dönemdeki bireysel mu‘attıla ile Mu‘tezile’nin ilâhî sıfatlara yaklaşımları arasında elbette farklar vardır. Mesela Cehm b. Şafvân’ın vücûd sıfatının dahi Allah hakkında

<sup>129</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “‘a-ṭ-l” md.

<sup>130</sup> Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muattila> (23.05.2018).

<sup>131</sup> Mu‘tezile’nin kurucu isimleri Vâsıl ve ‘Amr’ın sıfatlara dair herhangi bir görüş belirtmedikleri, ta‘tîl düşüncesinin sonraki Mu‘tezililer tarafından mezhebe dâhil edildiğini iddia edenler de vardır, bkz. Su‘ûd es-Serhân, *Erbâbü'l-keâm: İbn Hâzım yücedilu'l-Mu‘tezile* (Beyrut: Daru İbn Hâzım, 2010), s. 48-49. Ancak Mu‘tezile’nin sıfat öğretisinin bu iki isimden itibaren başladığı fikri daha geniş bir kabul görmüştür. Tarihî süreç içinde Mu‘tezile’nin inanç sisteminin gelişimi için bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 82-87, 162-164, tür. yer.

söz konusu olamayacağı yönündeki aşırı selbî tavrı ile, Mu‘tezilî kelâmcıların yalnızca meânî sıfatları zâta irca etme çabaları arasında cevherî bir farktan bahsedebiliriz. Diğer taraftan felâsife de Allah’ın eşyayı tümel yolla bildiği, varlıkların O’ndan sudûr etmek suretiyle vücûda geldiği gibi hususları kabul etmekle beraber, Allah’ın zâtı üzerine zâid sıfatların varlığını reddetmekle itham edilmişlerdir.<sup>132</sup>

### 2.2.1. İlâhî Kemâlin ve Tevhîdin Gerekliği Olarak Ta‘tîl

İlk mu‘attıl addedilebilecek Ca‘d b. Dirhem’den itibaren ta‘tîl yaklaşımının başlıca gayesinin Allah’ın kemâlini ve aşkınlığını muhafaza etmekten ibaret olduğu söylenebilir. Buna göre Allah’ın birtakım niteliklerle nitelenmesi durumunda O’nunla başka varlıklar arasında bir tür benzerlik kurulmuş olur.

Cehm b. Şafvân’a nisbet edilen görüşe göre Allah, kulların nitelendiği şeylerden hiçbirisiyle nitelenmemelidir. Şu hâlde O’nun hayy, ‘âlim, mürîd yahut mevcûd olduğu söylenemez.<sup>133</sup> Allah şey de değildir. Zira şey olsa diğer şeylere benzeyecektir.<sup>134</sup> Bunlar dışında Cehm’e izafe edilen çok sayıda argümanın aslında daha sonraki dönemde onun tezlerini daha açık bir şekilde ortaya koyup reddetmek isteyenler tarafından üretildiği belirtilmelidir.<sup>135</sup> Fakat Cehm’in Allah ile yaratılmışlar arasındaki benzerliği ortadan kaldırmak, böylece ilâhî aşkınlığı mutlak bir surette ifade etmek üzere ta‘tîl fikrini benimsediği aşikârdır.

Mu‘tezile’ye gelindiğinde, durum biraz farklıdır. Zira kurucu isimleri Vâsıl ve ‘Amr’dan itibaren Mu‘tezile Allah’ın sıfatlarını bir bütün olarak nefyetme yoluna gitmemiştir. Vâsıl’a nisbet edilen görüşe göre esas sorun, iki (yahut birden fazla) ezeli varlığın vücûdu sonucunu doğuracak düşüncelerdir.<sup>136</sup> Dolayısıyla Mu‘tezilî düşünürlerin daha önceki ta‘tîl tutumunu aynen benimsedikleri söylenemez. Şu hâlde Mu‘tezile’nin ilâhî sıfatlarla küllî bir sorunu olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu

<sup>132</sup> Bkz. Fahreddîn Muhammed b. ‘Ömer er-Râzî, *Muhaşşalu efkârî’l-mütekdimmîn ve’l-müteahhirîn mine’l-‘ulemâ ve’l-hukemâ ve’l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ ‘Abdurraûf Sa’d (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, ts.), s. 181; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), III, 76-77.

<sup>133</sup> İsferyânî, *Tabşîr*, s. 90.

<sup>134</sup> Eş‘arî, *Ma‘âlât*, s. 280.

<sup>135</sup> van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 496 vd. [*Theology and Society*, II, 558 vd.].

<sup>136</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, I, 46.

bakımdan bunların benimsedikleri kısmî ta'tîl anlayışını daha kapsamlı ve dikkatli incelemek gerekmektedir.

Mu'tezilî literatüre döndüğümüzde gayet açık bir şekilde ilâhî sıfatlardan bahsedildiği ve Allah'ın çeşitli sıfatlarla nitelendiği görülmektedir.<sup>137</sup> Bu bakımdan Allah'ın kâdir, 'âlim, hayy, semî', başîr, mevcûd ve kadîm olduğu noktasında Mu'tezile için bir muğlaklık ve sorun yoktur. Mesele Allah'ın bu sıfatlarla nasıl nitelendiğidir. İlâhî zâtın ezeli bir surette mutlak birlik sahibi olmasını tevhîd ilkesi ile ifade eden Mu'tezilî kelâmcılar, zât ile beraber başka bir kadîm varlığın olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Allah'ın zâtı dışında, yahut onun üzerine zâid, başka kadîm bir varlıktan bahsedilecek olursa, diğer bir tabirle Allah'ın kâdir, âlim, hayy vs. oluşu kadîm mânâlarla gerekçelendirilirse *ta'addüd-i kudemâ* adı verilen, "Allah'ın yanında başka kadîm varlıkların mevcudiyeti" sorunu ortaya çıkmaktadır. Allah, kendisi dışındaki bütün varlıklardan kadîm oluşu ile temayüz eder. Yani kâdem, Allah'ın ulûhiyetini ifade eden sıfatlardandır. O'nun zâtından başka kadîm mânâların var olması, bu hususiyete sahip birden fazla varlığın olması anlamına gelir ve tevhîde aykırı bir durum doğurur.<sup>138</sup>

Ayrıca Allah'ın hâdis birtakım sıfatlarla nitelenmesi de mümkün değildir. Zira bu da hâdislerin zât ile kıyamını ve dolayısıyla zâtın da hâdis oluşunu gerektirir. Mu'tezile'nin bu noktada teklif ettiği çözüm, kendi içlerinde çeşitli ayrışmalar olsa da, Allah'ın zâtı gereği bu sübûtî sıfatlara sahip olduğudur.<sup>139</sup>

Sonuç olarak gerek Cehm'e nisbet edilen aşırı ta'tîl yaklaşımı, gerekse Mu'tezile'nin kısmî ta'tîl tavrı ilâhî kemâlin, tevhîdin, Allah ile yaratılmışlar arasındaki mutlak farklılığın gerektirdiği hususlar olmaları hasebiyle benimsenmiştir. Burada ilâhî aşkınlığı muhafaza etme endişesinin ta'tîl için oldukça güçlü bir dayanak teşkil ettiği de vurgulanmalıdır. Bu endişenin ta'tîl doktrininin gelişimine yol açması aynı zamanda yukarıda ele alınan müşebbihenin ihmalkârlığına yönelik bir tepki olarak da görülebilir.

<sup>137</sup> Mesela bkz. Kādî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 208-213.

<sup>138</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, I, 314-317. Bu argümanın Faḥreddîn er-Râzî tarafından yapılan özlü bir takriri için bkz. Faḥreddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-'uḳûl fî dirâyeti'l-uşûl*, thk. Sa'îd 'Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), II, 215-217.

<sup>139</sup> Bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile> (23.05.2018).

### 2.2.2. Ta'tîl ve Sorunları

Ta'tîl doktrini, her ne kadar ilâhî kemâli ve tevhîdi muhazafa etme gayesiyle ortaya çıkmış olsa da, çeşitli sorunlar doğurmaktadır. Dinî metinlerin zâhirî yorumuna odaklanmış müşebbiheye göre ta'tîl yaklaşımının esas problemi dinî metinlerin tevilidir. Mesela İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*'ini mu'atılanın Allah ve Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş ilâhî vasıfları inkâr etmesine reddiye olarak telif etmiştir.<sup>140</sup> Hâlbuki müşebbihenin mu'atılaya yönelik bu eleştirisi esasa yönelik değildir. Kelâmî bir zemin üzerine kurulu olsa da tevil fer'î bir meseledir ve ta'tîl doktrininin esaslı sorunlarından daha sonra gündeme gelmelidir.

Kelâm açısından mutlak ta'tîlin temel problemi Allah hakkında konuşma faaliyetlerinin yürütüldüğü ilâhiyât sahasının ortadan kalkmasıdır. İslâm inancının merkezinde kâinatı var eden ve işleyen, her türlü oluşun fâili bir yaratıcı itikadı bulunmaktadır. Negatif teolojiye varan bir ta'tîl yaklaşımının böyle bir inanç ile uzlaşması neredeyse imkânsızdır. Sadece ne olmadığından bahsedebileceğimiz bir ilâhın âlem ve içerisinde cereyan eden hâdiseleri var etme ve sürdürme süreci açıklamasız kalacaktır. Hatta bunun bir adım ötesinde ta'tîl edilmiş ilâh o kadar bilinmez hâle gelecektir ki ulûhiyetinden ve varlığından dahi söz edilemeyecektir. Zira bir yaratıcının var olduğunu bilmenin başlıca yolu zaman ve mekân içerisinde olup biten şeyleri, yani şâhidi müşahede etmektir. Âlemin kendisinin ve içerisinde meydana gelen her türlü hâdisenin yaratıcı (fâil) bir sebepten neşet etmesi gerekliliğinden hareketle bir ilâhın varlığından bahsedilebilir. İlâhî yaratmayı, dolayısıyla bu yaratmanın keyfiyetini ifade eden birtakım ilâhî nitelikleri, mûlahaza etmeksizin bir ilâhın varlığından bahsetmek mânâsız olacaktır.

Mu'tezile'nin kısmî ta'tîli söz konusu olduğunda esas sorun yine Allah'ın âlem içerisinde tezâhür eden yaratışları ve bunların meydana gelme keyfiyetinin açıklanmasında yatmaktadır. Mu'tezilî kelâmcılara göre Allah'ın âlim oluşu ile kâdir oluşu arasında elbette fark vardır ve bu iki durum âlemdeki var oluş ve yok oluşların farklı cihetleriyle ilişkilenebilir. Fakat bu ilâhî durumların zâta irca edilmesi çeşitli soru işaretleri doğurmaktadır. İlim, kudret gibi özelliklerin zât ile aynı olduğu yahut

<sup>140</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 10-11.

bizim zâtı farklı lafızlarla isimlendirmemizden ibaret olduğu söylendiği takdirde bu defa bu vasıfların birbirinden nasıl temyiz edileceği sorusu ortaya çıkmaktadır.<sup>141</sup> Bir tür nominalizm anlamına gelen bu tavır bir süre sonra Mu‘tezilî kelâmcıları ahvâl teorisini ortaya atmaya itmiştir ki bu da ilâhî sıfatların müstakil oluşlarını dolaylı yoldan itiraf etmek demektir.<sup>142</sup>

Bunlara ilâveten ta‘tîl yaklaşımının dinî metinlerin teviline yönelik zaman zaman aşırıya kaçan tutumlar doğurduğu da bilinmektedir. Nitekim “iyice yumuşatılmış ta‘tîl” denmeyi hak edecek ahvâl teorisinin arkasında Kur’ân’ın tarif ettiği yaratıcı inancına uygunluğun gözetilmesi ve önceki Mu‘tezilî yaklaşımın bu hususta birtakım sorunlar yaşadığı mülahazası da vardır.<sup>143</sup>

### 2.3. Tenzîh

Tenzîh, sözlükte “kusurlardan, kötülüklerden ve ayıp şeylerden uzaklaştırma” mânâsına gelir. Kelâmî bağlamda tenzîh ise “Allah’ın her türlü noksanlıktan berî bir varlık olarak telakki edilmesi” demektir.<sup>144</sup> Bu genel terminolojik içerik itibariyle bütün müslümanlar âlemin yaratıcısı olan Allah’ın “münezzeh bir varlık” olduğunu kabul ederler. Allah’ı herhangi bir noksanlıkla nitelemek ve O’na aynı zamanda ulûhiyet atfetmek bir çelişki olsa gerektir. Fakat Allah’ın münezzeh oluşunu en ideal şekilde ortaya koyan ilâhî sıfatlar yaklaşımını tespit etme hususunda ihtilaflar söz konusudur.

Tezimizin durduğu nokta itibariyle yukarıda ele alınan müşebbihenin tenzîh ile ilgili ciddi problemler taşıdığı açıktır. Mu‘attıla ise esasta tenzîh gayesiyle yola çıkıp bu defa diğer bir aşırı noktaya ulaşmış ve Allah’ın âlem ile ilişkisinde ayrı ayrı fonksiyonlara sahip ilâhî sıfatları ya tümünden âtıl kabul etmiş ya da mâkûliyet çerçevesi içerisinde açıklanamayacak tezler öne sürmüştür. Temelde Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâm ekollerinden teşekkül eden Ehl-i sünnet, bu hususta tenzîh yaklaşımının başlıca temsilcisi olmaktadır.

<sup>141</sup> Eş‘arî bu soruna işaret etmektedir. Bkz. Eş‘arî, *İbâne*, s. 68.

<sup>142</sup> Bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: TDV İSAM, 2011), s. 230-249.

<sup>143</sup> Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 240-241; Hayrettin Nebi Güdekli, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 5.

<sup>144</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “n-z-h” md.

Aşağıda Ehl-i sünnet'in benimsediği tenzîh yaklaşımında dayandığı tarihî ve teorik dayanaklar ele alınacaktır.

### 2.3.1. Tenzîh Akîdesinin Tarihî Kökeni ve Gelişimi

Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'de Allah'ın çeşitli sıfatlarla nitelendiğini kabul eden fırkaları genel olarak *Şifâtiyye* başlığı altında tasnif etmektedir. Şehristânî burada tenzîh inancının tarihî kökenlerine dair Ehl-i sünnet'in tezini ortaya koymaktadır.

Buna göre Sahabe dâhil olmak üzere selef âlimleri Allah'ın ezeli sıfatlara sahip olduğunu kabul etmekte ancak sıfatları zâtî veya fiilî gibi sınıflara ayırmamaktaydı. Aynı zamanda dinî metinlerde varit olmuş birtakım haberî sıfatları da reddetmiyorlardı. Selef içerisinde sıfatlara yönelik her birisi tenzîh ilkesini gözeten iki tavır hâkimdi: Bir grup ilâhî sıfatları lafızların taşıdıkları mânâlar itibariyle Allah'ın şanına layık bir şekilde anlamayı ve yorumlamayı tercih etti. Diğer bir grup ise böyle bir tevil işleminden geri durdu ve Allah'ın mahlûkata benzemediğini kabul ederek yine tenzîhe bağlı bir tefvîz anlayışını üstlendi.<sup>145</sup>

Teşbîh anlayışı bu noktadan sonra kendini gösterdi. Şehristânî'nin müteahhirîn dediği birtakım kimseler selefî tenzîh üzere tefvîz anlayışına bağlı kalmayıp teşbîhi çağrıştıran nasları zâhiri üzere yorumlamaya başladı ve tam bir teşbîhe düştüler. Ardından yukarıda bahsedilen aşırı Şîî gruplar da teşbîhi benimsedi.<sup>146</sup>

Şehristânî'nin değindiği kelâm-öncesi tenzîhî tefvîz yaklaşımı müctehid imamları da kapsamaktadır. Bu meyanda İmam Mâlik'e isnad edilen şu söz de tenzîhî bir bakışla anlam kazanmaktadır: “İstivâ malumdur, keyfiyet ise meçhuldür. Buna inanmak vacip, bunun hakkında soru sormak ise bidattir.”<sup>147</sup> Buna göre Allah'ın arşa istivâ ettiğini bildiren âyetlerdeki istivânın mânâsı Allah tarafından bilinmektedir. Bizler o mânânın ne olduğuna dair yorum yapmaksızın ilâhî murâda iman etmeliyiz.

<sup>145</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 92.

<sup>146</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 93.

<sup>147</sup> Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-Bedr söz konusu rivayetin tahricini yapmıştır. İmam Mâlik'in sözüne dair yaptığı yorumlar selefî-vehhâbî bir noktadan olsa da tahric kısmı gayet başarılıdır. Bkz. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-Bedr, “el-Eşerü'l-meşhûr ‘ani'l-İmâm Mâlik rahimehullâh fî şifati'l-istivâ”, *Mecelletü'l-Câmi‘ati'l-İslâmiyye* 111 (2002): ss. 1-60.



Nasıl bir istivâ olduğu ise bizler için meçhuldür. Aslını Allah'ın ilmüne tefvîz ve havale etmeliyiz. Şehristânî, İmâm Mâlik'e ilâveten Aḥmed b. Ḥanbel, Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd b. 'Alî (ö. 270/884), Muḳâtil b. Süleymân gibi isimleri de bu tenzîhî tefvîz çizgisine dâhil etmektedir. Aşırı Şîî gruplar ve hadis ehlinde Ḥaşviyye bu zâtlardan farklı olarak teşbîhe kail olmuştur.<sup>148</sup>

Kelâm öncesi tenzîhî tefvîz tavrı *bi-lâ keyf* doktrinini de içermiştir. İmâm Mâlik'in farklı rivayetlerde "Keyf meçhuldür," "Keyf mâkul değildir" yahut "Keyf malum değildir" sözleriyle ifade ettiği bu doktrin Allah'ın kendisi hakkında kullandığı ibareler hususunda tevil yoluna gitmemeye ilâveten beşerîliği ve noksanlığı da ondan tenzîh etmek gerektiğini ima etmektedir. Çeşitli araştırmacılar tarafından gösterildiği gibi burada reddedilen "keyf" cisimlik ve dolayısıyla beşerîliktir.<sup>149</sup> Hâliyle *bi-lâ keyf* doktrini tefvîzin içerdiği tenzîh tavrını temsil etmektedir. Allah tarafından kullanılan bir ibarenin ilâhî murâd ne ise öylece kabul edilmesi, bununla beraber beşerî çağrışımlar yapabilecek herhangi bir nasıllığın reddedilmesi söz konusudur.<sup>150</sup>

Bir kesimin ilâhî sıfatlara yönelik teşbîhi benimsemesi ve karşısında ta'til tepkisinin doğmasının ardından nihayet Ehl-i sünnet kelâmının ilk tohumları 'Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (ö. 240 / 854 [?]), Ebu'l-'Abbâs el-Ḳalânîsî (ö. IV. / X. yüzyıl başları) ve Ḥârîş el-Muḥâsibî (ö. 243 / 857) gibi isimler tarafından atılmıştır. Ebu'l-Ḥasan el-Eş'arî (ö. 324 / 935-36) bu birikimi devralmış ve Eş'arîliğin kurucusu olarak kelâm tarihine adını yazdırmıştır.<sup>151</sup> Şehristânî'nin tenzîhî yaklaşım için sunduğu tarihtede Mâtürîdîlik eksiktir. Bu durum bilhassa Ḥaşviyye ile mücadelenin İslâm diyarının merkezî bölgelerinde Eş'arîlik elinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa Sünnî tenzîh akîdesinin tarihtesinde İmâm Mâtürîdî ve kelâmî ekolünün yeri tartışma mahalli değildir.<sup>152</sup>

<sup>148</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 104-105. Selef âlimlerinin tefvîz anlayışlarına dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Seyf b. 'Alî el-'Aşrî, *el-Ḳavlü't-temâm bi-işbâti't-tefvîz mezheben li's-Selefi'l-kirâm* (Amman: Dâru'l-Feth, 2010).

<sup>149</sup> Binyamin Abrahamov, "The *Bi-lâ Kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", s. 365 vd.

<sup>150</sup> *Bi-lâ keyf* doktrininin Eş'arî bağlamda kullanımı hakkında bkz. Richard M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî", *Le Muséon* 104 (1991): 155-160.

<sup>151</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 93-95.

<sup>152</sup> Muḥammed Zâhid el-Kevserî'nin sunduğu tenzîh tarihtesinde Mâtürîdîlik de söz konusu edilmektedir. Bkz. Kevserî, *Muḳaddimât*, s. 51.

### 2.3.2. İsbât ve Selb Dengesi Olarak Tenzîh

Selefin tenzîhî tefvîz yaklaşımından tevile geçiş sürecinin önde gelen isimlerinden birisi kuşkusuz İmam Ebû Hanîfe'dir (ö. 150 / 767). Kendisine nisbet edilen ve Ehl-i sünnet'i tanımlayan şu söz, Sünnî tenzîh yaklaşımının teşbîh ve ta'tîl arasındaki dengeli tutumunu göstermektedir: "Ne naşb ne rafz, ne cebir ne kader, ne teşbîh ne de ta'tîl."<sup>153</sup>

İlâhî sıfatlara yönelik teşbîh ve ta'tîl tavırlarının orta noktasında durması itibariyle tenzîh doktrini Allah'ın sıfatları hususunda selb ve isbât dengesini sağlamayı hedeflemektedir. Buna göre Allah'ın varlığının isbâtı müşahede edilen âlemden hareketle yapılır ve O'nun yaratma fiili göz önüne alınır. Yaratma süreci ancak Allah'ın sıfatları aracılığıyla açıklanabilir. Kuşatıcı bir ilim, tercih edici bir irade ve mutlak bir kudret ile âlem varlığa gelmiştir. Bunlara ilâveten hayat, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatların da varlığı adım adım tespit edilir. Âlemi ve içerisindeki tüm oluşları yaratan bir ilâhtan bahsedilecekse, O'ndan ancak sıfatları aracılığıyla bahsedilebilir.

Ne var ki Allah'ın sahip olduğu bu sıfatları ifade eden lafızlar beşerî varlıklar için de kullanılmaktadır. İnsanın da ilim, irade, kudret, hayat gibi sıfatlarla nitelendiği açık olup ta'tîl yaklaşımının temelinde bu mahzurdan kaçma düşüncesi yer alır. Tenzîh doktrini ise burada ta'tîl gibi aşırı bir noktaya gitmemekle beraber selb işlemini devreye sokar. "...Onun benzeri hiçbir şey yoktur..."<sup>154</sup> âyeti gereğince Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hiçbir surette yaratılmışların zât ve sıfatlarına benzemediği ve cismanî-beşerî noksanlıklardan münezzeh bir şekilde anlaşılması gerektiği vurgulanır. Şu hâlde Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve sair sıfatları yaratılmışların, bilhassa insanların, aynı isimle ifade edilen özellikleri gibi değildir.<sup>155</sup>

Allah'ın sıfatları tanımlanırken yaratıcı ve yaratılan arasındaki fark da ön plana çıkartılır. Mesela Allah'ın ilmi tanımlanırken "bilinmesi mümkün olan her şeye, yani bütün ma'lûmâta ezeli ve ebedî bir şekilde taalluk eden ve ma'lûmâtın inkişâfını sağlayan sıfat" denir. Böylece beşerin bilgisiyle inkişâfa sebep olma yönünde bir ortaklık olsa dahi kıdemi ve şümülü itibariyle tamamen münezzeh ve aşkındır. Aynı

<sup>153</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara - Beyrut: TDV Yayınları, 2017), s. 345.

<sup>154</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>155</sup> Ebû Bekr b. et-Ṭayyib el-Bâkıllânî, *el-İnşâf fî mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecûzu'l-cehlu bihî*, thk. M. Z. el-Kevşerî (Kahire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1993), s. 38.

durum bütün makdûrâta şâmil ilâhî kudret ve bütün oluşları kuşatan ilâhî irade için de geçerlidir.

İlâhî sıfatlar ile beşerî sıfatlar arasındaki farkı belirtmek üzere selbî sıfatlardan *el-muḥālefeṭü li'l-ḥavâdis* öne çıkmaktadır. Buna göre Allah'ın zâtı, hâdis varlıkların zâtlarından mutlak surette farklıdır. Ayrıca sahip olduğu tüm meânî sıfatlar da yaratılmışların sıfatlarından farklı, yani ilâhî bir mahiyettedir. Allah'ın fiilleri demek O'nun yaratması, var veya yok etmesi demektir. Bu bakımdan fiil cihetinden de yaratılmışlara benzemez. Zira hâdis varlıkların fiilleri kesbden ibarettir. Olmayı var etmek yahut olanı yok etmek ancak ilâhî sıfatların taallukları doğrultusunda ortaya çıkan ilâhî fiil ile gerçekleşir.

### 2.3.3. Tevilin Kanunu

Müşebbihe, dinî metinlerde Allah'a izafe edilen her türlü niteliği zâhiren anlama ısrarı sebebiyle ilâhî aşkınlığa halel getirirken mu'attıla tevil hususunda aşırılıklar göstermiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise dinî metinlerde geçen ifadeleri tenzîh doktrini doğrultusunda yorumlarken birtakım ilkeler tespit etmişlerdir.

Yukarıda geçtiği gibi tevil, selef dönemindeki tenzîhî tefvîzden sonra gelişen ve yine tenzîh doktrinini muhafaza etmeyi amaçlayan bir işlemdir. Sünnî tevil anlayışında öncelikle dinî metinlerde geçen ifadelerin mümkün olduğunca zâhir üzere anlaşılması gerektiği noktasında görüş birliği söz konusudur. Aksi takdirde keyfî yorumlamalara, ezoterik ve bâtinî aşırılıklara kapı aralanmış olacaktır. Mesela Allah'ın her şeye kadir olduğunu, her şeyi bildiğini ve ilmiyle her şeyi kuşattığını, dilediğini yarattığını ifade eden âyetlerin zâhiren anlaşılması gerektiği aşikârdır.

Ancak üzerine biraz düşünüldüğünde ilâhî aşkınlığa halel getiren ve ulûhiyete yakışmayan birtakım niteliklerin Allah'a izafe edildiği naslarda tevil mekanizması devreye sokulmaktadır. Fakat burada dikkatli bir sınır söz konusudur. Tevil işlemi Allah'ın şanına layık olmadığı kesin bir şekilde tespit edilen ve yaratıcıya ait olması aklen tasavvur edilemeyecek hususlarla sınırlanmaktadır. Ayrıca dinî metnin zâhiri ile tevil sonucu elde edilen mânâ arasında da dil içerisinde ortaya çıkmış kullanımlar

gözetilmek durumundadır. Yani lafzın muhtemel olduğu bir mânâya yorulması gerekmektedir. Dolayısıyla burada da bir keyfilik yoktur.

Buna bir misal verilebilir. Allah'ın arşa istivâ ettiği ifadesindeki “istivâ” lafzı çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Müşebbihe'ye göre burada Allah'ın fiziksel bir taht üzerine kurulması ve arşın üzerinde istikrar bulması kastedilmektedir.<sup>156</sup> Fakat tenzîh doktrini içerisinde böyle bir anlayışın kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bu yorum Allah'ın bir mekânda bulunduğu, fiziksel bir nesne ile temas ettiği, bu nesnenin üzerine kurulmak suretiyle hareket ettiği ve bir değişim geçirdiği, sonunda da sükûn anlamında istikrar bulunduğunu öne sürmektedir. Açıktır ki zamandan ve mekândan, dolayısıyla değişim ve hareketten münezze bir ilâh için böyle bir betimleme yapılamaz. Dolayısıyla burada tenzîh doktrini çerçevesinde bir açıklama yapmak gerekmektedir.

Erken tenzîhî tefvîz yaklaşımının temsilcilerinden İmam Mâlik'in “istivâ” yorumu yukarıda geçmişti. Tevilde ise istivâ lafzının kullanıldığı bütün anlamlar gözden geçirilir ve bunlardan ilâhî kemâle uygun olan bir tanesi âyetin bağlamı da gözetilerek seçilir. Bu işlem lafzın mecâza yorulmasıdır. İmam Gazzâlî (ö. 505 / 1111), arşa istivânın tevilini yaparken arşın Allah'a nisbet edilebileceği muhtemel durumları sıralar. Buna göre her türlü mülahazadan sarf-ı nazar ile arş Allah için ma'lûm, murâd, maktûr, mahal veya mekân olabilir. Ancak bunlardan son ikisi, yani cevherlerin arazlara mahal olması kabilinden mahal olması veya Allah'ın içerisinde bulunduğu bir mekân olması aklen imkânsızdır. Tenzîh doktrini de bu hususların reddini gerektirir. Diğer üç husus, yani ma'lûm, murâd ve maktûr olmasından hangisini tercih edeceğimize ise lafzın kullanım alanında yer alan mânâlara bakarak karar vermeliyiz. Yani “istivâ” lafzı bunlardan hangisine en zahmetsiz ve tekellüfsüz biçimde yorulabilir? Gazzâlî'nin verdiği cevaba göre arşa istivâ, Allah'ın arşı kudretinde buldurması ve teshir etmesi anlamına gelmelidir. Arş Allah'ın mahlûkatının en heybetli ve azametlisi olduğuna göre ilâhî kudretin arş üzerindeki hükümdarlığı vurgulanarak O'nun mutlak kudreti gösterilmiş olacaktır. Demek ki arşa istivânın tevilini aklın ve lafzın uygun gördüğü doğrultuda arşın ilâhî kudrete tâbi olmasıdır.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> Bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 231-233.

<sup>157</sup> Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Enes M. 'A. eş-Şerkâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), s. 125-126.

## 2.4. Değerlendirme

Genel olarak ilâhî sıfatlara yönelik teşbîh, ta‘tîl ve tenzîh yaklaşımları ve dayanakları bu kısımda incelenmiş oldu. Burada değerlendirme kabilinden bir sonuç ile konunun bir sonraki bölüme bağlanması faydalı olacaktır.

Kelâmî tartışmaların henüz başlamadığı selef döneminde Allah’ın birtakım sıfatlara sahip olduğu genel kabul görmekteydi. Bununla birlikte ilâhî sıfatların zâtî, sübûtî, selbî, fiilî yahut haberî gibi sınıflara ayrılması kelâmî tartışmalarla birlikte başladı. Tezimizin konusu itibarıyla “haberî” sınıfında değerlendirilen sıfatlar üzerinde biraz durulabilir. Haberî sıfatlarla kastedilen özellikler âlemden hareketle Allah’ın varlığının delillendirilmesi ve Allah’ın âlem ile irtibatının açıklanması sürecinde aklî bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmayan ancak dinî metinlerde, diğer bir tabirle haberlerde, Allah’a izafe edilen özelliklerdir. Bu itibarla Allah’ın kemâlini ve aşkınlığını ifade eden selbî sıfatlardan, âlemlle ilişkisini açıklayan meânî sıfatlardan ve yaratış sürecini ifade eden fiilî sıfatlardan ayrılır. Bu açıdan aslında haberî sıfatların teknik anlamda ilâhî sıfatlar olduğu da söylenemez.

İlâhî sıfatlara yönelik yaklaşımlar arasında sadece teşbîh doktrininin haberî sıfatları alelîtlak Allah ile kaim ezeli nitelikler addettiği belirtilmelidir. Tenzîh ve ta‘tîl yaklaşımını benimseyen kelâmcılarsa dinî metinlerde geçen ve Allah’a izafe edilen bu tür nitelikleri zâtî, sübûtî veya fiilî sıfatlar ışığında yorumlama çabası içinde olmuşlardır.

Birinci kısımda dinî metinlerde karşımıza çıkan bu tür lafızlar ele alınmıştı. Şu hâlde genel olarak bu lafızların teşbîh, ta‘tîl ve tenzîh perspektiflerinden nasıl yorumlandığını çıkarsamak mümkündür. Müşebbihe, insana ait gerek fizikî gerekse duygusal durumların Allah’a da nisbet edilebileceği, hatta edilmesi gerektiği iddiasında olmuştur. Bu süreçte ilâhî kemâli korumak adına aslında tenzîhî tefvîzi ifade eden *bi-lâ keyf* formülünü kullanmaya çabalamışlardır. Mu‘tezile tarafından temsil edilen kısmî ta‘tîlde ise Allah’ın sıfatları mümkün olduğunca zâtına irca edilmiş, dinî metinlerde geçen ve noksanlık çağrıştıran ifadelerin mecazî yorumu tercih edilmiştir.

Tenzîh doktrinini benimseyen Ehl-i sünnet kelâmı Allah hakkında cismanîlik çağrıştıran ifadeleri tevil etme yoluna gitmiş ve tevil için çeşitli ilkeler öngörmüştür. Allah’ın insanlar gibi çeşitli duygularla ve manevî hâllerle nitelenmesi noktası ise

cismanîlik konusundan daha ince bir soruşturmaya muhtaçtır. Tenzîh doktrininde Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe olduğu, dolayısıyla pek çok nassın bu doğrultuda tevil edilmesi gerektiği hususunda herhangi bir tartışmaya mahal olmamakla beraber duygusal durumlar içeren ibarelerin herhangi bir noksanlık doğurup doğurmadığı, eğer bir noksanlık gerektiriyorsa nasıl tevil edileceği ayrı bir araştırma konusudur.

Tezin esasını teşkil eden ikinci bölümde bu mevzu, mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmının temsilcileri özelinde incelenecektir. Eş'arî kelâmı kuruluşundan itibaren bir tarafta Mu'tezile, diğer tarafta müşebbihe ile etkileşim içerisinde gelişmiştir. Dolayısıyla beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesine Eş'arî yaklaşımın incelenmesinde bu üç kutuplu tartışma zemini göz önünde bulundurulacaktır. Ayrıca Allah'ın sıfatları ve isimleri arasındaki irtibat yine mukayeseli bir biçimde değerlendirilecek, beşerî duyguları çağrıştıran ifadelerin Eş'arîler ve muhatapları tarafından belli bir ilâhiyât sistemi dâhilinde nasıl yorumlandığı incelenecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İLÂHÎ SIFATLAR VE BEŞERÎ DUYGULAR

Bir ilâhî sıfatlar sistemini kabul etmek, Allah hakkında ne doğrultuda konuşulabileceğini de belirlemek demektir. İlâhî sıfatlar, Allah hakkında söylenebilecek her hususta, ortaya konulacak her düşüncede ve elde edilecek her neticede merkezde yer almaktadır. Diğer bir tabirle, Allah'ın birtakım vasıflarla nitelenmesi ve bu vasıfların tenzîh ilkesi çerçevesinde anlaşılması ve yorumlanması, ilâhî sıfatlara yönelik incelemenin başlıca gündemini teşkil eder. Buna binaen belli bir kelâm ekolü içerisinde beşerî duyguların Allah'a izafe edilmesi –yani antropotizm– meselesi de ancak ekol tarafından benimsenen ilâhî sıfatlar öğretisi çerçevesinde vuzûha kavuşabilmektedir. Bu yüzden bu kısımda öncelikle meselenin Eş'arîlik tarafından benimsenen ilâhî sıfatlar öğretisi içerisindeki yeri tespit edilecektir. Daha sonra Eş'arîliğin teşekkülünden öncesi dönem, mezhebin kurucu ismini merkeze alan teşekkül süreci ve Eş'arî sonrası dönem şeklinde üçlü bir tasnif sunulacak ve neticede tarihî süreç daha anlaşılır hâle gelecektir.

#### 1. İlâhî Fiiller ve İrade

Bu kısımda ilâhî fiillerin âlem içerisinde meydana gelme sürecinde ilâhî sıfatların işleyişleri ve aralarındaki ilişkilere dair bir inceleme sunulacaktır. İlâhî fiillerin meydana gelişinde belki de en merkezî konumu işgal eden irade sıfatı üzerinde durulacak ve ilâhî sıfatların zâtî sıfatlar - fiilî sıfatlar şeklindeki ikili tasnifine değinilecektir. Tezimiz esasen Eş'arî kelâm ekolünü konu edindiği için burada doğal olarak Eş'arî yaklaşım sunulacaktır. Bununla beraber Eş'arîliğin tarihî süreçte karşı karşıya kaldığı ve etkileşime girdiği farklı yaklaşımlara da işaret edilecektir.

## 1.1. İlâhî Fiillerin Gerçekleşmesi

Allah'a izafe edilen beşerî duyguların çoğunun ilâhî fiiller ve irade sıfatı ile irtibatlandırıldığı görülmektedir. Bu yüzden Eş'arî mezhebi içerisinde ortaya konmuş farklı yaklaşımların anlaşılması için önce Eş'arî öğretide ilâhî fiillerin meydana gelme sürecine ve bu süreçte işlev gören sıfatlara bakılmalıdır. Bunu yaparken Eş'arîlerin, kendilerini Mu'tezile karşısında konumlandıkları bilinmektedir. Hâliyle konunun Mu'tezilî cihetten nasıl görüldüğünün de incelemeye dâhil edilmesi gerekmektedir.

Eş'arî mezhebinin benimsediği ilâhî sıfatlar öğretisi bir nefsi (*vücûd*), beş selbî (*kıdem, bekâ, vahdâniyet, kıyâm bi-nefsihî, el-muḥālefetü li'l-ḥavâdiş*) ve yedi sübûtî sıfattan (*'ilim, kudret, irâde, ḥayât, sem', başar, kelâm*) oluşmaktadır.<sup>158</sup> Sübûtî sıfatların gerek isbatlanmalarında gerekse mahiyetlerinin açıklanmasında en esas nokta Allah-âlem ilişkisidir. Diğer bir tabirle sübûtî sıfatlar Allah'ın yaratma fiilinin âlem içerisinde hangi süreçle oluştuğunu açıklamakta, aynı zamanda böyle bir açıklamanın gereği olarak isbat edilmektedir.<sup>159</sup>

Burada iki yönlü bir akıl yürütmeden bahsedilebilir. Birincisi, âlemdeki sürekli değişime -yahut daha felsefî bir terim kullanılacak olursa oluş ve bozuluşa- bakılarak bu değişimin arkasında fâil bir sebebin bulunması zorunluluğuna ulaşılmaktadır. Bu fâil sebebin var etme fiilini yapabilmesi için kuşatıcı bir ilme, varlığı yokluğa tercih edecek bir iradeye ve yokluktan varlığa çıkaracak bir kudrete sahip olması gereklidir. Bu bakımdan ilâhî fiillerin, yani yaratmanın meydana gelmesi için âdeta kurucu mahiyetteki sıfatlar ilim, irade ve kudrettir. Âlemdeki varlığa geliş ve yok oluşların arkasındaki fâilin bu sıfatlarla muttasıf bir zât olduğunu kabul etmedikçe yaratıcının varlığının isbatı tamamlanmış olmaz. Diğer yandan, akıl yürütmenin ikinci yönü dikkate alındığında âlem içerisindeki sürekli yaratma, yaratıcının ilim, irade ve kudret sıfatlarının fonksiyonlarıyla açıklanır.

Bu aşamadan sonra ilim, irade ve kudret ile muttasıf bir zâtın hayat sahibi olması gerektiği de söylenir. Diğer üç sübûtî sıfat (*sem', başar, kelâm*) ise çoğunlukla naklî

<sup>158</sup> Bu tasnif en olgun biçimini müteahhirin devrinde almıştır. Bkz. İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat> (31.05.2018). Ayrıca bkz. Sa'îd 'Abdüllatif Fûde, *Tehzîbu şerhi's-Senûsiyye* (Amman: Dâru'r-Râzî, 2004), s. 137. Ne var ki önceki dönemlerde yapılan daha basit tasnifler özleri itibarıyla farklı değildiler.

<sup>159</sup> Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasan İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâti's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1987), s. 41.



delile dayanır.<sup>160</sup> Bu yüzden ilâhî fiillerin meydana gelmesinde, dolayısıyla âlemden hareketle Allah'ın varlığının ve sıfatlarının isbatlanmasında doğrudan bir işlev görmezler.

İlim, irade ve kudretin işleyişleri bize ilâhî fiillerin nasıl meydana geldiğini açıklamaktadır. Bu süreçte ilâhî fiillerin taalluklarından bahsedilir. Yani Allah'ın sıfatları mümkün mahiyetlere –gerek yaratılmadan önce gerekse yaratma esnasında ve sonrasında– çeşitli suretlerde taalluk eder, ilişir. Taallukların değişimiyle de var oluş veya yok oluş meydana gelir. Buna göre mesela Allah'ın ilmi, varlığa gelen yahut gelmeyen, hatta gelmeyecek ve gelemeyecek olan her şeye taalluk eder. Yani Allah alelittlak her şeyi bilir, onun ilmi varlığı da yokluğu da kuşatır. Hâdislerin hudûs sonrasında ilâhî ilme dâhil olacağını savunan Cehm b. Şafvân ve birtakım aşırı Şîî âlimler dışında Allah'ın ezeli bilgisini reddeden İslâm fırkası olmamıştır.<sup>161</sup> Meşşâî felsefenin temsilcileri ise Allah'ın ilminin değişime tâbi cüzîlere taalluk etmesinin Allah'ta değişmeye sebep olacağı iddiasına dayanarak ilâhî ilmi küllîlerle sınırlamışlardır.<sup>162</sup> Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında Allah'ın kuşatıcı bir surette âlim olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ancak Allah'ın âlimliğinin zât üzerine zâid bir ilim sıfatıyla mı yoksa zât veya zâtta bulunan bir hâl dolayısıyla mı olduğu noktasında ayrılmışlardır. Söz konusu ayrışmanın ilâhî ilmin taalluku yönünden bir farklılığa sebep olmadığına dikkat edilmelidir.

Eş'arî kelâmında kudret sıfatının taalluku ilimden farklıdır. İlim muhal, mümkün ve zorunlu her şeyi, var olup olmamalarından sarf-ı nazarla kuşatır. Allah imkânsız imkânsız olarak bilirken kendi zorunlu varlığını da bilmektedir. Ayrıca var olan veya olmayan her türlü mümkünün de bilgisine sahiptir. Ancak kudret sadece mümkün mahiyetlere taalluk edebilir. Buna mukabil imkânsız yahut zorunlu bir şey, kudret sıfatının taalluku kapsamına girmez. Kudretin var olmayan yahut henüz var olmamış mümkünlere taalluku ise bilkuvve kaydıyla gerçekleşir. Yani varlığa gelmeden önce kudret onlara ilişebilir ve varlığa getirebilir bir mahiyettedir. Varlığa gelmiş mümkünler

---

<sup>160</sup> Söz konusu ayırım için bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 41. Bu sıfatların, zıtlarıyla nitelenmenin noksanlık doğurmasından hareketle Allah'a ait olduğunu öne süren akli bir istidlâl de kullanılmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde bu istidlâlden uzaklaşmış ve nakli deliller ön plana çıkarılmıştır. Bkz. Bâkîllânî, *İnsâf*, s. 37; Gazzâlî, *İktisâd*, s. 175 vd.; Râzî, *Muhaşşal*, s. 171-174; Fûde, *Tehzîb*, s. 52-54, 95-96.

<sup>161</sup> Bkz. Eş'arî, *Maqâlât*, s. 489-492.

<sup>162</sup> Bkz. Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillah b. 'Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: İlâhiyât*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), II, 341-345.

ise kudret sıfatının bilfiil taallukuna maruz kalmışlardır. Yani kudretin bir mümkün taalluku kuvveden fiile geçtiğinde o mümkün ihdâs edilmiş olur.<sup>163</sup>

Allah'ın bildiği ve kudretinin yaratmak için bilkuvve yeterli olduğu mümkün mahiyetlerde hangilerinin yaratılacağını, dolayısıyla kudretin fiiliyata geçişinin sınırlarını irade sıfatı belirler. İradeye dair detaylı ve mukayeseli incelemeyi aşağıdaki kısma bırakarak burada ilim, irade ve kudret sıfatları arasındaki itibarî tertipten bahsetmek faydalı olacaktır. Öncelikle kudret sıfatının bir mümkünü varlığa getirmek üzere ona taalluk etmesi için Allah'ın o mümkünü bilmesi ve onu varlığa getirmeyi irade etmesi lâzımdır. Diğer bir tabirle kudret sıfatının varlığa getirici taallukunun işlemesi için öncesinde ilim ve iradenin kudrete âdeta yol göstermesi ve yaratılacak mümkünü ona sunması gerekmektedir. Açıktır ki ilim o mümkünün ne olduğunu inkişaf ettirirken irade onu diğer mümkünler arasından tercih eder ve hangi muhtemel durumlarda var edileceğini belirler. Bu bakımdan kudretin taalluku ilim ve iradeye tâbi olarak gerçekleşir.

Burada sorulması gereken soru şudur: İlim ve iradeden hangisi diğerine tâbidir? Yani Allah ezelden beri belli bir zamanda varlığa geleceğini bildiği şeyi mi irade ederek kudretiyle yaratır, yoksa iradesinin belli bir zamanda yaratmayı seçtiği şeyin var olacağını mı bilir? Eş'arî kelâmı burada iradeye öncelik vermektedir. Buna göre Allah neyi yaratıp neyi yaratmayacağını ve yaratacaklarını hangi zamanda ve hangi şartlar altında yaratacağını iradesiyle tayin etmiştir. Bu, tertibin en başında bulunur. İlâhî ilim iradenin bu tercihinin ezeli bir surette bilir. Eş'arîlerin bu yaklaşımının arkasında irade sıfatının tercih ve tahsis edici mahiyetini gözetme çabasının bulunduğu açıktır. Zira iradenin tercihinin ezeli ilme bağlanması durumunda gerçek anlamda bir tercihten bahsedilemez. Bu durumda Allah, nefsülemirde zâten olup bitecek şeylere dair bilgisine göre yaratmakla sınırlanmış olur. Böyle bir anlayışın sonucunda Allah'ın fiilinden ve müdahalesinden âdeta bağımsız bir şekilde kendinde veya başka bir sebeple belirlenmiş şeylerin ilâhî ilim tarafından bilinmesi söz konusu olur. Zira ilim sıfatı, mahiyeti gereği, etkide bulunucu (*te'sîrî*) değil, açığa çıkarıcı (*inkişâfî*) bir sıfattır. O

---

<sup>163</sup> İlâhî yaratmanın meydana gelmesinde kudretin yeterli olduğu düşüncesi Eş'arîliğe aittir. Mâtürîdî kelâmında kudrete ilâveten tekvîn sıfatından da bahsedilir. Buna göre kudret, mümkün mahiyetlerin varlığa getirilmesi yeterliliği iken tekvîn bilfiil varlığa getirme işlevi görür. Bkz. Sa'îd Fûde, *Şerhu risâleti mesâilî'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye li'l-'Allâme İbn Kemâl Pâşâ* (Amman: Dâru'l-Feth, 2011), s. 20-26.

hâlde neyin nasıl olacağına karar veren, yani bu cihetten mümkünlere tesir eden sıfat irade olmalıdır. Bu itibarla iradenin ezeli tercihi ilim tarafından ezeli bir surette bilinir ve belirlenen zamanda ve şartlar altında kudret aracılığıyla varlığa getirilir.<sup>164</sup>

Neticede Eş'arî kelâmının ilâhî fiillerin meydana gelmesindeki fonksiyonları itibariyle ilâhî sıfatları irade-ilim-kudret tertibiyle yorumladıklarını görmekteyiz. Bu tertibin zamansal değil itibarî ve zihni olduğu bilhassa vurgulanmalıdır. Allah'ın bir fiilde bulunması, yani bir şeyi yaratması, sıfatları arasında zamansal bir ardışıklıkla vuku bulmaz. Zira Allah'ın zâtı ve sıfatları zamandan münezzehtir. Buradaki tertip insan zihninin ilâhî fiilin meydana geliş sürecini daha kolay anlamasını ve açıklamasını sağlamak için bu surette dile getirilmektedir. Yoksa mesela hem ilim sıfatının her türlü mahiyete ezeli taalluku hem de iradenin belli bir zamanda varlığa getirmek üzere yine ezelde yaptığı tercih ezeldir, yani zaman ötesi ve dışıdır. Sadece kudretin varlığa getirici taalluku belli bir zamanda meydana gelen ilâhî fiile aracılık eder. Bunun dışında ilâhî sıfatların fiillerin oluşumu sürecinde kendi aralarındaki tertip zamansal olamaz.<sup>165</sup>

## 1.2. İlâhî İradenin Mahiyeti

Eş'arî kelâmının ilâhî sıfatlar öğretisinde, özellikle de ilâhî fiillerin meydana geliş sürecini açıklarken ilim, irade ve kudretin esaslı bir yeri olduğu yukarıda ortaya konuldu. Bu noktada irade sıfatının ilim ve kudretten zamansal olmasa dahi itibarî olarak önce geldiği de gösterildi. Yani Allah'ın yaratma fiili kudret tarafından bilfiil meydana getirilirken ondan önce iradenin tesir edici bir tercihi söz konusudur. İlmin taalluku da iradenin tercihlerine tâbi bir şekilde söz konusu olmaktadır. Bu yüzden Eş'arîliğin ilâhî irade anlayışını anlamak hem bütün bir meânî sıfatlar sistemini anlamak için zorunludur, hem de aşağıda ele alınacak beşerî duygular konusu için anahtar mesabesindedir.

Kur'ân'da pek çok yerde Allah'ın istediği şeyi yarattığı, istediğini yaratmadığı, dilediği kişiye hidayet ettiği ve dilediği kişiyi saptırdığını belirten ifadeler yer

<sup>164</sup> Gazzâlî, ilim sıfatının yaratma sürecinde bir tesirde bulunmadığını, varlık-yokluk arası tercihin irade tarafından yapıldığını belirtmekte, böylece ilmin iradeye tâbi olarak taalluk ettiğini dile getirmektedir. Bkz. Gazzâlî, *İktisâd*, s. 168-169.

<sup>165</sup> Bkz. Fûde, *Tehzîb*, s. 45-46.

almaktadır. Bu tarz ifadeler genellikle *şâ'e / yeşâ'u* fiili ile varit olmaktadır.<sup>166</sup> Ayrıca *r-v-d* kökünden türeyen irade (*erâde / yürîdu*) fiili de Allah'ın mutlak bir tercih, tahsis ve ihtiyar sahibi olduğunu içeren çok sayıda âyette geçmektedir.<sup>167</sup> Bu Kur'ânî zemine dayanan Eş'arî kelâmcılar Allah'ın her türlü yaratmasının, yani meydana gelen her şeyin, ilâhî irade doğrultusunda gerçekleştiğine kail olmuş ve iradeyi Allah'ın zâtıyla kaim ve zâtı üzerine zâid ezeli bir mânâ olarak görmüştür. Olan yahut olmayan her şey Allah'ın iradesi doğrultusunda olmakta veya olmamaktadır. O'nun iradesi dışında kalan herhangi bir şeyden bahsetmek de mümkün değildir.<sup>168</sup>

Olup biten her şey ilâhî irade doğrultusunda gerçekleştiğine göre buna kulların fiilleri de dâhil edilmek durumundadır. Tam bu noktada Mu'tezile'nin adl ilkesi doğrultusunda Eş'arî yaklaşımdan ayrıştığını görmekteyiz. Âlem içerisinde birtakım kötülüklerin meydana geldiği apaçık bir husustur. Mu'tezile kelâmı bu kötülükleri Allah'ın yaratma fiiline dayandırmayı tercih etmemiş ve tamamıyla insan ürünü olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bu bakımdan âlemde meydana gelen oluşların bir kısmı Allah tarafından var edilirken kötülükler başta olmak üzere insan fiilleri beşerî fâiller, yani bizzat insanlar tarafından var edilmektedir.

Mu'tezilî mütekellimlerin âlemde meydana gelen oluşlara yönelik yaptıkları bu ayırım, insanî ve ilâhî irade hakkındaki görüşleriyle doğrudan irtibatlıdır. Mu'tezile'nin iradeyi Allah'ın bir sıfatı olarak kabul ettikleri, ancak bunu kendi sıfat öğretileri içinde konumlandırma çabası içinde oldukları öncelikle vurgulanmalıdır. Allah'ın bir şekilde iradeyle vasıflanmasının arkasında dinî metinlerdeki ifadelere ilâveten ilâhî yaratmanın zorunluluktan kurtarılması düşüncesi rol oynamış olmalıdır. Meşşâî felsefede oluş ve bozuluşun herhangi bir fâil-i muhtâra dayandırılmaması, Mu'tezile için kabul edilebilir görünmemektedir. Allah'ın fiillerinin (yani yaratmasının) çeşitli alternatif durumlardan belli bir tanesi üzere meydana gelmesi ortada bir iradenin olduğunu göstermektedir.<sup>169</sup>

Son tahlilde Allah'ın "mürîd" olduğu noktasında Eş'arîlik ile Mu'tezile ittifak hâlinindedir. Fakat Allah'ın iradeyle ne surette nitelendiği hususunda iki ekol birbirinden ayrılmaktadır. Eş'arîlere göre Allah'ın zâtıyla kaim, zâtının üzerine zâid ve ezeli bir

<sup>166</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "ş-y-'e" md.

<sup>167</sup> Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "r-v-d" md.

<sup>168</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 20, 161 vd.; Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), s. 24vd; Bâkıllânî, *İnşâf*, s. 43-44.

<sup>169</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 217 vd.

sıfat olan irade, Mu'tezile için fiilî bir sıfattır. Daha doğrusu bir sıfattan ziyade bir fiil mahiyetindedir ancak yine de sıfat terimiyle ifade edilebilmektedir. Bu husus üzerinde aşağıda tekrar durulacaktır.

İradenin zâtî değil de fiilî bir sıfat olması yahut diğer sıfatlar gibi bir sıfat değil de ilâhî bir fiil olması, Allah'ın iradenin zıddıyla, yani kerâhetle de nitelenebilmesi demektir. Zira irade, Allah'ın zâtından ayrılmaz bir sıfat değil, çeşitli durumlara müteallik olarak var ettiği bir tür onaylamadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradeyle nitelenmesinin keyfiyeti ise şu şekilde açıklanmıştır: Allah, herhangi bir mahalde mevcut olmayan muhdes bir irade ile müriddir.<sup>170</sup> Buna göre Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın âlemde meydana gelen her türlü oluşun yaratıcısı olamayacağından hareketle ilâhî iradenin taalluklarını bütün varlıkları kuşatacak bir genişlikte telakki etmezler. Kulların yapıp ettikleri kendileri tarafından var edilmekte, böylece Allah kötülüklerin yaratıcısı olmaktan çıkmakta, kötülükler Allah'ın istememesine rağmen meydana gelmektedir. Ayrıca insanın özgürlüğü ve sorumluluğu da Mu'tezile tarafından bu şekilde muhafaza edilmektedir.

Şimdi ilâhî iradenin Mu'tezile cihetinden nasıl görüldüğüne daha yakından bakılabilir. Olup biten her şey ilâhî irade sonucu meydana gelmediğine göre bazı durumlar Allah'ın iradesi dışında gerçekleşmektedir. Bunun sebebi onaylama ve rıza gösterme durumlarının da Mu'tezile tarafından iradenin kapsamına dâhil edilmesidir. Yani Allah'ın herhangi bir şeyi irade etmesi onu istediği, onayladığı ve rıza göstererek var ettiği anlamına gelir. Şu hâlde kullardan sâdır olan kötülüklerin ilâhî iradenin dışında tutulması anlaşılır bir hâl almaktadır. Zira Allah'ın bu kötülüklerden hoşnut olduğunu söylemek hiçbir İslâmî fırka için kabul edilebilir değildir.

Buna mukabil Eş'arî kelâmında ilâhî irade herhangi bir onaylama olmaksızın işlev görür. Âlemde var olan her şey zaten Allah'ın irade etmesi ile var olur. Kulların fiilleri ise ilâhî iradeye ilâveten onların iradeleri doğrultusunda ve kesb süreci dâhilinde gerçekleşir. Ancak bunlar da ilâhî iradenin dışında değildir. Allah, kulların tercihleri doğrultusunda ve onların özgürlük ve sorumluluklarını korumak suretiyle iradesini işletir. Kötülüklerden razı olmasa ve onları onaylamasa dahi iradesiyle onları var eder.

---

<sup>170</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 225. Mu'tezile içerisindeki çeşitli görüşler için bkz. Eş'arî, *Maqâlât*, s. 188 vd.

Çünkü ilâhî irade dışında herhangi bir şeyin var olduğunu söylemek, Eş‘arîlere göre, Allah için bir noksanlık doğurur.

Eş‘arî kelâmında bu durumu açıklamak için irade ve emir kavramlarının birbirinden dikkatlice ayrılması gerektiği vurgulanmıştır. Günlük kullanımda irade (istemek) dendiğinde bir şeye yönelik arzu ve talebin söz konusu olduğu anlaşılabilir. Ancak ilâhî iradeden bahsedilirken Allah’ın emrettiği ve var olmasından razı olduğu şeylerden ziyade nötr bir surette var etmesi anlaşılmalıdır. Allah’ın bir şeyi emretmesi, yani kullarının bir şeyi yapmalarını istemesi, O’nun teklîfî bir hükmüdür. Kul, bu emre itaat edebileceği gibi itaat etmeme özgürlüğüne de sahiptir. Ne var ki ilâhî iradenin işleyişi tekvînî, yani varlığa getirici bir mahiyettedir. Kulların fiillerine taalluk eden durumlarda iyi veya kötü, caiz veya yasak olmasından sarf-ı nazarla ilâhî irade işler ve kudret aracılığıyla herhangi bir şeyi var eder. Diğer bir tabirle ilâhî irade, kullara ait herhangi bir fiili, ahlâkî içeriğinden bağımsız bir surette var etmektedir. Şu hâlde Allah’ın bir kemal sıfatı olarak irade her türlü ilâhî fiilin -yani yaratmanın- arkasında yer alır ve Allah’ın âlemle irtibatında merkezî bir yer işgal eder. Hâliyle Allah ile kulları arasındaki ilişki kapsamına giren duygusal durumlar ve bu durumların Allah’a izafe edilmesi noktasında da irade yine önemli bir işlev görecektir.

### 1.3. Zât Sıfatları - Fiil Sıfatları Ayrımı

Burada son olarak hem yukarıdaki açıklamalara bir zeyl olması hem de aşağıdaki kısımların daha kolay anlaşılabilmesi için irâde ve kerâhet hakkında zâtî ve fiilî sıfatlar ayrımı üzerinden yapılan tartışmalara kısaca değinmekte yarar vardır. Yukarıda işaret edildiği üzere Allah’ın sıfatları arasında zâtî-fiilî şeklinde bir ayrım yapılagelmiştir. Esasında bu ayrım, müteahhir dönemin daha teknik ıstılahları kullanılacak olursa, meânî sıfatlar ile onların âlem içerisinde gerçekleşen taallukları arasında yapılmaktadır.

Zât sıfatları ile -ve kimi zaman aynı mânâda kullanılan nefis sıfatları ile-kastedilen, Allah’ın zâtıyla ezelden beri kaim olan sıfatlardır. Her ne kadar selbî sıfatlar bu tanımın kapsamına girse de sözkonusu ayrım bağlamında önemli bir tartışma doğurmazlar. Öte yandan Allah’ın ezelden beri muttasıf olduğu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda Eş‘arîlik ve Mu‘tezile arasındaki tartışma da zât

sıfatları konusunda sadece ayrıntıya mütealliktir. Yani hem Eş‘arîler hem de Mu‘tezilîler Allah’ın zât sıfatlarının ezeli oluşunu kabul ederler. Nihayet her iki mezhep için zât sıfatlarının ayırıcı vasfı, Allah’ın bu sıfatların zıtlarıyla nitelenmesinin imkânsız oluşudur. Mesela her iki mezhebe göre Allah ‘âlimdir ve bunun zıddı olan *câhil* vasfı hiçbir surette Allah’a hamledilemez. Aynı durum *kâdir* ve ‘âciz, *hayy* (hayat sahibi) ve *meyyit* (ölü), *semî‘* (işiten) ve *eşamm* (sağır), *başîr* (gören) ve *a‘mâ* (kör) sıfatları için de geçerlidir. Bu noktada vurgulanması gereken bir husus, zât sıfatlarının zıtlarının Allah’a hamledilememesi bir yana, Allah’ın kudretinin de bu zıtlara taalluk etmesi de imkânsızdır. Mesela Allah ilmin zıttı bilgisizlik ile nitelenemeyeceği gibi bilgisizliğe *kâdir* de değildir. Diğer bir tabirle Allah’ın zâtıyla doğrudan irtibatlı, yani O’nun zâtını tanımlayan bu sıfatlar ve zıtları, Allah’ın kudretine konu olamazlar. Zira zât sıfatları zaten zorunludur, zıtları ise zaten imkânsızdır. Kudret ise sadece mümkünlere taalluk eder.<sup>171</sup>

Fiil sıfatlarına gelince bunlar Allah’ın âlem içerisinde, yani zamana tâbi olarak ve belli bir mahalde var ettiği fiillerden ibarettir. Bu bakımdan özünde bunlar sıfat değildir, belli başlı sıfatların âlem içindeki tezâhürleridir. Allah bu fiillerin yaratıcısı olması hasebiyle çeşitli vasıflar ve isimlerle nitelenmektedir. Mesela Allah’ın rızıklandırma fiili âlemdeki belli varlıkların rızıklarını yaratması mânâsına gelir ve bu cihetten bir fiil sıfatıdır. Zât sıfatlarının aksine fiil sıfatlarının zıtları da Allah’a hamledilebilir. Aynı misal üzerinden gidilecek olursa, Allah birtakım kimseleri rızıklandırırken diğerlerini rızıklandırmayabilir. Hatta bundan da önce ezelde henüz âlem ihdâs edilmemişken Allah *râzık* olmamaktadır. Zira henüz rızıklandırmaya konu olacak bir varlık meydanda yoktur. Eş‘arî’nin genel bir kaide olarak belirttiği üzere Allah’ın fiillerinden iştikak yoluyla veya başkalarının O’na yönelik fiillerinden hareketle onu adlandıran bütün isimler fiil sıfatları kapsamına girer. İlkinin örneği yukarıda da geçen *râzık* ismidir. İkincisine örnek olarak kulların Allah’a ibadet etmeleri dolayısıyla O’nu adlandıran *ma‘bûd* ismi zikredilebilir.<sup>172</sup>

Zât sıfatları ve fiil sıfatları üzerine kelâmî ekoller arasında bir dizi tartışma vardır ve firak kitaplarından buna dair detaylı aktarımlara rastlanabilir. Konunun

<sup>171</sup> Eş‘arî, *Ma‘kâlât*, s. 508. Krş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 224 vd.

<sup>172</sup> Eş‘arî, *Ma‘kâlât*, s. 508-509. Krş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 249 vd.

tafsilatını ilgili literatüre havale ederek, irade sıfatının durumuna dair açıklamalarla bu kısım tamamlanabilir.

Bazı istisnalar dışında Mu'tezilî kelâmcıların geneline göre Allah'ın mürîd olduğunu söylemek, O'nun fiillerinden bahsetmek demektir. Yani mürîd oluşu bir fiil sıfatıdır. Bu noktada Mu'tezilî kelâmcıların masdar hâlindeki irade yerine "mürîd oluş" tabirini daha çok tercih ettikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre irade masdarının yapacağı zâtî sıfat çağrışımından da kaçınmak istedikleri tahmin edilebilir. Allah'ın mürîd oluşu bir fiil sıfatı ise ezeli değildir ve Allah onun zıddıyla, yani kârih oluşla nitelenebilmektedir.<sup>173</sup> Mu'tezilî perspektiften bunun en önemli sonucu, Allah'ın kendi yarattığı şeyler için mürîd, kulların işledikleri kötülükler içinse kârih olmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın mürîd ve kârih oluşu, âlemde ortaya çıkan oluşlarla irtibat hâlinde gerçekleşmektedir. Bu ikisinden her biri, varlığa gelen şeylerin bir kısmına taalluk etmektedir.<sup>174</sup>

Eş'arîliğe gelindiğinde ise iradenin zât sıfatı olduğu aşikârdır. Allah irade ile ezeli surette vasıflanmaktadır ve varlığa gelen herşey ilâhî iradenin tercihiyle vuku bulmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın, var olan şeylerin bazısı için mürîd, diğer bazısı için kârih olduğu söylenemez. Bu cihetten Allah, irade ve zıddıyla nitelenemez. Daha dikkatli bir tabirle, Allah'ın irade ettiği şeyler var olurken, irade etmedikleri var olmaz. Yani varlıklar, Allah'ın iradesine konu olanlar ve kerâhetine konu olanlar şeklinde ikiye ayrılmaz. Aksine varlığa gelen herşey zaten Allah'ın iradesinin taalluku ile gelmiştir. İlâhî iradenin taallukunun olmaması herhangi bir mahiyetin varlığa da gelemeyeceği demektir.<sup>175</sup>

## 2. Tarihî Bağlamda Eş'arî Yaklaşımın Gelişimi

Kelâmî problematik cihetinden Allah'ın iradesi ve fiillerine yönelik yukarıda yapılan incelemenin ışığında beşerî duyguların Allah'a izafe edilmesi meselesine yönelik mütekaddimîn dönemi Eş'arî yaklaşımının tarihî teşekkülü bu kısımda ele alınacaktır.

<sup>173</sup> Ayrıca bir dizi ihtilaf için bkz. Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 509-516; Kādî Abdülcebbar, *Şerḫ*, II, 210 vd.

<sup>174</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerḫ*, II, s. 248-249. Krş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 252-253.

<sup>175</sup> Eş'arî, *Lüma'*, s. 24 vd.



Bunun için öncelikle konuya dair Eş‘arî‘den önce yapılan tartışmalara bakılacak, böylece Eş‘arî‘nin yaklaşımını şekillendiren yahut besleyen isimler aranacaktır. Eş‘arî‘nin, mezhebin kurucu ismi olması hasebiyle tayin edici bir konumda bulunduğu gözlemlenecek ve bu yüzden konuyla ilgili atıfları üzerinde detaylı bir şekilde durulacaktır. Son olarak Eş‘arî sonrası gerek mezhep içi gelişmeler gerekse mezhep dışı tepkiler ayrı bir başlıkta ele alınacaktır. Böylece öncesi ve sonrasıyla mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmının konu ile ilgili durumu açıklığa kavuşturulacaktır.

## 2.1. Eş‘arî Öncesi Tartışmalar

Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî‘nin hicrî 3. yüzyılın son çeyreğinde Mu‘tezilî bir noktada başlayıp 4. yüzyılın başından itibaren kendine ait ekol çerçevesinde seyreden kelâm faaliyetlerinden önce çeşitli kelâmcılar tarafından yürütülen ve tezimizin konusunu oluşturan mesele ile ilgili birtakım tartışmalara rastlamak mümkündür. Burada bu tartışmalar arasında Eş‘arî‘nin pozisyonunun teşekkülü bakımından öne çıkan düşünürlere yoğunlaşılacaktır. Burada doğrudan Eş‘arî‘nin *Maqālât*‘ında kendine yer bulmuş isimler bilhassa öne çıkmaktadır.

### 2.1.1. Süleymân b. Cerîr

Hicrî 2. yüzyılda Bağdat‘ta kelâmî faaliyetlerde bulunmuş ve Zeydiyye ekolü içerisinde kendine ait bir fırka tesis etmiş bulunan Süleymân b. Cerîr er-Raqqî ez-Zeydî (ö. 187/803‘ten sonra) Kûfe Şîa‘ından farklı olarak teşbîh inancını benimsememiştir.<sup>176</sup> Eş‘arî‘nin Süleymân‘dan yaptığı nakil oldukça dikkat çekicidir. Süleymân‘a göre Allah bir ilim ile âlim, bir kudret ile kâdirdir. İlmi ve kudreti O‘nun ne aynı ne de gayrındır. Hayat, sem‘, basar gibi diğer zâtî sıfatlar da böyledir. Üstüne üstlük Allah ezelde irade sahibidir ve günahları irade etmez. Benzer şekilde Allah ezelde hoşnut olan (*râzî*) ve gücenendir (*sâhîf*). O‘nun kâfirlere gücenmiş olması, onları azaba düşürmekten razı

<sup>176</sup> van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 480 vd. [*Theology and Society*, II, 542 vd.]. Süleymân b. Cerîr hakkında genel olarak bkz. Muhammed Aruçi, “Süleyman b. Cerîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-b-cerir> (10.06.2018).

olması demektir. Yani kâfirlerin küfürlerine güvenmesi ile onların azaplandırılmaları hususundaki rızası bir aynı şeydir. Bunun aksi müminler için geçerlidir. Yani müminlerden hoşnut olması, onların azap görmesinden (yahut azap görecekları varsayımından) güvenmesi anlamına gelir. Bununla beraber Allah'ın kâfirlerden güvenmesi, müminlerden hoşnut olması demek değildir.<sup>177</sup>

Süleymân'ın bu sözleri öncelikle Sıfâtiyye'ye çok benzeyen bir sıfatlar doktrinini benimsediğini göstermektedir.<sup>178</sup> Zaten Eş'arî de daha sonra Allah'ın dostluğu (*velâyet*), düşmanlığı (*'adâvet*), hoşnutluğu (*rızâ*) ve güvenmesi (*sehat*) hakkındaki ihtilaftan bahsederken Süleymân'ı Sıfâtiyye'nin temsilcileri ile birlikte zikredecektir. Bu vasıfları, Allah'ın zıtlarıyla nitelenebildiği fiilî sıfatlar olarak değerlendiren Mu'tezile'nin hilafına Süleymân, zât sıfatları kategorisine dâhil etmiştir.<sup>179</sup>

Her ne kadar Sıfâtiyye'yi andırsa da Süleymân'ın bir noktada Mu'tezile'ye yakın olduğu görülebilir. Süleymân'a göre Allah ezelde günahları kerih görür, yani onları irade etmez. Allah'ın, meydana gelen şeylerden bir kısmını irade etmemesi tipik bir Mu'tezilî duruştur.<sup>180</sup> Bununla beraber Süleymân, güvenme ve hoşnutluk durumlarının aynı ilâhî tavrın farklı görünüşleri olduğu düşüncesini çağrıştıracak sözler söylemektedir. Buna göre kâfirler iki farklı yönden Allah'ın hoşnutluğu ve güvenmesine konu olurlar. Onların azaplandırılmaları Allah'ın razı olduğu bir durum iken küfürleri Allah'ın güvenmesini celp etmiştir. Aynı şekilde müminler, iman etmeleri bakımından Allah'ın hoşnutluğuna mazhar olmakta, müminlerin azaplandırılmaları düşüncesi Allah'ın hoşnutsuzluğunu hak etmektedir. Yani Allah'ın hoşnutluğu ve güvenmesi aynı kişiye farklı yönlerden taalluk eden bir sıfattan kaynaklanıyor görünmektedir. Ayrıca Süleymân'ın son cümlesine göre ilâhî hoşnutluk ve güvenme, taalluk ettiği kişilere göre farklılaşmaktadır. Şu hâlde Allah'ın kâfirlere iki farklı cihetten taalluk eden hoşnutluk ve güvenmesi aynı durumun iki şekilde adlandırılmasından ibaret iken, müminlere yönelik yine ikili adlandırmaya konu olan durumdan farklıdır. Süleymân'ın burada

<sup>177</sup> Eş'arî, *Mağâlât*, s. 70-71.

<sup>178</sup> Bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), s. 357-358.

<sup>179</sup> Eş'arî, *Mağâlât*, s. 582. Süleymân'ın Sıfâtiyye ile birlikte zikredildiği bir başka yer için bkz. Eş'arî, *Mağâlât*, s. 171.

<sup>180</sup> Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisi bağlamında Süleymân'ın konumu için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 45-50.

belirtmek istediği şey muhtemelen kâfir ve müminlerin durumlarının ezelde belirlenmiş olduğu kanaatidir. Buna göre Allah'ın hoşnutluğu ve gücenmesi ezelde farklı kişilere farklı yönlerden taalluk etmiştir ve artık değişmeyecek, birbirlerine dönüşmeyecektir. Zaten Süleymân'ın hangi ilâhî sıfattan neşet ettiğini açıkça ortaya koymadığı hoşnutluk ve gücenme durumlarını ezeli olarak değerlendirip zâtî sıfatlarla irtibatlandırması da muhtemelen bu gayeye matuftur.<sup>181</sup>

### 2.1.2. Bişr el-Merîsî ve Dârimî

Eş'arî'ye giden süreçte öne çıkan bir başka polemik, tartışmalı isim Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) görüşleri ve 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî'nin Bişr'e reddiyesidir. Bişr'in bizzat yazdıkları günümüze ulaşmamıştır. Onun görüşlerine muhaliflerinin reddiyeleri ve bilhassa Dârimî'nin doğrudan Bişr'e karşı yazdığı metin aracılığıyla vâkıf olabilmekteyiz. Dârimî, Bişr'e karşı polemigine Allah'ın isimleri ve sıfatlarının özdeşliği meselesini vurgulayarak başlamakta, ilâhî isimlerin yaratılmış olmadığına, dolayısıyla Allah'ın sıfatları gibi ezeli olması gerektiğine işaret etmektedir. Böylece Allah'ın *Rahmân*, *Rahîm*, *Melik*, *'Azîz*, *Hakîm* gibi isimlerinin hiçbir tevile başvurmaksızın Allah'ın zâtını imleyen ezeli ve yaratılmamış nitelikler olduğunu belirtmektedir.<sup>182</sup> Burada Bişr'in Allah'ın isimleri ve onların içerildiği ilâhî kelâmın, yani Kur'ân'ın yaratılmış olduğu yönündeki düşüncesi reddedilmektedir.

Dârimî'nin, Bişr tarafından temsil edilen tevilci yaklaşıma eleştirileri oldukça serttir. Allah hakkında tecsîmi çağrıştıran ifadelerin tevilinde dahi sahih bir nakle dayanmayı şart koşan Dârimî,<sup>183</sup> Bişr ve onun gibi düşünenlerin öfke (*ğazab*), hoşnutluk (*rızâ*), sevgi (*hubb*), sevmeme (*buğz*), ferahlık (*ferah*), hoşlanmama (*kürh*), gülme (*dihk*), şaşırma (*'aceb*), gücenme (*sehaṭ*) gibi ilâhî vasıfları da ta'til ettiği, fonksiyonsuz bıraktığı kanaatindedir.<sup>184</sup>

Allah'ın gülmesi mevzuunu ayrı bir başlıkta ele alan Dârimî, muhalifinin gülme durumunu hoşnutluk ve rahmet olarak tevil etmesini kabul etmez. Dârimî'nin

<sup>181</sup> Süleymân'ın kaderci olup determinist olmaması hakkında bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 481, 483 [*Theology and Society*, II, 543, 545-546].

<sup>182</sup> Dârimî, *Reddü'l-Îmâm ed-Dârimî*, s. 363-365.

<sup>183</sup> Dârimî, *Reddü'l-Îmâm ed-Dârimî*, s. 378-379.

<sup>184</sup> Dârimî, *Reddü'l-Îmâm ed-Dârimî*, s. 379 vd.

eleştirilerinden Bişr'in şöyle bir yorum yaptığını anlamaktayız: Arapçada *dihk* lafzı bitkilere izafe edildiğinde yeşil yaprakların ve çiçeklerin açmasını ifade eder.<sup>185</sup> Buradan hareketle Allah'a izafe edildiğinde mecazî bir şekilde anlaşılmalı ve O'nun kullarına yönelik rahmet ve hoşnutluğu olarak tevil edilmelidir. Dârimî'ye göre Bişr bu teviliyle Allah'ın gülmesini bitkilerin gülmesine benzetmekte, bir teşbîhten kaçmak için başka bir teşbîhe düşmektedir.<sup>186</sup> Evet, Allah'ın gülmesi, O'nun hoşnutluğu dolayısıyladır. Ancak gülmeyi hoşnutluktan ibaret görmek doğru olmaz. Allah'ta hem hoşnutluk hem de gülme bir arada gerçekleşir.<sup>187</sup> Dârimî ısrarla Allah'ın gülmesinin mahlûkatın gülmesine benzemediğini ve kendine layık bir gülme olduğunu vurgulamakta, birinci bölümde işaret edilen "anlam problemine" düşmektedir.<sup>188</sup>

Beşerî duyguları çağrıştıran lafızlara döndüğünde Dârimî, her birisini içeren âyetler naklettikten sonra muhaliflerinin dediklerini aktarmakta ve eleştirmektedir. Bu aktarım ve eleştirilerden şu çıkarım yapılabilir: Bişr el-Merîsî ve onun gibi düşünenler Allah'a izafe edilen bu tarz lafızları mecazî kullanım olarak görmekte ve tevil etmektedirler. Buna ilâveten sevgi, öfke, hoşnutluk, gücenme gibi durumları Allah'ın kullarına yönelik fiillerinin farklı tezahürleri olarak değerlendirmektedirler. Buna göre kulların dünya hayatında karşılaştıkları rahatlık veya zorluklar, yani Allah'ın onların karşısına çıkardığı dünyevî durumlar, Allah'ın sevgisinin veya öfkesinin göstergesidir.<sup>189</sup> Fakat Dârimî'ye göre bu tevil, aslında söz konusu ilâhî sıfatları reddetmek isteyenlerin sığındığı bir mugalatadan ibarettir. Ona göre bu tür durumlar Allah'ın zâtıyla kaim sıfatlar olmalıdır. Bunu desteklemek için Dârimî, çeşitli hadis rivayetlerini sıralamakla yetinmektedir.<sup>190</sup>

Bişr ve Dârimî arasındaki tartışma, beşerî duyguları çağrıştıran lafızların Allah'la irtibatı konusundaki başlıca ayrımı gözler önüne sermektedir. Tartışmanın bir tarafı (Bişr) söz konusu lafızları tevil etmeye yönelmekte<sup>191</sup> ve bunları Allah'ın âlem

<sup>185</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, d-ğ-k md.

<sup>186</sup> Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 530-531.

<sup>187</sup> Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 532.

<sup>188</sup> Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 533-534 vd.

<sup>189</sup> Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 555.

<sup>190</sup> Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 556-559.

<sup>191</sup> İbn Teymiyye, Bişr el-Merîsî'yi tevilcilik konusunda sonraki kelâmcıların öncüsü olarak değerlendirir. Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bisr-b-giyas> (11.06.2018); Ahmed b. 'Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, nşr. 'Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2003), V, 21-22.

içerisindeki yaratmasının farklı adlandırmaları olarak yorumlamaktadır. Tartışmanın diğer tarafı (Dârimî) ise, teşbih yaklaşımı gereğince, bu lafızları hakikî mânâda Allah'a nisbet etmekte bir beis görmemekte ve üstüne üstlük Allah'ın zâtıyla kaim ezeli vasıflar arasına dâhil edebilmektedir.

### 2.1.3. İbn Küllâb

Hem Eş'arî'nin ilmî hayatında hem de Ehl-i sünnet'in öncüsü addedilebilecek Sıfâtiyye çizgisinde en büyük etkiyi yapmış isimlerden birisi Abdullah b. Sa'îd İbn Küllâb el-Başrî'dir (ö. 240/855). İbn Küllâb'ın görüşleri de kendi yazdıkları yerine başkalarının nakilleri aracılığıyla tespit edilebilmektedir.<sup>192</sup>

Ehl-i sünnet'in Mu'tezilî öğretilerinden farklı olarak Allah'ın zâtıyla kaim sıfatlar öğretisinin temellerini atan İbn Küllâb, Allah'ın hiçbir değişikliğe konu olmaması gerekliliğinden hareketle zâtına ait tüm isimleri ve sıfatları ezeli kabul etmiştir. Eş'arî, İbn Küllâb adına Allah'ın ezelden beri sahip olduğu isim ve sıfatlara dair uzunca bir liste vermektedir. Bunlar arasında konumuzla alakalı “ömrünün çoğunu kâfir olarak geçirse de mümin olarak öleceğini bildiği kişiden hoşnut olan (*râziyen 'ammen ya'lemu ennehû yemûtu mü'minen, ve in kâne eksera 'umrihi kâfiren*)”, “ömrünün çoğunu mümin olarak geçirse de kâfir olarak öleceğini bildiği kişiye gücenen (*sâhıtan 'alâ men ya'lemu ennehû yemûtu kâfiren, ve in kâne eksera 'umrihi mü'minen*)”, seven, hoşlanmayan, dostluk gösteren, düşmanlık gösteren, merhametli (*rahmân*) gibi vasıflar da sayılmaktadır. Ayrıca bu özelliklerden her birisinin masdar anlamıyla müstakil bir surette mevcut olduğu vurgulanmaktadır. Yani hoşnutluk, gücenme, sevgi, hoşlanmama, dostluk, düşmanlık, acıma gibi anlamlar dolayısıyla bu vasıflar söz konusu olmaktadır.<sup>193</sup> İbn Küllâb'ın burada ne kastettiği dikkatle incelenmelidir. Kendisinin genel sıfatlar doktrininin bir görünümü olmakla beraber bu metinden konumuzla alakalı önemli çıkarımlar yapılabilir. Öncelikle beşerî duyguları çağrıştıran durumların ezeli bir surette Allah'a izafe edilmesi dikkat çekmektedir. Buradan İbn Küllâb'ın bu vasıfları

<sup>192</sup> İbn Küllâb hakkında bkz. Harith bin Ramli, “The Predecessors of Ash'arism: Ibn Küllâb, al-Muḥāsibî and al-Qalānisi”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 216-219.

<sup>193</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 169 vd.

ilâhî fiillerden ve yaratmadan ziyade Allah'ın zâtı ile irtibatlandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan İbn Küllâb'ın bütün bu vasıfları Allah'ın mürîd ve kârih oluşunun hemen arkasından zikretmesi bu iki durum ile bir ilişkileri olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Ne var ki buna dair daha ayrıntılı bir açıklamaya rastlanmamaktadır.

Eş'arî, *Maḳālât*'ın daha sonraki bir bölümünde bunu destekleyen bir diğer nakil daha yapmaktadır. Yukarıda sıralanan vasıflar tekrar sıralanmakta ve bunların zât sıfatları olduğu hatırlatılmaktadır. Burada dikkat çekici bir nokta, Allah'ın sıfatları ve isimlerinin özdeşleştirilmesi tavrıdır. Allah'ın hoşnutluğunun ve güvenmesinin ezeli olduğuna yönelik ilâve bir açıklamanın hemen ardından Allah'ın iradesine dair bir not eklenmektedir ki söz konusu vasıfların irade ile irtibatı olabileceği akla gelmektedir. Buna göre Allah'ın bir şeyin olmasını irade etmesi, O'nun o şeyin olmamasına yönelik kerâheti demektir. Yani olup biten herşey ilâhî irade kapsamında gerçekleşirken, ilâhî kerâhet bu iradenin yokluğu, dolayısıyla taalluk ettiği şeylerin varlığa gelmemesi demektir.<sup>194</sup> Yukarıda geçtiği üzere bu tutum, Eş'arî yaklaşım tarafından da tevarüs edilmiş ve irade sıfatının mahiyetini belirlemiştir.<sup>195</sup>

Eş'arî, İbn Küllâb'a göre Allah'ın kerîm olmasının fiil sıfatları kapsamına girmediğini aktarmaktadır. Her ne kadar tezimizde cömertlik özelliği üzerinde durulmasa da yukarıdaki diğer vasıflarla benzerlik arz ettiği söylenebilir. Eş'arî'nin bu husustaki ihtilafı açıklayan tasnifinde İbn Küllâb ilginç bir noktada durmaktadır. Kelâmcılar, Allah'ın cömertlik niteliği için teklif ettikleri açıklamalara göre dörde ayrılmaktadır: 1- 'Îsâ [b. Heysem] eş-Şûfî (ö. 245/859) cömertliğin fiil sıfatı olduğunu söylemiş, ancak bunun muktezası olan Allah'ın ezelde cömertlikle nitelenmediği düşüncesine de yanaşmamıştır. 2- Ebû Ca'fer el-İşkâfî (ö. 240/854) "kerem" lafzının iki anlamı olduğunu belirtmiş; cömertlik anlamında fiil sıfatı, her şeyden yüce ve üstün olma anlamında ise zât sıfatı addedilmesi gerektiğini öne sürmüştür. 3- Ebû 'Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), İşkâfî'ye çok benzeyen bir görüş benimsemiş ancak "kerem" niteliğinin zâtî sıfat olduğu durumda "azîz" mânâsına geleceğini düşünmüştür. 4- Son olarak İbn Küllâb, Allah'ın cömertliğinin fiil sıfatlarından birisi olmadığını söylemekle yetinmiştir.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 546-547.

<sup>195</sup> Mesela bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 232.

<sup>196</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 178-179.

Bu tasnifte ilk üç ismin görüşü gayet anlaşılabilir bir biçimde sunulmakta, ancak İbn Küllâb'ın görüşü mücmel bırakılmaktadır. Hatta İbn Küllâb'ın görüşü, İskâfî ve Cübbâî'nin nisbeten detaylı açıklamaları kapsamına bile sokulabilecek bir vaziyette görülebilmektedir. Ne var ki Eş'arî'nin İbn Küllâb'ı sırf Mu'tezile karşısında konumlandırmak için ayrı bir maddede zikretmiş olması ihtimali de mâkul görünmemektedir. Bu sebeple İbn Küllâb'ın buradaki pozisyonunun kendisinden önce zikredilen üç isimden farklı olması gerektiği varsayılabilir. Buna göre İbn Küllâb, cömertliği fiil sıfatları arasında görmese dahi Mu'tezilî isimler gibi onu tamamen müstakil zâtî bir sıfat olarak da kabul edememektedir. Eş'arî'nin mücmel aktarımı daha fazla çıkarım yapma imkânı sağlamasa da burada İbn Küllâb'ın cömertlik sıfatını Allah'ın zâtıyla bir şekilde irtibatlandırdığı ancak tam bir zâtî sıfat olarak da görmediği ve muhtemelen başka bir zâtî sıfatla irtibatlandırmaya meylettiği tahmin edilebilir.

Son olarak konumuzla doğrudan ilgili bir başka aktarımın incelenmesi isabetli olacaktır. Eş'arî'nin naklettiğine göre Allah'ın dostluğu, düşmanlığı, hoşnutluğu ve güvenmesi Mu'tezile tarafından fiil sıfatları olarak görülmüştür. Ancak İbn Küllâb bunları zât sıfatlarından addetmektedir.<sup>197</sup> Fakat burada Eş'arî'nin naklettiği ibare bu vasıfların zâtî sıfatlar mı, yoksa zât sıfatı kapsamında zâid vasıflar mı olduğu hususunda kesin bir karar verme imkânı sunmamaktadır. Kesin olan husus İbn Küllâb'ın sevgi, hoşnutluk, güvenme, öfke, acıma gibi durumları sadece ilâhî fiiller olarak görmeyip Allah'ın zâtıyla ezeli bir surette ilişkilendirmeye gayret etmesidir. Bunun yanında İbn Küllâb'ın ilâhî iradeyi ezeli, Allah'ın zâtı ile kaim ve zâtının ne aynı ne gayrı bir sıfat olarak gördüğü eklenmelidir.<sup>198</sup> Bu husus, beşerî duyguları çağrıştıran özelliklerin Allah'ın zâtî sıfatlarından hangisi ile irtibatlandırılacağı üzerine bir fikir verebilir. Ne var ki İbn Küllâb böyle bir adım atmamaktadır.

#### 2.1.4. Ebû 'Alî el-Cübbâî

Eş'arî'ye geçmeden önce kelâm kariyerinin ilk dönemlerinde etkisinde kaldığı ve meşhur dönüşümünün ardından şiddetli eleştiriler yönelttiği hocası Ebû 'Alî el-

<sup>197</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 582.

<sup>198</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 514.

Cübbâî'den de bahsedilmelidir. Mu'tezile mezhebinin sistemleştirilmesinde kilit bir rol oynayan Cübbâî, zât sıfatları ile fiil sıfatları arasında detaylı ayrımlar yapmış ve bize Mu'tezilî yaklaşımı anlama fırsatı sunmuştur. Buna ilâveten birtakım vasıfların belli cihetlerden zât sıfatı, belli cihetlerden fiil sıfatı olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir.<sup>199</sup> Bu meyanda Allah'a hamledilen bazı nitelikleri, O'nun zâtî sıfatlarına irca etme gibi konumuzu doğrudan ilgilendiren bir yaklaşım da sergilemiştir.<sup>200</sup>

Beşerî duyguları çağrıştıran ifadelerin Allah'a nisbeti meselesinde Cübbâî, Mu'tezilî zât-fiil sıfatı ayrımına bağlı kalmıştır. Ona göre Allah'ın mürîd, seven (*muhibb*, *vedûd*), hoşnut (*râzî*), gücenmiş (*sâhîf*), öfkeli (*gâdbân*), dostluk veya düşmanlık gösteren (*muvâlî*, *mu'âdî*), ağır başlı (*halîm*), acıyan (*rahîm*, *râhim*) gibi vasıflarla nitelenmesi fiil sıfatları kapsamında değerlendirilmelidir. Yani bunlar Allah'ın âlem içinde kullarına yönelik var ettiği çeşitli durumları ifade eden niteliklerdir. Bunun yanında Cübbâî sabır, vakar, ayıplama (*zirâye*) ve arzudan kaynaklanan rikkat (*hanîn*) gibi durumların Allah'a nisbet edilemeyeceğini düşünmüştür. Bunun sebebi olarak da söz konusu vasıfların beşerî anlamlar içermesini göstererek bu tavrı tenzîh gayesiyle takındığını ima etmiştir.<sup>201</sup> Muhtemelen benzer bir gayeyle Allah için lezzetlerden, sevinçten (*sürûr*), acılardan (*âlâm*) ve kederlerden (*gumûm*) bahsetmenin caiz olmadığını ifade etmiştir. Bunun açıklaması olarak da Allah'ın hiçbir şeye ihtiyaç duymamasını işaret etmiş ve yine tenzîh öğretisini öne çıkarmıştır.<sup>202</sup> Öte yandan Cübbâî'ye göre Allah'ın kullarına şefkat etmesi (*işfâk*) de söz konusu olamaz. Çünkü şefkat etme, şefkat edilen kişinin başına bir şeyler gelmesinden sakınmak (*hazer*) demektir ve bu anlam Allah için geçerli olamaz. Bununla beraber Allah'ın lütuf sahibi (*latîf*) olarak nitelenmesi mümkündür. Allah'ın lütuf sahibi oluşu kullarını nimetlendirmesi veya kâinatı idare etmesinin ince ve dakik oluşu şeklinde iki farklı fiil sıfatı anlamında yorumlanabilir. Kolaylık ve yumuşak huylu (*refîk*) olmak ise Allah'a izafe edilemez. Çünkü bu durum, çeşitli işleri halletmede birtakım hilelere başvurmak gibi bir mânâ ihtiva etmektedir.<sup>203</sup>

<sup>199</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 524-527.

<sup>200</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 527-528.

<sup>201</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 530-531.

<sup>202</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 534.

<sup>203</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 535.



Cübbâî'nin ilâhî irade anlayışı da tipik Mu'tezilî tavrı temsil eder. Buna göre Allah'a ait olduğu kabul edilen irade, insanlardaki iradeyle aynı mânâyâ sahiptir. Allah'ın bir şeyi irade etmesi, onu sevmesi (*maḥabbetuhû lehû*) demektir. Diğer bir tabirle, Allah'ın iradesi onaylama ve hoşnut olma durumunu da içermektedir. Bunun bir gereği olarak Allah'ın kerâhet etmesi de onaylamaması ve bir şeyi istememesidir (*el-buğz li's-şey*).<sup>204</sup>

Cübbâî çeşitli vasıfların Allah'a izafe edilmesini mecaz kapsamında değerlendirmiştir. Bunlar arasında *şekûr* ismi de yer almaktadır.<sup>205</sup> Ancak Allah'ın isimlendirilmesi konusunda genel olarak mânânın Allah için aklen uygun olup olmadığını gözetken Cübbâî,<sup>206</sup> yukarıda geçen vasıflardan türeyen isimlerin Allah hakkında hakiki anlamlarında kullanılabileceği kanaatindedir. Ne var ki Cübbâî'nin zaman zaman bu vasıfların anlamlarında dahi bazı ihtiyatî kayıtlamalar yaptığı akılda tutulmalıdır.<sup>207</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den önceki kelâmcılar arasında onun düşüncesini etkilediği tahmin edilebilecek isimlerin görüşleri böylece irdelenmiş oldu. Bu kısmı toparlamak babında Eş'arî'nin içerisinde kendisine bir yer bulduğu bu tabloya dair bazı değerlendirmeler yapılabilir. Tartışmaların genel seyrinin zât sıfatları - fiil sıfatları ayrımı etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu meyanda Mu'tezilî kelâmcılar benimsedikleri adalet ilkesi bağlamında iradeyi Allah'ın bir fiili olarak görmüş ve kulların fiillerini bunun dışında tutmuşlardır. İradeyle aynı şekilde beşerî duyguları çağrıştıran lafızlar da Allah'ın fiillerini imlemekte ve kullara taalluk etmektedir. Bu noktada Mu'tezilî kelâmcıların mecazî anlamları gözetme ve tevil etme yoluna çok gitmedikleri söylenebilir. Mecazî tevil daha ziyade Bîşr el-Merîsî tarafından dile getirilmiş ve müşebbihe tarafından sert eleştirilere hedef olmuştur. Müşebbihenin temsilcisi Dârimî, beşerî duyguları çağrıştıran tüm lafızların Allah'ın zâtî sıfatları olduğu konusunda ısrar etmiştir. İbn Küllâb tarafından temsil edilen ve ilginç bir şekilde Zeydî Süleymân b. Cerîr'in de bir cihetten dâhil olduğu Sıfâtiyye, Mu'tezile ve müşebbihe arasında bir denge kurma çabası sergilemiştir. İlâhî iradenin fiil sıfatlar yerine zât sıfatları arasında görülmesi, Sıfâtiyye'yi Mu'tezile'den kesin bir şekilde

<sup>204</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 530.

<sup>205</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 536.

<sup>206</sup> Eş'arî, *Maḳālât*, s. 526.

<sup>207</sup> Bkz. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 322-324.

ayırmaktadır. Buna ilâveten beşerî duyguları çağrıştıran durumlar da şu veya bu şekilde zât sıfatları içerisinde ele alınmakta ve Allah'ın bu durumları ezeli bir surette taşıdığı belirtilmektedir. Bu nokta Sıfâtiyye için bir nebze belirsizlik içermekte ve Eş'arî'nin atması beklenen adımı belirlemektedir. Eş'arî, hem Allah'ın kullarıyla ilişkisi hem de ilâhî iradenin farklı taallukları bakımından bu nokta üzerine gidecek ve mezhebinin doktrinini daha dikkatli bir üslupla şekillendirecektir.

## 2.2. Kurucu İsim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî

Mezhebin kurucu ismi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini tespit etmede başlıca kaynak günümüze ulaşan eserleridir. Ne var ki *el-İbâne*'deki üç atıf ile *Risâle ilâ ehli's-Şeğr*'deki bir paragraf dışında tezimizin konusuna dair herhangi bir tartışma doğrudan Eş'arî tarafından bize ulaşmamıştır. Bilhassa *el-Lüma'* metninin konu ile ilgili herhangi bir görüş içermemesi dikkat çekicidir. Bu sebeple söz konusu metinlerdeki ilgili kısımların incelenmesinden sonra Eş'arî'nin görüşleri için vazgeçilmez bir kaynak olarak İbn Fûrek tarafından derlenen *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*'nin ilgili bölümleri sunulacaktır. Buradaki tartışmalar hem Eş'arî'yi hem de öncülük ettiği çizgide yer alan kelâmcıları anlamada anahtar rolü üstlenecektir.

Öncelikle *İbâne*'deki atıflar incelenebilir. *İbâne* metninin Eş'arî'ye aidiyeti hususunda birtakım tartışmalar yapılmıştır.<sup>208</sup> Ancak son tahlilde bu metnin Mu'tezile'ye yönelik şiddetli bir muhalefetle irtibat içerisinde ve Hanbelîlerin hassasiyetlerini gözetmek suretiyle Eş'arî tarafından kaleme alındığı ve en az *Lüma'* kadar itimat edilebilir bir şekilde onun görüşleri için kaynak olabileceği söylenmelidir.<sup>209</sup>

Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını ilan ettiği<sup>210</sup> bu metinde Eş'arî, ilâhî sıfatlar mevzuunu çeşitli boyutlarıyla tartışmış, beşerî duyguların Allah'a izafe edilmesi meselesine ise dolaylı yoldan değinmiştir. İlâhî kelâmın mahlûk olup olmaması

<sup>208</sup> Bkz. Emrullah Yüksel, "el-İbâne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-ibane> (21.06.2018). İbâne metninin Eş'arî'ye nisbetini reddeden bir yaklaşım için bkz. Hâlid Zehrî, "Kitâbu 'el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne': taḥkîk fî nisbetihî ilâ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî", *el-İbâne* 1: 116-131. Ayrıca bkz. Hasan Enşârî, "İbâne-i Eş'arî?" <http://ansari.kateban.com/post/3258> (02.07.2018).

<sup>209</sup> Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1990), s. 10-13.

<sup>210</sup> Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 80.

hususunda yürüttüğü bir tartışmada Eş‘arî, Mu‘tezile‘yi ilzam etmek maksadıyla İblîs‘in lanetlendiğini ifade eden âyetleri zikretmektedir. Allah‘ın, İblîs‘e hitaben “Şüphesiz benim lanetim hesap ve ceza gününe kadar senin üzerindedir”<sup>211</sup> buyurması, Eş‘arî‘ye göre İblîs‘in ebediyen melun olarak kalacağını ifade eder. Allah‘ın kelâmını mahlûk addetmekse bu lanetin bir gün son bulabileceğini zımmen kabul etmek demektir. Dolayısıyla Eş‘arî, İblîs‘e yönelik lanetin ebediliğinden hareketle ilâhî kelâmın yaratılmamış olduğunu göstermek istemektedir.<sup>212</sup>

Eş‘arî, bu ilzamin arkasından onunla bağlantılı bir surette ilâhî öfke ve hoşnutluktan bahsetmeye koyulur. Allah‘ın öfkesi ve hoşnutluğu eğer mahlûk değilse, O‘nun kelâmı da mahlûk olmamalıdır. Allah‘ın öfkesinin mahlûk olduğunu söyleyen birisi, kâfirlere yönelik ilâhî öfkenin fena bulabileceğini kabul etmektedir. Benzer şekilde Allah‘ın meleklerden ve peygamberlerden hoşnut oluşu (rızası) da yaratılmış ise fena bulabilir. Eş‘arî‘nin nazarında ilâhî hoşnutluğun bir gün sona erme ihtimali dolayısıyla Allah‘ın velilerinden razı olmaması ve düşmanlarına öfke duymaması iddiası İslâm‘dan çıkmaya eş değerdir.<sup>213</sup>

Eş‘arî‘nin burada ilâhî öfke ve hoşnutluk konusuna değinmesinin sebebi ilk bakışta anlaşılır değildir. Dolayısıyla bu nokta üzerinde durmakta yarar vardır. İblîs‘e yönelik lanetin âyette, yani Allah kelâmında içerilmesi dolayısıyla lanetin ebediliği kelâmın ebediliğini gerektirmektedir. Bu da Eş‘arî‘nin Mu‘tezile‘ye karşı ilâhî kelâmın yaratılmamış oluşu tezini destekleyen bir argümandır. Anlaşılacağı üzere Eş‘arî, ilâhî kelâmın medlulü olan lanetin ebediliği ile ilâhî kelâmın kendisinin ebedî ve yaratılmamış oluşu arasında zorunlu bir bağ kurmaktadır. İlâhî öfke ve hoşnutluğa geçiş yapması benzer bir bağı bu iki durum için de kurduğunu göstermektedir. Buna göre Allah‘ın kâfirlere yönelik gazabı ve müminlere yönelik rızası ebedî olmalı, hiçbir zaman son bulmamalıdır. Bu iki durum, Allah‘ın öfkesi ve hoşnutluğu, ilâhî kelâm tarafından içerildiği için ilâhî kelâm da ebedî ve yaratılmamış addedilmelidir.

Bu paragraf, Eş‘arî‘nin ilâhî gazap ve rızanın nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki tutumunu tamamen aydınlatmasa da gazap ve rızayı kâfir ve müminlere yönelik iki ilâhî tavır saydığını bize göstermektedir. Eş‘arî, diğer taraftan ilâhî kelâmın

---

<sup>211</sup> Şād 38/78.

<sup>212</sup> Eş‘arî, *İbâne*, s. 80.

<sup>213</sup> Eş‘arî, *İbâne*, s. 80-81.

yaratılmamış oluşunu ispatlamak gayesiyle gazap ve rızanın da ebedî olduğunu varsaymaktadır. Bu da söz konusu iki vasfın âdeta birer ilâhî sıfat olarak görülebileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ne var ki meselenin başlangıcında değindiği lanet meselesi bu ihtimali ortadan kaldıracaktır. Zira Allah'ın laneti, her ne kadar ebediyen İblîs'in üzerinde kalsa da Allah'ın kadîm bir sıfatı değildir. Hz. Âdem'e secde edilmesi emri ile başlamış, yani sonradan ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Eş'arî'nin ilâhî laneti kadîm bir sıfat addetmeyeceğini bekleyebiliriz. Şu hâlde, lanetle bir arada değerlendirdiği gazap ve rıza da Allah tarafından belli zamanlar belli kişilere yöneltilmekte, bununla birlikte ebediyen devam etmektedir. Bu durumda incelenen paragraf, ilâhî gazap ve rızanın kadîm birer sıfat olmaktan ziyade muhtemelen başka ilâhî sıfatlar aracılığıyla gerçekleştiklerini hissettirmektedir.

*İbâne*'de meseleye değinilen ikinci nokta, Mu'tezile'yle yapılan meânî sıfatlar tartışmasında karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki bahisten sayfalar sonra gelmesine rağmen şaşırtıcı bir surette burada da Allah'ın lanetine değinildiği görülmektedir. Eş'arî'nin bu paragraftaki amacı, Allah'ın '*âlim, kâdir, hayy* oluşu gibi vasıflarının kadîm mânâlara, yani ilim, kudret, hayat gibi sıfatlara dayandığını isbatlamaktır. Mu'tezile'nin bu tür meânî sıfatların zâid varlıklarını reddetmesi karşısında Eş'arî, kendisinden sonra da uzun süre kullanılacak bir argümanı farklı cihetlerden sunmaktadır. Buna göre Allah'ın çeşitli vasıflarla vasıflanması, bu vasıfların masdar formlarının kadîm birer sıfat olmasını gerektirir. Mesela Allah'ın '*âlim* olması, zorunlu olarak "ilim" adında bir mânâ dolayısıyla gerçekleşmelidir. Eş'arî bu hususu daha da netleştirmek için Allah'ın kâfirlere lanetinin bir "mânâ" olduğunu, benzer şekilde Allah'ın ilminin, gazabının, rızasının ve hayat, sem', basar gibi diğer sıfatlarının birer mânâ olduğunu vurgulamaktadır.<sup>214</sup>

Eş'arî'nin burada lanet, gazap ve rızayı ilim, hayat, sem', basar gibi sıfatlarla eşdeğer bir surette kadîm mânâlar olarak görüp görmediği hususu muğlaktır. Allah'ın zâtıyla kaim ve kadîm veya yaratılmış ve hâdis olmalarından sarf-ı nazarla, Eş'arî'nin bunların her birinin Allah hakkında isbat edilen bazı adlandırmalara dayanak sağladığını kastediyor olması da muhtemeldir. Nitekim şu ifadeleri bu yöndedir:

---

<sup>214</sup> Eş'arî, *İbâne*, s. 150.

Allah'ı kâfirlere karşı "öfkeli" (*ğadbân*) olarak isbât ettiğimizde, mutlaka bir gazap da var kabul edilmelidir. Aynı şekilde O'nu müminlerden hoşnut (*râzî*) olarak isbât edersek bir rıza var olmalıdır. Keza O'nu hay, semî' ve basîr olarak isbât edersek mutlaka bir hayat, bir sem' ve bir basar da isbât edilmelidir.<sup>215</sup>

Takip eden paragrafta Eş'arî teknik terminoloji kullanarak bu hususa daha fazla açıklık getirmektedir. "Âlim" ismi ilimden, "kâdir" kudretten, "hayy" hayattan iştikak etmiştir. Allah'ın bütün isimleri bu tarzda müştak kelimelerdir. Bunların Allah'ı adlandırması lakaplandırma yoluyla olamayacağı için mutlaka köklerindeki mânâlar dolayısıyla gerçekleşir. Şu hâlde ilim, kudret, hayat, sem', basar gibi mânâlar var kabul edilmelidir.<sup>216</sup>

Bu bağlamda gazap ve rızanın Allah'ın isimlerine kaynak teşkil eden mânâlar arasında sayılması ilk bakışta bu iki durumun da kadîm ilâhî sıfatlar olarak görüldüğü ihtimalini akla getirmektedir. Ancak Eş'arî, iştikak meselesi üzerinden yaptığı daha teknik açıklamada gazap ve rızayı zikretmemekte, sadece kadîm ilâhî sıfatlar olarak bildiğimiz ilim, kudret, hayat, sem' ve basardan bahsetmektedir. Dolayısıyla gazap ve rızanın Eş'arî tarafından bu meânî sıfatlarla eşdeğer addedildiğini söylemek zordur. Gazap ve rıza, sadece Allah'ın adlandırılmasının ilkesi mahiyetindeki mânâlar olarak görülmekte, diğer meânî sıfatlar arasına dâhil edilmemektedir.

*İbâne*'deki üçüncü ve son atıf öncekilere nazaran daha kısa, ancak konuyla daha yakından irtibatlıdır. Burada konu Mu'tezile'nin irade hususundaki yaklaşımının reddi ve her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğinin isbatlanmasıdır. Peş peşe soru ve cevaplar sıralanarak yürütülen polemik aracılığıyla Mu'tezile sıkıştırılmakta ve Allah'ın iradesine aykırı bir surette hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini itiraf etmeye mecbur bırakılmaktadır. Bu sorulardan birisi ve verilebilecek cevap şöyledir:

Onlara (Mu'tezile'ye) şöyle denir: Kulların yaptıkları arasında Allah'ı gücendiren (*yüşîhû*) ve dolayısıyla kullarına öfkelenip gücenmez mi? Buna mutlaka evet denmelidir. O hâlde onlara şöyle denir: Kullar, Allah'ın irade etmediği, dolayısıyla hoşlanmadığı (*yekrahû*) bir şeyi yapınca, O'nu ikrah etmiş (zorlamış, O'na rağmen, zoraki olarak yapmış) olurlar. Bu da kahr (üstün gelme) özelliği olup Allah bundan münezzehtir ve yücedir.<sup>217</sup>

<sup>215</sup> Eş'arî, *İbâne*, s. 150.

<sup>216</sup> Eş'arî, *İbâne*, s. 150-151.

<sup>217</sup> Eş'arî, *İbâne*, s. 166-167.

Bu paragrafın da ilk bakışta kolaylıkla anlaşılacağı belirtilmelidir. Ancak içerisinde bulunduğu bağlam gözetilirse, Eş‘arî’nin ne yapmaya çalıştığına dair çeşitli çıkarımlar yapılabilir. Bilindiği ve yukarıda açıklandığı gibi Eş‘arî öğretiyeye göre olup biten her şey Allah’ın iradesi ile gerçekleşmekte, ilâhî irade bütün var oluş ve yok oluşları kuşatmaktadır. İlâhî kemâlin bir gereği addedilen bu husus yadsınır ve birtakım şeylerin, özellikle de kulların fiillerinin, Allah’ın iradesi dışında gerçekleştiği söylenecek olursa; Allah’ın rağmına, O’nun iradesine aykırı ve zoraki bir şekilde bir şeylerin meydana geldiği kabul edilmiş olur.

Mu‘tezile, kulların fiillerinin bu meydana kendileri tarafından irade edilip yaratıldığını, Allah’ın iradesinin buraya müdahil olmadığını söylemekte, Eş‘arîlerin, Allah’ı dünyada olup biten şeyler karşısında zorlanmış ve mecbur bırakılmış bir vaziyete koyduklarını iddia etmektedir. Yukarıda alıntılanan tartışmanın ikinci kısmı tam da bu noktayı konu edinmektedir. Yani kullar, Allah’ın irade etmediği, dolayısıyla iradenin zıddına “kerâhet” ettiği bir şeyi yapacak olurlarsa, Allah’ı zorlamış, O’na rağmen bir şey yapmış olurlar. Bu da kulların Allah karşısında “üstünlük” (*kahr*) özelliği taşımaları demektir. Bu düşünce ise ilâhî aşkınlıkla bağdaşmaz.

Alıntının ikinci kısmı bu şekilde anlaşıldığına göre, ilk kısma daha yakından bakılabilir. Görünen o ki, sorduğu ilk soruyla Eş‘arî iki hususa değinmiş olmaktadır. Herhangi bir şeyin Allah’ın iradesi dışında vuku bulmasının, O’na rağmen vuku bulması demek olduğunu belirten ikinci soru-cevap için şöyle bir varsayım gereklidir: Kulların fiilleri, Allah tarafından kullara yönelik belli bir sonuç doğurur. Diğer bir tabirle, kulların yapıp ettiği her şey, ilâhî cihetten bir şekilde değerlendirilir ve Allah’ın bu fiillere vereceği karşılık taayyün eder. Ancak bu varsayım sayesinde Eş‘arî, bir şeylerin Allah’ın iradesi dışında meydana geldiğini kabul etmenin, Allah üzerinde bir kahr gerektirdiğini öne sürebilmektedir. Burada Eş‘arî’nin, iradenin zıttı olan kerâheti ve ondan türeyen *ikrâh* kelimesini kullanması tesadüf değildir. Eş‘arî’ye göre bir şeyin Allah’ın kerih görmesine rağmen vuku bulması, Allah’ın o şeyi yapan kişiler tarafından *ikrâh* edilmesi, mecbur bırakılması demektir. Bu husus varsayılmazsa, Mu‘tezilî bir kelâmcı kulların fiillerini ilâhî irade dışında değerlendirebilir ve bunun Allah’tan gelecek karşılık için hiçbir etkisinin olmadığını savunabilir. Muhtemel bir Mu‘tezilî cevaba göre, Eş‘arî’nin kullandığı kelimeler kullanılacak olursa Allah’ın kerih görmesine rağmen bir şeyin meydana gelmesi, O’nun zorlandığı, mecbur bırakıldığı

anlamına gelmek zorunda değildir. Ne var ki Eş‘arî bu muhtemel Mu‘tezilî itirazı baştan defetmek için varsayımını peşinen ortaya koymak istemekte ve bu yüzden öfke ve gücenme meselesiyle sözlerine başlamaktadır. Buna göre kulların birtakım fiilleri Allah’ın öfkesini ve gücenmesini celbeder. Yine tesadüf değildir ki Eş‘arî, gücenmek (*seḥaṭ*) ve ondan türeyen gücendirmek (*ishāṭ, yūshīṭuhū*), öfkelenmek (*gāzab*) ve ondan türeyen öfkelendirmek (*iğdāb, aḡḍabūhu*) fiillerini bir arada kullanmaktadır. Demek ki kulların yapıp ettikleri fiiller, bu kullara karşı ilâhî bir karşılığın terettüp etmesine neden olur, O’nu öfkelendirebilir, gücendirebilir. Eğer bu kabul edilecekse, kulların “ilâhî kerâhet” kaydıyla yaptıkları fiillerin Allah’ı zorladığı, mecbur bıraktığı da kabul edilmek zorundadır. Böylece Mu‘tezile’nin, birtakım beşerî fiillerin ilâhî kerâhete rağmen varlığa gelebildiğini kabul eden anlayış eleştirilmiş ve Allah’ın bundan tenzih edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Eş‘arî’nin bu varsayımı ilâhî öfke ve gücenme üzerinden ortaya koyması dikkat çekicidir. Bunun bir sebebi, Mu‘tezile’nin kulların fiillerini ilâhî irade dışında görmesine rağmen muhtemelen ilâhî öfke ve gücenmenin bu fiillere taalluk ettiğini benimsemesidir. En azından Eş‘arî, Mu‘tezilî muhalifinin kulların kötü fiilleri karşısında Allah’ın öfkelendiği düşüncesine katıldığını varsaymaktadır. Eş‘arî’nin öfke ve gücenme bağlamında konuyu tartışmasının bir de dolaylı tazammunu vardır. Buna göre kulların kötü fiilleri Allah’ın kerih görmesine rağmen meydana gelmemekte, yine O’nun iradesiyle var olmaktadır. Fakat bu, Allah’ın kötü fiillerden hoşnut olduğunu göstermez. Kulların kötü fiilleri Allah’ı zorlamış olmaz, ancak öfkelendirmiş ve gücendirmiş olur. Bu durumda ilâhî irade de ortadan kalkmamış olur. Yani Eş‘arî’nin sözleri zımnî olarak şu hususa işaret etmektedir: Kulların yapıp ettikleri, bilhassa kötü fiilleri, Allah’ın iradesi bakımından bir tesire sahip değildir. Hepsi O’nun muradıdır. Bu fiillerin sonucu, Allah’ın öfkelenmesi ve gücenmesinden ibarettir. Eş‘arî kelâmcıların irade ile rıza ve emir arasında yaptıkları ayrımın tohumunun burada atıldığı gözlemlenebilir.

Eş‘arî’nin bize ulaşan bir diğer metni *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr*’de konunun muhtasar olmakla beraber çok daha doğrudan ele alındığı görülmektedir.<sup>218</sup> Eş‘arî’nin

---

<sup>218</sup> Bu metnin de Eş‘arî’ye aidiyetinden şüphe eden araştırmacılar vardır. Bkz. Hasan Enşârî, “Der bâre-i Risâle ilâ ehli’s-Şeğr-i mensûb be Ebu’l-Ḥasan-ı Eş‘arî”, <http://ansari.kateban.com/post/3573> (02.07.2018).

Demirkapı halkı için kaleme aldığı ve selef ulemasının icmâ ettiği hususları topladığı bu risalede dokuzuncu icmâ şöyle dile getirilir:

Onlar [Selef] icmâ etmiştir ki Allah ‘azze ve celle kendisine itaat edenlerden hoşnut olur (*verdā*). O’nun, onlardan hoşnut oluşu, onların nimetlendirilmelerini irade etmesidir. Allah tevbe edenleri sever (*yuhıbbu*), inkârcılara gücenir (*yeshātu*) ve öfkelenir (*yagđabu*). O’nun öfkesi, onların azaplandırılmalarını irade etmesidir. O’nun öfkesi karşısında hiçbir şey duramaz.<sup>219</sup>

Kapsayıcı olmaktan uzak olsa da bu paragrafta tezimizin konusunu teşkil eden meselenin ele alındığı açıktır. Eş‘arî’nin bu sözleriyle ne kastettiği üzerinde durmadan önce bu paragrafın bağlamını anlamak maksadıyla devamında nelerden bahsettiğine dikkat çekilebilir. Eş‘arî, aynı mevzunun devamı olarak, yani dokuzuncu icmâ kapsamında başka noktalara da değinmektedir. Öncelikle Allah’ın semâvâtın fevkinde ve arşın üzerinde olduğu belirtilmekte ve bunu gösteren âyetler nakledilmektedir. Ardından arş üzerine istivâ meselesine değinilmekte, istivânın ne mânâyaya geldiği açıklanmakta ve “Kader ehli” adı verilen Mu‘tezile’nin tevili reddedilmektedir. Daha sonra ilâhî ilmin kuşatıcılığı ve Allah’ın kürsüsinden bahsedilmektedir. “Nerede olsanız O sizinle beraberdir”<sup>220</sup> âyetinin “tevili bilen ilim ehli” tarafından Allah’ın ilminin kuşatıcılığı ile yorumlandığı vurgulanmaktadır. Görüldüğü üzere Eş‘arî, dokuzuncu icmâ başlığı altında dinî metinlerde geçen çeşitli ifadelerin nasıl tevil edilmesi gerektiğini ele almaktadır. Bu yüzden teville konu kılınan muhtelif ifade tarzlarından örneklere rastlanmaktadır. Şu hâlde ilâhî hoşnutluk, gücenme ve öfkenin Eş‘arî’nin nazarında dinî metinlerin tevili meselesine dâhil edildiği çıkarılabilir.

Eş‘arî’nin meseleyi tevil bağlamında ele aldığı açıklığa kavuştuktan sonra ne dediğine daha yakından bakılabilir. Öncelikle Eş‘arî, Allah’ın itaatkârlardan hoşnut olduğunu ve inkârcılara öfkelenişini vurgulamaktadır. Benimsediği tevîl yöntemi ve yaşadığı dönem içerisinde gözettiği hassasiyetler itibariyle Eş‘arî’nin bu vurgusu anlaşılabilir bir husustur. Ancak ilâhî hoşnutluk ve öfkenin ne mânâyaya geldiğini açıklarken Eş‘arî’nin mühim bir adım attığı ortadadır. Ona göre Allah’ın hoşnutluğu, hoşnut olduğu kimseleri nimetlendirmeyi irâde etmesi anlamına gelir. Öfkelenmesi ise öfkesine maruz kalan kimseleri azaplandırmayı irâde etmesidir. Bununla birlikte Eş‘arî

<sup>219</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr*, thk. ‘Abdullah Ş. M. el-Cüneydî (Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Ĥikem, 2002), s. 231.

<sup>220</sup> el-Ĥadîd 57/4.



sevgi ve güvenmeden de bahsetmekte, ancak bunları açıklama ihtiyacı duymamaktadır. Dolayısıyla burada meseleyi enine boyuna ele aldığını söylemek güçtür. Bununla beraber ilâhî iradenin söz konusu ifadelerle irtibat içerisinde doğrudan zikredilmesi, Eş‘arî’nin tavrını anlamak için önemli bir başlangıçtır.

Eş‘arî kelâm sisteminde ilâhî iradenin merkezî ve kuşatıcı mahiyetine dair yukarıda aktarılan bilgilerin yanında<sup>221</sup> *Mücerredü maḳâlâti’s-Şeyḫ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*’den oldukça esaslı malumat edinilebilir. Böylece Eş‘arî’nin görüşlerini tespit etme noktasında başlıca kaynağa da geçiş yapılmış olacaktır.

İbn Fûrek’in aktarımına göre Eş‘arî, ilâhî isimlerin tevkîfi olduğuna kanidir ve Kur‘ân, sünnet ve ümmetin ittifakı ile belirlenenler dışında Allah’a bir isim veya vasıf isnad edilemeyeceğini düşünmektedir.<sup>222</sup> Ayrıca Eş‘arî, Allah’ın meânî sıfatları olan ilim, irade, kudret, hayat, sem‘, basar ve kelâmı bir arada zikretmekte, bu sıfatların Allah’ın zâtıyla kaim mânâlar olduğunu belirtmektedir.<sup>223</sup>

Allah’a delâlet edecek isimlerin isbatına yönelik tavrı ve meânî sıfatlar öğretisinin ışığında Eş‘arî, çeşitli lafızlara yönelik ayrıntılı incelemeler sunmaktadır. Burada Eş‘arî’nin çabası dinî metinlerde geçen veya dinî metinlerde geçmeksizin bir şekilde Allah’a izafe edilebileceği akla gelen lafızları, meânî sıfatlarla eşleştirmek ve bir tür indirgeme işlemine girişmektedir. Mesela Allah’ın, ilim, dirâyet, fıkıh, fehim, fitnat, akıl, his, marifet gibi hepsi yakın anlamlara gelen niteliklerden sadece ilim ile nitelenebileceğini söylemektedir. İlim dışında bilme anlamına gelen niteliklerin Allah için kullanılmasını reddederken Eş‘arî’nin dayanağı dinî metinlerde bu niteliklerin varit olmaması ve ümmetin bu konuda bir görüş birliğine varmamasıdır.<sup>224</sup>

Konumuzla daha yakından irtibatlı irade konusu da Eş‘arî tarafından tahlil edilmektedir. Eş‘arî’ye göre irade ile aynı anlama gelse de Allah’ın *‘âzim* (azmeden) veya *ḳâşid* (kasteden) olmakla vasıflanması doğru değildir. Çünkü bunları kullanımı hususunda bir tevkîf yoktur.<sup>225</sup> Eş‘arî burada doğrudan sem‘î dayanağın yokluğunu öne çıkarmasına mukabil birkaç satır sonra lafızların anlamları arasındaki nüansları gözetmeye başlayacaktır. Mesela Allah’ın *mütemennî* (temenni eden) veya *müşteḫî*

<sup>221</sup> Ayrıca bkz. Eş‘arî, *Lüma’*, s. 24 vd.

<sup>222</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 42.

<sup>223</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 44.

<sup>224</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 44.

<sup>225</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45.

(arzulayan) olmakla nitelenmesi de doğru değildir. Bu ikisi her ne kadar irâdenin türleri olsalar da Allah'a yakışmayan anlamlar taşımaktadır. Zira temenni “ne olacağı bilinmeyen veya olmayacağı ihtimali baskın gelen bir şeyin irâde edilmesi” iken iştihâ ve şehvet “faydalanılan veya lezzet alınan bir şeyin irâde edilmesi” şeklinde tanımlanır. Allah'ın bir menfaat edinmesi veya lezzet alması da söz konusu olamaz.<sup>226</sup> Bu noktada Eş'arî'nin başlıca endişesi ilâhî aşkınlığı muhafaza etmek ve tenzih doktrininin gereklerini yerine getirmektir. Ayrıca ne temenni ne de iştihâ durumu dinî metinlerde Allah'a izafe edilmiştir. Buna rağmen Eş'arî, söz konusu durumların Allah'a nisbetini reddederken sem'î dayanağın olmamasını değil, bu lafızların anlamlarının ulûhiyete yakışmayacağını öne çıkarmaktadır.

Eş'arî'nin, Allah'a nisbet edilmesi doğru olmayan lafızları elerken yaptığı bu gerekçe değişimi gitgide daha büyük önem kazanacaktır. Çünkü naslarda varit olmadığı hâlde mânâ itibariyle ulûhiyete yakışmayan vasıflar bir tarafa, naslarda varit olan ve buna rağmen çeşitli şüpheler doğuran vasıflar da kelâmî bir sorun teşkil etmektedir. Bunlar tam da tezimizin konusunu teşkil eden sevgi, merhamet, hoşnutluk, öfke, gücenme gibi durumlardır. Eş'arî'nin bu ifadeleri anlama ve yorumlama yöntemi, ilâhî irade etrafında şekillenmekte ve Allah'a yakıştırılmayan mânâları eleyerek sadece mutlak surette münezze bir iradenin isbatını öngörmektedir.

Eş'arî, irâdeyle irtibatlı vasıfları bir arada incelemektedir. Buna göre Allah'ın seven (*muhibb*), hoşnut olan (*râzî*), gücenen (*sâhî*) veya adavet eden (*mu'âdî*) olmakla nitelenmesi hep O'nun iradesine râcidir. Yukarıda *Risâle ilâ ehli's-Şeğr*'den yapılan iktibasla tamamen uyumlu bir şekilde hoşnutluk ve sevgi müminleri mükâfatlandırma iradesi, öfke ve gücenme ise kâfirlere azap etme iradesi olarak yorumlanmaktadır. Bunlara ilâveten rahmet de burada zikredilmektedir. Buna göre rahmet, ilâhî iradenin hususî bir taallukundan ibarettir. Allah'ın iradesi farklı kişilere farklı yönlerden taalluk eder. Bu taalluklardan bazıları rahmet adını alırken bazıları gücenme ve adavet olmaktadır. Şu hâlde irade, taalluk ettiği durumların farklılaşmasına göre farklı adlar alır. İrâdenin taalluk ettiği bu durumlar da tabîî olarak Allah'ın ezeli bilgisi dâhilinde gerçekleşir.<sup>227</sup> Bu son açıklama Eş'arî'nin söz konusu vasıfların ezeliğine dair diğer metinlerinde geçen sözlerini izah etmektedir. Buna göre Allah'ın sevgisi, gücenmesi,

<sup>226</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45.

<sup>227</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45.

acıması gibi durumlar, ilâhî ilmin bu durumların taalluk edeceği kulları ezelden beri bilmesi itibariyle ezeli olmaktadır. Dolayısıyla bu vasıfların, müşebbihenin kabul ettiği gibi Allah'ın zâtıyla kaim ezeli birer sıfat olarak görülmeleri gerekmemektedir.

Eş'arî, sevgi anlamındaki bir başka lafız olan “*vüdd*” konusunda da aynı minvalde görüş beyan etmektedir. Buna göre Allah'ın *Vedûd* olarak nitelenmesi iki mânâya yorulabilir. Öncelikle Arapça'daki *fe'ûl* vezninin ifade ettiği şekilde bu isim “sevilen” (*mevdûd*, *maḥbûb*) mânâsına gelebilir. İkinci olarak bu lafız seven (*vâdd*, *muḥibb*) mânâsını da ifade ediyor olabilir. Bu mânâ itibariyle söz konusu vasıf, Allah'ın müminleri sevmesi, onları hayırlara sevketmeyi sevmesi demektir ki Kur'ân'da da bu doğrultuda âyetler vardır. Ne var ki sevgi anlamındaki her iki vasıf (*vüdd* ve *ḥubb*) Eş'arî'ye göre iradeye râcidir. Dolayısıyla Allah'ın müminleri sevmesi, onlar için hayrı murad etmesi demektir.

İbn Fûrek'in aktarımına göre Eş'arî bu hususta sevgi (*vüdd* ve *ḥubb*), irade, meşîet ve hoşnutluk (*rızâ*) arasında bir ayırım yapmamaktadır. Yani özleri itibariyle bunlar aynı ilâhî sıfatın farklı adlarıdır. Üstüne üstlük Eş'arî, bu vasıflar arasında taalluk ettikleri konular itibariyle de bir ayırım olmadığı kanaatindedir. Ona göre varlıklara (yani Allah'ın murâd ettiği şeylere) bu durumlardan bazısı taalluk ederken bazısı taalluk etmiyor değildir. Aksine varolan herşey farklı cihetlerden bu durumlara konu olmaktadır. Bu husus yukarıda ele aldığımız Süleymân b. Cerîr'in ilginç bir görüşünü hatırlatmaktadır. Süleymân'a göre, Allah'ın gücenmesi ve hoşnutluğu aynı kişiye, mesela bir kâfire, aynı anda fakat farklı yönlerden taalluk etmekteydi. Mesela kâfirin küfrü Allah'ın gücenmesine konu olurken, onun azaplandırılması Allah'ı hoşnut etmekteydi. Eş'arî'nin sevgi, irade, meşîet, rıza gibi durumların kaplamalarını taallukları cihetinden özdeşleştirmesi Süleymân'ın yaklaşımına benzerdir. Eş'arî'nin verdiği bir örnek de bu kanaati desteklemektedir. Mesela bir kâfirin kâfir oluşu da Allah'ın muradıdır ve ilâhî irade dışında gerçekleşmez. Bu, Mu'tezile'ye karşı açık bir muhalefettir. Buna ilâveten Eş'arî'ye göre Allah, bu durum için aynı zamanda *muḥibb*'dir. Yani kâfirin küfrü neticesinde düşer olacağı azabın tahakkuku konusunda ilâhî bir onay söz konusudur. Ne var ki İbn Fûrek, Eş'arî'nin ihtiyatlı bir duruş sergileyerek şüphe doğuracak kullanımlardan kaçındığını aktarmaktadır. Buna göre mesela “Allah kâfirlerin küfrünü irade eder, yani bundan razıdır ve bunu ister” demek,

özü itibariyle ve doğru yorumlandığı takdirde isabetli olsa da, yaptığı çağrışım dolayısıyla dile getirilmesi sakıncalı bir sözdür.<sup>228</sup>

Meseleye dair Eş‘arî’nin yaklaşımı dönemindeki diğer bazı yaklaşımlardan farklılaşmaktadır. İbn Fûrek’in aktarımına göre Eş‘arî, İbn Küllâb’ın yaklaşımını benimseyerek Ehl-i sünnet çevresinde Allah’ın sevgi ve hoşnutluğunu ilâhî fiiller kategorisine dâhil etmek isteyenlerin görüşünü reddetmiştir. Hatırlanacağı üzere söz konusu durumların ilâhî fiiller olarak görülüp fiil sıfatları kapsamına alınması Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından benimsenmiş bir görüştür. Burada Eş‘arî’nin çevresinde Sıfâtiyye’ye mensup bazı isimlerin de buna benzer bir yorumu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak İbn Küllâb ve Eş‘arî’ye göre Allah’ın rızası, gücenmesi, dostluk ve düşmanlık göstermesi O’nun iradesi olarak yorumlanmalıdır.<sup>229</sup> Eş‘arî, beşerî duyguları çağrıştıran vasıfları ilâhî iradeye irca etse de benzer birtakım durumları Allah’ın fiilleri olarak görmektedir. Bunlar arasında cömert olmak (*cûd ve kerem*), fazıl ve ihsanda bulunmak (*tefađđul*), cezalandırıcı olmak (*mu‘âkıb*), intikam almak (*müntakim*), lütuf ve hilm sahibi olmak gibi durumlar vardır.<sup>230</sup>

Eş‘arî’nin konu ile ilgili kanaatinin detayları böylece ortaya çıkarılmış oldu. Beşerî duyguları çağrıştıran ifadelerin Allah’a nisbeti meselesindeki tavrının arkasındaki yöntemini teşhis etmek için son bir ekleme yapılmalıdır. Eş‘arî, Allah’ın isimlendirilmesi hususunda birtakım kayıtlar öngörmektedir. Buna göre Allah’ın her bir vasfından veya fiilinden türeyen isimler O’nu adlandırmak için kullanılamaz. Mesela bazı âyetlerde Allah’ın istihzâ etmesinden ilâhî bir fiil olarak bahsedilir ama Allah’ın bu kökten türeyen *müstehzî* ismiyle anılması caiz değildir. Dolayısıyla ilâhî isimlerin tespitinde tevkîf şartı gözetilirken dilin sağladığı iştikak imkânı bu şartın kapsamı dışında bırakılmakta, tevkîfle kayıtlanmamış bir iştikaka izin verilmemektedir.<sup>231</sup> Bu son şartın ışığında Eş‘arî’nin konumuzla alakalı yöntemi şu şekilde ortaya konabilir:

Öncelikle dinî metinlerde Allah’a izafe edilen veya Allah’a izafe edilebileceği hususunda ümmetin icmâ ettiği lafızların mânâlarına bakılır. Bu mânâlar içerisinde bir noksanlık çağrıştıran ayrıntılar tenzîh ilkesi gereğince elenir. Dinî metinlerdeki kullanımların dikkate alınması zorunluluğuna binaen söz konusu lafızların her birisi

<sup>228</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 51.

<sup>229</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45.

<sup>230</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 46, 49, 53, 55.

<sup>231</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 49-50, 57.

Allah'ın sıfatları veya fiilleri arasından uygun bir tanesine irca edilir, onun kapsamına sokulur. Burada söz konusu lafızların mânâlarının bir tür daralmaya maruz kalıp kalmadığı mühim bir sorudur. Mesela sevgi iradeye irca edildiğinde sevginin içerdiği duygusallık ve infial hâli elenmekte midir? Eş'arî'ye bu soruya muhtemelen olumlu cevap verilebilse de nihai bir hükme ulaşmak henüz mümkün değildir. Her hâlükârda beşerî duyguları çağrıştıran ifadeler çoğunlukla iradeye irca edilir ve böylece meânî sıfatlar arasında bir yere yerleştirilmiş olur. Bununla beraber söz konusu ifadelerden müştak isimler hemen ilâhî isimler olarak görülemezler. Bu hususta da tevkîf olup olmadığına bakılır.

Yöntemin işleyişi iki örnek ile izah edilebilir. Sevmek mânâsındaki *ḥubb* lafzı âyet ve hadislerde Allah'a izafe edilmiştir. Bu lafzın uygun olduğu sıfat iradedir ve dolayısıyla ilâhî iradenin bir vechini adlandırdığı kabul edilir. Fakat bu noktadan sonra iştikak yoluyla *el-Muḥibb* kelimesinin Allah'ın bir ismi olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira dinî metinlerde böyle bir adlandırmaya rastlanmaz. Benzer mânâyâ gelen *vüdd* lafzında aynı yol takip edilir ancak son adımda farklı bir işlem yapılır. Çünkü *el-Vedûd* ismi Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde Allah'ı isimlendirmektedir. Buna binaen ilâhî isimler arasında addedilir.

Diğer bir örnek Eş'arî tarafından ayrı bir paragrafta ele alınmaktadır. Arzudan kaynaklanan rikkat anlamına gelen *ḥanîn* vasfı ve bu kökten türeyen *Ḥannân* ismi söz konusu olduğunda bunun naslarda varit olmadığı görülür. Ancak bu lafzı içeren sahih bir nakle rastlanması hâlinde *Raḥîm* ismiyle benzer bir işlem görülür. *Ḥanîn* durumunun içerdiği acıma ve merhamet etme anlamı korunur, bu yolla iradeye irca edilir. Ancak iştikak ve arzulama anlamı reddedilir.<sup>232</sup>

Kelâm tarihinin en etkili mezheplerinden birisine adını veren Ebu'l-Ḥasan el-Eş'arî, beşerî duyguları çağrıştıran lafızların Allah'a nisbet edilmesi meselesinde kendinden önceki tartışmaları göz önünde bulundurarak bir yandan tenzîh doktrininin gereklerini yerine getirme, diğer yandan Allah'ın kulları ile ilişkisini dinî metinler ışığında doğru yorumlama gayreti göstermiştir. Belli bir müddet kendisinin de mensup olduğu Mu'tezile mezhebi karşısında ezeli ve zâti bir irade anlayışı benimsemiş, bunun ışığında sevgi, öfke, hoşnutluk, gücenme gibi manevî durumları ilâhî iradenin farklı

<sup>232</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 57.

taallukları olarak değerlendirmiştir. Bu yönelimiyle kendisinden önce İbn Küllâb tarafından temsil edilen Sıfâtiyye ekolünün takipçisi addedilebilir. Bununla beraber, mihne sonrası dönemde Hanbelîliğin kamuoyundaki cazibesini göz önünde bulundurarak Bişr el-Merîsî tarafından temsil edilen aşırı tevilci yaklaşıma mesafeli durmuştur. Ancak dönemindeki Hanbelî çevrelerde görülen teşbîh anlayışını da benimsediği söylenemez. Eş‘arî söz konusu lafızları incelerken mecazî yoruma değinmemekte, teknik bir terminoloji kullanmaksızın yöntemini ortaya koymaktadır.

### 2.3. Eş‘arî Sonrası Gelişmeler

Araştırmacılar nezdinden, Eş‘arîliğin Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî’den sonra bir ekol olarak köklenemediği ve ancak 5./11. yüzyılın ikinci yarısında Nizâmiye Medreselerinin çatısı altında ve bilhassa Gazzâlî’nin elinde kalıcı bir zafer kazandığı kanaati yaygındır.<sup>233</sup> Ne var ki Eş‘ariyye ismini ve kimliğini taşıyan kelâmî bir ekol suretinde değilse de Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî’nin temsil ettiği çizgiyi takip eden bir grup etkili isme Nizamiyye Medreselerinin teşekkülünden önce dahi rastlanmaktadır.<sup>234</sup> Dolayısıyla mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmcıları dendiğinde belli başlı âlimler gösterilebilir ve kaleme aldıkları eserleri arasından günümüze ulaşanlar tetkik edilebilir. Bu kısım, beşerî duyguları ifade eden lafızların Allah’a izafe edilmesi meselesinde kendisinden önceki tartışmalar arasında düşüncesini ortaya koyan Ebu‘l-Hasan el-Eş‘arî’den sonraki gelişmeleri incelemektedir. Mütekaddimîn dönemle sınırlanması hasebiyle Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile son bulmaktadır.

Eş‘arî’nin doğrudan öğrencileri hakkında detaylı bilgi olmadığı gibi o halkaya ait bir eser de günümüze ulaşmış değildir. Ancak bir sonraki nesli ifade eden 4./10.

<sup>233</sup> George Makdisi, bu kanaatin ilk kısmına katılmakta, ancak Eş‘arîliğin sonradan dahi bir zafer kazanamadığı ve İslâm düşüncesinin baskın ekolü olmayı başaramadığını düşünmektedir. Bkz. George Makdisi, “Ash‘arî and the Ash‘arites in Islamic Religious History I”, *Studia Islamica* 17 (1962): s. 37-40. Ayrıca bkz. George Makdisi, “Ash‘arî and the Ash‘arites in Islamic Religious History II”, *Studia Islamica* 18 (1963). Ancak bu görüşün eleştiriye açık olduğu ifade edilmelidir. Tezimiz de Makdisi’nin iddiasını cüz‘î bir cihetten zayıflatmaktadır. Eş‘arîliğin tarihî teşekkülüne dair daha mutedil bir yorum için bkz. Jan Thiele, “Between Cordoba and Nisâbü: The Emergence and Consolidation of Ash‘arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 225-241.

<sup>234</sup> Buna dair bilimiz büyük ölçüde İbn ‘Asâkir’e (ö. 571/1176) dayanır. Bkz. Ebu‘l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh İbn ‘Asâkir, *Tebyînu kezîbi‘l-müfterî fi mâ nüsibe ile‘l-İmâm Ebi‘l-Hasan el-Eş‘arî* (Dımaşk: Maţba‘atu‘t-Tevfik, 1347), s. 177 vd.

yüzyılın sonlarında Ebû Bekr İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 411/1020) ve Ebû Bekr el-Bağıllânî (ö. 403/1013) gibi güçlü kelâmcılar Eş'arî'nin mezhebini takip etmiş ve ortaya koydukları düşüncelerle Eş'arîlik içerisindeki çeşitlenmelerin tohumunu atmışlardır.<sup>235</sup> Bu dönemden itibaren Eş'arîlik, İslâm coğrafyasının bilhassa batı taraflarına doğru yayılım göstermiş ve Endülüs düşünce dünyasına giriş yapmıştır. Eş'arîliğin en güçlü dönemini ise hiç kuşkusuz Nizâmülmülk'ün himayesinde kurulan Nizâmiyye Medreseleri ve bu kurum çatısı altında faaliyet gösteren kelâmcılar temsil etmektedir. Bu isimlerin başındaysa Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî gelir.<sup>236</sup> Bunlara ilâveten Eş'arîlikle irtibat içerisinde olmuş ancak mezhebin gelişme çizgisinde güçlü bir yer edinmemiş âlimler de vardır.

Bu isimlerin bütün görüşlerini ayrıntılarıyla incelemek tezimizin kapsamının ve amacının dışındadır. Dolayısıyla tezimizin konusunu ilgilendiren tartışmalar ve gelişmeler burada aktarılacak ve tahlil edilecektir. Böylece Eş'arî sonrasında beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesine dair mezhep için yaklaşımların aynı çizgiyi takip ederek nasıl bir ilerleme gösterdiği tespit edilecektir.

### 2.3.1. İbn Fûrek

İbn Fûrek, Eş'arî'nin öğretisinin temel unsurlarını derlediği *Mücerredü makâlâti 'ş-Şeyh* metnine ilâveten *Müşkilü'l-hadîş* kitabıyla da tanınmaktadır. Bu kitapta İbn Fûrek, zâhiri itibarıyla Allah ile kulları arasında bir benzerlik olduğunu çağrıştıran ve dolayısıyla teşbîh öğretisine dayanak teşkil edebilecek hadis rivayetlerini incelemekte ve yorumlamaktadır. Kitabın muhtevasının büyük kısmı fiziksel beşerî özellikleri çağrıştıran ve tescimle irtibatlı rivayetlere ayrılmıştır. Konumuzu ilgilendiren ve İbn Fûrek'in incelediği rivayetler ise kıskançlık (*gayre*), ferahlık (*ferah* ve *beşbeşe*), şaşırma (*ta'accüb*), acıma (*rahmet*), gülme (*dihk*), öfke (*ğazab*), hoşlanmama (*buğz*) gibi ifadelerle ilişkindir.

<sup>235</sup> Thiele, "Between Cordoba and Nîsâbü", s. 229-233.

<sup>236</sup> Thiele, "Between Cordoba and Nîsâbü", s. 235-237.

İbn Fûrek esas itibariyle Eş‘arî’nin çizgisini izlemekte ve söz konusu ifadeleri ilâhî iradeye veya Allah’ın fiillerine irca etmektedir. Ancak kelâmî üslup bakımından daha açıklayıcı ifadeler kullanmaktadır:

Rahmet, öfke ve hoşnutluk gibi durumların tevilini daha önce kendi usûllerimize göre açıklamıştık. Bizim usulümüze ve mezhebimizin kaidelerine göre bunların hakikati, tıpkı varlığa gelen sair şeylerde olduğu gibi, bir müddet ve bir gaye olmaksızın ezelden beri mevcut olan yüce Allah’ın iradesine racidir. Allah, yarattığında nimetlendireceğini bildiği kişilerin nimetlendirilmelerini, intikamı hak eden kişilerin de intikamını irade etmiştir. Daha sonra ezeldeki rahmet, öfke ve hoşnutluktan zaman içerisinde zuhûr eden nimetler ve belaların yine bu isimlerle adlandırılmaları, aralarındaki ilişki dolayısıyladır. Bunlardan her birisi uygun olduğu durumun adıyla adlandırılır, çünkü ondan zuhur eder ve önceki ilişkisi itibariyle ondan meydana gelir.<sup>237</sup>

Burada Eş‘arî’de görmediğimiz bazı noktalara işaret edilmelidir. Öncelikle İbn Fûrek, ait olduğu mezhebin usûl ve kaidelerini gözettiğini belirtmekte ve böylece mensup olduğu kelâmî ekolün kimliğini öne çıkarmaktadır. Tıpkı Eş‘arî’deki gibi ilâhî rahmet, öfke ve hoşnutluğun iradenin birer ciheti olmaları hasebiyle ezeli bir mahiyete sahip olduklarını hatırlatmakta ve bunu Allah’ın ezeli ilmiyle irtibatlandırmaktadır. Ancak zamana tâbi bir surette âlem içerisinde meydana gelen çeşitli hâdiselerin ilâhî rahmet, öfke ve hoşnutluk adlarıyla anılmaları İbn Fûrek’i açıklama yapmaya sevk etmektedir. Ona göre dünya içerisinde meydana gelen nimet ve musibetler, Allah’ın ezeli iradesinin yine ezeli vechelerini temsil eden rahmet, öfke ve hoşnutluk gibi durumlardan neşet ettiği için bu adlarla anılmaları olağan bir vaziyettir. Bişr el-Merîsî ve Mu‘tezile gibi ilâhî rahmet, öfke ve hoşnutluğun âlem içerisindeki hâdiselerden ve Allah’ın fiillerinden ibaret olduğu savunulmamaktadır. Aksine bunlar Allah’ın ezeli irade sıfatının farklı vechelerinin âlemdeki hâdis tezahürleridir.

İbn Fûrek’in yöntem itibariyle mezhebe yaptığı katkıların da üzerinde durulmalıdır. Gülme anlamındaki *dıhk* lafzının Allah’a izafe edilmesi üzerine yaptığı inceleme İbn Fûrek’in yöntem itibariyle yaptığı katkıyı gösterebilir. İbn Fûrek, Arapçada bu lafzın delâlet ettiği farklı anlamları sıralamakta ve her birini örneklerle zenginleştirmektedir. Daha sonra *dıhk* lafzının delâlet ettiği farklı anlamlar arasındaki ortak çekirdek mânâyı tespit etmektedir. İbn Fûrek’e göre *dıhk*, en temelde ortaya çıkma ve zuhûr etme anlamını taşımaktadır ve diğer tüm anlamlar bu kök anlamla irtibatlıdır.

<sup>237</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Te’vîlu müşkili’l-ħadîs ev te’vîlu’l-aħbârî’l-müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret (Dımaşk: Institut Français d’Études Arabes, 2003), s. 113. Ayrıca bkz. s. 297.



Çoğunlukla delâlet ettiği “gülme” durumu, gerektirdiği fiziksel organlar ve manevî infîâl durumu sebebiyle Allah’ın aşkınlığıyla bağdaşmamaktadır. Bu bakımdan ortaya çıkma ve zuhûr etme şeklindeki çekirdek anlama dönülmelidir. Neticede “Allah’ın gülmesi” çağrışımı yapan ifadeler Allah’ın nimetinin ve fazlının zuhûr etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>238</sup> İbn Fûrek’in, lafızların anlamlarına dair yaptığı bu tahliller mezhebin tenzîh yaklaşımını yöntem bakımından desteklemeye matuftur.

İbn Fûrek’in dikkat çekici bir yaklaşımına daha burada değinmek gerekmektedir. O, rahatlık (*ferah*), neşe (*beşbeşe*) ve şaşırma (*ta‘accüb*) gibi durumları Allah’a izafe eden rivayetleri incelerken yine bu lafızların farklı anlamlarını sıralamakta ve Allah’ın aşkınlığına uyan bir tanesini seçmektedir. “İki adımlı irca” adı verilebilecek bir işlem yaparak bu lafızların her üçünün hoşnutluk (*rızā*) mânâsını içerdiğini tespit etmekte ve bunları Allah’ın hoşnutluğuna indirgemektedir. Bu ilk adımdan sonra, Allah’ın hoşnutluğunun iradeye irca edildiği ikinci adım gelir. Böylece İbn Fûrek birinci adımdaki lafızların tenzîh doktrinine aykırı içeriklerini eleyerek iradenin farklı vechelerinden birisi olarak gördüğü hoşnutluk durumuyla yorumlamış olmaktadır. Buradaki ilk adımın, yani rahatlık, neşe ve şaşırma lafızlarının hoşnutluk olarak yorumlanmasının, Arapça’daki istiarelere dayandığını açıkça dile getirerek mecazî anlamı gözeten İbn Fûrek, ikinci adımda böyle bir açıklama yapmamaktadır. Şu hâlde hoşnutluk ve benzeri durumların ilâhî iradeye indirgenmesinde henüz mecazî bir tevilin söz konusu edilmediği çıkarsanabilir.<sup>239</sup> İbn Fûrek’in ikinci adımda mecazî teville başvurmadığı görüşünü destekleyen diğer nokta da İbn Fûrek’in iradeyle irtibatlandırmasına rağmen gerek merhameti (*rahme*) gerekse hoşnutluğu (*rızā*) Allah’ın zât sıfatları arasında görmeye devam etmesidir.<sup>240</sup>

İbn Fûrek bağlamında değinilmesi gereken son husus, Eş‘arîliğin Sûfî gelenekle ilişkisini ilgilendiren ve tasavvuf ıstılahlarına dair açıklamaların sunulduğu *el-İbâne ‘an turuki’l-kâşidîn* adlı metindir. Bu metnin İbn Fûrek’e aidiyeti hususunda henüz nihaî bir söz söylenmemiş olsa da,<sup>241</sup> nisbetinin doğruluğu varsayıldığı takdirde Eş‘arî kelâmının

<sup>238</sup> İbn Fûrek, *Te’vîlu müşkili’l-hadîs*, s. 67-69, 249.

<sup>239</sup> İbn Fûrek, *Te’vîlu müşkili’l-hadîs*, s. 83-89, 186-187.

<sup>240</sup> İbn Fûrek, *Te’vîlu müşkili’l-hadîs*, s. 112, 297.

<sup>241</sup> Kitabı yayına hazırlayanlar, metnin nisbetinin doğruluğu konusunda tatmin edici bir bilgi vermemektedirler. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki’l-kâşidîn: Tasavvuf İstılahları*, nşr. ve çev. Ahmet Yıldırım ve Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s. 17-25. *TDV İslâm Ansikopedisi*’nde de kitap İbn Fûrek’e nisbet edilmekte,

tezimizin konusu bağlamında tasavvuf ile irtibatını anlamaya yardımcı olabilir. Öğrencisi ve tasavvufî geleneğin önemli ismi Ebu'l-Ḳāsim el-Ḳuşeyrî (ö. 465/1072) tarafından sûfiler arasında zikredilen İbn Fûrek,<sup>242</sup> *el-İbâne* metninde Ḳāsim-ı Basrî (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Serî es-Sekatî (ö. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi önde gelen zâhid ve sûfilerden nakiller yapmakta ve âdetâ tasavvuf geleneğinin bir mensubu olduğu izlenimi uyandırmaktadır.<sup>243</sup> Tezimizin konusunu ilgilendirmesi itibariyle İbn Fûrek'in -metnin ona ait olduğu varsayıldığı takdirde- tasavvufî terminolojiye eklemlediği kelâmî yaklaşım, Ḳuşeyrî tarafından deruhte edilecek sûfilîğin i'tikadî meşruiyetinin sağlanması sürecine katkı yapmış olmalıdır.<sup>244</sup> Nitekim *İbâne*'nin Allah'ın kuldân hoşnut olması hakkındaki bölümünde sûfiler arasındaki yaygın bazı açıklamaların ardından İbn Fûrek, mezhebî kimliğine atıfta bulunmak suretiyle standart Eş'arî tavrı dile getirmektedir:

Ashabımızdan bazıları şöyle demiştir: Allah'ın kuldân hoşnut olması, O'nun kulu için hayrî irade etmesi, böylece kulun dünyada itaate uygun davranması ve âhirette cömertliklere (*li'l-kerâme*) nail olmasıdır.

Bil ki Allah'ın hoşnutluğu, sevgisi (*maḥabbetihû*) ve kulunu zikretmesi bizim nezdimizde O'nun zâtının sıfatlarındandır. Allah, iman üzere öleceğini bildiği kişiden ezeli olarak hoşnuttur, küfür üzere öleceğini bildiği kişiye ise ezeli olarak güvenmiştir (*sâḫṭan*)...<sup>245</sup>

İbn Fûrek'in sûfî açıklamalar arasına, kulların âlemde yapacakları tercihler hakkında Allah'ın ezeli bilgisi doğrultusunda hoşnutluk, sevgi, güvenme ve öfke gibi vasıflarla ezelde muttasıf olduğu yönündeki Eş'arî-kelâmî tutumu yerleştirmesi dikkat çekicidir. Aşağıda bilhassa Gazzâlî'nin incelenmesinde Eş'arîlik ve tasavvuf ilişkisini tezimizin konusu bağlamında yorumlarken bu nokta daha fazla öne çıkacaktır.

---

yine aidiyetin sıhhatine değinilmemektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-furek> (23.06.2018). *Encyclopaedia of Islam*'ın en güncel üçüncü edisyonunda ise İbn Fûrek'in eserleri arasında sayılmamaktadır. Bkz. Martin Nguyen, "İbn Fûrak, Abû Bakr Muhammad", *Encyclopaedia of Islam Three*, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_30777](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30777) (23.06.2018).

<sup>242</sup> Ebu'l-Ḳāsim 'Abdülkerîm b. Hevâzin el-Ḳuşeyrî, *er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye*, nşr. E. M. 'A. eş-Şerḳâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017), tür. yer., özellikle s. 353, 375, 433..

<sup>243</sup> İbn Fûrek, *İbâne*, tür. yer.

<sup>244</sup> Ḳuşeyrî'nin bu yöndeki etkisi hakkında bkz. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, Boston: Brill, 2000), s. 130-132.

<sup>245</sup> İbn Fûrek, *İbâne*, s. 79. Çeviri bana aittir.

### 2.3.2. Bâkıllânî

Eş'arî kelâm sisteminin bilhassa kavramsal çerçeve bakımından geliştirilmesi meziyeti çoğunlukla Ebû Bekr el-Bâkıllânî'ye atfedilir. Tezimizin konusu bağlamında da Bâkıllânî'nin hem Eş'arî'den hem de kendi çağdaşı İbn Fûrek'ten daha berrak bir anlatıma ve daha düzenli bir üsluba sahip olduğu söylenebilir.

Bâkıllânî hem *Kitâbu't-temhîd* hem de *el-İnşâf*'ta Allah'ın meânî sıfatlarını zikrederken irade konusu geldiğinde O'nun öfke, hoşnutluk, sevgi gibi vasıflarla nitelenip nitelenmeyeceğini tartışmakta, bir benzeri İbn Fûrek'te görülen anlamsal analizi daha dikkatli bir üslup kullanarak yapmaktadır. Bâkıllânî, söz konusu niteliklerin iradeden ibaret olduğunu açıkça ortaya koyduktan sonra,<sup>246</sup> bu lafızları içeren âyetleri sıralamakta ve Allah'ın öfke ve sevgiyle nitelendiğini (*yûşafu bi'l-gazab... yûşafu bi'l-hubb*) kaydetmektedir.<sup>247</sup> Burada Bâkıllânî'nin Allah'ın söz konusu niteliklerle "vasıflandığını" özenle belirtmesi dikkat çekicidir. Fakat bu durum, bu lafızların akla ilk gelen zâhirî anlamlarıyla Allah'a nisbet edildiğini göstermez. Sevgi, öfke, hoşnutluk gibi manevî durumların ilâhî iradeye irca edilmesinin gerekçesini Bâkıllânî şöyle açıklar:

[Bu duygusal durumların iradeye irca edilmesinin] delili şudur: Öfke ve hoşnutluk ancak iki mânâyâ gelebilir. Bunlarla ya sadece Allah'ın fayda ve zararı irade etmesi (*irâdetehû li'n-nef'i ve 'z-zarar fakat*) kastedilir; veyahut öfke anında kişinin tabiatının nefreti, kaçınması ve değişimi (*nüfüre't-tab'i ve tegayyurehû*), hoşnutluk esnasında da rikkati, yönelmesi ve sükûneti (*rikkatehû ve meylehû ve sükûtehû*) kastedilir. Yüce Allah'ın değişen veya kaçınan bir tabiate yahut sükûnet bulan ve rikkat eden bir tabiate sahip olması caiz değildir. Çünkü bunlar mahlûkâta ait sıfatlar olup Allah'ın bu özelliklerden berî olduğu göz önünde bulundurulursa, O'nun öfkesi, hoşnutluğu, acıması ve gücenmesinden maksadın faydalandıracağını bildiği kişinin menfaatini, zarara düşür edeceğini bildiği kişinin de zararını irade ve kasdetmesinden ibarettir, başka da bir şey değildir.<sup>248</sup>

Bâkıllânî, Allah'ın değişen ve duygusal hâllere maruz kalan bir tabiate sahip olamayacağını söylerken O'nun kıdem sıfatını hatırlatmakta, birtakım hâdiseler karşısında lezzet ve elem duyma gibi infîâlî durumlardan da münezzeh olduğunu vurgulamaktadır. Zira âlem içerisinde olup biten hâdiseler ve varlığa gelen nesnelere,

<sup>246</sup> Ebû Bekr Muhammed b. eî-Tayyib b. el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957), s. 27; Bâkıllânî, *İnşâf*, s. 39.

<sup>247</sup> Bâkıllânî, *İnşâf*, s. 39-40.

<sup>248</sup> Bâkıllânî, *İnşâf*, s. 40-41.

O'nunla cins ve şekil bakımından herhangi bir ortaklık taşımadığı gibi O'na zıt veya aykırı da olamaz. Daha doğrusu Allah, herhangi bir cins, tür ve şekil sahibi değildir. Lezzet veya elem duymadığı gibi bir şeyden fayda veya zarar görmesi de düşünülemez.<sup>249</sup>

Burada dikkat çeken iki husus vardır. Öncelikle Bâkıllânî, beşerî duyguları ifade eden lafızların anlamlarını ikili bir analize tâbi tutmakta, böylece bu vasıfların ilâhî iradeye irca edilmesini semantik bir gerekçeye dayandırmaktadır. Buna göre sevgi, öfke, hoşnutluk ve gücenme gibi durumların özünde birtakım menfaatlerin veya zararların irade edilmesi gibi duygusal içerikten soyutlanabilen ve tenzîh ilkesine hanel getirmeksizin Allah hakkında isbat edilebilen bir anlam vardır. Allah'ın bu durumlarla vasıflandığı ifadeler işte bu öz anlama yorulur.

İkinci husus ise Bâkıllânî'nin duygusal infîâllere kapılan bir tabiata sahip olmanın ilâhî aşkınlıkla bağdaşmayacağını çok açık bir şekilde dile getirmesidir. Hatta Bâkıllânî'nin açıklaması Allah'ın her türlü nefsânî infîâlden tenzîh edilmesi gerekliliğini de içerir. Burada bilhassa tabiat (*tab'*) vurgusunun yapılması dikkat çekicidir. İnsan tabiatına mahsus duygulanımların ve manevî hâllerin Allah için söz konusu olamayacağı ilk defa bu kadar öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî kelâmcıların beşerî duygusal durumları neden aşkın ilâhî irade kapsamına sokma gayretleri ilk kez Bâkıllânî tarafından doğrudan tenzîh doktrini üzerine bina edilmektedir.

### 2.3.3. Eş'arî Hadis Çevresi: Hâlimî ve Beyhaķı

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin temelini attığı kelâmî doktrin, sadece mütekellim kimliği öne çıkan âlimler üzerinde değil, aynı zamanda hadis ilmiyle öne çıkan çevrelerde de etki yapmıştır. Her ne kadar hadis âlimlerinin önemli bir kısmı Ehl-i Hadîs kimliği altında ve çoğunlukla Hanbelî ve Haşvî öğretilere meyletse de, Eş'arî'yi takip eden ikinci nesilden itibaren Eş'arî muhaddislere rastlanmaktadır. Bunlar arasında tezimizin konusuyla ilgili görüş beyan etmiş iki isim, Ebû Abdillâh Hüseyn el-Hâlimî (ö. 403/1012) ve Ebû Bekr Ahmed el-Beyhaķı (ö. 458/1066) üzerinde durulacaktır.

<sup>249</sup> Bâkıllânî, *Kitâbu't-temhîd*, s. 27-28.

Her şeyden önce bir muhaddis olan, hatta “muhaddislerin reisi” lakabıyla anılan Hâlimî, Mâveraünnehir’de Şâfi’î fikhî ve Eş‘arî kelâmıyla ilgilenen kişiler arasında da temayüz etmiştir. Kimi araştırmacılar tarafından Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’ye muhalefet ettiği görüşleri öne sürülerek bir Eş‘arî portresi çizmediği ve daha ziyade Ahmed b. Hanbel’in geleneğine yakın durduğu söylene de,<sup>250</sup> Eş‘arî öğretisi çizgisinde ancak hadis ağırlıklı bir noktada yer aldığı kabul edilebilir.<sup>251</sup> Hâlimî, kelâmî görüşlerini *el-Minhâc fî şu‘abi’l-îmân* adlı eserinde derlemiş ve Allah inancını şu beş maddede özetlemiştir: 1- Allah’ın varlığının isbatı ve böylece ta‘tîlin iptali. 2- Allah’ın birliğinin isbatı ve böylece şirkin iptali. 3- Allah’ın cevher ve araz olmadığının isbatı ve böylece teşbîhin iptali. 4- Âlemin tümüyle Allah tarafından var edildiğinin isbatı ve böylece illet-ma‘lûl görüşünün reddi. 5- Bütün mahlûkâtın Allah’ın idare ve tasarrufunda bulunduğunun isbatı ve böylece tabiatların, gök cisimlerinin veya meleklerin tasarrufunu savunanların reddi.<sup>252</sup> Hâlimî’ye göre Kur‘ân, sünnet ve icmâ delillerinden hareketle Allah’ı adlandırmak için kullanılabilecek isimlerin her birisi de bu beş maddeden birisiyle irtibatlı olmalıdır.<sup>253</sup> Bunlardan 5. maddeyle, yani Allah’ın âlemdeki yegâne tasarruf sahibi olduğuyla irtibatlı isimler arasında *Rahmân*, *Rahîm*, *Vedûd*, *Hannân* isimleri de yer alır. Hâlimî bunlardan her birisini Allah’ın kullarına yönelik nimetlendirmesi ve ihsanı doğrultusunda yorumlar, böylece irade sıfatından ziyade ilâhî fiilleri öne çıkarmış olur.<sup>254</sup> *Minhâc*’da Allah sevgisine uzunca bir bölüm ayırmasına rağmen Hâlimî’nin buradaki maksadı kulun Allah’ı sevmesidir, Allah’ın kula yönelik sevgisi değildir. Bu nedenle söz konusu bölüm tezimizin konusu kapsamına girmez. Ancak aşağıda Cüveynî’nin görüşleri meyanında değinileceği üzere meselenin bir de kulların Rablerine yönelik duygusal durumları ciheti vardır. Tezimizin konusu gibi bir problematik teşkil etmemekle beraber bu cihetin de hatırdta tutulmasında fayda vardır.

<sup>250</sup> Bkz. Claude Gilliot, “al-Ḥalīmī, Abū ‘Abdallāh”, *Encyclopaedia of Islam Three*, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_23453](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23453) (23.06.2018).

<sup>251</sup> İlâhî iradedden bahsederken “hadis ehli” (*ehli’l-ḥadîs*) dışındakilerin -yani Mu‘tezile’nin- iradeyi fiil sıfatı olarak gördüğünü, hadis ehlininse Allah’ın ezelden beri mürid olduğu düşüncesini benimsediğini söylerken Hâlimî, Eş‘arîleri de kapsayacak bir “hadis ehli” anlayışına sahip olduğunu hissettirmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh el-Ḥüseyn b. el-Hasan el-Ḥalīmî, *Kitâbu’l-Minhâc fî şu‘abi’l-îmân*, thk. Ḥilmî Muḥammed Fûde (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), I, 218-219.

<sup>252</sup> Hâlimî, *Minhâc*, I, 183-184.

<sup>253</sup> Hâlimî, *Minhâc*, I, 187 vd.

<sup>254</sup> Hâlimî, *Minhâc*, I, 200-207.

Halîmî'nin ifadeleri kesin olmamakla beraber beşerî duyguları çağrıştıran ifadeleri zâtî bir sıfat olan irade yerine Allah'ın fiillerine irca ettiği izlenimi vermektedir. Bu itibarla İbn Küllâb'dan beri gelen ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî tarafından mezhebin ana akım görüşü olarak tercih edilen yaklaşımdan ayrıldığı tahmini yapılabilir. İbn Fûrek'in "ashabımızdan bazıları" şeklinde zikrettiği ve tarafımızdan hâlen teşhis edilememiş birtakım âlimlerin sevgi, öfke, hoşnutluk ve güvenme gibi durumları fiil sıfatlarına irca ettiği yukarıda geçmişti. Bu durumda Halîmî'nin nisbeten muğlak tavrının mezhep içerisindeki bu alternatif yaklaşımı benimsediği ihtimalinden bahsedilebilir. Halîmî'nin Eş'arî bir âlim olmadığını düşündürecek şekilde birtakım esaslı meselelerde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye muhalefet ettiği de hatırlanırsa, bu ihtimal daha da güçlenecektir. Ne var ki Halîmî'nin söz konusu vasıfları fiil sıfatlarına irca ettiği tahmini doğru çıkacak olursa, bu durumda daha yakın görüldüğü hadis ehlinden bu mesele özelinde bir nebze ayrılmış olacaktır.

Halîmî'den büyük ölçüde etkilenen ve i'tikâdî içerikli hadisleri derlediği metinlerinde uzun uzun alıntılar yaparak bu etkiyi izhar eden Ebû Bekr el-Beyhaķî, bilhassa *el-Esmâ ve's-şifât* adlı eserinde tezimizin konusunu alakadar eden görüşler sunmaktadır. Ancak dikkat çekici bir şekilde konumuzu ilgilendiren meselelerde Halîmî'nin adı geçmemektedir. Beyhaķî, Allah'ın iradesi üzerine yaptığı açıklamalarda Ebû İshâķ el-İsferâyînî'den uzunca bir iktibas yapmakla yetinmektedir. Bu iktibasta *Raħman*, *Raħîm*, *Vedûd*, *Raûf* gibi isimlerin her birisinin irade sıfatına indirgendiği söylenmektedir. İktibasın sonundaysa Eş'arîlik içerisindeki alternatif yaklaşıma işaret edilmektedir:

Ashabımız arasında bu isimlerin fiil sıfatlarından olduğunu ve her birisinin "o şeylerin fâili" anlamına geldiğini düşünenler de vardır.<sup>255</sup>

Kitabın ilerleyen bölümlerinden bir tanesinde Hz. Peygamber'in "Allah yüz rahmet yaratmıştır. Bunlardan bir tanesini mahlûkatı arasına koymuş, doksan dokuzunu ise kendi indinde saklamıştır"<sup>256</sup> ve "Mümin, Allah indindeki cezayı bilseydi O'nun cenneti için hiç heveslenmezdi; kâfir de Allah indindeki rahmeti bilseydi O'nun

<sup>255</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaķî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-şifât*, nşr. M. Z. el-Kevşerî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), s. 138-139.

<sup>256</sup> Müslim, "Tevbe", 18.

cennetinden hiç ümidini kesmezdi”<sup>257</sup> hadislerini zikreden Beyhaķī, tekrar Eş‘arilik içerisindeki alternatif görüşü hatırlatmaktadır. Bu hadislerin ilki rahmetin yaratılmış olduğuna, diğeri ise rahmetin ilâhî cezanın mukabilindeki mükâfât anlamına geldiğine delâlet etmektedir. Beyhaķī’ye göre:

Bu hadislerde ashabımızdan rahmetin fiil sıfatlarından biri olduğunu söyleyenlerin benimsediğı görüşe delâlet vardır. Zira rahmet, Allah’ın kullarına bahşettiğı ve hazırladığı nimetler olarak yorumlanırsa Allah’ın amel [fiil] sıfatlarından birisi olur. Ancak nimetlendirme iradesine irca edilecek olursa da zât sıfatlarından biri olur. Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî de bu görüşe kail olmuştur ve şöyle demiştir: Allah’ın iradesi, nimetlendirmeye taalluk ederse rahmettir...<sup>258</sup>

Sevgi, hoşnutluk, öfke gibi beşerî duyguları çağrıştıran lafızların varit olduğu farklı rivayetleri aktardıktan sonra Beyhaķī söz konusu ihtilafa tekrar değinmekte, “ashabımızdan bazıları” adını verdiği kişilerle Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’yi bir arada zikretmektedir.<sup>259</sup> Kendisinin iki görüş arasında nihaî bir tercih yapmaktan kaçındığı gözlemlense de yukarıda zikredilen hadislerde olduğu gibi bağlama göre ikisinden birisini öne çıkardığı da vâkidir.

Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin kelâm mezhebi içerisinde bulunmakla beraber muhaddis kimlikleriyle öne çıkan Hâlimî ve Beyhaķī, beşerî duyguları çağrıştıran ifadeleri ilâhî fiillerle irtibatlandırmaya daha meyilli görünmektedirler. Bununla beraber Hâlimî’de Eş‘arî’ye ve Eş‘arîler arasındaki yaygın görüşe bir atıf yapılmazken Beyhaķī’nin her yorumunda mutlaka Eş‘arî’yi zikretmesi ve onunla birlikte alternatif görüşe yer vermesi 5./11. yüzyılda mezhep içindeki baskın görüşün kademeli bir şekilde yerleştiğı izlenimini vermektedir.<sup>260</sup>

<sup>257</sup> Müslim, “Tevbe”, 23.

<sup>258</sup> Beyhaķī, *el-Esmâ ve ‘ş-şifât*, s. 458-459.

<sup>259</sup> Beyhaķī, *el-Esmâ ve ‘ş-şifât*, s. 459-465.

<sup>260</sup> Müstakil bir başlıkta ele almadığımız ancak mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmı açısından mühim bir yere sahip ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de söz konusu vasıfları doğrudan ilâhî iradeye irca ederek ana akım çizgiyi izlemiştir. Dolayısıyla bu çizginin yerleşmesinde etkili olduğu varsayılabilir. Bkz. Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Uşûli’-d-dîn* (İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928), s. 124.

#### 2.3.4. Mutlak Tenzihçilik ve Cüveynî

Eş'arî kelâmı İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin katkılarıyla gitgide daha olgun bir hâl almış ve Cüveynî'nin eliyle Nizâmiyye Medreseleri çatısı altında kurumsal bir kimlikten yararlanma fırsatı bulmuştur. Cüveynî'nin tezimizin konusuyla ilgili görüşlerini büyük ölçüde *Kitâbu'l-İrşâd*'ın ilâhî isimlere dair kısmında bulabilmekteyiz.<sup>261</sup>

*Rahmân* ve *Rahîm* isimleri üzerine yaptığı açıklamada bu ikisinin muhakkiklere göre aynı mânâyâ geldiğini belirten Cüveynî, bu iki ismin kökü olan rahmet vasfının anlamına dair de yorum yapmaktadır. Eş'arî gelenek içerisinde zaten mevcut bulunan iki görüş Cüveynî tarafından da aktarılmaktadır. Fakat burada Cüveynî, rahmeti Allah'ın nimetlendirme iradesine irca eden yaklaşımı “muhakkiklerin indinde” tabiriyle ifade ederken rahmet vasfını doğrudan nimetlendirme fiiline irca eden yaklaşımın “bazı âlimler” tarafından benimsendiğini belirtmektedir.<sup>262</sup> Burada Cüveynî'nin her iki görüşün kabul edilebilir olduğunu ima etmekle beraber “muhakkikler” ve “bazı âlimler” arasındaki etki farklılığını gözeterek bunlardan ilkinin daha muteber gördüğü tahmin edilebilir.

Yine ilâhî isimler bağlamında *Vedûd* ismine değinen Cüveynî, bu ismin “seven” (*vâdd*) anlamına geldiğini ve “dostlarını seven” (*el-muhibb li-evliyâihî*) şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtir. Allah'ın sevgisi meselesini ise ileri bir bölüme havale etmektedir. Cüveynî, ilâhî sevgiye dair görüşlerini Allah'ın irade sıfatına ayırdığı bölümde sunmaktadır. Allah'ın, kâfirin küfrünü murad edip etmediğine dair Eş'arîlik ile Mu'tezile arasındaki malum tartışmaya işaret ettikten sonra bu defa küfrün ilâhî sevgi ve hoşnutluğa konu olup olmadığını tartışır. Cüveynî'nin “imamlarımız” adını verdiği kişiler bu konuda iki gruba ayrılmıştır. İlk gruba göre ilâhî sevgi ve hoşnutluk her ne kadar iradeyle irtibatlı olsa ve her şey Allah'ın iradesiyle varlığa gelse de, Allah'ın küfrü sevdiği ve ondan hoşnut olduğunu söylemek doğru değildir. Bu kullanımı doğru bulmayanlar da ilâhî sevgi ve hoşnutluğa ya Allah'ın nimetlendirme fiiline ya da

<sup>261</sup> Cüveynî'nin kelâm sistemine ve haberî sıfatlara yaklaşımına dair bkz. Mohammad Moslem Adel Saflo, *al-Juwaynî's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adillah* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), özellikle s. 149-153.

<sup>262</sup> Ebu'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. 'Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. M. Y. Mûsâ ve 'A. 'A. 'Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), s. 145.



nimetlendirme iradesine irca ederler. Sevgi ve hoşnutluk ilâhî iradeyi sadece nimetlendirme yönünden adlandırmaktadır. Dolayısıyla ilâhî irade küfre taalluk ettiğinde sevgi ve hoşnutluk olarak adlandırılması doğru değildir. Hâliyle ilâhî iradenin küfre taalluku öfke ve gücenme durumlarıyla adlandırılmalıdır. Cüveynî'nin ifadesiyle:

İrade, kula tevcih edilen nimetlere (*na'im*) taalluk ettiğinde sevgi ve hoşnutluk adını alır. Kula yöneltilen ukubet ve cezaya (*niğme*) taalluk ettiğindeyse gücenme olarak adlandırılır.<sup>263</sup>

Küfrün ilâhî iradeye konu olmakla beraber ilâhî sevgi ve hoşnutluğa konu olamayacağını söyleyen bu grubun karşısında yine Eş'arî kelâmcılarından oluşan ikinci grup yer alır. Cüveynî'nin "tahkik eden imamlarımız" vasfıyla anarak taltif ettiği bu grup, Allah'ın bu mânâdaki hoşnutluğunun küfre dahi taalluk ettiğini belirterek Mu'tezile'yi rahatsız etmekten ve dehşete düşürmekten geri durmamışlar, sevgi ve hoşnutluğun iradeyle özdeşliği üzerinde ısrar etmişlerdir. Buradan hareketle Allah'ın küfrü sevdiği ve cezaya düşürülmüş olmak kaydıyla ondan razı olduğu söylenebilir. Bu sözlerin sadece Mu'tezile için değil, herhangi birisi için de çarpıcı olduğu açıktır. Ancak Cüveynî'nin aktardığı "muhakkik" Eş'arîler burada sevgi ve hoşnutluk kelimelerinin beşerî çağrışımlarını ve onaylama anlamı taşıyan içeriklerini kastetmemektedirler. Onların anlatmak istediği şey, kâfirin özgür iradesiyle tercih ettiği küfrün ilâhî irade ile yaratıldığı ve yine ilâhî irade ile cezalandırıldığıdır. Son tahlilde Allah için sevgi, hoşnutluk ve irade arasında hiçbir fark yoktur ve her birisi onay verme mânâsı olmaksızın varlığa getirmek demektir.<sup>264</sup>

Buraya kadar Cüveynî'nin ortaya koyduğu düşünceler kendisinden önceki Eş'arî kelâmcılarda zaten rastlanan yaklaşımın daha dikkatli ve etkileyici bir sunumu mahiyetindedir. Ancak bu sunumu yaparken Cüveynî, tezimizin konusu için hayatî öneme sahip bir düşünceyi de dile getirmektedir. İlâhî sevginin iradeye irca edilmesi işleminin tenzîh doktrininde temellenen gerekçesini ifade etmek için Cüveynî şöyle demektedir:

"Allah bir kulunu seviyor" dediğinde bununla kastedilen O'nun kuluna yönelmesi (*teħannün*) ve meyletmesi (*meyl*) değildir. Aksine kulunu nimetlendirmesidir. Kulun

<sup>263</sup> Cüveynî, *İrşâd*, s. 238-239.

<sup>264</sup> Cüveynî, *İrşâd*, s. 239.

Rabbine sevgisi de O'na iz'ân ile itaatine girmesidir. Çünkü O (Allah) yönelmekten ve kendine yönelinmesinden mukaddestir (*yetekaddesu en yemîle ev yumâle ileyhi*).<sup>265</sup>

Buradaki son cümle Cüveynî'nin zihnindeki gerekçelendirmeyi ifşa etmektedir. Cüveynî'ye göre Allah'ın sevgisi ve hoşnutluğu, gücenmesi ve öfkesi iradeye irca edilir. Bu durumların beşerî duygular anlamında Allah'a ait olması zaten düşünülemez. Ancak mesele bundan ibaret değildir. Cüveynî'ye göre sevgi (*meḥabbe*), Allah'a hakikat üzere taalluk etmez. Diğer bir tabirle, Allah hakiki bir anlamda sevgiye konu olmaz, sevilmez. Kulun Allah'a sevgisinden bahsedildiğinde Allah'a itaat etmesi anlaşılmalıdır. Yoksa kalbî bir yönelim söz konusu değildir.

Cüveynî'den önce de dile getirilen bu düşünce<sup>266</sup> Eş'arî kelâmının beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesindeki yaklaşımı ve gelişimi bağlamında ilk kez burada ortaya çıkmaktadır. Kulun Allah'a yönelik duygusal durumunu mecazî bir yoruma tâbi tutmak, Allah'ın kula yönelik sevgisinin duygusal içerikten soyutlanarak iradeye irca edilmesinden bir adım ileride bulunur. Cüveynî'nin beşerî düzlemdeki duygusal durumları dahi elemeye yönelik bu mutlak tenzihçi tavrı, onun Eş'arîler arasında tevil işlemini ilk kez yapan kişi olduğunu düşünen İbn Teymiyye'yi (ö. 728/1328) bir nebze desteklemektedir.<sup>267</sup> Esasında Cüveynî'den önce de Eş'arî kelâmcılar tevil yapmışlardır ancak bu derece ileri bir noktada durmamışlardır. Yine aynı bağlamda Cüveynî ile birlikte Eş'arî kelâmı içerisinde dinî metinlerdeki zâhirî mânâlara bağlılığın yumuşadığı ve daha serbest bir noktaya ulaşıldığı şeklindeki yorum da daha fazla anlam kazanmaktadır.<sup>268</sup>

### 2.3.5. Kelâm ve Tasavvuf Arasında Gazzâlî

Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin, İslâm düşüncesi tarihinin en mühim ve belki de en çetrefilli şahsiyetlerinden birisi olduğunu söylemek mübalağa olmasa gerektir. Tam da bu yüzden

<sup>265</sup> Cüveynî, *İrşâd*, s. 238.

<sup>266</sup> Kulun Allah'a sevgisinin, farzları yerine getirmek ve Allah'a itaat etmekten ibaret olduğu düşüncesi daha önce Şâfi'î fakih Ebu'l-'Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918) tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Ignaz Goldziher, "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie", *Der Islam* 9 (1919): 144.

<sup>267</sup> Saflo, *al-Juwaynî's Thought and Methodology*, s. 151.

<sup>268</sup> Louis Gardet ve Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), s. 103.

Gazzâlî hakkında en çok araştırma yapılmış İslâm düşünürlerinden birisi olmalıdır. Dolayısıyla Gazzâlî hakkında kapsayıcı birtakım bilgiler vermek bu tezin amacı dışındadır ve burada Gazzâlî'nin kelâm ve tasavvuf arasındaki tartışmalı konumu itibarıyla sadece beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesine yaklaşımı incelenecektir.

Kelâmî eserlerinde tam bir Eş'arî mütekellim olarak okuyucunun karşısına çıkan Gazzâlî, mezhebin öğretilerini muazzam bir dikkat ve incelikli bir üslupla ortaya koymaktadır. Bunun en açık örneği *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* metnidir. *İktisâd*'da Gazzâlî, tezimizin konusuna ilişkin tevil işleminin temel prensiplerini ortaya koymakta ve dinî metinlerde Allah'a izafe edilen çeşitli lafızların doğru yorumlanma kurallarını sunmaktadır. Tezimizin birinci bölümünde tenzîh doktrini ve tevil kanunu bağlamında bu noktaya değinilmişti. Ne var ki Gazzâlî, *İktisâd*'da duygusal durumlara yönelik bir değerlendirme yapmamaktadır. Ancak Gazzâlî'nin, Allah'ın yukarı yönde olduğunu çağrıştıran dinî metinlere dair yaptığı bir açıklama biraz sonra gelecek tartışmalar için anahtar mesabesindedir.

Allah'ın mekândan münezzeh olması hasebiyle herhangi bir yönde bulunamayacağı, dolayısıyla O'nun yukarıda olduğu çağrışımı yapan dinî metinlerin uygun bir şekilde tevil edilmesi gerektiği hususlarını ortaya koyduktan sonra Gazzâlî, şöyle bir soruyu zikretmektedir: Eğer Allah yukarıda değilse, o hâlde dua ederken ellerimizi ve yüzlerimizi niçin göğe açmaktayız? Gazzâlî bu soruya *-İktisâd* metninin genel karakterine aykırı bir biçimde- detaylı cevap vermeyi tercih etmektedir. Buna göre insan, Rabbine yöneldiğinde, O'nun azametini ve yüksek rütbesini hatırına getirir ve kendi düşük vaziyetinin bilincine varır. İnsanın mütevazı olmasını gerektiren bu düşüklüğün en açık tezahürü de insanın toprak üzerinde yaratılmış olmasıdır. En yüce organı olan yüzünü, en zelil seviye olan yere koyarak insan, ne kadar aşağı bir varlık olduğunun şuuruna varır ve mütevazı olması gerektiğini anlar. Secde hâlindeki bu fiziksel vaziyete mukabil insanın kalbi de manevî bir yönelmeye ihtiyaç duyar. Kalbin Allah'ı tazim ederken yukarı cihete yönelmesi de, insanî düzeyde yukarının hep üstünlük ve yücelikle özdeşleşmiş olmasındandır. Dolayısıyla duada ellerin ve yüzün yukarı çevrilmesi, insanın kulluk bilincini edinmesi ve ulûhiyetin yüceliği karşısındaki zelil konumunu idrak etmesine matuf bir harekettir.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Gazzâlî, *İktisâd*, s. 113-117.

Gazzâlî'nin bu açıklamaları tezimizin konusunu dolaylı ama bir o kadar mühim bir yönden alakadar etmektedir. Âyetlerde Allah'a izafe edilen "yukarıda olma" durumu, O'nun zâtına ve sıfatlarına dair herhangi bir bilgi vermemekte, aksine kulun Rabbine yönelik manevî tavrını şekillendirme amacı gütmektedir. Gazzâlî'nin "yukarı yönde olma" durumu özelinde sergilediği bu yaklaşım, aslında beşerî duyguların Allah'a nisbeti meselesi için de geçerli olabilir mi? Gazzâlî'nin yine Eş'arî kelâmına mensup bir âlim kimliğini öne çıkararak ve Allah'ın isimlerini inceleyen *el-Mağşadu'l-Esnâ* metni, bu soruya olumlu cevap verme imkânı sunmaktadır.

Kitapta Gazzâlî, Allah'ı adlandıran isimlerin O'nun zâtına ve yedi meânî sıfatına nasıl irca edildiğini ortaya koymaktadır.<sup>270</sup> Bunlar arasında *Rahîm*, *Vedûd*, *Şabûr* gibi isimler bilhassa dikkat çeker. *Rahîm* ismi bağlamında Gazzâlî, rahmetin tanımını yaptıktan sonra Allah'ın rahmetinin tam ve genel bir rahmet olduğunu vurgulamaktadır. İlâhî rahmetin tam ve genel olması, muhtaçlara hayırların bahşedilmesi, onların inayetinin irade edilmesi ve hak eden etmeyen herkesin kuşatılması demektir. Bunun ardından Gazzâlî'nin, Eş'arî kelâm geleneğini izleyerek yaptığı irca işlemi gelmektedir:

Rahmet, rahmet eden kişinin maruz kaldığı acı verici bir rikkat (*rikkat mu'lime*) ve acıyan kişinin ihtiyacını gidermek için harekete geçmek demektir. Ancak yüce Rabbimiz bu durumlardan münezzehtir. Belki sen bu tenzihle rahmetin mânâsının noksan olacağını zannedersin. Bil ki bu, rahmetin anlamı için bir noksan değil, bir kemâldir.<sup>271</sup>

Gazzâlî, ilâhî rahmetin acı verici bir rikkat anlamından soyutlanarak anlaşıldığı takdirde rahmet olma anlamından bir şey kaybetmeyeceğini özenle açıklamaktadır. Rahmet eden kişinin acı çektiği düşünüldüğünde, rahmet edilenin ihtiyacını gidererek kendi acısını da dindirme mülâhazası taşıyabileceği için böyle bir vaziyette rahmet tam anlamıyla tahakkuk etmez. Ancak hiçbir menfaat gözetmeksizin, sadece rahmet edilen kişinin ihtiyacının giderilmesi durumunda rahmet kemâl bulur. Dolayısıyla Allah'ın rahmeti de böyle anlaşılmalıdır.<sup>272</sup>

Gazzâlî'nin bu ek açıklamaları, daha önceki Eş'arî kelâmcılarda görülmeyen bir hassasiyetin tezahürüdür. Beşerî duyguları çağrıştıran lafızları iradeye irca etmekle

<sup>270</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mağşadu'l-Esnâ fî şerhi me'ânî Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*, thk. Fađluh Şihade (Beyrut: Daru'l-Meşriq, 1971), s. 172-174.

<sup>271</sup> Gazzâlî, *Mağşad*, s. 66.

<sup>272</sup> Gazzâlî, *Mağşad*, s. 66.

onların anlam içeriklerinin bir kısmı elbette elenmektedir. Bu elemenin söz konusu mânâların Allah'a aidiyeti hususunda bir noksanlık doğurmayacağı Gazzâlî tarafından gösterilmektedir. Yani Allah'ı beşerî duygusal durumlardan tenzîh etmekle beraber, rahmet gibi merkezî bir kavramın Allah'a izafe edilmesinde bir noksanlık doğmamakta, aksine söz konusu ilâhî vasfın kemâl üzere tahakkuku ancak bu anlamda söz konusu olmaktadır.

Gazzâlî'nin, kendisinden önceki Eş'arî kelâmcılarında görülmeyen orijinal katkıları bundan ibaret değildir. Belki bundan daha önemli bir katkı, Gazzâlî'nin her bir ilâhî ismi açıklarken eklediği “kulun bu isimden nasibi” başlıklı kısımlardır. Buna göre “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın” hadisiyle kastedilen, kulun Allah'ın isimlerini bilmesi ve manevî cihetten onların anlamlarının gerektirdiği doğrultuda yaşamasıdır.<sup>273</sup> Bu bağlamda mesela *Rahmân* ismi söz konusu olduğunda bunun ilâhî rahmeti ifade ettiği, ilâhî rahmetin de kulların nimetlendirilmesini irade etmekten ibaret olduğu söylendiği zaman meselenin sadece bir boyutu çözülmektedir. Buraya kadar Allah'ın aşkınlığı gözetilerek O'nu adlandıran bir isim anlaşılabilir olmaktadır. Fakat işin bir de kulların dindarlıkları ve maneviyatlarına bakan yönü vardır. Buna göre:

Kulun *Rahmân* isminden nasibi, kişinin gafil kullara acıması, onları vaaz ve nasihat ile ve şiddetten uzak latif bir üslupla gaflet yolundan çevirerek Allah'a yöneltmesi, isyankârlara da aşağılama gözüyle değil acıma gözüyle bakması, âlemde meydana gelen her günahı sanki kendi nefsinde bir musibet gibi görmesi ve elinden geldiğince onları yok etmeye çabalaması, böylece o isyankâr kişinin Allah'ın gücenmesine maruz kalıp ilâhî huzurdan kovulmaması için ona acımasıdır.<sup>274</sup>

Gazzâlî'nin yapmak istediği açıktır. Allah'ın rahmeti, tenzîh doktrini doğrultusunda tevîl edilmiş ve ilâhî iradeyle uyum içerisinde yorumlanmış olsa da bu açıklama kulun ahlâkî, manevî ve psikolojik yaşamı hakkında bir netice vermemektedir. Dolayısıyla ilâhî aşkınlık sorununun çözümünden sonra bu defa kullara yönelik bir açıklama yapılmalıdır.

Bu yaklaşımın bir başka örneği *Vedûd* isminde görülebilir. *Vedûd*'un, “mahlûkatın her birisi için hayrı seven ve onlara iyilik yapan” anlamına geldiğini belirten Gazzâlî, yine tenzîh vurgusunu incelemektedir:

---

<sup>273</sup> Gazzâlî, *Mağşad*, s. 42-59.

<sup>274</sup> Gazzâlî, *Mağşad*, s. 67.

Nasıl ki Allah'ın rahmetinin anlamı, rahmet ettiği kişinin hayrını irade etmesi ve onun ihtiyacını karşılamasıdır ve Allah acıma rikkatinden münezzehdir; aynı şekilde O'nun sevgisi (*vüddühü*) iyilik, nimetlendirme ve ihsan etme iradesidir. O, sevgi ve acımadan kaynaklı yönelmeden münezzehdir.<sup>275</sup>

Elbette Gazzâlî burada da *Vedûd* isminin dindâr insanın ahlâkî yaşamı için ne mânâyâ geldiğini eklemektedir. Ancak burada Gazzâlî'nin vurgusu kullar arasındaki sevgi ve fedakârlık üzerinedir. Yani *Vedûd* isminin gerektirdiği doğrultuda ahlâklanan bir mümin, kendisi için istediğini başkaları için de istemeli, öfke ve kin ile hareket etmeden îsâr tavrını takınmalıdır.<sup>276</sup> Cüveynî'nin Allah'ın hem sevmesini hem de sevilmesini tenzîh doktrinine aykırı bulan aşırı tavrına dair bir husus en azından bu bölümde yer almamaktadır. Yani Gazzâlî, *Vedûd* isminin gereği olarak kulun Rabbini sevmesi hususuna burada değinmemektedir. Gazzâlî'de bu tartışmayı bulmak için bir başka kitaba müracaat edilmelidir.

Hakkında “İslâm'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece *İhyâ'* kalsaydı diğerlerini aratmazdı” denilen *İhyâ' u 'ulûmi'd-dîn*,<sup>277</sup> Gazzâlî'nin en önde gelen eserleri arasında yer almaktadır. Gazzâlî'nin, Eş'arî kelâmında ortaya konan i'tikâdî ilkelerden taviz vermeksizin tasavvuf geleneğiyle irtibat kurduğu bu kitap, tezimizin konusuyla doğrudan irtibatlı bir bölüm içermektedir. Bu bölümün incelenmesinden önce öteden beri Eş'arî kelâmının tasavvufla ilişkisine dair birkaç mülâhazanın aktarılmasında fayda vardır.

Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisine İbn Fûrek'ten bahsedilirken kısaca işaret edilmişti. Esasında mezhebin kuruluşundan itibaren bazı Eş'arî kelâmcılarla tasavvufî şahsiyetlerin çeşitli irtibatları olmuştur. 4./10. yüzyılın önde gelen sûfî şahsiyeti Muhammed İbn Hafif eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982) hem Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den kelâm dersi aldığı, hem de Bâkîllânî'ye hocalık yaptığı nakledilmektedir.<sup>278</sup> Yukarıda ele alındığı gibi tasavvufî çevrelerle ilişkisi olan ve *el-İbâne 'an tûruki'l-kâşidîn* adlı metni

<sup>275</sup> Gazzâlî, *Mağşad*, s. 132.

<sup>276</sup> Gazzâlî, *Mağşad*, s. 132-133.

<sup>277</sup> Bkz. Mustafa Çağrı, “İhyâ' Ulûmi'd-dîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihyau-ulumid-din> (02.07.2018).

<sup>278</sup> Bkz. Tahsin Yazıcı, “İbn Hafif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hafif> (29.06.2018). Ayrıca İbn Hafif, İbn 'Asâkir tarafından Eş'arî âlimler arasında zikredilmektedir, bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 190-192. İbn Hafif'in sağ olduğu zaman aralığı bakımından hem Eş'arî hem de Bâkîllânî ile görüşmesinin mümkün olup olmaması hakkında bkz. Eric Ormsby, “Introduction”, *Love, Longing, Intimacy and Contentment Kitâb al-mahabba wa'l-shawq wa'l-uns wa'l-riqâ: Book XXXVI of the Revival of the Religious Sciences İhyâ' 'ulûm al-dîn*, çev. Eric Ormsby (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2011), s. xx-xxi..

yazdığı düşünölen İbn Fûrek kuşkusuz ayrı bir öneme sahiptir. İbn Fûrek'e talebelik yapmış ve tasavvuf tarihinin en etkili isimlerinden birisi addedilen Ebu'l-Ğāsım el-Ğuşeyrî sûfi kimliğinin yanında bir Eş'arî kelâmcısı portresi de çizmektedir.<sup>279</sup> Hatta 445/1053-1054 yılında Nişabur'daki Eş'arî âlimlerin maruz kaldığı soruşturma ve mihnet sürecinde Ğuşeyrî de muzdarip olmuş ve İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin de içinde bulunduğı âlimler grubuyla Nişabur'u terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>280</sup> Şu hâlde Eş'arî kelâmı, başından beri tasavvufî gelenekle temasta bulunmuş, hatta bazen daha yakın ilişkiler kurmuştur. Gazzâlî'nin buradaki konumu kuşkusuz büyük bir önem taşımaktadır. Şimdi tezimizin konusu bağlamında Gazzâlî'nin bu iki taraflı yaklaşımı, *İhyâ*'nın ilgili bölümünden hareketle incelenebilir.

*İhyâ*'nın insanı kurtuluşa erdiren hususları ele alan *münciyât* kısmında "Muhabbet, Şevk, Üns ve Rıza Kitabı" başlıklı bir bölüm yer almaktadır. Gazzâlî'den önceki tasavvuf literatüründe ilâhî sevgiye dair birçok görüş öne sürölmüş ve çeşitli metinler kaleme alınmış olsa da<sup>281</sup> Gazzâlî'nin yazdıkları bu meselenin en detaylı ve en kapsayıcı sunumu olarak değerlendirilmektedir.<sup>282</sup>

Bölümün hemen başında Allah'a muhabbet duymayı O'na itaat etmekten ibaret görenlerin görüşünü eleştirel bir imayla zikreden Gazzâlî, muhabbete dair şer'î delilleri zikrederek konuyu tüm ayrıntısıyla inceleyeceğini belirtmektedir. Bu yüzden önce konuyla ilgili âyet, hadis ve kelâm-ı kibarı zikrettikten sonra kulun Allah'ı sevmesinin ne mânâya geldiğini adım adım açıklamaktadır.<sup>283</sup> Ancak bu hususu incelemeden önce Gazzâlî'nin ilerleyen sayfalarda ele alacağı "Allah'ın kula muhabbeti" hususuna değinmek daha isabetlidir. Gazzâlî, Allah'ın sevgisi ile kulun sevgisinin aynı olamayacağını baştan ifade etmektedir. Beşerî düzlemde sevgi, nefsin kendisine uygun gördüğü şeye meyletmesi demektir. Bu da sadece kendisinde eksiklik olan ve bu

<sup>279</sup> Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 271-276.

<sup>280</sup> Bkz. Ğamza MuĞammed Vesîm el-Bekrî, *Şerġu'l-Ğaşîdeti'l-Ğuşeyriyye* (Amman: Dâru'l-Feth, 2012), s. 22-26; İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 108-112.

<sup>281</sup> Bkz. Eric Ormsby, "Introduction", s. xi-xxi; Joseph E. B. Lombard, "From *Ĥubb* to *'Ishq*: The Development of Love in Early Sufism", *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007): 345-385; Süleyman Derin, "From Râbi'a to Ibn al-Fârîd: Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love" (Doktora Tezi, The University of Leeds, 1999).

<sup>282</sup> Richard Gramlich, *MuĞammad al-Ğazzâlîs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984), s. v. Beni bu kaynaktan haberdar eden dostum Muhammed Vural'a teşekkür ederim.

<sup>283</sup> Ebû Ğâmid MuĞammed b MuĞammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), VII, 363-364 vd.

eksikliği tamamlayarak kemâle ermek isteyen bir nefis için tasavvur edilebilir. Açıkır ki Allah için böyle bir şey muhaldir. O, mutlak kemâl sahibidir. Dolayısıyla herhangi bir şeye yönelik eksikliğini tamamlamak için meyletmesi ve ona erişerek lezzet bulması düşünülemez.<sup>284</sup>

Şu hâlde Allah'ın kullarını sevdiği yönünde varit olan lafızlar:

...tevil edilirler. Onların mânâsı kulun kalbinden örtünün kaldırılması ve Allah'ı kalbiyle görmesine, Allah'a yakın kılınmasına ve Allah'ın bunu ezelde irade etmesine racidir. Kulun yakınlık yollarına göre amel etmesini gerektiren ezeli iradeye irca edildiğinde, Allah'ın sevdiği kişiye olan sevgisi ezeldir. Kulunun kalbinden örtüyü kaldırma fiiline irca edildiğindeyse kendisini gerektiren sebebin hudûsüyle var olarak hâdistir.<sup>285</sup>

Gazzâlî daha sonra Allah'ın kuluna olan sevgisini gösterecek alâmetlere dair açıklamalar yapmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Allah'ın kula sevgisi Gazzâlî tarafından Eş'arî çizgi içerisinde ama tasavvufî bir üslupla açıklanmaktadır. Kulun Allah'a yakınlığı ve kalbindeki örtünün kaldırılması gibi hususlar tasavvufî açıklamalardır. Ancak Gazzâlî son tahlilde ilâhî sevgiyi irade veya fiile irca ederek Eş'arî geleneğe tâbi olduğunu göstermektedir.

İmdi Gazzâlî'nin ilâhî sevgiden önce ele aldığı "Kulun Allah'ı sevmesi" konusuna dönülebilir. Kulun Allah'ı sevmesinin farz olduğunu düşünen ve ümmetin bu konuda ittifak halinde bulunduğunu belirten Gazzâlî,<sup>286</sup> sevgi denilen duygunun ancak bilgi ve idrakten sonra gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Buna göre insan, bilmediği bir şeyi sevemez. Bildiği ve idrak ettiği şeyler arasında da sadece lezzet alınanlar ve tabiata uygun gelenler insanın sevgisini celbeder. İdrak edilen ve sevilme ihtimali bulunan şeyler, hangi yolla idrak edildikleri noktasında ayrışır. Duyusal yolla idrak edilen şeyler yine duyulur yolla insana lezzet verdiği için sevgiye mazhar olabilirler. Ancak bir de duyular dışında başka yollarla idrak edilen ve bilinen şeyler vardır. Gazzâlî burada "Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirdi (*hubbibe*): güzel koku, kadın ve göz aydınlığım namaz." hadisini zikretmektedir. Bu üç şeyden ilk ikisi açıkça duyusal idrake konu olurken ibadet ancak kalbî bir lezzete sebep olabilir. Hatta zâhirî duyular insanlarla hayvanlar arasında ortaktır. Buna mukabil Gazzâlî'nin kalbe isnad

<sup>284</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 471-472.

<sup>285</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 472-473.

<sup>286</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 365.



ettiği altıncı duyu bunlardan daha yücedir ve onunla elde edilen idrak ve sevgi daha ulvî bir mahiyet taşımaktadır. Dolayısıyla duyulara konu olmadığı hâlde bilinebilen Allah'ın sevgisi çok daha yüce olmalıdır. Allah'ın sevgisini inkâr edenler de bu kalbî hissi göz ardı edip sadece hayvanî duyular seviyesinde takılıp kalmaktadırlar.<sup>287</sup>

Gazzâlî'nin bir sonraki adımı sevgiyi celbeden sebepleri ortaya koymaktır. Gazzâlî'nin yaptığı psikolojik ve estetik incelemelerin detayı bu çalışmanın sınırlarını aştığı için burada sadece sevgiyi celbeden sebepler sıralanacaktır:

- 1) Her canlı en başta kendi nefsinin sever. İnsanın da bütün sevgileri aslında kendi nefsinin devamlılığını sağlamaya ve yok olmaktan kaçınmaya yöneliktir.<sup>288</sup>
- 2) Sevgi, iyilik karşısında gösterilir. Yani insan, kendisine iyilik yapanı sever. Aslında bu da ilk maddedeki nefsin devamını sağlama arzusuyla irtibatlıdır. Zira insana bir iyilik yapıldığında, onun varlığının devamına katkı sağlanmış olur.<sup>289</sup>
- 3) Bir şey kendi zâtı için, hiçbir çıkar olmaksızın da sevinebilir ki hakikî sevgi budur. Hakikî sevgiye konu olan şeyler de güzellik (*cemâl*) ve iyiliktir (*hüsn*).<sup>290</sup>
- 4) Seven ve sevilen arasındaki münasebet ve uyumluluk da sevginin sebeplerinden bir tanesidir.<sup>291</sup>

Gazzâlî bir sonraki başlıkta insanın sevgisinin ancak Allah'a yöneltilmesi gerektiğini, yani insanın hakikî mânâda sadece Allah'ı sevmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira insana varlığını veren ve devam ettiren Allah'tır. İnsana her türlü hakikî ihsanda bulunan yine Allah'tır. Son olarak mutlak cemâl ve hüsn sahibi de Allah'tır. İnsanın sevgisini celbeden her türlü kemâl sıfatı en mutlak hâliyle Allah'ta bulunmaktadır. Dolayısıyla bütün bu sebeplerin en üst düzeyde var olduğu sevgi, kulun Allah'a yönelik sevgisidir.<sup>292</sup>

Nihayet seven ile sevilen arasındaki uyum ve benzerlik dolayısıyla kul, Allah'ı sevebilir. Gazzâlî, Allah'ın münezzeh oluşunu ısrarla vurgulayarak buradaki benzerlik ve uyumu “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın” hadisi çerçevesinde açıklamaktadır. Yukarıda geçtiği üzere *el-Mağşadu'l-Esnâ* metninin temelini teşkil eden bu hadis, kulun ilâhî sıfatlar ve isimler doğrultusunda yaşamasını emretmektedir. Kul, Allah'a yaklaştıkça ve

<sup>287</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 372-374.

<sup>288</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 374-376.

<sup>289</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 376-378.

<sup>290</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 378-384.

<sup>291</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 384-386.

<sup>292</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 387-403.

bu doğrultuda ahlâklandıkça, gitgide Allah’la daha fazla uyum içerisine girer ve neticede Rabbini sever.<sup>293</sup>

Gazzâlî’nin tasavvufî neşveden beslenen yaklaşımı, hocası Cüveynî’nin aşırı aşkıncı tavrından açıkça ayrılmaktadır. Kulun Allah’a sevgisini, O’na itaat etmekten ibaret görmek bir yana, bunun en ulvî ve en hakikî sevgi olduğunu söyleyen Gazzâlî, vakıayı daha iyi aksettiren bir yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Zira Cüveynî’de tezâhür eden tavır samimi bir dindarın Rabbine yönelik manevî ve psikolojik vaziyetini görmezden gelmek gibi bir sorunla mualleldir. “Dini varoluşsal bir heyecanla savunan”<sup>294</sup>, Gazzâlî ise insan psikolojisinin farklı boyutlarını göz önünde bulundurarak dindar müminin manevî tecrübesini ve bu tecrübenin zenginliğini ihmal etmemektedir.

### 2.3.6. Mütakaddimîn Dönemi Sonrasına Bir Bakış

Gazzâlî sonrasında Eş’arî kelâmının çeşitli dönüşümler yaşadığı bilinen bir husustur. Bilhassa Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1212) Meşşâî felsefeyle hesaplaşması bu dönüşüm sürecindeki en önemli adımlardan birisidir.<sup>295</sup> Mütahhirîn dönemi adı verilen bu dönemde rastlanan ve tezimiz konusunu ilgilendiren bazı dikkat çekici görüşlere bu kısımda kısaca işaret edilecektir.

Fahreddîn er-Râzî, Allah’ın isimlerine dair kaleme aldığı metinde ve ansiklopedik tefsirinde klasik Eş’arî yaklaşımı benimsemektedir.<sup>296</sup> Ancak Meşşâî felsefeyle yüzleşirken bu defa farklı bir durumla karşı karşıyadır. Meşşâî felsefe, Allah’ın kendi zâtını akletmesinden lezzet aldığını söylemektedir. Bir Eş’arî kelâmcısı olarak Râzî’nin bu görüşü kabul etmesi beklenmez. Ancak Râzî, bu doktrini reddederken kendisinden önce bazı kelâmcıların lezzet alma durumunu insanın cismânîlikten kaynaklanan tabîî özelliklerine irca ederek Allah’tan nefyetme çabalarını

<sup>293</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VII, s. 403-408.

<sup>294</sup> Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), s. 291.

<sup>295</sup> Gazzâlî’den Râzî’ye kadarki sürece dair klasikleşen bir makale için bkz. Ayman Shihadeh, “From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005): ss. 141-179.

<sup>296</sup> Fahreddîn Muhammed b. ‘Ömer er-Râzî, *Şerhu esmâ’i’llâhi’l-hüsnâ: Levâmi’ü’l-beyyinât şerhu esmâ’i’llâh te’âlâ ve’s-şifât*, thk. Tâhâ ‘Abdurraûf Sa’d (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2010), s. 273-275; Fahreddîn Muhammed b. ‘Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb: et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), IX, 381; XIV, 230; XIV, 281.

yersiz bulmaktadır. Çünkü elem ve lezzet gibi durumlar tanıma gelmeyen, tamamen öznel durumlardır. Bu bakımdan insanın cismânîliğine irca edilmesi delillendirilemez. Şu hâlde Râzî'ye göre, Allah'ın kendi zâtını aklederek lezzet aldığı ve hissî yahut nefsî keyfiyetlerle nitelendiği düşüncesi reddedilirken icmâya dayanmak daha isabetlidir.<sup>297</sup>

Eş'arî kelâm çizgisine şiddetli eleştiriler yöneltecek İbn Teymiyye, bu konuyu da ihmal etmemiş ve sevgi, rahmet, öfke gibi durumların iradeye irca edilmesini tutarsız bulmuştur. Küllâbiyye ve Eş'ariyye'nin iradeyi münezzeh bir sıfat addederek beşerî duygusal durumları iradeye irca etmesi İbn Teymiyye için problemlidir. Nasıl ki irade beşerî çağrışımlardan uzak ve münezzeh bir ilâhî sıfat olarak görülebilmektedir; aynı şekilde sevgi, öfke, rahmet gibi durumlar da Allah'ın zâtına layık birer sıfat olarak görülebilir.<sup>298</sup>

Farklı fikrî ekollerden ve bilhassa İbn 'Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd düşüncesinden etkilenmekle beraber Eş'arî kelâmına mensup olduğu düşünülen İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1690),<sup>299</sup> rahmetin nefsânî bir keyfiyet olmaksızın da hakikî anlamda anlaşılabilirliğini ve böylece Allah'a nisbet edilebileceğini öne sürmüştür. Zira bunun benzeri ilim sıfatında da söz konusudur. İnsanlar için ilim, nefsânî arazlardandır. Ancak Allah'ın ilminden bahsedilirken böyle olmadığı söylenir. Ne var ki ilim Allah'a mecazen değil, hakikaten isnad edilir. Aynı şekilde rahmetin de insanlar için nefsânî bir durum, Allah içinse O'nun şanına layık münezzeh bir mânâ olduğunu söylemenin önünde bir mâni olmamalıdır. Son dönemin en önde gelen Hanefî fakîhi İbn 'Âbidîn'in (ö. 1252/1836) naklettiği ve benimsediği bu tavır oldukça dikkat çekicidir. Bu durumda rahmetin ve belki de benzeri diğer vasıfların ilâhî iradeye veya fiillere irca edilmesine gerek duyulmayacaktır.<sup>300</sup>

Bu tür farklı yaklaşımlara rağmen müteahhirîn döneminde sevgi, öfke, rahmet, gücenme gibi lafızlar çoğunlukla Allah'ın iradesine irca edilmiştir. Bu yapılırken de "lâzımın zikri, melzûmun iradesi" şeklindeki mecâz-ı mürsel üslubuna dayanılmıştır.

<sup>297</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, III, 221-232.

<sup>298</sup> Aḥmed b. 'Abdülhalîm b. 'Abdüsselâm İbn Teymiyye el-Ḥarrânî, *Beyânu telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsî bida'ihimü'l-Kelâmiyye*, thk. Muḥammed el-Büreydî (Medine: Mecma'i'l-Melik Fehd li-Ṭıbbâ'ati'l-Muşhafî'ş-Şerîf, 1426), VII, 413-416, tür. yer.

<sup>299</sup> Bkz. Recep Cici, "Kûrânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurani> (02.07.2018).

<sup>300</sup> Bkz. Muḥammed Emîn b. 'Ömer İbn 'Âbidîn eş-Şâmî, *Nesemâtü'l-esḥâr Şerḥu Şerḥi'l-Menâr*, nşr. Fehîm Eşref Nûr (Karaçi: İdâretü'l-Ḳur'ân, 1417), s. 5-6. İbn 'Âbidîn, Kûrânî'nin görüşünü *Ḳaşdu's-sebîl* adlı eserinden nakletmektedir ve bu eser henüz yazma hâlinindedir.

Buna göre örneğin sevginin lâzımı sevilen kişinin iyiliğini irade etmek olduğuna göre, Allah'a izafe edilen sevgi lafzı da bu lâzımla yorumlanmalıdır. Böylece bu tarz kullanımlar belâgat ilminin sağladığı imkânlar doğrultusunda tenzîh doktrinine uyumlu hâle getirilmiştir.<sup>301</sup>

---

<sup>301</sup> Basmelenin şerhi yapılırken bu yöneme başvurulmasının belki yüzlerce örneğinden bir tanesi için bkz. Muḥammed İbn ‘Allân eş-Şiddîkî, *Delîlü’l-fâlihîn li-turuḳi Riyâzi’s-Şâlihîn* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ts.), I, 4.

## SONUÇ

Allah'ın beşerî duygularla nitelenip nitelenemeyeceği sorunu anlamına gelen antropopatizm konusunu kelâm ilmi cihetinden inceleyen tezimiz, ilâhî sıfatlara dair cüz'î bir tartışmayı tefsir ve tevil metodolojisi, kelâm problematiği ve Eş'arî yaklaşımın tarihî teşekkülü cihetlerinden ele almıştır.

Allah hakkında konuşmanın sınırlarını ilâhî sıfatlar sistemi belirler. İlâhî zâtın mutlak hakikatinin, âciz ve kâsır beşer idrakine kapalı olduğu göz önünde bulundurulursa, ilâhî sıfatlara dair ulaşılabilecek sonuçların Allah inancı için ne derece hayâtî olduğu anlaşılabilir. Buna göre Allah'ın âlemle ve âlemin bir cüz'ü olan insanlarla ilişkisi de ilâhî sıfatlar ve bu sıfatlar vasıtasıyla zuhûr eden ilâhî fiiller üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla Allah'ın kullarına yönelik birtakım mânevî veya duygusal hâllere sahip olup olamayacağı sorusu bu meyanda önem kazanmaktadır. Öte yandan beşerî duyguların durduğu yer tespit edilirken, Allah'ın aşkınlığını muhafaza etmeyi hedefleyen tenzîh doktrininin de gözetilmesi gerekmektedir. Acaba Allah kullarını sever veya onlara öfkelenir mi? Yahut böyle bir düşünce Allah'ın aşkınlığına hâle getireceği için reddedilmeli midir? Allah'ın kullarıyla ilişkisinde duygusal durumların yeri var mıdır?

Bir müslüman için bu soruların arkasında öncelikle dinî metinlerin yer aldığı kuşku yoktur. Zira pek çok âyet ve hadiste Allah'ın birtakım iyiliklerden dolayı kullarını sevdiği, bazılarını daha çok sevdiği, işledikleri zulüm ve kötülükler dolayısıyla onlara öfkelenildiği gibi ifadeler varit olmuştur. Kelâmî faaliyet kapsamında ortaya konan tevil ilkeleri doğrultusunda bu ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik farklı tavırlar ortaya çıkmıştır.

Teşbîh yaklaşımı, Allah'ın beşere ait vasıflarla nitelenmesinde bir mahzur görmemiş, bunun ilâhî aşkınlıkla bağdaşabileceğini iddia etmiştir. Bu hususta sadece duygusal durumlar değil, fiziksel niteliklerin de Allah'a ait olabileceği öne sürülmüştür. Ancak teşbîh anlayışı, beşerî idrakin sınırlılıklarını ilâhî zâta dayatmak suretiyle varlığı cismânîliğe hapsedmiştir. Böylece bir taraftan aşkın Allah inancını tehlikeye düşürmüş, diğer taraftan dinî metinlerin anlaşılması sürecinde dilin imkânlarını zorlayarak birtakım anlam problemlerine yol açmıştır.

Teşbîhin karşısında yer alan diğer aşırı yaklaşım ta'tıldir. Ta'til, Allah'ın aşkınlığını muhafaza etmek gayesiyle yola çıkmasına rağmen, bu defa Allah-âlem ilişkisinin mâkûliyetini yadsıyacak bir noktaya ulaşmıştır. Burada kuşkusuz ilâhî sıfatların anlaşılmasının ve dile getirilmesinin önüne konulan engeller ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda ta'til yaklaşımı, dinî metinlerdeki ifadelerle yönelik negatif bir tevil tavrını doğurmuştur.

Teşbîh ve ta'tilin ortasında bulunan tenzîh yaklaşımı, bir denge arayışının sonucudur. Allah hakkında konuşabilmenin ve Allah-âlem ilişkisini açıklayabilmenin yegâne zemini olarak ilâhî sıfatları isbât etmeyi, ancak aynı zamanda ilâhî aşkınlığa zarar verebilecek noksanlıkları Allah'tan nefytmeyi içeren tenzîh yaklaşımı, Ehl-i sünnet kelâmının durduğu noktayı ifade eder. Bu meyanda dinî metinlerde Allah hakkında birtakım noksanlıkları çağrıştıran ifadelerle rastlandığında kurallı ve ölçülü bir tevil işlemi gerçekleştirilmelidir. Böylece bir yandan Allah'ın aşkınlığına hâlel gelmezken diğer taraftan ilâhî sıfatların hakikatleri reddedilmemiş olur. Beşerî duyguları çağrıştıran lafızlar söz konusu olduğunda da tenzîh ilkesi çerçevesinde formüle edilen ilâhî sıfatlar sistemi merkeze alınmalı ve ilgili lafızlar bu sistem içerisinde uygun bir noktaya yerleştirilmelidir.

Gerek dinî metinlerdeki müteşâbih lafızların yorumunda gerekse Allah-âlem ilişkisinin doğru bir şekilde anlaşılmasında en önemli husus ilâhî sıfatların mahiyet ve taalluklarının tespitidir. Tezimizde konu bağlamında beşerî duyguları çağrıştıran lafızların Allah'ın iradesi ve fiilleri ile irtibatlandırıldığı görülmüştür. Sadece müşebbihe bu tür durumların hakikî surette Allah'ın zâtına ait olduğunu söylemiştir. Eş'ariyye ve Mu'tezile ise Allah'ın zâtının aşkınlığını gözeterek duygusal çağrışımlar yapan durumları Allah-âlem ilişkisi kapsamına almış, dolayısıyla ilâhî sıfatlar veya fiillerle ilişkilendirmişlerdir.

Bu noktada Allah'ın zâtı mutlak aşkın bir konumda görülmekte, ancak sıfatlar seviyesinde zâtî-fiilî ayrımı yapılmaktadır. Allah'ın zâtî sıfatları, O'nun zâtıyla ezeli olarak kaim ve zâtî üzerine zâid sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise Allah'ın âlem içerisindeki yaratmasını ifade eder. Konumuz bağlamında yapılan tartışmaların merkezinde irade sıfatı yer alır. Mu'tezilî kelâmcılar iradenin zâtî değil fiilî bir sıfat olduğunu, yani Allah'ın zâtıyla kaim olmayıp Allah'ın yaratması bağlamında yine O'nun tarafından yaratıldığını öne sürmüşlerdir. Buna mukabil Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın ezelden beri

irade sıfatıyla muttasıf bulunduğunu ancak bu sıfatın âlem içerisindeki yaratma fiilleriyle belli zamanlarda taalluk ettiğini düşünmüşlerdir. Mu‘tezile’nin irade sıfatının zâtîliğini reddetmesi, “irade” kavramının içerisinde arzulama ve meyletme gibi noksanlık ve beşerîlikle malûl birtakım anlamların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Buna dayanarak Mu‘tezilî kelâmcılar, Allah’ın irade sıfatını fiilî bir sıfat addetmişler, sadece birtakım hâdiseler için ilâhî iradenin söz konusu olabileceğini öne sürmüşlerdir. Kulların işledikleri kötülüklerse yine kullar tarafından irade edilmekte ve yaratılmaktadır. Bir tür onaylama anlamı içeren ilâhî irade, beşerden kaynaklanan kötü fiillere ilişmemektedir. Mu‘tezilî kelâmcılar aynı doğrultuda beşerî duygularla benzerlik arz eden durumları da ilâhî fiiller kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna göre Allah’ın sevgisi, öfkesi, hoşnutluğu, gücenmesi, merhameti gibi durumlar kulların işledikleri fiillere yönelik âlem içerisinde yaratılmış durumlardır.

Eş‘arî kelâmının iradeyi zâtî bir sıfat addetmesi ve âlem içerisindeki her türlü oluşu irade kapsamına alması, tezimizin konusu için oldukça önemlidir. Eş‘arîlere göre irade, arzulama ve meyletme gibi noksanlıklardan soyutlanabilir. Yani Allah’ın zâtıyla kaim ve O’nun aşkınlığına halel getirmeyecek bir sıfat olarak tasavvur edilebilir. Ne var ki beşere ait duygusal durumları ifade eden sevgi, öfke, hoşnutluk, gücenme gibi lafızlar böyle münezzehe bir anlamda yorumlanamamaktadır. Bu nedenle beşerî düzlemde duygusal içeriğe sahip bu lafızlar, mutlak münezzehe bir tasavvuruna sahip olabildiğimiz ilâhî irade kapsamına dâhil edilebilirler. Eş‘arî kelâmında ilâhî irade, duygusal içeriğe sahip lafızların yorumu için âdetâ başvurulacak bir merci ve sığınılacak bir ada mesabesine gelmektedir. Bununla beraber Eş‘arîlik içerisinde henüz tam tespit edilemeyen bazı kesimlerin duygusal durumları irade sıfatı yerine bu sıfatın âlem içindeki tezâhürleri olan ilâhî fiillere irca ettikleri ve bu suretle Mu‘tezile’ye daha yakın bir konumda durdukları anlaşılmaktadır.

Tezimizin esas kısmını teşkil eden tarihî boyut, mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmının bu konuya yaklaşımına odaklanmıştır. Ortaya çıktığı tarihî bağlam göz önünde bulundurulursa, Eş‘arî kelâmının kendisinden önceki yaklaşımlarla etkileşim içerisine girdiği ve bu çerçevede kendisine bir yer bulduğu gözlemlenebilir. Mezhebin teşekkülünden önce, 2./8. yüzyıldan itibaren beşerî duyguların Allah’a izafe edilip edilemeyeceği sorunu üzerine düşünceler ortaya konmuştur. Burada Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin dikkatini çeken isimlerin başında Süleymân b. Cerîr ez-Zeydî ve daha da

önemlisi İbn Küllâb gelmektedir. Süleymân, kelâm tarihinde fazla öne çıkmış bir şahsiyet olmasa da Eş‘arî’yi etkilemiş görünmektedir. Sevgi, öfke, hoşnutluk, gücenme, merhamet gibi durumların ezeli ve zâti olması gerektiğini düşünen Süleymân, daha sonra İbn Küllâb tarafından temsil edilecek Sıfâtiyye’ye yakın bir yerde durmuştur. Fakat İbn Küllâb’ın da henüz bu tür durumları ilâhî irade sıfatına irca etme gibi net bir tavrı dillendirdiği söylenemez. Bu isimlerin karşısına Mu‘tezile’yi temsil eden Ebû ‘Alî el-Cübbâi ve müşebbiheyi temsil eden Dârimî yerleştirilebilir. Cübbâi sevgi, öfke, hoşnutluk gibi durumları Allah’ın fiilleri olarak görmüştür ve ilâhî zâtlâ ilişkilendirmekten kaçınmıştır. Dârimî ise, Bişr el-Merîsî’nin rahat addedilebilecek tevilci duruşunu reddetmek suretiyle duygusal hâlleri Allah’ın zâti sıfatları içerisinde değerlendirmeye yönelmiştir.

Mezhebin kurucu ismi Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, Sıfâtiyye çizgisinde görülebilir. Günümüze ulaşan metinlerinden ve İbn Fûrek’in derlediği *Mücerred*’den hareketle konuya dair yaklaşımı hakkında bazı çıkarımlar yapılmıştır. Buna göre dinî metinlerde varit olduğu üzere ilâhî sevgi, öfke, hoşnutluk gibi durumlar vardır ve ezeli zâtlâ irtibatlıdır. Ancak bu durumların her birisi Allah’ın zâti üzerine zâid ezeli sıfatlar değildir. Bunun yerine ilâhî iradenin farklı taallukları olarak görülmelidir. Eş‘arî’nin bu düşünceleri ortaya koyarken ihtiyatlı davrandığı gözlemlenebilir. Mihne sonrası süreçte Hanbelîliğin Bağdat’taki güçlü konumunu göz önüne alan Eş‘arî, radikal addedilebilecek bir tevil tavrını tercih etmemiştir. Ancak tenzihîten de taviz vermeyerek duygusal durumları ilâhî irade çerçevesinde yorumlayarak beşerî noksanlıkları Allah’ın zâtından uzak tutmuştur.

Eş‘arî’den sonra mezhebini tahkîm eden iki isim İbn Fûrek ve Bâkıllânî’dir. Eş‘arî’nin iradeye irca etme tavrını özü itibarıyla sürdüren iki kelâmcı, dilsel analize daha fazla ihtimam göstererek duygusal içerime sahip lafızların anlamlarına dair daha derin incelemeler yapmışlardır. İbn Fûrek, Allah’a izafe edilen ve duygusal bir durumu çağrıştıran lafızların anlam katmanlarını birbirinden ayırmış, Allah’a layık olmayan ve O’nun hakkında noksanlık doğuran anlamları eleme yoluna gitmiştir. Benzer bir şekilde Bâkıllânî, Allah’ın sevgi, öfke, rahmet gibi vasıflarla nitelendiğini ancak bunların zâhirî çağrışımlarının elenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bâkıllânî ayrıca duygusal durumların zâhirinin kabul edilmesinin, beşerî tabiat ve infial gibi noksanlıkların Allah için isbat edilmesi anlamına geldiğine dikkat çekmiştir.



Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den itibaren mezhep içerisinde duygusal çağrışıma sahip lafızları ilâhî irade yerine ilâhî fiillere irca eden bir yönelimin olduğu görülmektedir. Ne var ki bu yönelimin sahiplerine dair açık bir delil bulunamamıştır. Bununla beraber Eş'arîlik içerisinde daha ziyade hadis ilmiyle iştiğal eden bir kesimde bu tavra dair belli belirsiz izlere rastlanmıştır. Bu kesimde yer aldığı düşünülen, hatta bir Eş'arî olduğu hususunda bazı tereddütlerin zikredildiği Hâlimî, duygusal durumları ilâhî fiillere irca etmeye daha yakın görünmektedir. Aynı çizgiyi temsil eden diğer bir isim olan Beyhaķî de mezhep içerisindeki bu yaklaşım farklılığı sıklıkla vurgulayarak önemli ipuçları vermektedir. Neticede Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin tercih ettiği tavrın, yani iradeye irca tavrının baskın geldiği ve diğer yaklaşımın fazla taraftar bulamadığı çıkarsanabilir.

Eş'arî kelâmının kurumsal bir kimlik kazanmaya başladığı dönemi temsil eden Cüveynî, duygusal durumları çağrıştıran ifadeler konusunda ana akım yaklaşımı izlemiştir. Cüveynî'ye göre sevgi, hoşnutluk, öfke, gücenme, merhamet gibi durumlar ilâhî iradenin farklı taalluklarından ibarettir. Fakat Cüveynî, ortaya koyduğu mutlak tenzihçi bazı düşüncelerle önceki kelâmcılardan ayrılmaktadır. Buna göre Allah'ın hakikî mânâda sevgi ile nitelenmesi mümkün olmadığı gibi kulun da Rabbine yönelik hakikî bir sevgi duyması caiz değildir ve ilâhî aşkınlıkla bağdaşmaz. Diğer bir tabirle, Allah -hakikî anlamda- sevmeyecek ve sevilemeyecek kadar mukaddes ve münezzehtir.

Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'ye gelindiğinde bir taraftan bu mutlakçı yaklaşımdan uzaklaşıldığı, diğer taraftan da kelâm-tasavvuf ilişkisinin ayyuka çıktığı gözlemlenmiştir. Gazzâlî, sadece duygusal durumları ifade eden lafızların değil, aynı zamanda cismânîlik çağrışımı yapan ve mesela Allah'ın yukarı yönde olduğunu düşündüren lafızları yorumlarken dahi kulun psikolojisini göz önünde bulundurmıştır. Ayrıca ilâhî isimlere dair yaptığı yorumlarda kulun bu isimlerden nasibinin ne olacağı üzerinde dikkale durmuştur. Şu hâlde Gazzâlî'nin, ilâhî aşkınlığı korumak ve dindar bireyin Rabbi karşısındaki psikolojik durumunu da gerçekçi bir şekilde gözetmek arasında bir denge aradığı söylenebilir.

Gazzâlî'nin, dindar bireyin mânevî durumuna dair gözettiği hassasiyetler, tasavvuf ile ilişkisi söz konusu olduğunda daha fazla anlam kazanmaktadır. Eş'arîliğin erken dönemden beri tasavvuf ile irtibat hâlinde olduğu bilinmektedir. Gazzâlî, bilhassa *İhyâ'* projesiyle bu ilişkiyi güçlendirmiştir. *İhyâ'*'nin Allah sevgisine dair bölümünde Allah'ın sevilemeyecek kadar münezzehtir olduğu anlayışını eleştiren Gazzâlî, bunun tam

aksine hakikî sevginin sadece Allah'a tevcîh edilmesi gerektiğini göstermiştir. Bunu yaparken sevgi mefhûmuna dair derin analizlerle konumunu güçlendirmiştir. Neticede Gazzâlî, bir taraftan Eş'arî mezhebinin doktrinini tahkîm ederken diğer taraftan hocası Cüveynî'nin vakıayı gözetmeyen mutlakçı tutumunu yumuşatmıştır.

Tezimiz, müteahhirîn dönemde konuya dair yapılan bazı tartışmalardan misaller vererek son bulmuştur. Benzer istikametlerin izlendiği bu tartışmalarda zaman zaman dikkat çekici yaklaşımlar da ortaya atılmıştır.



## BİBLİYOGRAFYA

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Abrahamov, Binyamin. “The *Bi-lâ Kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology.” *Arabica* 42/3 (1995): 365-379.
- Aruçi, Muhammed. “Süleyman b. Cerîr.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-b-cerir> (erişim 10.06.2018).
- el-‘Aşrî, Seyf b. ‘Alî. *el-Ḳavlü’t-temâm bi-ısbâti’t-tefvîz mezheben li’s-Selefi’l-kirâm*. Amman: Dâru’l-Feth, 2010.
- el-Bağdâdî, Ebû Manşûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir. *Kitâbu Uşûli’d-dîn*. İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- el-Bâkıllânî, Ebû Bekr b. eṭ-Ṭayyib. *el-İnşâf fî mâ yecibu i’tikâduhû ve lâ yecûzu’l-cehlu bihî*. Thk. M. Z. el-Kevserî. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1993.
- el-Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib. *Kitâbu’t-Temhîd*. Nşr. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: el-Mektebetu’s-Şarkıyye, 1957.
- el-Bedr, Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin. “el-Eseru’l-meşhûr ‘ani’l-İmâm Mâlik raḥimehullâh fî şifati’l-istivâ”, *Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye* 111 (2002): 1-60.
- el-Bekrî, Ḥamza Muhammed Vesîm. *Şerhu’l-Ḳaşîdeti’l-Ḳuşeyriyye*. Amman: Dâru’l-Feth, 2012.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyin. *Kitâbu’l-Esmâ ve’s-şifât*. Nşr. M. Z. el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.
- Bodur, Osman. “Müteşâbih Hadislerin Yorumu.” Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.
- Cici, Recep. “Kûrânî.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurani> (erişim 02.07.2018).
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. I-III. Nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Cüveynî, Ebu’l-Me‘âlî ‘Abdümelik b. ‘Abdillâh. *Kitâbu’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*. Thk. M. Y. Mûsâ ve ‘A. ‘A. ‘Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1950.

- Çağrııcı, Mustafa. “İhyâü Ulûmi’ d-dîn.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihyau-ulumid-din> (erişim 02.07.2018).
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile> (erişim 23.05.2018).
- Çelebi, İlyas. “Sıfat.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat> (erişim 31.05.2018).
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- ed-Dârekuṭnî, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. ‘Ömer. *Kitâbü’n-nüzûl*. Thk. A. M. N. el-Fakîhî. Baskı yeri yok: 1983.
- ed-Dârimî, ‘Osmân b. Sa‘îd. *er-Redd ‘ale’l-Cehmiyye, ‘Aḳâidü’s-Selef*. Nşr. ‘Alî Sâmi en-Neşşâr. İskenderiye: Münşetü’l-Me‘ârif, 1971, 253-356.
- ed-Dârimî, ‘Osmân b. Sa‘îd. *Reddû’l-İmâm ed-Dârimî ‘Osmân b. Sa‘îd ‘ale’l-Merisî el-‘anîd, ‘Aḳâidü’s-Selef*. Nşr. ‘Alî Sâmi en-Neşşâr. İskenderiye: Münşetü’l-Me‘ârif, 1971, 357-568.
- Derin, Süleyman. “From Râbi‘a to Ibn al-Fâriḳ: Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love.” Doktora Tezi. The University of Leeds. 1999.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecaz#1> (erişim 23.05.2018).
- Enşârî, Ḥasan. “Der bâre-i Risâle ilâ ehli’ş-Şeğr-i mensûb be Ebu’l-Ḥasan-ı Eş‘arî.” <http://ansari.kateban.com/post/3573> (erişim 02.07.2018).
- Enşârî, Ḥasan. “İbâne-i Eş‘arî?” <http://ansari.kateban.com/post/3258> (erişim 02.07.2018).
- van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. I-VI. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991-97.
- van Ess, Josef. *Theology and in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. I-III. Çev. John O’Kane ve Gwendolin Goldbloom. Leiden, Boston: Brill: 2017-2018.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. İsmâ‘îl. *el-İbâne ‘an uşûli’ d-diyâne*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd. Kahire: Dâru’l-Enşâr, 1977.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. İsmâ‘îl. *el-Lüma‘ fi’r-redd ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*. Thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953).

- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl. *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-muşallîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl. *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr*. Thk. ‘Abdullah Ş. M. el-Cüneydî. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem, 2002.
- Fanşa, Bâsil Muḥammed. “Eyn Allâh mimmâ yecrî fi aḳbiyeti Sûriyâ.” <http://blogs.aljazeera.net/amp/blogs/2018/2/27/سوريا-أقبية-في-يجري-مما-الله-أين>, (erişim 28.06.2018)
- Frank, Richard M. “Elements in the Development of the Teaching of al-Ash‘arî.” *Le Muséon* 104 (1991): 141-190.
- Fûde, Sa‘îd ‘Abdüllatîf. *Tehzîbu şerhi’s-Senûsiyye*. Amman: Dâru’r-Râzî, 2004.
- Fûde, Sa‘îd. *Şerhu risâleti mesâili’l-ihtilâf beyne’l-Eş‘â‘ira ve’l-Mâtürîdiyye li’l-‘Allâme İbn Kemâl Pâşâ*. Amman: Dâru’l-Feth, 2011.
- Gardet, Louis ve Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b Muḥammed. *el-İḳtişâd fi’l-i’tikâd*. Nşr. Enes M. ‘A. eş-Şerkâvî. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2008.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b Muḥammed. *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn*. I-X. Beyrut, Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2011.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Maḳşadu’l-Esnâ fi şerhi me‘ânî Esmâ’i’llâhi’l-Ḥüsna*. Thk. Faḍluh Şihâde. Beyrut: Daru’l-Meşriḳ, 1971.
- Gilliot, Claude. “al-Ḥalîmî, Abû ‘Abdallâh.” *Encyclopaedia of Islam Three*. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_23453](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23453) (erişim 23.06.2018).
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d’al-Ash‘arî*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- Goldziher, Ignaz. “Die Gottesliebe in der islamischen Theologie.” *Der Islam* 9 (1919): 144-158.
- Gramlich, Richard. *Muḥammad al-Ġazzâlîs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkinine Yaklaşımı: Haller Teorisi.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.

- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.
- Halîmî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. el-Hasan. *Kitâbu'l-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. I-III. Thk. Hilmî Muhammed Fûde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Howard-Snyder, Daniel (ed.). *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Ömer eş-Şâmî. *Nesemâtü'l-eshâr Şerhu Şerhi'l-Menâr*. Nşr. Fehîm Eşref Nûr. Karaçi: İdâretü'l-Çur'ân, 1417.
- İbn 'Allân, Muhammed eş-Sıddîkî. *Delîlü'l-fâlihîn li-turuki Riyâzi's-Şâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Çâsım 'Alî b. el-Çasan b. Hibetillâh. *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Çasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Maţba'atu't-Tevfik, 1347.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Çasan. *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn: Tasavvuf Istılahları*. Nşr. ve çev. Ahmet Yıldırım ve Abdülğaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Çasan. *Mücerredü maķâlâti's-Şeyh Ebi'l-Çasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Çasan. *Te'vîlu müşkili'l-hadîs ev te'vîlu'l-aķbâri'l-müteşâbihe*. Thk. Daniel Gimaret. Dımaşk: Institut Français d'Études Arabes, 2003.
- İbn Çazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Aħmed b. Sa'îd. *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. I-III. Nşr. ve çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Çuzeyme. *Kitâbü't-tevhîd ve işbâtü şifâti'r-Rab 'azze ve celle*. Thk. 'Abdülazîz İbrâhîm eş-Şehvân. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-fazl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî el-Enşârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *Kitâbu's-şifâ: İlâhiyât*. I-II. Nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Teymiyye, Aħmed b. 'Abdülħalîm b. 'Abdüsselâm el-Çarrânî. *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bida'ihimü'l-Kelâmiyye*. I-X. Thk. Muhammed el-Büreydî. Medine: Mecma'i'l-Melik Fehd li-Tıbbâ'ati'l-Muşhafî's-Şerîf, 1426.

- İbn Teymiyye, Ahmed b. ‘Abdülhalîm. *Mecmû‘u fetâvâ Şeyhi‘l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*. I-XXXVII. Nşr. ‘Abdurrahmân b. Muhammed. Medine: Mecma‘u‘l-Melik Fehd, 2003.
- el-İşfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi‘l-Ķur‘ân*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- el-İsferâyînî, Ebu‘l-Muzaffer. *et-Tabşîr fi‘d-dîn ve temyîzü‘l-fırkati‘n-nâciye ‘ani‘l-fıraĶi‘l-hâlikîn*. Nşr. M. Z. el-Kevşerî. Kahire: el-Mektebetü‘l-Ezheriyye li‘t-Türâs, 2010.
- Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu‘l-uşûli‘l-ĥamse*. I-II. Nşr. ve çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- el-Kevşerî, Muhammed Zâhid. *MuĶaddimâtü‘l-İmâm el-Kevşerî*. Kahire: Dâru‘s-Selâm, 2012.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bîşr b. Gıyâs.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bisr-b-giyas> (erişim 11.06.2018).
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden, Boston: Brill, 2000.
- Koçyiğit, Talat. *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler‘in Kelâm Sistemi*. İstanbul: TDV İSAM, 2011.
- Ķuşeyrî, Ebu‘l-Ķâsım ‘Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü‘l-Ķuşeyriyye*. Nşr. E. M. ‘A. eş-ŞerĶâvî. Cidde: Dâru‘l-Minhâc, 2017.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye> (erişim 23.05.2018).
- el-Kütübü‘s-Sitte ve şurûĥuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Lumbard, Joseph E. B. “From *Ĥubb* to *‘Ishq*: The Development of Love in Early Sufism.” *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007): 345-385.
- Makdisi, George. “Ash‘arî and the Ash‘arites in Islamic Religious History I.” *Studia Islamica* 17 (1962): 37-80.
- Makdisi, George. “Ash‘arî and the Ash‘arites in Islamic Religious History II.” *Studia Islamica* 18 (1963): 19-39.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu‘l-Muhît Tercümesi*. <http://www.kamus.yek.gov.tr/> (erişim 02.07.2018).

- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tevhidin Esasları*. Çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Nguyen, Martin. "Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad." *Encyclopaedia of Islam Three*. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_30777](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30777) (erişim 23.06.2018).
- Ormsby, Eric. "Introduction", *Love, Longing, Intimacy and Contentment Kitāb al-maḥabba wa'l-shawq wa'l-uns wa'l-riḍā: Book XXXVI of the Revival of the Religious Sciences İhyā' ulūm al-dīn*. Çev. Eric Ormsby. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2011: xi-xxxix.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye." *TDV İslām Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/selefiyye> (erişim 23.05.2018).
- Peckham, John C. "The Concept of Divine Love in the Context of the God-World Relationship." Doktora Tezi. Andrews University Seventh-day Adventist Theological Seminary. 2012.
- Ramli, Harith bin. "The Predecessors of Ash'arism: Ibn Kullāb, al-Muḥāsibī and al-Qalānisi", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016, 215-224.
- er-Râzî, Faḥreddīn Muḥammed b. 'Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. I-XXXII. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- er-Râzî, Faḥreddīn Muḥammed b. 'Ömer. *Muḥaṣṣalu'efkâri'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâ ve'l-ḥukemâ ve'l-mütekkellimîn*. Nşr. Ṭâhâ 'Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- er-Râzî, Faḥreddīn Muḥammed b. 'Ömer. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*. I-IV. Thk. Sa'id 'Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- er-Râzî, Faḥreddīn Muḥammed b. 'Ömer. *Şerḥu esmâ'i'llâhi'l-ḥüsnâ: Levâmi'ü'l-beyyinât şerḥu esmâ'i'llâh te'âlâ ve's-şifât*. Thk. Ṭâhâ 'Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010.
- Saflo, Mohammad Moslem Adel. *al-Juwaynî's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adillah*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000.
- es-Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara - Beyrut: TDV Yayınları, 2017).
- es-Serḥân, Su'ûd. *Erbâbü'l-keîlâm: İbn Ḥazm yücâdilu'l-Mu'tezile*. Beyrut: Daru İbn Ḥazm, 2010.



- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005): 141-179.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muattila> (erişim 23.05.2018).
- Sinanoğlu, Suat. *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.
- Sirry, Mun'im. "Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism." *Studia Islamica* 107/1 (2012): 38-64.
- Sperling, S. David. "God: God in the Hebrew Scriptures", *Encyclopedia of Religion Second Edition*. Ed. Lindsay Jones. Detroit: Thomson Gale, 2005, V, 3542-3543.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. I-III. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1976.
- Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2016, 289-328.
- Thiele, Jan. "Between Cordoba and Nīsābūr: The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016, 225-241.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-i-husna> (erişim 28.06.2018).
- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wensinck, Arent Jean. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî = Concordance et indices de la tradition musulmane*. I-VII. Leiden: E. J. Brill, 1936-1969.
- Werblowsky, R. J. Zwi. "Anthropomorphism", *Encyclopedia of Religion Second Edition*. Ed. Lindsay Jones. Detroit: Thomson Gale, 2005, I, 388-392.

- Williams, Wesley. "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam." *Journal of the American Oriental Society* 129/1 (2009): 19-44.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Dârimî, Osman b. Saîd." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darimi-osman-b-said#2-akaide-dair-gorusleri> (erişim 23.05.2018).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-furek> (erişim 23.06.2018).
- Yazıcı, Tahsin. "İbn Hafif." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hafif> (erişim 29.06.2018).
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasviyye> (erişim 23.05.2018).
- Yüksel, Emrullah. "el-İbâne." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-ibane> (erişim 21.06.2018).
- Yüksel, Emrullah. "Kitâbü't-tevhîd." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabut-tevhid--ibn-huzeyme> (erişim 23.05.2018).
- Zehrî, Hâlid. "Kitâbu 'el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne': tahkîk fi nisbetihî ilâ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî." *el-İbâne* 1: 116-131.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Mehmet Emin	Güleçyüz
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Eskişehir	1993
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi</b>	Arapça	İngilizce
	Çok iyi	Çok iyi
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>
<b>Lisans</b>	2011   2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İslam ve Din Bilimleri)
<b>Lisans (Çift Anadal Programı)</b>	2014   2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (Felsefe)
<b>Yüksek Lisans</b>	2016   2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (Temel İslam Bilimleri / Kalam)
<b>Yüksek Lisans</b>	2017   2018	Freie Universität Berlin (MA Intellectual Encounters of the Islamicate World)
<b>Çalıştığı Kurum/lar</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>	<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1.</b>	2016   -	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
<b>Yayımlar:</b>	Kitâbiyat, “et-Tefkîrû'l-lisânî inde ulemâi'l-akliyyâti'l-müslimîn: al-Adud el-İcî ve's-Sa'd et-Teftâzânî ve'ş-Şerîf el-Cürcânî nemâzic,” <i>İslâm Araştırmaları Dergisi</i> 38 (2017), 262-266.	
<b>İletişim (e-posta):</b>	egulecyuz@gmail.com	
<b>Tarih</b>	01.08.2018	
<b>İmza</b>		
<b>Adı Soyadı</b>	Mehmet Emin GÜLEÇYÜZ	