

**T.C.**  
**VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELÂM BİLİM DALI**

**İBN CEMÂA'NIN HABERÎ SIFAT ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN**

**AHMET ÖZTÜRK**

**DANIŞMAN**

**DR. ÖĞR. ÜYESİ BURHANEDDİN KIYICI**

**VAN-2019**

KABUL ONAY SAYFASI

Ahmet ÖZTÜRK tarafından hazırlanan "İBN CEMÂA'NIN HABERİ SIFAT ANLAYIŞI" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.

**Başkan:** Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.

**Üye:** Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.

**Üye:** Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BARDAK

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ Anabilim Dalı, Hakkari Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.

Tez Savunma Tarihi:

05/11/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



## ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

**bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (05/11/2019)**



Ahmet ÖZTÜRK

(Yüksek Lisans Tezi)  
Ahmet ÖZTÜRK  
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
Kasım, 2019

## İBN CEMÂA'NIN HABERÎ SIFAT ANLAYIŞI

### ÖZET

Allah Teâlâ'nın mükerrem bir varlık olarak yarattığı insan, tarih boyunca yaratıcısını tanıma gayreti içerisinde olmuştur. İslam tarihi içerisinde de yüce yaratıcıyı tanıma, bilme gayesi ile Kur'an-ı Kerim'e ve hadislere müracaat edilerek ilâhî vasıfların neler olduğu anlaşılmasına çalışılmıştır. Kur'an'da ve hadislerde yüce Allah'a nispet edilen yed (el) , vech (yüz), gelme (ityan), inme (nüzûl), üst (fevka) gibi beşerî özellikleri çağrıştıran ifadeler herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmamış ve bu konuda çeşitli ihtilaflar yaşanmıştır. Kur'an'da ve hadislerde geçen bu ifadeler “haberî sıfatlar” olup bunların anlaşılması noktasında tefviz, tevakkuf, tenzih, teşbih, tescim ve te'vil gibi farklı metotlar benimsenmiştir.

Müteahhirûn dönem Eş'arî kelimcilerden olan Bedreddin İbn Cemâa, yüce Allah'ın sıfatları konusunda Müşebbihe, Mücesseme ve ta'til ehline karşı ciddi eleştirilerde bulunup bunların yanlıgılarını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte selefin tefvîz ve tevakkuf metotlarının o dönemde Ehl-i Sünnetin akidesinin korunması için doğru olduğunu fakat; değişen şartlarla birlikte te'vil metodunun daha faydalı olduğunu söyleyerek haberî sıfatlara dair te'villerde bulunmuştur.

İbn Cemâa'nın haberî sıfatlara yaklaşımını ve bu sıfatlara dair yorumlarını ortaya koymak istediğimiz bu çalışmamızın giriş bölümünde konumuzun kapsam ve çerçevesi ile İbn Cemâa'nın hayatına dair bilgileri aktardık. Birinci bölümde Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları konusunu; ikinci bölümde ise İbn Cemâa'nın haberî sıfatlara yaklaşımını ve bu sıfatları nasıl yorumladığını tespit edip aktarmaya gayret ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Sıfat, Müteşabih, Selef, Te'vil, Haberî Sıfat, İbn Cemâa,

**Sayfa Sayısı:** VII+101

**Tez Danışmanı:** Dr. Öğr. Üyesi. Burhaneddin KIYICI

(Master Thesis)  
Ahmet ÖZTÜRK  
VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY  
INSTITUTE SOCIAL SCIENCES  
November, 2019

## IBN JEMAA'S INFORMATIVE ADJECTIVES COMPREHENSION

### ABSTRACT

The human being, who has been created as a special creature by Almighty Allah, has tried to know his/her creator throughout the history. In the history of Islam, the Qur'an and the hadiths were applied to know the supreme creator and people tried to understand what the divine qualities are.

The expressions used in Qur'an and hadiths such as yed (hand), vech (Face) Coming descending, upper for related to Almighty Allah, and they associated To the qualities of human beings, haven't been understood the same by everyone and There have been various disagreements. The adjectives mentioned in Qur'an and hadiths are "Informative adjectives" and at the point of understading Them, different methods were being adopted such as "teşbih (sumilation) tenzih ( falling apart from foul),tecsim ( to show Almighty Allah in a body ) tevfiz ( not to mention about anymore ) and te'vil ( to try to show different ). Besides making some serious criticisms to some schools about Almighty Allah's adjectives, thr Bedreddin Ibn Jamâa says the methods of tevfiz ( diverting to another one ) and tavakkuf ( waiting ) used by Salaf scholars were correct to protect Ahl-i Sunnah at that time. But in addition to the changing conditions and the differences faced İn time, he thinks that the sucesors te'vil ( to try to show different ) method was more useful and accurate to finish the doubts in mind and was addressing. By saying this he made "te'vil's about informative adjectives.

In the introductory part of this study, which we want to put forward the approach of Ibn Jamâa and the interpretations of these adjectives, we explained the scope and the framework of our subject and information about the life of Ibn Jamâa. In the first chapter, God's existence, unity, adjectives; In the second part, we tried to determine the approach of Ibn Jamâa to the news adjectives and how he interpreted these adjectives.

**Keywords:** Adjective, allegorical, Predecessors, interpretation, Informative Adjective, Bedreddin Ibn Jamâa

**Quantity of Page:** VII+101

**Supervisor:** Dr. Burhaneddin KIYICI

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>I</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>II</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>III</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>V</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VI</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1. ALLAH'IN VARLIĞI, BİRLİĞİ VE SIFATLARI</b> .....	<b>11</b>
1. 1. Allah'ı Bilme Yolları.....	13
1.1.1 Zarurî ve (Fitrî) Yol.....	14
1.1.2. Akıl Yürütme (Nazar) Yolu.....	15
1.2 Sıfatlar .....	23
1.2.1. Selbî Sıfatlar .....	24
1.2.2 Sübûti Sıfatlar .....	29
1.2.3 Fiili Sıfatlar:.....	35
1.2.4 Haberî Sıfatlar ve Haberî Sıfatları Anlama Yöntemleri: .....	35
<b>2. İBN CEMÂA'NIN HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI VE YORUMLARI</b> 50	
2.1. Allah'a Mekan, Yer, Yön İzafe Edilen Haberî Sıfatlar .....	50
2.1.1. Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi .....	50
2.1.2. Allah'ın Âli (Ülûv) ve Fevka (Üstte) Olması .....	53
2.1.3. Suûd ve Uruc .....	56
2.1.4. Allah'ın Gökte ve Yerde Olması .....	56
2.1.5. Allah'ın Yakınlığı (Kurb).....	58
2.2. Allah'a Fiil İzafe Edilen Haberî Sıfatlar .....	59
2.2.1. Allah'ın Gelmesi.....	59
2.2.2. Allah'ın İstihyası .....	61
2.2.3. Allah'ın Rız Olması ve Öfkesi.....	63
2.2.4. Allah'ın Kullarını Gözetlemesi.....	64
2.2.5. Allah'ın Ruhundan Üflemesi .....	65
2.3. Allah'a Cismaniyet İzafe Edilen Haberî Sıfatlar .....	66
2.3.1. Allah'ın Nefsi .....	66
2.3.2. Allah'ın Vech'i (Yüz).....	67
2.3.3. Allah'ın Yed'i (El).....	70

2.3.4. Allah'ın Yemin'i ve Kabza'sı.....	73
2.3.5. Allah'ın Ayn'ı (Göz) .....	75
2.3.6. Allah'ın Cenb'i .....	77
2.3.7. Allah'ın Sak'ı (Baldır).....	78
2.3.8. Allah'ın Nur'u .....	80
2.4. Sahih Rivayetlerde Geçen Bazı Haberi Sıfatlar .....	81
2.4.1. Allah'ın Sureti ve Hz. Adem'i Kendi Suretinde Yaratması .....	82
2.4.2. Allah'ın Kadem'i (Ayak).....	85
2.4.3. Allah'ın Avucu (Keffe) ve Parmağı (Asb'a) .....	86
2.4.4. Allah'ın Gülmesi (Dahk) .....	89
2.4.5. Allah'ın Sevinmesi ve Taaccüp Etmesi .....	90
<b>3.SONUÇ.....</b>	<b>92</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>97</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	
<b>ORİJİNALLİK RAPORU</b>	

## KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
ev.	Çeviren
Hız.	Hazreti
Terc.	Tercüme
Vb.	Ve benzeri
Yay.	Yayınlar



## ÖNSÖZ

Yüce Allah, insanoğlunu akıllı ve saygın bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanoğlunun bu saygınlığı da şüphesiz yüce yaratıcıyı bilme, tanıma ve yüce yaratıcıya layıkıyla kul olabilmesinden ileri gelmektedir. Tarih boyunca insanlar; kendilerini yaratan, kainatı idare eden ve her şeyin rabbi olan yüce bir yaratıcının varlığı fikrini taşımışlardır. Bundan dolayıdır ki Allah konusu kelâm ilminin en öncelikli konusu olmakla birlikte diğer bütün kelâmî konuların da merkezi olmuştur. Eşi ve benzeri olmayan, hiçbir varlığa benzemeyen Allah Teâlâ'nın zatının mahiyetini tam manasıyla kavramaktan uzak olan insan; yüce Allah'ı kainatta yaptıklarına, eserlerine bakıp Allah'ı bilme çabasında olmuştur. Bu çaba ile birlikte yüce Allah'ı en doğru şekilde bilmenin ve tanımanın bilgisini bize Kur'an ve hadisler haber vermektedir. İşte Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde yer alan ve bizlere sadece sem' yoluyla ulaşan yüce Allah'a dair sıfatlara haberî sıfatlar denir. Haberî sıfatlar, zahiri anlamlarıyla yüce Allah'a nispet edilemeyen sıfatlar olduğu için tartışma konusu olmuştur. Haberî sıfatların geçtiği ayetler müteşabih ayetlerdir. Hz. Peygamber zamanında hiçbir tereddüte yer kalmayacak şekilde zihinleri ve iç dünyaları berrak olan sahabe bu konularla ilgili pek soru sormamış ve bu mesele tartışılmamıştır. Hz. Peygamberden sonra dahili ve harici sebeplerden ötürü haberî sıfatlar konusu tartışılmış ve bu konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya atılmıştır.

Selefi salihin, haberî sıfatlar konusunda tefvîz ve tevakkuf yaklaşımını doğru kabul edip bu konu hakkında konuşulmaması gerektiğini söylemektedir. Selef, yüce Allah'ın zatına ve şanına yakışmayacak sıfatlardan yüce Allah'ı tenzih ederken müteşabih olan bu ayetlerin te'vilini yüce Allah'a bırakıp yorum yapmamayı en sağlam ve doğru yol kabul edip susmayı tercih etmiştir. Bu sıfatların varlığına şeksiz tereddütsüz bir şekilde inanıp bu sıfatlar hakkında konuşmamak olan keyfiyetsiz sıfat anlayışı Selef'in bu konu hakkındaki görüşlerinin özetidir.

Haberî sıfatları, tescim ve teşbihe yönelerek yorumlayan Müşebbihe ve Mücessime ise bu ayet ve hadisleri olduğu gibi kabul ederek yüce Allah'ı cisimleştirmiş veya Allah Teâlâ ve mahlûkat arasında benzerlik olduğunu kabul etmişlerdir. Allah Teâlâ'nın kendisini nitelediği gibi bir varlık olduğunu ve bu konuda te'vile gerek olmadan Allah'ın bu sıfatlarını zahiri anlamları ile anlamayı benimsemişlerdir. Öyleki

Müşebbihe ve Mücessime, Allah Teâlâ için şekil ve şemail belirtmeye, Allah'ın arşa istivasını hikâyeleştirip O'nun nasıl oturduğunu tasvir edecek kadar ileri gitmiştir.

Cehmiyye ve Mu'tezile gibi akımlar da ilahî sıfatların ezeliyeti konusunda tevhid kaygısını önceleyerek Allah Teâlâ için kıdem sıfatını en özel sıfat olarak kabul edip Allah'ı zâtı ile âlim, kâdir, hayy olarak görmektedir. Mu'tezile'nin bu tutumu Allah'ın zâtını tescim, teşbih ve temsil yaklaşımları ile değerlendiren anlayışlara karşı bir itirazdır. Böyle bir yaklaşımın sonucu olarak Mu'tezile, kâdim sıfatları da aşırı tenzihî bir karaktere bürünerek değerlendirmiş, ilahî sıfatlardan bazılarını ve bu sıfatların ezeliyetini nefyetmiştir. Mu'tezile, tevhid konusunda "teaddüd-i kudema" yani kıdem varlıkların birden fazla olması problemine sürekli vurgu yaparak ilahî sıfatlara yaklaşım metotları olan tenzih ve nefyetme konusunda haklı olduklarını vurgulamışlardır.

Muteaahhirûn dönem halef âlimleri ise haberî sıfatlar meselesinde te'vili gerekli ve faydalı görmüştür. İlimde derinleşenler, -akli ve ilmi seviyeleri ile- haberî sıfatlar konusunda yaşanabilecek herhangi bir fitne ve fesadı engellemek adına te'vilde bulunmalıdır iddiası ile te'vilin bir ihtiyaç hatta zaruret olduğunu belirtmişlerdir. Bedreddin İbn Cemâa da haberî sıfatlara Selef'in yaklaşımını, yaşadıkları dönemde Ehl-i Sünnet itikadını muhafaza etmek için çok değerli bir yaklaşım olarak görmekle birlikte halefin te'vil metodunun değişen şartlara cevap verebilmek adına daha isabetli olduğunu söylemektedir. İbn Cemâa ve muteaahhirûn dönem kelâm âlimleri tenzih ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmak koşuluyla ayet ve hadislerde geçen haberî sıfatları aklın ve Arap dilinin gerçekliğine uygun olarak te'vil etmişlerdir. İbn Cemâa'ya göre bu te'viller sonucunda avam, zihinlerindeki şüphelerden kurtularak zihnen ve kalben rahatlayıp vesveseden uzaklaşacaktır.

Tezimizin giriş bölümünde çalışmanın konusu, kapsamı, cevabı aranan soruların neler olduğu ile ilgili genel bir çerçeve çizdikten sonra İbn Cemâa'nın hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgiler aktardık. Birinci bölümde Allah'ı bilme, tanıma başlıklarında Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları konularına değindik. Bu bölümde sıfatullah konusu ve bu meseleye yaklaşımlara dair farklı ekollerin görüşlerine yer verdik. İkinci bölümde ise tezimizin asıl konusu olan İbn Cemâa'nın haberî sıfatlara yaklaşımını ve bu yaklaşımı neticesinde haberî sıfatlara dair yorumlarını aktarırken Fahrettin Razî, Gazzâlî,

Mâtürîdî, Neseî, gibi Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğinin muteahhirûn kelimcileriyle birlikte Kadı Abdülcebbar'ın da görüşlerini vermeye çalıştık.

Bu çalışmada bana rehberlik eden tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI Bey'e saygı ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışma süresi boyunca her zaman fikirleriyle kendilerinden istifade ettiğim Ekrem UĞURLU'ya, Veysi ABDULAZİZ'e ve hayatımın her döneminde yanımda olan kıymetli aileme de teşekkür ederim.

Ahmet ÖZTÜRK

VAN-2019

## GİRİŞ

İnsanoğlu tarih boyunca yüce bir yaratıcıya inanma gereği duymuştur. Bu inanma gereği insanları yüce bir yaratıcı hakkında düşünmeye, yüce yaratıcıyı tanımaya ve tanıtmaya itmiştir. Yüce bir yaratıcının nasıl olabileceğine dair bir düşünceimiz ve bir yaratıcı tasavvurumuz yoksa yaratıcının varlığı veya yokluğunu sorgulamanın da bir anlamı olmayacaktır. İlahî sıfatlar konusu; her zaman insanoğlunun zihnini meşgul etse de Hz. Peygamber zamanında çok tartışılan, üzerine çok fazla soru sorulan bir mesele olmamıştır. Hz. Peygamberden sonra ise ilk dönmelelden başlamak üzere İslam âleminde üzerinde uzun uzadıya tartışmaların yaşandığı temel sorun olmuştur. Hz. peygamberin vefatından sonra İslam devletinin sınırları hızla genişlemiş ve bu genişlemeye paralel olarak da farklı dinler, farklı kültürler ve farklı milletlerle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmalar İslam âlemine olumlu katkılar sunduğu gibi olumsuz anlamda da etki etmiştir. Buna örnek olarak ilahî sıfatlar konusunda Hıristiyan ve Yahudi din adamları, Müslümanların inançlarını sarsmak, itikadi yönden Müslümanların savrulmalar yaşaması için kendi inançlarına dair problemleri İslam âlemine taşımak için gayret göstermişleridir. Böylesi bir ortamda ortaya çıkan ilahi sıfatlar problemi sonraki dönemlerde düşünsel ve itikadî açıdan Müslümanların üzerinde en fazla tartışma yaşadığı konulardan birisi olmuştur.

Kelâmcılar arasında ilahî sıfatlar farklı şekillerde kategorize edilmiş olsa da genel anlamda ilahi sıfatlar dört şekilde tasnif edilir.

- 1) Selbî Sıfatlar
- 2) Sübûtî Sıfatlar
- 3) Fiilî Sıfatlar
- 4) Haberî Sıfatlar

İlahî sıfatlar bu şekilde tasnif edildikten sonra İslam âleminde ilahi sıfatlar konusunu anlamının ve yorumlamanın genel anlamda üç şekilde tartışıldığı görülmektedir. Bu sıfatları yorumlama metotlarından ilki ayet ve hadislerde geçen

ilahi sıfatları teşbih ve te'vilde bulunmaksınız, insanların yüce olan ilahi varlığı sınırlı ilim ve akılları ile gereği gibi tasavvur edemeyeceklerini söyleyen ve bu konuyu yüce Allah'ın ilmine havale eden selefi metottur. Selef âlimlerinin bu metoduna tefvîz, tevakkuf metodu denir. Selef âlimleri sıfatlar konusunda akla rol vermeyerek müteşabihleri kayıtsız ve şartsız kabul etmenin gerekliliğine inanırlar. İmam Gazzâli de te'vil konusunun avama ait bir konu olmadığını, ilahi sıfatlara dair konuşmanın ciddi bir ilim gerektirdiğini söylerken bu meselede bilgi sahibi olmadan konuşanları yüzme bilmeden derinliklere dalan acemilere benzetmektedir. İmam Ebu Hanife, Malik b. Enes, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel de bu görüşün başlıca savunucuları arasındadır.

İlahî sıfatlar konusunu anlama konusunda ortaya çıkan ikinci bir akım da Müşebbihe ve Mücessime gibi ekollerdir. Haşviyye, Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalar ayet ve hadislerde geçen, insani özellikleri çağrıştıran (antropomorfik) ifadeleri herhangi bir akıl yürütme veya te'vile girişmeden olduğu gibi kabul eden ve bu özellikleri yüce Allah'a atfeden katı benzetmeci gruplardır. Bu gruplar yüce Allah'a el, ayak, baş gibi uzuvlar yakıştırmak ile birlikte gene yüce Allah'a inme, çıkma, oturma, üstte olma gibi fiil ve durumları atfetmişlerdir.

İlahî sıfatlar konusunda üçüncü yöntem ise ayet ve hadislerde geçen, zahiren insani fiilleri çağrıştıran ifadeleri Arap diline ve mantık kurallarına uygun bir şekilde yorumlayı doğru kabul edip te'vili savunan yaklaşımdır. Çalışmamızın temelini oluşturan İbn Cemâa'nın *İzahu'd- Delil fî Kat'i Huceci Ehli't Ta'tîl* adlı eserinde de te'vil metodunu benimsediğini görmekteyiz. İbn Cemâa, ayet ve hadislerde geçen yüce Allah'a dair hususiyetleri teşbihe kayarak veya bu sıfatları iptal ederek yorumlayanların yanılıklarını söylemektedir. İbn Cemâa, teşbih ve tescim gruplarının yanılıklarını te'vil ile ortaya koymaktadır. Te'vilde bulunurken tenzih ilkesiyle birlikte Arap dilinin özellikleri ve mantık kurallarına da bağlı kalan İbn Cemâa, te'vil yöntemini en doğru şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Cemâa, selef âlimlerinin haberî sıfatlar husunda susmalarını o dönem için samimi ve doğru olarak kabul etse de bu yöntemin ta'til, teşbih ve tescim ehline karşı yeterli bir cevap olmayacağını söylemektedir.

Bu bakış açısı ile haberî sıfatları değerlendiren İbn Cemâa'nın evvela sıfatlar konusunda karşı çıktığı fikirlerin yanlıgılarını aktaracağız. Bununla birlikte haberî sıfatları yorumladığı *İzahu'd- Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't Ta'til* eserinde müstakil başlıklar halinde ele aldığı ayet, sahih hadis ve zayıf hadislere dair yorumlarını diğer âlimler ile ara ara karşılaştırmalar yapmak suretiyle sunmaya çalışacağız.

Çalışmamızda ilahi sıfatlar problemini ele alırken ilahi sıfatların problem olarak ortaya çıkmasını, ilahî sıfatların mezheplere göre keyfiyetini, sıfatlar konusunda konuşmamayı tercih edenlerin argümanlarının, Mu'tezile gibi tevhid kaygısı ile sıfatları nefyedenlerin ileri sürdükleri delillerinin, te'vili benimseyen muteahhirûn dönem Ehl-i Sünnet kelim âlimlerinin metotları üzerinde dururken cevap arayacağımız başlıca sorular şunlar olacaktır?

- 1) Sıfatlar problemi nasıl ve ne zaman ortaya çıktı?
- 2) Sıfatlar meselesinde zat- sıfat ilişkisinin mahiyeti nedir?
- 3) Ehl-i sünnetin sıfatlar konusunu değerlendirme metodu nasıl?
- 4) Mu'tezile, Mücessme, Müşebbihe gibi mezheplerin sıfatlar problemine bakışları nasıl olmuştur?
- 6) İlahi sıfatlar konusunda te'vil gerekli midir?
- 7) İbn Cemâa, ilahî sıfatları ve haberî sıfatları nasıl yorumlamıştır?

Tarihsel süreç içerisinde her zaman kelim ilminin en çok tartışılan konusu olan sıfatlar meselesi bu özelliğini devam ettirecektir. Özellikle müteşabihlerin yorumlanmasının günümüz için de bir gereklilik olduğundan hareketle İbn Cemâa'nın te'villerini değerlendireceğiz. Te'vil konusuna İbn Cemâa'nın bakış açısı takdire şayandır. İbn Cemâa, Ehl-i Sünnet itikadı açısından selef ve halef ulemasının takip ettikleri çizgilerin doğru olduğunu fakât; halefin metodunun ihtiyaca binaen kendi dönemlerinde daha isabetli olduğunu belirterek rivayetlerin ehil kimseler tarafından yorumlanmamasının bir yönüyle kuşku ve vesveseye sebep olacağını belirterek te'vili adeta bir sorumluluk olarak addettiğini söyleyebiliriz. İbn

Cemâa'ya göre müteşabih konularda gerekli ilmi birikime sahip olup, doğru ve sahih bilgiye ulaşmak için çaba göstermek sükûttan daha iyidir. İbn Cemâa, müteşabihler hakkında te'vilden uzak durmanın saf ve avamdan bir Müslüman için faydalı ve doğru bir durum olduğunu söylese bile bu yöntemin bid'at sahibi, inkârcı, tescim ve teşbih ehli için doğru olmadığını iddia etmekte ve bu konuda sorumluluk gereği ilahi sıfatlara dair yorumlarını ortaya koymaktadır. Bu yöntemle Ehl-i Sünnet itikadını korumaya çalışırken saf zihinlerdeki birçok şüpheyi de izale etmiştir.

İbn Cemâa tefvîz ve tevakkuf yönteminden övgüyle bahsedip bu yöntemlerin saf İslam akidesinin muhafazası için mühim olduğunu söylemekte selefe ve selevin metoduna gerekli saygıyı göstermektedir. Bununla birlikte İbn Cemâa, tefvîz ve tevakkuf yönteminin değişen şartlara cevap vermede, zihni ihtiyaçları karşılamada, problemleri bertaraf etmede te'vil yöntemi kadar isabetli olamayacağını iddia etmektedir. İbn Cemâa, *Îzâhu'd-Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't Ta'tîl* adlı eserinde, haberî sıfatlara dair kapsamlı değerlendirmelerde bulunmakta ve doğru kabul ettiği te'vil yöntemiyle müteşabihleri yorumlamaktadır. Bu çalışmamızda hakkında çok fazla çalışma yapılmamış olan İbn Cemâa gibi kıymetli bir Eş'arî âliminin "*Îzâhu'd-Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't Ta'tîl*" adlı eserini referans almak suretiyle müteşabih konulardan olan haberî sıfatları ve bu sıfatlara dair te'villeri aktarmaya çalışacağız.

## İBN CEMÂA'NIN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Bedreddin İbn Cemaâ künyesiyle tanınan Şeyhul İslam, Kadı'l Kuddat gibi lakablarla meşhur olan İbn Cemâa'nın asıl adı kaynaklarda Muhammed b. İbrahim b. Sa'dillah b. Cemâa b. Ali b. Hazm b. Sehr b. Hecer'ul Kinânî el-Beyanî olarak geçmektedir. Hicri 639 (12 Ekim 1241) senesinin 4 Rebûlâhir Cumartesi gecesi Hama'da doğmuştur. İbn Cemâa, 21 Cemâziyelevvel 733'te (7 Şubat 1333) 94 yaşında Mısır'da vefat etmiştir. Kabri Karâfe Mezarlığı'ndaki İmam Şafî'nin kabrinin yanındadır (İbn Cemâa, 1990: 11-12)

İbn Cemâa ilk bilgilerini babasından ve babasının yakınındaki alimlerden almıştır. Düzenli olarak ilk tahsilini ise babasının da müderris olduğu Hama'daki Beşiriyye medresesinden almıştır. İbn Cemâa, adeta ilmin içerisinde büyümüştür. İbn Cemâa'nın babası ile birlikte kardeşleri İshak, Abdurrahman, İsmail de dönemlerinin büyük alimlerinde olup en meşhurları İbn Cemâa olmuştur (İbn Cemâa, 1990: 12).

İbn Cemâa'ya, henüz yedi yaşında iken muazzam zekası ve kişiliği sonucu Şemseddin Mekkî b. Müsellem b. Allân b. El- Kaysî ve Ebü'l Fazl İsmail b. El-Irakî tarafından Buharî'nin el-Edebü'l-müfredini rivayet etmesi için icazet verilmiştir. Babasından ve Şerefeddin Abdülaziz b. Muhammed'ten hadis ilmini dinleyip İslamî ilimlerde derinleşmiştir. İbn Cemâa, şeri ilimleri Hatîbiyye Medresesinde Ebû Tâhir İbrahim b. Hibetullah b. Müslim el-Bârizî gibi meşhur Şafî gibi alimlerden tahsil etmiştir. Burada Ebû İshak eş-Şîrazî'ye ait olan et-Tenbîh adlı eseri okudu. Sahîh-i Buharî'yi rivayet etme hakkını Ebû Amr İbn Reşîk er-Rabaî'den alırken Arap dili ve edebiyatını ise İbn Mâlîk et-Taî'den okumuştur. İbn Cemâa, hac ibadetini yerine getirmek üzere henüz on yedi yaşında iken Mekke'ye seyahat etmiştir. Mekke'de kaldığı süre içerisinde oradaki alimlerden faydalanmıştır. Kur'an'ı Kerim'i hıfz eden İbn Cemâa, 661 (1263) senesinde ilim tahsili için Mısır'a gitti (Akpınar, 1999: 388-390). Mısır'da sekiz buçuk sene ilim tahsilinde bulunan İbn Cemâa, bu süre içerisinde dönemim en iyi alimlerinden istifade etti. Reşîd el-Attâr ve Vehb el-Kuşeyrî el-Menfelûtî'den hadis ilmi aldı. Muînüddin Hibetullah b. Abdülvaris el-Ensârî'den kıraat ilmini aldı. İbnü's-Salâh'ın talebesi olan kadilkudât Takıyyüddin İbn Rezîn el-Amirî'den hadis dinlerken dinî ve edebî birçok eseri kendilerinden



okudu. İbn Cemâa'nın en fazla istifade ettiği hocası Takıyyüddin İbn Rezîn el-Amirî'dir. İbn Cemâa, Takıyyüddin İbn Rezîn el-Amirî'den ders aldığı sırada hocasının imla etiği Ta'lika alâ tahkiki kavli'l-ka'il Zeydün ka'imün ve kame Zeydün vaz'en ve isbaten adlı eseri istinsah ederek günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Mısır'da kaldığı süre içerisinde buradaki sûfilerden Ebû İbrahim İshak b. Mahmud el-Burûcirdî ve İbnü'l Kastallanî'den hadis ve tasavvuf dersleri almıştır. İbn Cemâa, sekiz buçuk yıl Mısır'da ilim tahsilinde bulunduktan sonra 669 senesinin Recep ayında Dımaşk'a hareket eden el-Melikü'z-Zahir I. Baybars'ın ordusunda Hısnülekrad Savaş'ına katılıp bu savaşta zafer elde ettikten sonra Hama'ya döndü. 669 senesinin sonlarında tekrar Dımaşk'a gitti. 670-673 yılları arasında Dımaşk'ta farklı alimlerden fıkıh ve hadis dersleri almaya devam etti. İbn Cemâa, arkadaşı Emîr Alemüddin ed-Düveydarî es-Salihî'nin girişimleri ile ilk kez müderris olarak Adilliye Medresesinde görevlendirildi. Buradaki görevinin ardından İbn Cemâa, 681 yılında Kaymeriyye Medresesinin müderrisliğine getirildi. İbn Cemâa, müderrislik görevlerinden sonra Mescid-i Aksa imamlığına getirildi. 687 yılında da Kudüs kadılığına tayin edilirken bu iki görevi beraber yürütmüştür. Üç yıl bu görevine devam eden İbn Cemâa, 690 senesinde Mısır'a giderek burada kadilkuddatlık görevinde bulunmuştur. Mısır'da bulunduğu sırada Ezher Camii imamlığı ile birlikte Sâlihiyye Medresesinde müderrislik de yaptı. Mısır'da bu görevleri yaparken hem devlet erkanının hem de halkın yoğun teveccühünü kazanan İbn Cemâa'ya "şeyhüşşüyûh" ünvanı verilmiştir. 694 senesinde el-Melikü'l-Esref Halîl b. Kalavun'un öldürülmesi sonucunda kadilkuddatlık görevinden ve Ezher Camîi imamlığından azledildi. Nasiriyye ve Sâlihiyye medreslerinde müderrisliğe devam ederken 694 senesinde Dımaşk kadilkuddatlığına getirilen İbn Cemâa, aynı zamanda Emeviyye Camii'nde imam hatiplik görevine getirildi. 702 senesinde Takıyyüddin İbn Dakikul'îd'in vefatından sonra ikinci kez Mısır kadilkuddatlığına davet edildi ve dokuz yıl boyunca bu görevle birlikte imamlık, müderrislik ve şeyhüşşüyûhluk görevini sürdürdü (Akpınar, 1999: 388-390) .

İbn Cemâa, hayatı boyunca görev yaptığı bütün kritik makamlarda devamlı hakkı, adaleti ayakta tutmaya çalışmış muttaki, mütevazi, herkes tarafından sevilen, sabırlı ve hoşgörülü bir şahsiyet olmuştur. İbn Cemâa, din adamı kimliğinin yanı sıra yaşadığı dönemin şartları sonucu sosyal ve siyasi konularda da sorumluluk almıştır.

699 senesinde Moğolların büyük bir ordu ile Dımaşk'a saldıracağıının haberini alınca aralarında İbn Teymiye, Zeynüddin el-Farikî gibi alimlerin ve halkın eşrafından oluşan heyete başkanlık yapıp Moğol hükümdarını bu istiladan vazgeçirmek için görüşmeler yapmıştır. Bu süreçte İbn Cemâa, halkın savaş için hazırlanması için medreselerin birer askeri talim merkezi gibi işlevsel hale getirilmesi için hüküm çıkarmıştır. Müslümanların ittifağı için kaleme aldığı eserlerinde vali ve kumandanların düşman karşısında birleşmelerini sağlamıştır.

İbn Cemâa 707-708 yıllarında Mısır kadı'lkudatlığı görevinde iken Hanbeli fakihî Takiyyüddin İbn Teymiyye ve Alâeddin İbnü'l Esîr el-Halebî'nin yargılandığı davaya bakmıştır. İbn Cemâa'nın bu dava sürecindeki hakkı gözetken tarafsız tutumu İbn Teymiyye tarafından takdirle karşılanmış ve İbn Teymiyye tarafından takdirle anılmıştır. İbn Cemâa, farklı alanlarda eserler yazan çok yönlü bir ilmi derinliğe sahiptir. İbn Cemâa başta hadis olmak üzere, fıkıh, kelam, tarih, askerlik, eğitim gibi birçok alanda ciddi eserler ortaya koymuştur (Akpınar, 1999: 389).

#### **İbn Cemâa'nın Eserleri ve Talebeleri:**

İbn Cemâa, doksan dört yıl gibi uzun bir ömür sürmüştür. İlimle geçirilen bu ömrün sonunda İbn Cemâa; ardında birçok meşhur talebe, birçok alanda yazılmış onlarca eser bırakmıştır. İbn Cemâa'nın en meşhur talebeleri arasında şu isimleri zikretmek mümkündür. İbn Kayim el-Cevziyye (ö. 748/1348), Ebû Hayyan el-Endülisi (ö. 745/1344), Ebü'l Fida İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zehebî (748/1348), Yusuf el-Birzalî (ö. 739/1338), İzzeddin İbn Cemâa (ö. 767/1366), Selahaddin es-Safedî (ö.764), Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370) (İbn Cemâa, 1990: 15-16).

Eldeki kaynaklara göre Kelam, Kur'an İlimleri, Hadis, Eğitim, Askeri, Siyasi, Fıkıh ve Pedagoji gibi birçok alanda eserler telif eden İbn Cemâa'nın bazı eserleri şunlardır:

#### **Fıkıh Alanında Yazdığı Eserler:**

a) *Tenkihu'l-münazara fî tashîhi'l-muhabere*: İbn Cemâa, bu eserini 704 yılında el-Melikü'n-Nâsır'ın isteğı doğrultusunda ziraatte ortaklık konusu üzerine yazmıştır (İbn Cemâa, 1990: 21)

b) *el-'Umde fî'l-ahkâm* (İbn Cemâa, 1990: 22). Günümüze ulaşmış ulaşamadığı bilinmemektedir.

c) *Hüccetü's-sülûk fî mühâdâti'l-mülûk*: Devlet erkânına ve ordu komutanlarına verilen hediyelerin veya onların yabancı devlet adamlarına verdikleri hediyelerin hükümleri ile ilgili eserdir (İbn Cemâa, 1990: 22).

d) *Keşfü'l-ğumme fî ahkâmi ehli'z-zimme*:

e) *el-mesâlik fî ilmi'l-menasik*: Hac ibadetinin yapılışını konu edinen kitabıdır.

### **Siyaset ve Askerlik Alanında Yazdığı eserler:**

İbn Cemâa, dini ilimlerdeki üstün kabiliyet ve yetkinliğinin yanı sıra halkın içersinde sevilen, saygı gösterilen, mütevazî bir şahsiyetti. Dini ilimlerle ilgili eserler telif ettiği gibi toplumun ihtiyaçları ve ortamın şartları sonucu doğrultusunda siyasi ve askeri alanda da eserler yazmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

a) *Tahrîrü'l-ahkam fî tedbîri ehli'l-İslam*: On yedi bölümden oluşan bu eserde İslam toplumlarında yönetim anlayışı, kanunlar, ordu ve askeri düzen, devletin harcamaları, savaş hukuku, azınlıklar gibi toplumsal birçok konu ele alınmıştır (İbn Cemâa, 1990: 21).

b) *Müstenedü'l-ecnâd ve cihâti ehli'l-cihad*: Devlet yöneticilerine itaat, askerlik, cihad, savaş taktikleri gibi orduya destek vermek amacıyla otuz bölümden oluşan kitaptır

c) *Muhtesaru fî Fadl'il Cihad*: Cihad etmenin fazileti hakkındaki eser (İbn Cemâa, 1990: 23).

### **Kelâm Alanında Yazdığı Eserler:**

a) *Îzâhu'd- Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't Ta'tîl* : Çalışmamızda temel eser olarak kullandığımız bu eser İbn Cemâa'nın hem muhaddis hem de kelamcı kimliğini ortaya koyan önemli bir eseridir. İbn Cemâa, bu eserinde müteşabihler konusunda selefîn, ehli sünnetin yaklaşımlarını nasıl olduğunu açıklarken, teşbih, tescim, ta'tîl ehline karşı çıkıp ehli sünnetin argümanlarını savunmuştur. Bu eserinde mukaddime ve üç

bölümden oluşmak üzere otuz ayet, otuz bir hadis ve son bölümde de zayıf ve uydurma hadislerde geçen müteşabihleri te'vil etmiştir (İbn Cemâa, 2017: 18-19).

b) *et-Tenzîh fî İbtali Huceci't-Teşbih*

#### **Kur'an İlimleri Alanında Yazdığı Eserler:**

a) *et-Tibyan fî Mübhemâti'l Kur'an*: Kur'an-ı Kerim'de adları belirtilmemiş fakat; Kur'an'ın işaret ettiği kişi ve varlıkları nakli delillerle açıklayan eser (İbn Cemâa, 1990: 21).

b) *Keşfü'l-Me'anî fî'l Müteşabihî'l Mesânî*: Kur'an-ı Kerim'de yer alan mükerrer kelime ve cümlelerin anlamsal olarak farklılık ve benzerliklerini Arap dili ve belagatına hakimiyeti ile edebi bir şekilde ortaya koyan eser (İbn Cemâa, 1990: 22).

c) *el-Fevâ'idü'l-lâ-ihâ Min Sûreti'l Fatiha* (İbn Cemâa, 1990: 22).

#### **Hadis Alanında Yazdığı Eserler:**

a) *el-Menhelü'r-Revi Fî 'Ulûmi'l-Hadisi'n-Nebevî*

b) *el-İ'lâm bi-Ehâdîsi'l Ehkâm*

c) *Muhtesaru Sahîhi'l Buhârî*

d) *Münasebatü Teracimi'l-Buhârî*

e) *el-Fevâ'idü'l-Ğazîretü'l Müstenbata Min Hadisi Berire*

f) *Erba'üne Hadîsen Tüsâ'iyye* (İbn Cemâa, 1990: 21-23).

#### **Tarih Alanında Yazdığı Eserler:**

a) *Nûrî'r-Ravz*.

b) *Urcûze fî'l-Hulefa'*: Hz. Ebu Bekir'den başlayıp kendi dönemindeki Abbasi halifesi Müstekfi Billah'a kadar bütün halifeleri yetmiş iki beyitte ele alan kitaptır.

c) *Urcûze fî Kudati'Şam*: Şam kadıları hakkında yazmış olduğu doksan bir beyitten oluşan kasidedir.

d) *Meşyeha*: Bu isimle rivayet edilen üç eser vardır. Bu rivayetler, öğrencileri olan Alemüddin el-Birzâlî ile Mi'şerânî ve oğlu İzzeddin İbn Cemâa'dır (İbn Cemâa, 1990: 21-24).

### **Eğitim Alanında Yazdığı Eserler:**

a) *Tezkireü's-Sâmi ve'l-Mütekellim fî Edabi'l Alim ve'l Müte'allim*: Döneminin eğitim ve öğretim şartlarını yansıtaması açısından önemli bir kaynak olan bu eser beş bölümden oluşmaktadır. Ülkemizde de üzerinde çalışmaların yapıldığı bu eser eğitim felsefesi, üstad-talebe ilişkisi, kitap ve kütüphanelerden istifade etme yolları, medrese ve yurtlardaki işleyişle ilgili bilgiler sunmaktadır. (İbn Cemâa, 1990: 21; Akpınar, 1999: 391-392).

## 1. ALLAH'IN VARLIĞI, BİRLİĞİ VE SIFATLARI

Kur'an-ı Kerim'in bize haber verdiği üzere yaratılış gereği mükerrer bir varlık olan insan (Tîn; 95/4) aynı zamanda zayıf bir varlık olarak yaratılmıştır (Nisa, 4/28). Bu özellikler ile yaratılan insan; her zaman yaratılışıyla birlikte dış dünyayı anlamlandırma gereği duymuştur. Yüce Allah'ın varlığı ve mahiyetine dair sorular tarih boyunca insanlığın ve disiplinlerin temel meselelerinden olmuştur. Yüce Allah'ın varlığı meselesi tevhid ilmi olan kelim ilminin temel konusu iken aynı zamanda diğer meselelerin de ana eksenini oluşturmaktadır. Bu mesele sadece kelim ilminin değil, felsefenin ve tasavvufun da ana konusudur. Yüce Allah'ın varlığına dair soruları irdelemeyen -pozitivizm hariç- hemen hemen hiçbir felsefi disiplin yoktur (Yüksel, 2015: 25).

İnsanın akıllı bir varlık olmasıyla birlikte zihnen ve fiziken başka varlıklara ihtiyaç duyması, her zaman zihni olarak “mutlak, müteal (aşkın,transcendental)” varlık olan Allah'a ulaşma gayretinde olmuştur. İlahî bütün dinlerde müşterek olan ve bu dinlerin esasını oluşturan mutlak varlığa dair sorular her zaman sorulmuş ve bunlara cevaplar aranmıştır. İnsanın yaratılış serüveni, dış dünyanın mükemmel işleyişi, ölümden sonraki hayatla ilgili olarak; varlıkların yaratılması için başka bir güce gerek var mı, evrendeki muazzam işleyişi sağlayan güç nedir, ölümden sonra hayat var mıdır gibi sorular insanların zihnini sürekli meşgul etmiştir. Kur'an-ı Kerim'in pek çok yerinde yüce Allah insanlara, yaratılış evren ve varlığı ile ilgili cevap gerektirecek sorular sormak suretiyle insanları akletmeye, düşünmeye sevk etmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

“De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da kulaklara ve gözlere (onları yaratmaya) kim kadir olabilir? Ölüden diriyi, diriden ölüyü kim çıkarıyor? (Yaratma) işini kim idare ediyor? (Onlara bu soruları sorduğunda, bütün bunları) Allah yapıyor diyecekler. De ki: Öyleyse O'nun azabından korkmuyor musunuz” (Yunus, 10/31). “ And olsun ki onlara: ‘gökleri ve yeri kim yarattı’ sorsan, elbette ‘onları; çok üstün, çok bilen Allah yarattı’ diyeceklerdir” (Zuhruf, 43/9).

Bu ve benzeri ayetlerin verdiği mesajlara yakın onlarca ayete bakıldığında başta Mekke'li müşrikler olmak üzere geçmiş ümmetlerin her birinde yüce bir güce

inanmanın psikolojik yönü ile birlikte bir ilah tasavvurları olmuştur. Örneğin İslam ile nurlanmamış Mekke toplumunda yüce bir yaratıcı fikrine sahip bir karakter olduğu Hz. Peygamberin babasının adının Abdullah olmasıdır. Allah'ın kulu, Allah'a tapan anlamındaki bu isim o dönem bir şekilde ilah inancının olduğunu göstermektedir. Gene ayeti kerimelerde geçtiği üzere İslam öncesi insanların yüce Allah'a üstün ve kudreti gerektiren özellikleri ile birlikte inanmışlardır. Hatta Allah ismi ile inandıkları bir tanrı anlayışının sadece Mekke'de değil Hicaz, Necid, Irak, Şam gibi aralarında uzak mesafelerin olduğu yerleşim yerlerinde de var olduğu anlaşılmaktadır (Özler, 2016: 33-34). Ayeti kerimelerde yüce Allah'ın vermiş olduğu akli gereği gibi kullanmayanlar ve inandığı şeye tahkiki olarak değil de körü körüne inananlar kınanmaktadır (A'raf, 7/28; Enbiya, 21/53). Hz. İbrahim de zihni çabası ile Rabbine ulaşma gayreti ve en yakınındaki insanların, toplumun hakikatten sapmış olduklarını söylemesi de Kur'an'ın bize haber verdiği en önemli anlam arayışıdır (En'am, 6/74-79).

“Ben, cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zârîyat, 51/56). Zariyat suresinde geçen ve insanın yaratılış gayesini ortaya koyan ayeti kerimeden anlaşılan en temel mesaj kişinin rabbini tanıması ve rabbine kulluk etmesidir. Yani insanın yaratılış gayesi marifetullah olup bu marifetullahın gereği yüce Allah'a kul olmaktır. Allah Teâlâ, kullarından böyle bir bilinç ve teslimiyet isterken insanları bu karakteri ortaya koyacak şekilde de yaratmıştır. Nitekim Hz. Peygamber “ Her doğan çocuk İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.” ( Bûhârî, 1358; II/118) buyurmak suretiyle yaratılışın mahiyetine ve gayesine dikkat çekmiştir.

Marifetullah denilen yüce Allah'ı bilme, yüce Allah'ı tanımanın gerekliliği husunda İslam âlimlerinin ittifağı söz konusudur. Bu ittifak ile birlikte marifetullaha ulaşma yol ve yönteminde farklılıklar vardır. Kelam âlimleri marifetullah konusunda nazar ve istidlal yönteminin tercih ederken tasavvuf ehli alimler ise keşf yolunu benimsemişlerdir.

İnsanlık tarihi boyunca fitratı bozulmamış insanlar, kâinatın yaratıcısı olan her şeye gücü yeten, bütün eksik sıfatlardan münezze olan yüce bir yaratıcı fikrine

daima sahip olmuşlardır. Yüce bir varlığa inanma duygusu; yaratılışa en uygun, her insan için söz konusu olan genel ve zarurî bir ihtiyaçtır. Bütün bunlarla birlikte yeryüzündeki hemen hemen bütün dil ve toplumlarda yüce bir varlığın zatına işaret eden kelime ve uygulamaların varlığı inanma ihtiyacının evrenselliğini de ortaya koymaktadır. Yol ve yöntem ne olursa olsun insanlar yüce yaratıcılarını tanımak ve ilahi rızaya uygun davranmak gayesinde olmalıdır. Aksi takdirde marifetullahtan uzak olan insanlar yaratılış gayesinden uzaklaştıkları takdirde ilahî cezaların muhatabı olacaklardır (Uulu, 2018: 13).

### **1. 1. Allah'ı Bilme Yolları**

Yüce Allah'ın göndermiş olduğu bütün ilahi dinlerin temel gayesi, insanların yüce bir yaratıcıya olan ihtiyaçlarını ortaya koymak değil insanların sahip olduğu inanma duygusunu en doğru şekilde inşa etmek; insanları, sahip oldukları tevhide aykırı düşüncelerden uzaklaştırıp yüce Allah'ı dosdoğru tanıtmaktır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah, varlığı ile birlikte zatının birliğini daha fazla vurgulamaktadır (Özler, 2016: 21). Yüce Allah, niceliksel olarak bir veya tek olma gibi sayılarla ifade edilmemektedir. Yüce Allah'ın birliği, sahip olduğu ve sonradan yaratılmış olan hiç bir varlığa benzememe özelliğidir. “ehad” ve “vahid” kelimelerinin bir ve tek olarak tercüme edilmesi bir bakıma zorunlu bir anlam yüklemidir (Özler, 2016: 67).

Yüce Allah gibi aşkın bir varlık hakkında O'nun varlığı ve birliğine şüphesiz bir şekilde inanmak ve bunu içselleştirmek için evvela O'nu layıkıyla tanımak, bilmek gerekmektedir. Her ne kadar yüce Allah'a dair Kur'an'ın ve hadislerin ışığında zihni bir inşamız olsa da bu konudaki bilme eylemimiz sınırlıdır. Nitekim yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de: “Kulların ilmi, O'nu asla kavrayamaz.” (Tâ-hâ,20/110) buyurmak suretiyle bize bu gerçeği haber vermektedir. Bu İlahî ikaz göz önüne alındığında yüce Allah'ı kavramak insan ilminin, gücünün üzerinde olduğu söylenebilir. Bizler bu çalışmamızda başta ayeti kerimeler olmak üzere hadislerde geçen ilahi mesajlar ve İslam alimlerinin aktardıkları ışığında inandığımız şekliyle yüce Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına değineceğiz. Allah Teâlâ'nın aşkınlığını



kavramaktan uzak olsak da özellikle İbn Cemâa'nın haberî sıfatlara dair yorumlarını aktaracağız.

Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için sayısız örnekler vardır. En küçük mikroskobik canlılardan tutalım evrende tespit edilen veya mahiyeti tam olarak hâlâ bilinemeyen devasa gök cisimlerine kadar her şey muazzam bir ilahi kudrete delalet etmektedir. Bu hakikati Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde bize haber vermektedir. Yüce Allah, Fussilet suresinde şöyle buyurmaktadır: “Varlığımızın delillerini, (kainattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet, 41/53). Bu ve bunun gibi birçok ayeti kerimede yüce Allah, yaratılış hususiyetini ve gayesini korumuş olan selim akıl sahiplerini Allah'ın varlığı ve birliği hakkında tefekküre yönlendirirken bu özelliklere sahip kişilerin inanacaklarını haber vermektedir.

Kelâm âlimleri karşılaşılan yeni kültürlerle gerçekleşen etkileşim sonucu bu kültürlerle veya dâhilde cereyan eden fikirlere karşı Allah'ın varlığını ispat etmek ve akli temeller ile sağlamlaştırmak için çeşitli yol, yöntem ve deliller ileri sürmüşlerdir. Bu yolların başında nazarî (akıl yürütme), zarurî ve fitrî yollar ile birlikte tasavvuf ehlinin ise keşf metodu gelmektedir. Bizler de çalışmamızın bu kısmında yüce Allah'ın varlığına dair zarurî (fitri), nazarî (akıl yürütme) yolları ile birlikte tevhidi ispat delillerini aktaracağız.

### **1.1.1 Zarurî (Fitrî) Yol**

Bir kısım İslam âlimine göre yüce Allah'ı bilmek yüce bir yaratıcıya iman etmek için dışardan bilgi alıp deliller aramaya, nazarî yollara gerek yoktur. Çünkü yüce Allah, insanı kendisini kabul edip benimseyecek bir fitratta yaratmıştır. İnsanları uyarmak ve zaruri bilgileri belirli bir çerçeveye koymak için yüce Allah'ı ispat delilleri ortaya konur fakât; fitratı bozulmamış her ruh ve akıl yüce bir yaratıcı fikrine ulaşabilir (Yüksel, 2015: 30).

Bu konu ile ilgili olarak insanoğlunun zihninin ve ruhunun yüce yaratıcıya ulaşmasının en bariz örneği şüphesiz Hz. İbrahim'dir. Bilindiği üzere Hz. İbrahim

insanın yaratılışına uygun olarak yüce bir yaratıcıya ulaşmak gayesi ile zihinsel bir inşa gerçekleştirmiş ve insanlığı da bir olan Allah'a inanmaya davet edip bütün putları reddeden hanifliğe çağırmıştır. Kur'an-ı Kerimin ifadesiyle de fitratını muhafaza edenler bu çağrıya kulak verirken kendini bilmezlerin, fitratına aykırı davrananların ise bu mesajı idrak edemeyecekleri haber verilmektedir (Düzgün, 2013: 211). Hz. İbrahim'in yüce Allah'a ulaşmak için yaptığı zihni faaliyeti yaratılışına sahip çıkan her bireyin başarması beklenir. Zira Hz. İbrahim, insanların bozulmayan zihin ve kalplerini yani bozulmamış fitratı temsil eder. İnsanlar da fitratlarına uygun şekilde davranarak kendilerini ikna ederek şüphe ve yoldan sapmalardan kendilerini koruyabilirler.

İmam Gazzâlî'nin marifetullah hakkındaki düşünceleri ise şöyledir: Yüce Allah'ı bilmek ve yüce Allah'a itaat etmenin zorunluluğu aklen değil şer'an vacip olan bir durumdur. Mu'tezilî âlimlerin iddia ettiği gibi yüce Allah'ı bilmek akla vacip olan bir durum değildir. Akıl, marifetullah konusunda dinin emrettiklerinin muhakemesini yapmak, idrakine varmak için gerekli nimettir. Yüce Allah'ın yarattığı durumların (itaat, isyan) Allah nezdinde birbirinden farkı yoktur. Kul, bunlara meyleder ve kulun bu meyli sonucu ilahi lütuf veya ikaba maruz kalacağını akıl değil, şeriat belirler. Aklın, şeriaten sonraki aşamada belirleyici olmasına atfen aklın ve düşünmenin zorunluluğundan kurtulduğunu iddia edip şeriatin emir ve sınırları hakkında düşünmemeyi kabul edenler ise cahil ve inatçı insanlardır. Bu tür insanların iddia ve inatları, sonucunu görmeyinceye kadar bir şeye inanmayan kişiye benzer ki sonucu gördüğü zaman da geri dönüşü olamayan bir durum ile karşı karşıya kalacaktır. Tıpkı yırtıcı bir hayvanın saldırganlığı hususunda ikaz edilen fakat; bu ikazı hiç dikkate almayıp saldırıya maruz kaldığı zaman hakikati öğrenen kişinin durumunu örnek gösteren İmam Gazzâlî, marifetullah konusunda şeriatî öncelemektedir (Gazzâlî, 1992: 349-350)

### **1.1.2. Akıl Yürütme (Nazar) Yolu**

Fitrî olarak yüce yaratıcıya ulaşmanın mümkün olduğunu hatta başka zihni çabaya gerek olmadığını söyleyen İslam âlimlerinin yanında bir kısım İslam âlimi de yüce Allah'a ulaşmanın nazar yani akıl yürütme ile mümkün olduğunu

söylemektedir. İslam âlimlerine göre yüce Allah'a ulaşmak bilgi, iç ve dış dünyaya tefekkür nazarı ile bakıp akıl yürütmeler ile mümkündür. Allah Teâlâ'nın varlığını, akli başında ve çevresine hikmet nazarı ile bakan herkesin kabul etmesinin gerekliliğini ve zarureti İmam Mâtürîdî, âlemin ve insanın sahip olduğu özelliklerden hareketle gayet açıklayıcı bir şekilde şöyle izah etmektedir: İçerisinde sayısız zıtlıklar ile bileşenler bulunan, aklın da bunun bir parçası olduğu kâinat; yok olmak için yaratılmamıştır. Kainattaki sayısız farklı varlıklar içerisinde özel bir yeri olan ve "küçük alem" olarak isimlendirilen insan, yaratılışı icabı birçok farklı arzu, baskın nefsanî hislere sahiptir. Bu özelliklere sahip olan insanların ihtilaflar yaşaması ve bu ihtilaflar sonucunda korkunç sonların aralıksız sürmesi gerekmektedir. Böylesi bir durumun yaşanmasına engel olan en temel birleştirici unsur dindir. Din olgusu, insanlar için kaçınılmaz bir hakikat olduğuna göre dinin var olmasında ve bilinmesindeki en mühim nokta ise yüce bir yaratıcının varlığı ve bu muazzam kainatta sonsuz kudret sahibi olan yüce Allah'ın müdebbirliğidir (Matürîdî, 2009: 4-5). İbn Rüşd de şeriatin, kainattaki bütün varlıklara akıl vasıtasıyla bakmayı emrettiğini ve bu sayede bilinenden bilinmeyene ulaşabileceğini söylemektedir. Bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma ya bizatihi bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır ki şeriâtin de teşvik ettiği bu bakış açısı kıyas çeşitlerinden en mükemmelidir ve bu kıyas türüne "burhân" denir (İbn Rüşd, 1999: 65-66).

### **İnayet ve Hikmet**

İnayet veya hikmet delili Kur'an-ı Kerim'de en fazla yer alan delillerin başında gelir. Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde evrendeki kusursuz işleyişten örnekler vererek varlığına, kudretine, ilmine işaret etmektedir. Evrendeki muazzam işleyiş, dünyadaki sayısız güzellik ve ahenk basit bir rastlantı olarak asla açıklanamaz. Evrendeki bu mükemmel tasarım elbette mutlak kudret sahibi, sonsuz ilim sahibi her işi hikmetle yapan yüce bir yaratıcıya delalet eder. Yeryüzündeki her güzel ve uygun bir olaya etki eden güçler, nedenler varken insanın henüz çok az bir kısmına şahit olduğu evrendeki kusursuz işleyişin arkasında istediğini örneksiz bir şekilde yaratan, yaşatan yüce Allah vardır. Bu konuyla ilgili olarak Araplardan biri şunları söylemektedir: " Su, çukura; ayak izi yürüyüşe delalet eder de burçları bulunan gök, dereleri bulunan yer Hakim ve Habir olan Allah'ın varlığına delalet

etmez mi? ” (İzmirli, 2013: 276-277). İmam Mâtürîdî de *Kitâbu't Tevhîd* eserinde âlemin hikmete uygun yaratılışını çeşitli örnekler ile ispat etmeye çalışmıştır. Öreneğin her ayn hayatta kalabilmek varlığını sürdürmek için muhtelif gıda ve benzeri şeylere ihtiyaç duymaktadır. Şuursuz bir şekilde hayatını sürdüren bu varlıkların, hayatlarını sürdürebilmek için muhtaç oldukları nesnelere ulaşmaları onların güç ve marifetlerinden kaynaklanmamaktadır. Bu şuursuz varlıkların hayatlarındaki sistemli işleyiş elbette kendi başına gerçekleşen bir durum değil gayet alim ve gayet hâkim bir varlığına işarettir (Matürîdî, 2009: 29). Âlem, şayet kendi başına vücut bulmuş olsa idi varlığını sürdürürken bu kadar muazzam bir değişim ve işleyiş ile değil tek tip bir süreklilik ile devam ederdi. Halabuki âlemde sürekli bir değişim, dönüşüm vardır. Mükemmel bir şekilde tasarlanan bu âlem, hayret verici bir hikmete ve gayet hâkim ve sanatkârane bir yaratıcıya işaret etmektedir. Âlemdeki bunca hikmeti anlamaktan ve açıklamaktan aciz olan düşünürler gözleri ile gördükleri gerçekliğin mahiyetini idrakten uzaktırlar. Şu kâinattaki fevkalâdeliklerin mûcîc ve yaratıcısının hikmeti sonsuzdur (Matürîdî, 2009: 30)

Yüce Allah'ın evrende koymuş olduğu biyolojik, fiziksel yasalar da yüce Allah'ın her şeyi yerli yerinde ilim ve hikmete uygun olarak yarattığını gözler önüne sermektedir. Soğuk ve sıcak iklimlerde yaşayan canlıların iklim şartlarına uygun şekilde yaratılması, farklı besinlerle hayatlarını sürdüren canlıların çene ve sindirim sistemlerinin o canlıların yaşamları için en uygun şekilde tasarlanması sonsuz bir kudrete işaret etmektedir. Görüldüğü üzere yüce Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar arasındaki uyum, kâinattaki düzen ve hikmet, insanı üstün bir yaratıcı fikrine ulaştırmaktadır.

### **Hudûs ve İmkân Delili**

Kelam âlimlerinin yüce Allah'ın varlığı ispat için kullandıkları başka bir delil de hudûs delilidir. İmkân delilini önceki ve sonraki filozoflar kullanırken bu akıl yürütmeye yakın olan hudûs delilini ise daha çok mütekellimin ve Selef alimleri kullanmışlardır (İzmirli, 2013: 279). Hudûs, sözlük anlamı olarak bir evvelce var olmayıp mümkün olan bir varlığın daha sonra var olmasıdır. (İsfahani, 2007: 377). Hudûs delili cevher veya arazların yokluğundan sonra bir müessir ile ortaya

çıkmasıdır. Evrendeki her varlık yoktan var edilmiştir ve evrendeki bu varoluş, yenilenme her an devam etmektedir. Sonradan ortaya çıkan her şey bir güç ve etki ile ortaya çıktığına göre şu muazzam kâinat ezeli, ebedi, varlığı zorunlu bir varlık olan vacibü'l vücûd olan yüce Allah'ın eseridir. (Yüksel, 2015: 35).

İmam Eş'arî de hudûs deliline eserlerinde yer vermektedir. "Attığımız o meniyi hiç düşündünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz" (el-Vakıa, 56/58-59) ve "(Yeryüzünde olduğu gibi) Kendi nefislerinizde de birçok deliller vardır. Hâlâ düşünmüyor musunuz?" (Zariyât, 51/21) ayetlerinin meydan okumalarından örnekler vererek şunları söylemektedir. Yüce Allah'ın varlığına delil insanın bizzat kendisidir. İnsanın yaratılış evrelerine bakıldığında insan; şuursuz, tesadüfi bir gelişim ile değil mükemmel bir şekilde planlanan ve muazzam bir şekilde yaratılmış bir varlıktır. Fiziki, akli, ruhi en olgun çağında bütün teknolojik imkanların kullanılması durumunda bile insanoğlu, insana dair en basit bir uzvu dahi yaratamazken yoktan var etmek elbette sonsuz kudret ve ilim sahibi olan bir varlığın tasarrufudur. İnsanoğlunun yaşam serüveni nutfe olarak başlayıp kan pıhtısı ardından ete, kana, kemiğe bürünüp bebeklik, çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık şeklinde seyrederken bu merhalelerden hiçbirinde insanın tasarrufu yoktur. Başka bir örnek olarak da pamuğu gösteren imam Eş'arî, bilinçli bir kudretin müdahalesi olmaksızın pamuğun dokunmasının, iplik haline gelmesinin ve son olarak da elbise haline gelmesi imkansız iken gözü, eli, dili, kulağı hülâsa bir bütün olarak insanın yüce bir yaratıcının eseri olduğu aşikardır (Eş'arî, 2017: 41-42).

Hudûs delilinde iki öncül vardır ki bunlar:

- 1) Sonradan ortaya çıkan her varlığa, olaya etki eden bir fail vardır
- 2) Var olanı var eden güç vardır.

Bu öncüllere göre sonradan ortaya çıkan yani hadis olan her şeye bir fail yani muhdis gerekmektedir. Hadis varlıkları yaratan güç hadis olamaz. Hadisleri ortaya çıkaran güç ezeli, sonsuz ilim ve kudretli olan yüce Allah'tır. Yüce Allah, hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan zorunlu varlıktır. Aksi takdirde kısır bir döngü ile her varlık için bir muhdis aranır ki yüce Allah ezeli muhdistir. Filozoflar da bu

önergeleri nedensellik kuramı çerçevesinde evrendeki varlıkların durumunu açıklamak için kullanmaktadırlar (İzmirli, 2013: 279-280). Tefekkür nazarı ile varlıklara bakabilen insanlar, sonradan var edilmiş her varlığın var olabilmesi için evvela başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu ve böylece sonradan ortaya çıkan varlıkların eksik, varlıkları ortaya çıkaran gücün ise mükemmel olduğunu müşahade ederler.

İmkân delilindeki odak noktası, varlıklar içerisinde sadece yüce Allah'ın "vacibu'l vücud" olmasıdır. Yüce Allah'ın varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrı düşünülemez. Yüce Allah, zorunlu varlık olması nedeniyle varlığının kaynağı bizatihi kendisidir. Yüce Allah var olmak için varlığı ve mahiyeti farklı olan sonradan ortaya çıkmış hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz. Yüce Allah'ın varlığının mahiyeti yokken varlığı sırf varlıktan oluşan zorunlu varlıktır. Varlıklar içerisinde mümkün varlıklar ise varlığı veya yokluğu ihtimal dahilinde olup var olması için başka güce ihtiyaç duyan varlık çeşididir. Âlem de mümkün varlık olması dolayısıyla yok iken var edilmiş ise elbette bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu konu hakkında Fahreddin er-Razî'nin fikirleri şöyledir: Âlemin gök, yer, su, hava gibi çoklu varlıklardan oluştuğunu ve varlığı zorunlu olan iki şeyin olmasının mümkün olamayacağından dolayı âlem zorunlu değil mümkün varlıktır. Mümkün olan âlem de varlığını ya bir illete ya da bilinçli bir iradeye borçludur. Âlemin varlığı, şayet basit bir illete bağlı ise bu illetlerin sonsuz şekilde bir birine eklenip devam etmesi gerekir ki bu imkansızdır. Hal böyleyken hadis ve mümkün olan âlemin varlığının sebebi iradeli bir eylemde bulunan bir fail olmalıdır ki O da zorunlu varlık olan Allah'tır (Râzî, 2018b: 55-56).

Âlemin hadis ve mümkün olduğunu ve âlemin var olabilmesi için iradeli bir kudrete muhtaç olduğunu uzun uzadıya anlatan İmam Matürîdî'nin bu konu hakkındaki söylediklerine kısaca değinelim. Âlemin varlığını yoktan varoluş olarak gören bir kimse mevcut olan her şeyi duyularla algılanabilecek bir duruma indirgemelidir ki başta akıl olmak üzere ruh, duyma ve görme duyusu gibi yeteneklerin de nelerden yapıldığını bilemeyiz. Günlük hayattaki çok basit bir yazının dahi bir yazanı; ayrışma, birleşme, durma, hareket etme gibi basit fiillere dahi mutlaka tesir eden bir varlık varken kainattaki şu muazzam ayrışma, birleşme,

düzen ve tertip gözler önündeyken bu ahengi var eden güç, sonsuz kudret sahibi olan Allah'tır (Matürîdî, 2009; 26-27).

İmkân delili çerçevesinde tartışılan bir diğer konu da sonsuz zincirin (silsilenin) muhal olması konusudur. Varlığı ve yokluğu eşitken başka bir etki ile var olan mümkün varlıklar zinciri sonsuza kadar devam etmez. Mümkün varlıkların ezeli ve ebedi değerlerdir. Yani mümkün varlıkların varlık sebepleri o varlık zincirinin kendisi değil başka bir güç ile izah edilir. Bu da şöyle izah edilir. Var olması için başka bir nedene ihtiyaç duyan varlıkların varlık nedeni, mümkün varlıktan önce olmalıdır. Bu mümkün varlıklar zinciri sonsuza kadar geri gitse ortada neden olmaz ki hiçbir mümkün varlığın varlığı, kendisinden değil; bu zincire dahil olmayan bir güçten kaynaklanmaktadır (İzmirli, 2013: 286-287).

İmkân delilinde âlemin tertipli parçalardan mürekkep bir düzen olduğu gerçeğine isnaden âlemin bütününe ortaya çıkması için parçalara ihtiyacı vardır. Var olması için başka bir güce, parçalara dahi ihtiyaç duyan âlem, zorunlu varlık olamaz. Bu yönüyle mümkün varlıklar vacib bir varlığa ihtiyaç duyar. Yüce Allah'ın vacip olması mevcudun varlığı için de zorunludur. Zira mevcudun ortaya çıkmış olması onu ortaya çıkaran bir güce ihtiyaç duyar.

### **Temânu' Delili**

Yukarıda saydığımız deliller yüce Allah'ın varlığını ispat için öne sürülen delillerdi. Temân'u delili ise yüce Allah'ın varlığından ziyade birliğini delillendiren bir yöntemdir. Temân'u delili( burhân-ı temân'u), yüce Allah'ın birliğini ispatlamak için en fazla kullanılan yoldur. Temân'u kelimesinin anlamı iki şey arasındaki çekişme, birbirini engellemesidir (Ardoğan, 2018: 53). Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili yüce Allah "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu" (Enbiya, 21/22) buyurarak bu konu hakkında bizi düşünmeye sevk ederek bu gerçeği açıklamaktadır.

İslam itikadında yüce Allah'ın varlığı ile birlikte birliği, teklifi de üzerinde önemle durulan konuların başında gelir. Allah birdir, tektir demekten kasıt, yüce Allah'ın zatı, sıfatları, eylemleri ile benzersiz olması sonradan yaratılmış hiçbir

varlığa benzememesidir. Yüce Allah'ın birliği temelde üç başlık ile açıklanır. Yüce Allah'ın fiillerinde bir olması demek yüce Allah'ın dilediğini yapmasıdır. Yüce Allah'ın zatı ve sıfatlarında birliği de varlık olarak hiçbir varlığın vacibu'l vücud olmaması ve yüce Allah'ın hiçbir varlığa benzememesidir (İzmirli, 2013: 349-350). Birden fazla yaratıcının kainatta varlığı beraberinde birçok problemi getirir. Evvala zat, sıfat ve fiillerinde eşsiz olan yüce bir yaratıcının aynı özelliklere veya benzer özelliklere sahip başka bir ortağının olması o varlığın sıradanlaşması demektir. Zat ve sıfatları itibari ile sıradanlaşan varlığın eylemlerinin de sıradanlaşması ve karmaşıklaşması kaçınılmazdır.

Yüce Allah ile birlikte başka yaratıcıların var olması kâinattaki muazzam hassas denge ve işleyişi imkânsız kılacaktır. Şayet iki yaratıcı olsaydı birisi mutlaka zaafiyete uğramak durumunda kalacaktı. Sayısız ince hesaplarla işleyen kainat düzeninde bu yaratıcıların ihtilafa düşecekleri konular olacaktı ve ikisinin de dediği olamayacağına göre birisi sonsuz kudret ve iradesini kaybetmiş olacaktı. En basitinden bir kişinin yaşaması veya ölmesi aynı anda olamayacak ise ve insanlık tarihi boyunca milyarlarca insanın yaşaması, ölmesi konusunda böyle bir durumda acziyet gösterenin değil güçlü olanın dilediği olacaktır. Acziyet ise ilah için imkansız bir durumdur (Eş'arî, 2017: 44).

Yüce bir yaratıcının ortağının olmasının bir diğer çelişkili sonucu şudur: Kainatı yaratan yüce Allah, buna tek başına güç yetiremiyor mu ki başka ortaklara ihtiyaç duysun? Eğer bu ilahlardan sadece birisi kainatın yaratılması, idaresi için yeterli ise diğeri lüzumsuz olur ki lüzumsuz olmak yüce yaratıcı için imkansızdır; yok eğer tek bir yaratıcı bu kainata güç yetiremiyorsa bu durumda ortada bir acizlik ve başka bir varlığa muhtaç olma sorunu çıkar ki yüce Allah bundan da münezzehtir. Ayrıca yüce Allah'ın başka ortaklarının olması konusunda sayı sınırı kaç olabilir? Birden fazla tanrı derken bunun bir sınırı var mıdır? Bu yaratıcılar kendi aralarında iktidar yarışına girerler mi, böyle bir durumda kainatın işleyişi ve düzenindeki aksamalar kainatın devamına imkan tanır mı gibi sorular da cevaplanması gereken sorulardır (İzmirli, 2013: 354). İmam Gazzalî de yüce Allah'ın birliğini birçok yönüyle irdelemiştir. Yüce Allah'ın bir olmasından kasıt; yüce Allah için nicelik, miktar gibi herhangi bir ölçü sınırının ve bölünebilir olmanın imkansızlığıdır. Yani



yüce Allah için ‘bir’dir denildiğinde yüce Allah’ın sıfat ve derece olarak eşinin ve benzerinin olmamasıdır (Gazzâlî, 2012: 74). Kâinatın yaratıcısının bir olması hususunda İmam Matürîdî de naklî ve aklî deliller ileri sürerken evrendeki yaratılış özelliğinin bu birliğe şahitlik ettiğini söylemektedir (Matürîdî, 2009: 31). Allah’ın birliğine naklî delil olarak peygamberlerin göstermiş oldukları mucizeler gösterilebilir. Peygamberlerin ortaya koydukları mucizelerle, inkar edenlerin tevhid inancını kabul ettikleri veya buna mecbur kaldıklarından hareketle mutlak birliğini ve otoritesini kabul ettiren Allah’ın şayet ortakları olsaydı bu mucizelere karşı çıkarlardı. Çünkü söz konusu mucizeler yüce Allah’ı ispat ederken farazî ortakların rab ve ilah olmalarını iptal etmektedir. Peygamberler, her dönem mucize ortaya koyabildiklerine göre ve bunu engelleyebilecek herhangi sözde bir şerik bulunmadığına göre mutlak yaratıcı, sonsuz kudret sahibi ve yegane mâbud bütün söz ve fiillerinde bir olan Allah’tır (Matürîdî, 2009: 32). Birden fazla ilah buluma ihtimalinin varsayıldığı ve bu ilahların da kendi aralarında tam bir uyum ile kainatı idare edebileceğine dair ileri sürülen görüşü de Nureddin es-Sâbûnî şu şekilde çürütmektedir: Söz konusu birden fazla tanrı arasındaki uyum ya zorunluluktan ya da bilinçli bir tercihten kaynaklanmaktadır. Şayet zorunluluk var ise bu durumda iki tanrı da bir şeyi yapmaya mecbur kaldıklarından dolayı iki tanrı da aciz olur (Sabûnî, 2014: 59).

Yüce Allah’ın varlığı meselesi varlığı kadar birliği de önemsenmiş, bu mesele için hayli delil ile sürülüp bu konu kelim ve felsefe kitaplarında yerini almıştır. Yüce Allah için ortaklar iddia edilecek olsa bu ortakların sayısı kaç olmalıdır? Bu ortaklar yüce Allah ile aynı özellikleri taşırsa bu durumda anlaşmazlık, kargaşa gibi olayların çıkması gerekmez mi? Farklı özelliklere sahip iseler yüce Allah’ın başka varlıkların özelliklerine ihtiyacı mı var gibi sorular cevaplanması gereken sorulardır. Kainattaki eşsiz tasarım ve işleyiş bir olan Allah’a işaret ederken yüce Allah’ın buyurduğu üzere “ De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile beraber başka ilahlar olsaydı o ilahlar da arşın sahibine ulaşmak için elbette bir yol arardı.” (İsra, 17/42).

## 1.2 Sıfatlar

Hız. Peygamber vaktinin çoğunu sahabeleri arasında geçirerek peygamberlik vazifesini yapmıştır. Sahabe merak ettikleri her konuda hiçbir şekilde çekinmeyerek Hız. Peygambere sorular sormuşlardır. Sahabe, bu merak ve cesaretine rağmen Hız. Peygambere yüce Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında sağlam imanları sayesinde herhangi bir şüpheye düşüp soru dahi sormamıştır. Hız. Peygamber zamanında ve sonraki selef döneminde dahi problem olmayan ve üzerinde çok konuşulmayan bu mesele, daha sonraları iç ve dış kaynaklı etkenler neticesinde problem haline gelmiştir. Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki münasabet kelimelerin ortaya çıktığı dönemde üzerinde konuşulan bir konu olmuştur. Ayet ve hadislerde geçen, Allah Teâlâ'yı niteleyen isim-sıfatların mahiyeti her ne kadar basit bir kelâmî problem olarak ortaya çıksa da daha sonraki süreçte bu tartışma itikâdî boyutta ele alınmış tartışılmıştır. Bu tartışmalar kimi zaman o kadar sert bir hal almıştır ki muhataplar bu konuda birbirlerini küfürle itham etmişlerdir (Köksal, 2018: 236).

Allah Teâlâ'nın sıfatlarına dair ortaya çıkan problemin iki yönü vardır. Bunlardan birincisi ontolojik (varlık) diğeri de semantik (anlambilim) yönüdür. Sıfatlar meselesinin ontolojik yönü Kur'an'da geçen ve Allah'ın "hayy", "âlim", "kâdir" sıfatları Allah'tan ayrılmaz ise de herhangi bir cismi olmayan fakat gerçek varlık olan "hayat", "bilgi" ve "kudret" gibi kavramların Allah'ta bulunup bulunmamasıdır. Bu probleme dair Kur'an'da bir temel bulunmazken problemin doğuşuna Hristiyanlıktaki teslis inancı etki etmiştir (Wolfson, 2016: 156). Sıfatlar meselesinin ontolojik yönü ise yüce Allah'ın varlığının mahiyeti ile ilgilidir. Bu meselelerin semantik yönü de iki aşamalı bir sorun olarak var olmuştur. İlk olarak Allah Teâlâ'yı diğeri varlıklara benzeten Kur'an'da ve hadislerde geçen sıfatların nasıl ele alınacağıdır. Sıfatlara yaklaşımlar konusunda farklı bakış açılarına sahip olan sıfatçı ve karşı sıfatçıların kendi görüşlerini temellendirme çabaları da sıfatlar meselesinin semantik yönünün ikinci aşamasıdır (Wolfson, 2016: 156). Zât-sıfat ilişkisi ilk kez Allah'ın sıfatlarını reddedererek ta'til görüşünü benimseyen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından dile getirilmiştir (Köksal, 2018: 236). Bu meselelerin sorun haline gelmeye başlaması da raşid halife döneminin son zamanları olmuştur.

Bu meseleyi ilk olarak sorun olması Abdullah b. Sebe'nin liderlik ettiği Sebeiyye mezhebinin teşbih ve tescime kayması ile olmuştur (Taftâzânî, 2000: 116-117) .

Sıfat kelimesi sözlükte bir şeyin kısalığını, uzunluğunu, akıllı veya ahmaklığına dair kullanılan isimlerdir. Kur'anı Kerim'de yüce Allah için sıfat veya vasıf kelimeleri kullanılmaz. İslam alimleri ise yüce Allah'ın zat ve sıfatları hakkında görüş belirtirken bu kavramları kullanmışlardır. Bazı kelimî mezhepler ise sıfatları kendilerince tevhid veya başka nedenlerle inkar etmişlerdir. Yüce Allah'ın sıfatlarını benimseyip ispat etmeye çalışanlara “sıfatiyye”, yüce Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyip reddedenlere ise “Muattıla” denilmiştir (Aydın, 2017: 82).

Kelam ilminin en temel konularının başında şüphesiz yüce Allah'ın sıfatları meselesi gelmektedir. Yüce Allah'ın sıfatlarının hangileri olduğu bu sıfatlardan hangilerinin caiz, hangilerinin vacip olduğu, bu sıfatların kategorize edilmesi konusu kelamcılar tarafından tartışılmış ve kelam ekolleri tarafından üzerinde ihtilaf yaşanmış temel meseledir (Ardoğan, 2018: 64). Yüce Allah'ın zatı bütün mükemmel kemal sıfatlara sahip, bütün noksanlıklardan münezzehtir. Allah Teâlâ'ya iman etmek işte bu bütün kemal ve mümteni' sıfatları bilip hepsine topluca inanmaya tafsili iman, ayrıntılarını bilerek inanmaya da tahkiki iman denir (İzmirli, 2013. 342). Bizler bu bölümde İslam alimleri tarafından sıfat-ı selbiyye (tenzihat), sübûtî sıfatlar, fiili sıfatlar ve haberî sıfatlar şeklinde gruplandırılmış olan sıfatlara değineceğiz.

### **1.2.1. Selbî Sıfatlar**

“Selb” kelimesi sözlükte bir şeyi başkasından icbar ile, kuvvet ve tahakküm ile baskın gelip onu mağlup edip çekip almak manasındadır (Isfahani, 2007: 732). Selb, yüce Allah için muhal olan yüce Allah'ın şanına yakışmayacak hususlardan beri olması olup yüce Allah'ın bu eksikliklerden tenzih edilmesidir. Bu anlamdan hareketle “Selbî Sıfatlar” yüce Allah'ın zatına, şanına yakışmayan yüce Allah için imkansız olan ve zat-ı bari'ye atfedilmesi caiz olmayan vasıflardan yüce Allah'ı tenzih eden sıfatlardır (Ardoğan, 2018: 65). Selbî sıfatları belirli bir sayı ile sınırlandırmak yahut saymak mümkün değildir. Kimi kaynaklarda beş kimi kaynaklarda altı olarak aktarılan ve selbi sıfatların asılları olarak nitelendirilenler

Vücud, Kıdem, Bekâ, Muhalefetün li'l Havâdis, Kıyâm binefsihi veya Kıyam bizzât ve Vahdaniyettir (Yüksel, 2015: 40-41).

Vücûd sıfatının Allah'ın zatın kendisi mi olduğu yoksa zat-ı barîye ilave bir sıfat olup olmadığı tartışılmıştır. Ebu'l Hasan el-Eş'arî olmak üzere Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve felsefecilere göre vücûd sıfatı yüce Allah'ın zatı üzerinde başlı başına bir sıfat olmayıp yüce Allah'ın zatının aynısıdır (İzmirli, 2013: 343). Vücûd sıfatının mahiyeti hakkında el-Cüveynî de bu sıfatın yüce Allah'ın müstakil sıfatlarından biri olmadığı yönündedir. Vücûd zatın kendisidir. Vücudun konumu herhangi bir cevherin bulunduğu yerde yer işgal etmesi gibi değildir. Bu noktada cevherin varlığı, ek bir şey düşünülmezsizin onun kendisidir (Cüveynî, 2016: 47). Vücûd sıfatı hakkında er-Razî'nin söyledikleri ise şöyledir. Allah Teâlâ'nın varlığı mahiyetinden farklı değildir. Aksi durumda Allah'ın hakikatine ilişkin ikinci bir şey Allah'ı var etmiş olmalıdır. Böyle bir durumda yüce Allah'ın varlığı da mahiyet itibari ile mümkündür. Bütün mümkünlerin de onları ortaya çıkaran sebepleri vardır. Öyleyse yüce Allah'ın varlığının sebebi de olmalıdır ki bu sebep de yüce Allah'ın bizzat "vücûd" mahiyetidir. Allah'ın (c.c) varlığının mahiyeti hadis olan bütün mümkün varlıklardan farklıdır. Bu farklılık da Allah'ın zatının ve mahiyetinin bir olmasıdır. Bu yönüyle Allah'ın varlığı her yönüyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır (Râzî, 2018b: 67-68). İsmail Hakkı İzmirli de selbî sıfatları sayarken bu sıfatlar için bir sınırlandırmanın olmayacağını söyleyip vücûd sıfatını selbî sıfatlar içerisinde ele almamıştır (İzmirli, 2013: 343-347). Vücûd, var olmak demek olup aksi yokluk demektir. Yüce Allah için Vücûd'tan kasıt yüce Allah'ın zorunlu varlık olmasından dolayı yüce Allah'ın varlığının başka hiçbir varlığa bağlı olmadığı ve başka hiçbir varlığın varlığına muhtaç olmamasıdır. "Sıfat-ı nefsiyye" de denilen bu sıfat ile sıfatlandırılması yüce Allah'ın varlığının zatının gereği olduğu daha sonra ortaya çıkmamış, ezeli ve ebedi olması demektir. Yüce Allah, zatının varlığı için başka bir güce ve şartta ihtiyaç duymayıp bütün alem yüce Allah'ın varlığına muhtaçtır (Aydın, 2017: 85).

Yüce Allah'ın selbî sıfatlarından bir tanesi de "kıdem" sıfatıdır. Kıdem, yüce Allah'ın varlığının başlangıcının olmamasıdır. Yüce Allah ezeli ve ebedi bir varlıktır. İmam Gazzâlî, hadis olan bu alemin var olması için kadim bir sebebe ihtiyaç

duyduğunu ve bu kadim sebebin de Allah Teâlâ olduğunu söylemektedir. Şayet varlıkların ortaya çıkması için gerekli olan sebep hadis olsa o sebebin kendisi de başka bir sebebe ihtiyaç duymalıdır. Bu sebepler zinciri sonsuza kadar devam edemeyeceğine göre varlıkların ortaya çıkması için gerekli olan kadim bir varlık vardır ve o varlık da yüce Allah'tır (Gazzâlî, 2012: 46). Yüce Allah için ezeli ve ebedi olmasının aksi düşünülemez ve bu sıfat yüce Allah için vaciptir. Yüce Allah'ın kıdem sıfatı aklen de zorunludur. Zira kadim olmayan her varlık hadistir ve her hadis varlık da bir muhdese ihtiyaç duyar. Başka bir varlığa muhtaç olan varlık da vacibu'l vücûd olamaz (Yüksel, 2015: 41), (İzmirli, 2013: 342).

Ebu'l Hasan el-Eşarî, Abdulkahir el-Bağdâdî, Abdullah b. Sa'îd, el-Kalanisî gibi âlimler kıdem sıfatının da yüce Allah'ın zatına zaid olarak değil zatiyla birlikte var olduklarını söylemişleridir. El- Bağdâdî: "Yüce Allah zatından dolayı kadimdir", "O, kendisiyle kaim bir manadan dolayı kadimdir." sözleriyle yüce Allah'ın zatından dolayı kıdem sıfatına sahip olduğu yoksa sonradan yapmış olduğu bir eylemden dolayı kıdem sıfatını almamış olmasıdır (el-Bağdâdî, 2016: 119). Aynı şekilde İmam Gazzâlî de sonsuza kadar kadim olacak olan varlık için "kadim" lafzını kullanırken bundan kast edilen mananın yüce Allah'ın zatına ilave edilen bir sıfat değil yüce Allah'ın varlığının isbatı ve ondan önce gelen yokluğun reddi olduğunu söylemektedir (Gazzâlî, 2012: 46).

"Bekâ" sıfatı da yüce Allah'ın selbî sıfatlarından bir tanesidir (Cüveynî, 2016: 81). Bekâ kelimesi sözlükte herhangi bir nesnenin ortaya çıktığı ilk durumunu muhafaza etmesi, sabit kalması, varlığını değişmeksizin sürdürmesidir. Bekâ kelimesinin zıddı fenâ kelimesidir (İsfahani, 2007: 231). Terim olarak da bekâ, sıfatı yüce Allah'ın hiçbir zaman varlığının yok olmamasıdır. Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah bu gerçeği şöyle bize bildirmektedir "Yeryüzünde bulunan her şey fanidir (sonludur); ancak, yüce ve cömert olan Rabbinin vechi bakidir" (Rahman, 55/26-27). Selbî sıfatlardan olan bekâ sıfatı yüce Allah'ın varlığında her hangi bir kesinti veya son bulmanın olmamasıdır. Bekâ sıfatı Allah'ın zatı ile birlikte vardır ve bu bâkî olma durumu bazı sıfatların gereği değildir. Yüce Allah'ın varlığının zorunluluğuna, yokluğunun imkansızlığına ve kıdemine delalet eden her şey aynı zamanda yüce Allah'ın bekasını da delalet etmektedir (Cüveynî, 2016: 81). İmam Gazzâlî de bekâ

sıfatının zıddı olan yok olmayı, başka bir tesire ihtiyaç duyan ve sonradan ortaya çıkan bir durum olmasından dolayı yüce Allah için imkansız görmektedir ve kadim olduğu kabul edilen bir varlığın bâkî olmasının da zorunlu olduğunu söylemektedir (Gazzâlî, 2012: 46-47).

Yüce Allah'ın selbî sıfatlarından birisi de “vahdaniyet” sıfatıdır. Vahdaniyet sıfatı; yüce Allah'ın sayı ciheti ile değil, zatının gereği olarak parçalanması veya bölünmesi mümkün olamayan zâtı, sıfat, fiil itibari ile tek olmasıdır. Yani yüce bu özellikleri itibari ile her hangi bir benzeri veya ortağının olmamasıdır (Nesefî, 2019: 56). Yüce Allah'ın birliğinin delillerinden olan temânu' delilinde yüce Allah'ın birliğinin gerekliliğinden bahsedilmişti. Vahdaniyet sıfatının zıddı şüphesiz sayıca fazlalık demektir ki yüce Allah için ortakların varlığı söz konusu değildir. Şayet yüce Allah'ın ortakları olsaydı onların da ilahlık sıfatları gereği kainattaki her bir kararda tam tasarrufu olmalıdır. Bu durumda tek olan ilahın ya kudretinin eksikliği söz konusu olur ya da diğer ortakların varlığı gereksiz olur ki iki durum da sonsuz kudret ve hikmet sahibi yüce Allah için muhaldir. Eğer birden fazla ilah bulunsaydı bu ilahların mutlaka anlaşmazlıkları olacaktı ve evren muazzam hassas dengesinde olmayacaktı. Eğer anlaşmazlık olmaksızın ortak idare ile kainat yürütülmüş olsa bu durumda zafiyet ve tek başına yetememe problemi ortaya çıkar ki bu sıfatlar da yüce Allah için muhaldir (Taftazânî, 2017a: 119).

Tevhid konusunda Rubûbiyyet tevhidi ve Ulûhiyyet tevhidi ayrımı da söz konusudur. Rubûbiyyet tevhidi, yüce Allah'ın yegane yaratıcı ve varlıkları idare eden, O'nun tasarrufu dışında yaratmanın söz konusu olmadığı tek varlık olduğuna inanmaktır. Ulûhiyyet tevhidi ise yüce Allah'tan başkasına yönelmemek, O'ndan başkasına ibadette bulunmamaktır. Bu iki tevhidi de aynı anda benimseyip içselleştirmeden tevhid gerçekleşmiş olmaz. Ulûhiyyet tevhidi, rubûbiyyet tevhidini de kapsayan tevhid olduğu için peygamberler tarih boyunca insanları ulûhiyyet tevhidinde çağırmışlardır (Ardoğan, 2018: 68).

“Kıyam bi nefsihî”, yani varlığı kendisinden olmak sıfatı da Allah Teâlâ'nın zatî sıfatlarından bir tanesidir (Gölcük, 2016: 78). Kur'an-ı Kerim'de “Allah, sameddir”(İhlas, 112/2) ayeti kerimesinde geçen samed kelimesi yüce Allah'ın bu

sıfatını açıklamaktadır. Yüce Allah'ın samed olması, bütün mahlukatın kendisine muhtaç olduğu bununla birlikte O'nun kimseye muhtaç olmamasıdır (Isfahani, 2007: 862). Yüce Allah'ın bu sığata sahip olması zorunludur. Var olması bizzat zatının gereği olan yüce Allah'ın varlığı için başka hiçbir güce ihtiyaç duyamaması kıyam bi nefsihi sıfatının sonucudur. Bu sıfatın zıddı “kıyam li-gayr”dır. Bu ise yüce Allah için mümteni'dir. Var olması için başka bir nedene ihtiyaç duyan şey kendisini ortaya çıkaran nedenden daha mühim değildir. Yüce Allah'ın varlığı ezeli ve ebedidir. Yüce Allah'ın varlığı kendisi için herhangi bir muhassıs veya mucid yoktur (İzmirli, 2013: 346-347). Kendi zatiyla kaim olmayan bir varlığın var olabilmesi için başka bir mahalle ihtiyaç duyar. Başka bir mahalle ihtiyaç duyan varlık da nitelik olarak muhtaç olduğu mahalden daha aşığı olacağı için bu durum vacibu'l vücüd olan Allah için muhaldir. Zat-ı barinin varlığı sahih olup başka bir mahalle muhtaç olması batıl olunca O, zati ile kaimdir (el-Bağdadî, 2016: 102).

“Muhalefetün li'l havadis” sıfatı, zat-ı bari'nin sonradan ortaya çıkan, yaratılmış hadis hiçbir varlığa; zat, sıfat, eylem bakımından benzememesi hiç biri ile denk olmamasıdır. Bu sıfatın zıddı yüce Allah'ın başka varlıklara bezemesi veya onlara denk olmasıdır. Bu sıfat yüce Allah için vacip, aksi ise muhaldir (Aydın, 2017: 88). Allah, hiçbir varlığa benzemez ve hiçbir varlık da zâfi sıfatlarda yüce Allah'a benzemez. Allah (c.c); kadim, bâki ve zorunlu iken alem ise hadis ve mümkündür. Kıdem, kadimin zat sıfatı iken yaratılmış olmak da muhdes varlıkların zat sıfatıdır. Böylece yüce Allah hiçbir varlığa benzemez (Pezdevî, 2017: 48-49).

Bu selbî sıfatla yüce Allah, diğer varlıklarda bulunan bütün acziyet içeren durumlardan münezzehtir olduğu anlaşılmaktadır. Yaratılmış olan varlıklar evvela yaratılmış olmaları sebebiyle başka bir güce ihtiyaç duyarken varlıklarını sürdürdükleri müddetçe de başka varlıklara ihtiyaç duymaktadırlar. Yüce Allah ise böylesi bir durumdan münezzehtir. Yüce Allah; varlığı zorunlu olan, ezeli, ebedi, her şeye güç yetiren, her şeyden müstağni âlf bir varlık iken sonradan yarattığı hiçbir varlığa benzememektedir. “O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur. O, semi'dir, basîrdir” (Şûrâ, 41/11) ayeti kerimesinde yüce Allah hiçbir varlığa benzemediğini söylemektedir. Kelâm bilginleri de bu ayeti kerimeyi, muhalefetün li'l havadis sıfatını açıklamak için kılınırken yüce Allah için kullanılan Allah; cisim, araz, cevher, musavver, mahdûd değildir yargıları bu ilahi sıfat çerçevesinde tartışılmıştır (Aydın, 2017: 89).

### 1.2.2 Sübûtî Sıfatlar

Selbî sıfatlar yüce Allah'a dair hangi olumsuz vasıfların olmayacağını yani yüce Allah'ın ne olmadığını ortaya koyarken sübûtî sıfatlar ise yüce Allah'ın ne olduğuna dair sıfatlarını ortaya koymaktadır. Sübûtî sıfatlar, yüce Allah'ın zatı için vacip olan ezeli ve ebedi, mükemmellik sıfatlarını açıklayan, övgü anlamına gelen sıfatlardır (Ardoğan, 2018: 76).

Sübûtî sıfatlar meselesinde en çok tartışılan ve üzerinde ittifak edilemeyen hususların başında bu sıfatların yüce Allah'ın zatı ile bir olduğumu yoksa yüce Allah'ın zatına zaid olarak mı bulunmaktadır. Ehl-i sünnet kelim alimleri bu sıfatların yüce Allah'ın zatına zaid olarak bulunduğunu söylerken Mu'tezilî alimler ise bu sıfatları kabul ederken bu sıfatları yüce Allah'ın zatına zaid değil zat-ı bari ile bir kabul etmişlerdir (Yüksel, 2015: 43), (Aydın, 2017: 92). İmam Gazzâlî'ye göre de sübûtî sıfatlar, yüce Allah'ın zatına ilave olan ve yüce Allah'ın ilim ile alim olduğu, hayat ile hayy olduğu ve kudret ile kadir olduğu sıfatlardır. Bütün sübûtî sıfatlar için aynı şey geçerlidir (Gazzâlî, 2012: 115). Sübûtî sıfatların kaç tane olduğuna dair de tam bir ittifak yokken Eş'arî alimler bu sıfatları yedi olarak kabul ederken Matûridî alimler ise bu sıfatları sekiz olarak kabul etmişleridir (Eş'arî, 2010: 134). Eş'arîler, Matûridî alimlerden farklı olarak "tekvin" sıfatını kudret sıfatı içerisinde değerlendirirler. Eş'arî kelâmcıların tekvin sıfatını birtakım izafetlerden ibaret görüp kudret sıfatı içerisinde değerlendirmelerine yapılan bir itiraz da şöyledir: Tekvin sıfatını kabul etmeyen Eş'arîler, fiilî sıfatları da zatla kaim kabul etmezler. Halbuki zatî sıfatın olmaması bir kusurken fiilî sıfatın olmaması kusur değildir. Bu durumda tekvin sıfatını kabul etmeyen Eş'arîler fiilî sıfatları da ezeli görmedikleri için Allah Teâlâ'da bir noksanlık problemi ortaya çıkmaktadır (Taftazânî, 2017b: 139).

Sübûtî sıfatlar, yaratılmış olan varlıkların aksine ezeli ve ebedi olup yüce Allah'ın zatı ile kaimdir (Gazzâlî, 2012: 79). Allah'ın kitabında kendisini bize tanıttığı peygamberin de bize haber verdiği şekliyle sübûtî sıfatlara sahip olması selef alimlerinin icması ile kesindir. Yüce Allah'ın sahip olduğu bu sıfatların diğer canlılarda da var olması Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik meydana



getirmez. Varlıklar mahiyetleri ile birbirlerine benzerler, isim veya konum itibari ile bir buluşma benzerlik değildir. Örneğin yüce Allah'ın ve diğer varlıkların mevcut olarak tanımlamak, herhangi bir benzerliği gerektirmemektedir. Buradaki benzerlik konum ve sıfatlar itibari ile değildir şekilde siyah ve beyazın birer renk olması aralarında bir benzerliği oluşturmamaktadır (Eş'arî, 2010: 134).

Sübûtî sıfatlar şunlardır: Hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar, kelim ve tekvin (fiil, tahlik, terzîk) (Taftâzanî, 2017a: 172). Gazzâlî ve Eş'arî de ilim, kudret, hayat, irade, sem'i, basar ve kelâm sıfatı olmak üzere yedi tane sıfatı zikretmektedir (Gazzâlî, 2012: 79), (Eş'arî, 2010: 134). Eş'arî kelamcılardan olan Âmidî ( ö. 631/1233) de Allah Teâlâ'nın nefsanî sıfatlarını ispat etme bahsinde şunları söylemektedir: Allah Teâlâ'nın zatı; kudretle kadir, irade ile mürîd, ilim ile alim, kelim ile mütekellim, işitme ile işitici, görme ile görücü, hayat ile diridir. Bu sıfatlar, Allah'ın zatında var olması vacip , zaid ve ezeli sıfatlardır (Amidî, 2004: I, 265)

“Hayat” sıfatı yüce Allah'ın ezeli sıfatlarından bir tanesi olup diğer sıfatların ortaya çıkması için de vacip olan bir sıfattır. Hayat sıfatı olmayan bir varlıkta ilim, irade, kudret gibi sıfatların olması da düşünülemez (Gazzâlî, 2012; 94). Hayat sıfatının aksi memattır ki (ölüm) bu durum yüce Allah için mümteni'dir. Yüce Allah'ın hayat sıfatı yaratılmış varlıkların hayatı gibi değildir. Muhdes varlıkların hayatlarının bir başlangıcı ve sonu varken ve en önemlisi hayatları için başka bir güce ihtiyaç duyarken yüce Allah'ın hayatı, O'nun zatının gereği olup hakiki bir hüviyete sahiptir (Yüksel, 2015: 46). Kainattaki sürekli ve hassas yaratma süreci, yüce bir yaratıcıya delalet ettiği gibi bu yaratıcının; alim, kadir, diri olduğunu da göstermektedir. Şayet bu muazzam yaratma hakiki bir ilmin, hayatın tecellisi olmamış olsaydı insanlardan da bu şekilde fiillerin sadır olması gerekirdi ki bunun imkânsızlığı yüce Allah'ın bu sıfatlarına delalet etmektedir (Eş'arî, 2017: 47-48). Razî de âlemden hareketle yüce bir kudretin, ilmin, iradenin alemde var olduğu ve bu vasıflara sahip varlığın, hay(diri) olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir (er-Râzî, 2018b:100). Mu'tezilî âlimlerinin çoğunun da bu konuda Ehl-i Sünnet gibi yüce Allah'ın diriliğinin bir nitelik olduğunu söylemektedir (Razî, 2002: 173).

“İlim” sıfatı yüce Allah’ın sübûtî sıfatlarından. Bu sıfat yüce Allah için vacip olup aksi olan cahillik sıfatı ise yüce Allah için imkânsızdır. (İzmirli, 2013: 358). İmam Eş’arî de yüce Allah’ın ilmi hakkında şunları söylemektedir. Son derece yerli yerinde ve en güzel şekilde ortaya konan fiiller âlim ve hikmet sahibi bir faile işaret ettiği gibi evvela insanın yaratılışı başta olmak üzere gök cisimleri, onların yörüngeleri, hızları elbette bütün bunları örneksiz bir şekilde yaratan yüce Allah’a ve O’nun sonsuz ilmine işaret etmektedir (Eş’arî, 2017: 46). Gazzâlî de Allah’ın yok olan ve var olan her şeyi bildiğini, bütün varlıkların ya kadim ya da hadis olmasından ötürü Allah’ın zatı ile birlikte sıfatlarının da kadim olduğunu dolayısıyla her şeyi bilen Allah’ın ilim sıfatının varlığına, ezeli ve ebediliğine inanmayı zorunlu görmektedir. Çok güzel yazılmış bir yazının hünerli bir kâtibi gerekli kılması gibi hadis varlıkların varlığı da bilinçli bir sanatın ve fiilin eseridir. Bu mükemmel tasarım sonsuz bir ilmin eseridir ki bu ilim de Allah Teâlâ’nın sahip olduğu ezeli ilimdir. (Gazzâlî, 2012: 93). Ehl-i sünnet alimleri, yüce Allah’ın ilminin vacip ve zatına zaid olarak var olduğunu; yüce Allah’ın ilminin sonradan kazanılmış, nazar ve istidlal sonucu ortaya çıkmadığını ve Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığı hususunda ittifak etmişleridir.

“İrade”, herhangi bir şeyin yapılıp yapılmaması hususunda tercihte bulunma gücü anlamına gelmektedir. Yüce Allah için irade sıfatı ezeli ve vacip bir sıfat olup aksi ise yüce Allah için söz konusu değildir. Zira yüce Allah’ın her tasarrufu O’nun sonsuz ilminin, sonsuz kudretinin tecellisi iken yüce Allah için herhangi bir baskı ve zorlama imkansızdır. Hayat ve kudret sahibi olan varlığın kudretinin kuşattığı her şeyden istediğinin dilediği zaman ortaya çıkmasını tahsis ve tercih etmesi irade ve meşiyet sıfatının sonucudur (Taftazânî, 2017b: 138). Mümkün varlık olan her hadis varlığın, varlık olarak ortaya çıkması veya çıkmaması eşit olasılık iken bu varlıklar hakkındaki var ediliş yüce Allah’ın iradesi sonucu olmuştur. Yüce Allah’ın sonsuz ilminde herhangi bir değişim veya tutarsızlık olmadığı gibi yüce Allah’ın iradesinde de herhangi bir yerine gelmeme (tehallüf) mümkün değildir (İzmirli, 2013: 360). İrade sıfatı da kendi içerisinde “Tekvinî ve Teşrî’î” olmak üzere ikiye ayrılır. Tekvinî irade, yüce Allah’ın bir şeyi dilediği zaman o şeyin mutlak surette vuku bulmasıdır. Bu iradenin diğer bir adı da “meşîet”tir. Yüce Allah’ın ayetlerde geçen iradesi tekvini (Kevnî) iradedir. Teşrîî irade ise yüce Allah’ın emirlerinin varlıkların cüz’i

iradeleri kapsamında eyleme geçirilip geçirilmemesi ile ilgili olan iradedir. Yüce Allah'ın emir ve yasaklarının, insanın sorumluluğu ve imtihanı gereği ortaya mutlak surette vuku bulma zorunluluğu yoktur. Kullanın yüce Allah'ın emir ve yasaklarına uygun davranmamaları yönüyle yüce Allah'ın irade ettiğini yapmamaları teşriif iradedir (Ardoğan, 2018: 82). Ehl-i sünnet alimleri irade ve meşiyet sıfatlarını yüce Allah'ın zatı ile kaim olduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü bir şey kendisi ile kaim olan bir sıfatla nitelenmiş olur. Bir şey kendisinde kaim olmayan bir sıfatla sıfatlandırılmaz. Yüce Allah da irade sıfatından dolayı mürid olarak nitelendirilmektedir. Ehl-i sünnet alimleri irade sıfatını kadim ve yüce Allah'ın zatı ile kaim görürken Mu'tezilî alimlerden Ebû Ali Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, irade ve meşiyet sıfatlarını hadis bir meşiyet ve hadis bir irade olarak görmüşlerdir. Sıfat tek başına kaim olacak bir şey değilken yüce Allah'ın bu sıfatlarının da hadis olması söz konusu değildir (Pezdevî, 2017: 78).

“Kudret” sıfatı yüce Allah'ın vacip olan sıfatlarından olup güç, mutlak tasarruf anlamında olup O'nun, istediğini dilediği zamanda ve şekilde yapmasıdır. Yüce Allah'ın kudret sıfatı da vacip sıfatlardan olup zıddı olan acizlik ise Cenab-ı Hak için muhaldir. Kainatın kendisini ortaya çıkaran bir müessire ihtiyaç duyması ve yüce Allah'ın eseri olan bütün mevcudat Allah'ın kudret sıfatının tecellisidir (er-Razî, 2002: 164) Yüce Allah'ın kudret sıfatına en büyük kanıtlardan bir tanesi de evvela insanın kendisidir. İç ve dış organları ile birlikte mükemmel bir şekilde yaratılan insanın bu muazzam tasarımı, sağlam kusursuz işçiliği yüce bir kudrete işaret etmektedir. Bu durum herhangi bir aklın da kabul edeceği bir durumdur. Öyleyse evvela insanın yaratılışı, evrenin mükemmel uyum ve işleyişi yüce bir varlığın sınırsız ilim ve kudretinin eseridir (Gazzâlî, 2012: 79-80). Kainatta gerçekleşen her şey yüce Allah'ın kudret sıfatının sonucudur ve yüce Allah'ın bu tesirinden başka tesir eden güç yoktur (Râzî, 2018b: 132). Allah'ın kudretinin sınırsızlığının bir delili de mümkün varlıkların sonunun olmamasıdır. Hadis varlıkların kesintisiz bir şekilde devam ediyor/edecek olması bunları hem zaman hem de kapsam bakımından kuşatacak bir kudret olmalıdır ki yüce Allah'ın kudreti bu yönüyle bütün mevcudatı kuşatmıştır (Gazzâlî, 2012: 79-80). Eş'arî kelâm âlimleri tekvin sıfatını kudret sıfatı ile açıklamışlardır. Kudret sıfatının iki yönü olup birincisi

ezeli olup bütün mümkün varlıkların varlığının sebebidir. İkinci yönü ise hadis olan taalluktur ki muhdes varlıklar bununla var olurlar (Yüksel, 2015: 48).

Allah'ın zatının her şeyi hakkıyla duyup gördüğünü bize Kur'an-ı Kerim haber vermektedir (Nisa, 4/58; Şûrâ, 42/11; Hacc, 22/75). Yüce Allah'ın sem' (işitme) ve "basar" (görme) sıfatları da tıpkı diğer sıfatları gibi en mükemmel şekildedir. Yüce Allah'ın semî' ve basar eylemleri mahlukatın eylemleri gibi değildir. Gizli açık, küçük büyük her şey yüce Allah tarafından işitilir ve görülür. Yarattılmış varlıklarda her hangi bir engel yok ise dış dünyayı güce ve kudreti kadar görüp işitiyorsa hayat sahibi olan, sonsuz ilim ve kudret sahibi olan Allah Teâlâ'nın semî' ve basar sıfatları da ezeli olup her şeyi kuşatmaktadır. Yüce Allah bu sıfatlara sahip iken bu sıfatların zıddı olan körlük ve sağırılık gibi noksanlıklardan da münezzehtir (Eş'arî, 2017: 48). Mu'tezilî alimler ve İslam filozofları yüce Allah'ın işitmesi ve görmesi sıfatlarını ilim sıfatı çerçevesinde farklı şekillerde açıklamışlardır (İzmirli, 2013: 363). Mu'tezilî alimler arasında görme ve işitme sıfatları konusunda ittifak yoktur. Bağdat Mu'tezilesi Allah'ın semî' ve basîr olarak isimlendirilmesinden kast edilen şeyin Allah'ın her şeyi bütün yönleriyle ve gerçekliğiyle bilmesidir. Basra Mu'tezilesi Allah'ın gerçek anlamdan alim olduğu gibi zatıyla da gören ve işiten olduğunu benimsemişlerdir. Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî ise Allah'ın işitmesi ve görmesini Allah'ın eksiksiz ve mükemmel bir şekilde hay (diri) olduğunu iddia etmişlerdir (Cüveynî, 2016:77).

Kelâm alimlerine göre kelâm sözcüğü; kelime, söz gibi; isim, fiil ve edat gibi kelimelerin her birinden daha özel anlama sahiptir. Kelâm, "...Tam anlam ifade eden mürekkep cümleye..." denir (Isfahani, 2007: 1284). "Kelâm" sıfatı ise yüce Allah'ın ezeli sıfatlarından olup; yüce Allah'ın ses ve harflere ihtiyaç duymaksızın mütekellim olmasıdır. Kelâm sıfatı, tıpkı ilim sıfatı gibi bütün mevcudata taalluk eder. Kelâm sıfatı yüce Allah'ın kemal sıfatlarından olup zât-ı bâri'nin bu sıfatın zıddı olan dilsizlik, konuşamamak gibi bir eksiklikten münezzehtir. İlahi kitapların ortaya çıkması kelâm sıfatının taalluku ile olmuştur (İzmirli, 2013: 363), (Eş'arî, 2017: 53). Kelâm sıfatı; harf ve sestem oluşmayan, Allah'ın zatı ile kaim, ezeli, sükûta aykırı olan ve yüce Allah'ın kendisi ile mütekellim olduğu sıfattır (Taftazânî, 2017: 104). Kelâm sıfatı tek bir sıfat olsa bile aslında taalluk ettiği şeylerin emretme,

nehyetme ve haber şeklinde olması dolayısıyla çokluk göstermektedir (Taftazânî, 2017: 104). Yüce Allah'ın harf ve seslere ihtiyaç duymadan mütekellim olmasına "kelâm-ı nefsi" denir. Kelâm-ı lafzî de esas kelâma delalet eden ses ve harflerden müteşekkil mahluk olan kelâmdır (Ardoğan, 2018: 85). Cüveynî, kelâm sıfatı hakkında Mu'tezilî, Haricî, Zeydî v.b (ehl-i heva) gruplarını kelâm sıfatını hadîs olarak görmelerinden dolayı doğru yoldan uzaklaştıklarını söylemektedir. Mu'tezilî alimlerin çoğu, Allah'ın kelamının mahluk olduğunu ve dolayısıyla hadis olduğunu iddia ederken Ehl-i Hak ise Allah, varlığının başlangıcı olmayan, ezeli, harf ve seslerden oluşmayan bir kelâmla mütekellimdir fikrini benimsemişlerdir (Cüveynî, 2016: 97), (Taftâzanî, 2017a: 175).

"Tekvin" sıfatı, Eş'ârî, Mu'tezilî ve Matürîdî alimleri arasında üzerinde ittifak edilmeyen sıfatlardandır. Eş'ârî alimler tekvin sıfatını kudret sıfatı kapsamında değerlendirmişlerdir. Tekvin sıfatı Matürîdî alimlerine göre yoktan var etmek, yaratmak eylemlerini ortaya çıkaran yüce Allah'a kaim olan ezeli ve hakiki bir sıfattır. Eş'ârî ve Mu'tezilî alimleri ilim ve kudret gibi zatî sıfatların tamamı ezeli olup Allah'ın zatı ile kaim iken tekvin, terzik, ihya, imate gibi fiili sıfatlar hadis olup Allah'ın zatı ile kaim değildir. Eş'ârî ve Mu'tezilî alimler arasında da tekvin sıfatıyla ilgili şu anlaşmazlık vardır. Allah'ın zatı ile kaim olmayan tekvin (yaratma), yaratma eylemi yaratılanla beraber midir yoksa yaratılıştan ayrı mıdır? Eş'ârî kelamcılar, yaratma fiili ve yaratılan şeyi bir kabul etmişlerdir. Mu'tezilî kelamcılar ise tekvini, mükevvenen ayrı kabul etmişlerdir (Sabûnî, 2014:81-82).

Tekvin, Allah Teâlâ'nın ilmi ve iradesi dahilinde kadim olarak değil var olma zamanları geldiğinde âlemi ve bu âleme dair bütün parçaları yaratmasıdır. Tekvin sıfatının kendisi ezelden ebede kadar süren bakî bir sıfattır fakat; tekvinin kendisine taalluk ettiği mükevven ise hadistir. Bir sıfatın ezeli olması o sıfatın taalluk ettiği şeyin de ezeli olmasını zorunlu kılmaz. İlim ve kudret sıfatları da kadim iken bu sıfatların taalluk ettikleri şeyler kadim değildir. Nitekim bir bütün olarak şu kainat yüce Allah'ın ezeli zatının ve sıfatlarının taallukunun sonucu iken âlem hadistir (Taftâzanî, 2017a: 187). "O Allah, yaratandır." (el-Haşr, 59/24) ayetini de delil olarak gösteren Matürîdî alimlerine göre yüce Allah'ın zatını yaratıcı olarak

nitelendirmektedir. Allah'ın (c.c) zatı da kelâmı da ezeli olduğuna göre tekvin sıfatı da ezelidir (Sabûnî, 2014:83).

### 1.2.3 Fiili Sıfatlar:

Allah-kâinat, Allah-insan ilişkisinin ifade edildiği “sıfât-ı fi’liyye” de denilen ve yüce Allah’a atfedilen bu sıfatlara fiilî sıfatlar denir. Allah'ın sahip olduğu bu fiillerin zıddıyla sıfatlanması mümkündür (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 281). Eş’arî ve Matürîdî alimleri arasında ihtilafın yaşandığı konulardan bir tanesi de fiilî sıfatlardır. Ehl-i sünnet ekolünün bu iki temel ekolleri arasındaki bu ihtilaf tekvin ve kudret sıfatlarına yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Terzîk (rızkı vermek), halk (yaratmak), imate (hayatı sonlandırmak), ihya (yaşatmak), güldürmek gibi eylemler fiilî sıfatlardandır. Fiilî sıfatlar ile yüce Allah vasıflanabilirken bu sıfatlar için sayısal olarak bir sınır yoktur (Özler, 2016: 132). Matürîdî alimleri bütün bu sıfatları, tekvin (oluşturma) sıfatının sonucu olarak görmektedirler (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 281). Ayrıca bu fiili sıfatların bazıları ile yüce Allah isimlendirilebilirken kimisi de isim olarak Allah için kullanılmaz. İnsan suresinde geçtiği üzere “... Rableri onlara tertemiz içki içirir.” (İnsan, 76/21) Allah'ın kullarına içki içerecek olmasından dolayı “sâkî” (içki sunan) denmez veya “...Allah, onlarla alay etmiştir.” (Tevbe, 9/79) ayetinde geçen fiilden dolayı Allah için “sâhîr” (alaycı) ismi kullanılmaz (el-Bağdadî, 2016: 161-162). Eş’arî geleneği, fiilî sıfatları kudret sıfatı içerisinde ele almıştır ve âlem, mükemmel uyum ile birçok delili içinde barındıran bir fiildir. Her muhkem fiil de bir faile ihtiyaç duyar ki fail de Allah'tır. (Gazzâlî, 2012: 79).

### 1.2.4 Haberî Sıfatlar ve Haberî Sıfatları Anlama Yöntemleri

Yüce Allah'ın selbî ve sübûtî sıfatlarına değindikten sonra şimdi de nasslarda geçen ve bizlere sadece işitme (sem') şeklinde ulaşan kimisi sadece Kur'an-ı Kerim'de kimisi ise hadislerde geçmek suretiyle haber ile ispatlanan yüce sıfatlara “sıfat-ı haberîyye” olarak adlandırılan sıfatlara değineceğiz. (İzmirli, 2013: 398). El, ayak, yüz, parmak gibi uzuvlar ile birlikte sevinme, hiddetlenme gibi ruhsal durumlar ayet ve hadislerde yüce Allah'a nispet edilmiştir. Yüce Allah'a nispet edilen bu sıfatların yalnızca akli deliller ile olduğu gibi kabul edilmesi ve özellikle de bu ifadelerin geçtiği ayet ve hadisleri bağlamlarından ve Arap dilindeki

kullanımlarından kopararak değerlendirmek yanlıştır. Bu sıfatlar, olduğu gibi yüce Allah'a nispet edilmezken haberî sıfatlara dair tartışmalardan biri de bu sıfatlara yaklaşımın nasıl olacağı problemidir.

Haberî sıfatların yer aldığı ayet ve hadisler müteşabih olarak kabul edilmiştir. Söz konusu ifadelerin sözlük anlamları herkesin bildiği şekilde açık ve basitken bu ifadelerin manalarının yüce Allah için bildiğimiz şekliye algılanması ise imkansızdır. İşte bu müşkil neden ve sonuçlar bağlamında Hz. Peygamberden sonraki ilk dönemden başlamak üzere haberî sıfatlara yaklaşımlar konusunda farklı gaye ve yöntemler ortaya atılmıştır. Kelâm ekollerinin bu konuya yaklaşımları farklılık gösterirken Ehl-i sünnet geleneğinin ilk dönem selef alimleri ve sonraki müteahhirun dönem kelim alimlerinin konuya yaklaşımı da aynı olmamıştır (Ardoğan, 2018: 90). Ayet ve hadislerde geçen müteşabih kavramlara dair Gazzâlî, özellikle hadislerde geçen müteşabih kavramların peygamberin bütün hayatı boyunca söylediklerinden teşbihe eğimli olanlar tarafından kasıtlı olarak derlendiğini söylemektedir. Hatta sadece Kur'an-ı Kerim'de ve mütevatir rivayetlerde geçen kavramlar dikkate alındığında müteşabih kavramlar çok azdır. (Gazzâlî, 2018: 76-77). Bu yaklaşımı ile Gazzâlî, müteşabihlerle ilgili tarihi ve bir köklü bir sorundan ziyade sonradan ortaya çıkarılmış kasıtlı bir yaklaşıma dikkat çekmektedir. Fakat Gazzâlî'nin bu tesbitine İbn Haldun'un benzer iddiaları üzerinden cevap veren Wolfson, teşbihî ifadelerin geçtiği ayetlerin sayısının tenzihî ayetlerden daha az olmadığını iddia etmektedir (Wolfson, 2016:7).

Ayet ve hadislerde geçen müteşabih kavramların başta ilahiyat konuları olmak üzere farklı alanlarda da insanların zihninde şüphe ve sakıncalara neden olduğunu söyleyen Razî, bununla birlikte söz konusu müteşabih kavramların birçok faydasının olduğunu söylemektedir. Bu faydalardan bazıları şunlardır. Allah'ın kelamı ve peygamberin sözlerini anlamak için ortaya konan çabanın sabrı gerektiren bir cihad olmasıdır. Allah da cihad edenleri ve sabredenleri mükâfatlandıracaktır (Şûrâ, 42/11). Müteşabih kavramlar inanların tefekkür etmesine ve diğer ilimlerden daha fazla faydalanmasına zemin hazırlamaktadır. Aklî delilleri kullanmayı gerektiren müteşabih kavramlar, insanları taklitten kurtarıp hüccet ve istidlalin aydınlığına ulaştırır. Müteşabih ifadelerin bir diğer faydası da Kur'an'ın hitap ettiği

kitle içerisinde bilgi seviyesi çok farklı muhatapların olmasının göz ardı edilmemiş olmasıdır. Nitekim avamın anlayacağı, ikna olacağı argüman ve üslup basit iken bilgi düzeyi daha iyi olan muhatapların algı düzeylerinin farklı olmasıyla birlikte bu muhataplar için kullanılan argüman ve dil farklı olmalıdır. Müteşabih ifadeler bu farklılıklara da cevap niteliğindedir (Râzî, 2018a: 224-225).

Müteşabih kavramların neler olduğu, bu kavramlara karşı yaklaşımların nasıl olması gerektiği konusunda Müslümanlar arasında tam bir ittifak söz konusu değildir. Bu müteşabih kavramlar bazen bilgisizlikten bazen şartların getirdiği zorunluluğun gereği olarak farklı anlaşılmıştır. Kavramlar ve bu kavramları anlamadaki farklılığın sonucu olarak farklı yaklaşımların ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur. Haberî sıfatlara yaklaşımların ilki olan “selefin” düşüncelerini aktardıktan sonra ta'til, teşbih, tescim ve te'vil metotlarına dair genel bilgileri sunmaya çalışacağız.

#### **1.2.4.1 Haberî Sıfatlara Selefin Yaklaşımı (Tefvîz veya Tevakkuf)**

Haberî sıfatlar, müteşabihattan olup bu konu kelâm ilmi içerisinde fazlaca tartışılmış ve dönemin şartları gereği Ehl-i Sünnet'in de bu meseleye yaklaşımı değişiklik göstermiştir. Ehl-i sünnet'in bu konuya yaklaşımı iki temel başlıkta değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki selef-i salih'in yolu olan olan tefvîz veya tevakkuf metodudur. Tefvîz, haberî sıfatlar konusunda yüce Allah'ın kastettiği anlamını Allah'a havale edip bu konuda tartışmamak iken tevakkuf da haberî sıfatlarda anlatılmak istenileni bahse dahi konu etmemektir. (Ardoğan v.d, 2018: 82). Muhataplarının diliyle o dönemin insanların anlayacağı üslupta inen Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin bizzat açıklamaları ile birlikte sahabelerin zihninde herhangi bir soru işareti bırakmamıştır. Zihinlerinde müteşabihlere dair herhangi bir karışıklık olmayan başka kültür ve inançlar ile karşılaşmamış olan sahabelerin bu konu hakkında tartışmamış olması selef alimlerini de bu şekilde bir yaklaşıma itmiştir (İbn Cemâa, 2005: 21). Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini en doğru şekilde anlayan, hayatının inceliklerine vakıf olanlar Hz. Peygamber'in çağdaşlarıdır. Hz. Peygamber'in sohbetinde ömrünü harcayan ve bütün samimiyetleri ile Hz. Peygamber'in mesajını anlamaya, yaşamaya çalışanlar Hz. Peygamber'in sözlerini



ve maksatlarını elbette anlayacaktır. Hz. Peygamber'in çağdaşları ve sonraki selef uleması müteşabihler hakkında araştırma, soruşturma veya te'vilde bulunmamış ve avamı da bu konuda engellemişlerdir (Gazzâlî, 2018: 71-72). Selef itikadının en önemli şahsiyetlerinden biri olan malikî mezhebinin kurucusu Enes b. Malik "istiva" hakkında kendisine soru sorulduğunda, istivanın herkes tarafından bilinen bir durum olduğu fakat; bunun yüce Allah için nasıl gerçekleştiği ise bilinmez. Bu mesele ile ilgili soru dahi sormak doğru olmayıp bid'attir ve bu istivaya olduğu gibi inanmak vaciptir (Gazzâlî, 2012: 59).

Selefin erken dönemlerinde zihnen ve kalben karışıklık ve vesvese yaşamamak adına te'vilden olabildiğince uzak durmaya azami dikkat edilmiştir. Hatta o dönem selefte muhalefet edenler hiç gereği yokken insanların kalbine şüphe düşüren fitneci kimseler olarak görülmüştür (Gazzâlî, 2018: 53). Ebu'l Hasan el-Eşâ'rî de haberî sıfatlarla ilgili olarak kendisine yöneltilen el, yüz gibi ifadeler için te'vili doğru görmemiştir. El için kudret, nimet gibi yorumları kesin bir şekilde red ederken Kur'an ve hadislerde geçen bu ifadeleri bila keyfiye kabul ederiz demektedir. Ayrıca yüce Allah'ın vechinin varlığını inkâr eden Cehmiyyenin ve Mu'tezilenin yaklaşımlarından da uzak olduklarını söylemektedir (Eşâ'rî, 2010: 65).

İbn Cemâa, selef âlimlerini övmüş selef âlimlerinin Hz. Peygamber'in kaynağından beslenmiş ve eğitim, inanç, bilgi yönüyle İslam ümmetinin fakif, muhaddisi ve müfessirleri olduğunu söylemektedir (İbn Cemâa, 2005: 61). İbn Cemâa'ya göre selef âlimlerinden bazılarının müteşabihler hakkındaki görüşleri şöyledir: Ahmed b. Hanbel, nüzul ve rü'yete imanın şart olduğu ama bunların nasıllığı ve anlamı için konuşmayı doğru görmemektedir (İbn Cemâa, 2005: 61). İmam Beğavî, Ebu Hanife de istiva ile ilgili olarak keyfiyetsiz bir şekilde teslimiyeti gerekli görmektedir. Ebu Cafer Tahavî de yüce Allah'ın razı olduğunu ve buğz ettiğini dile getirirken yüce Allah'ın hiçbir vasfının âdemoğlunun vasıfları ile aynı olmadığını yüce Allah'ın rızasını nimet vermek; buğzunu ise intikam şeklinde te'vil etmek doğru değildir. Zira yüce Allah zat ve sıfatları itibari ile bütün mahlukattan apayrı yüce bir varlıktır (İbn Cemâa, 2005: 63). İmam Ebu Hanife tabiinden şu görüşü aktarmaktadır: Yüce Allah'ın kendisine atfettiği sıfatlar ve kendisini bize tanıttığı dışında herhangi bir kişisel te'vil ile yüce Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında

konusmak doğru değildir ve buna gerek de yoktur. (İbn Cemâa, 2005: 66). Selef uleması te'vile o kadar katı bir tutumla yaklaşmıştır ki el, parmak gibi haberî sıfatların geçtiği yerleri okurken ellerini veya parmaklarını göstermek suretiyle fizikî bir temsilde bulunan kişilerin ellerinin ve parmaklarının kesilmesi gerektiği fikrine sahip olanlar olmuştur (Şehristanî, 2015: 130).

Selefin müteşabihlere, te'vile karşı katı tutumu herkes tarafından aynı şekilde benimsenmemiş ve bazı çelişkilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin selef ulemasından kimileri yüce Allah'ın sıfatlarını ispat etmek için aşırı bir zorlamaya başvurarak teşbihe varan yaklaşımlarla yaratılmışlara ait sıfatları Allah'a izafe etmişlerdir. Hatta müteahhirun dönemde selefin söylediklerine ek olarak müteşabih kavramları lafzî manası üzerine olduğu gibi kabul edenler tam teşbihe yönelmişlerdir. Selefin iddiaları üzerine inşa edilen bu yaklaşım selefin inanışına aykırı olmakla birlikte Tevrat'ta geçen müteşabih ifadeleri tam teşbih ile yorumlayan Yahudilerin Karâîler fırkasının yaklaşımına sürüklenmektir. (Şehristanî, 2015: 110). Şehristanî'nin bu iddiasına paralel olarak da Muhammed Ebû Zehra İbn'ul Cevzî'den şunları aktarmaktadır: Kendilerini Ehl-i Sünnet gören bir kısım Selefler, Kur'an ve hadislerde geçen bütün haberî sıfatları olduğu gibi kabul ederler. Bütün bu hâl ve sıfatları zahirî anlamı dışında bir tefsir ve te'vile ihtiyaç duymadan, Allah Teâlâ'yı yaratılmış varlıklara asla benzetmeyen bir şekilde kabul ederler. Haberî sıfatları, zahirî anlamlarına hamletme yaklaşımı özünde Allah'ı diğer varlıklara benzetmektir. Zira ayak kelimesinden herkes, yürümeye yarayan organı anlar. Müteşabih hadisler hakkında susmak kınanılacak bir tavır değil fakat; bu lafızları zahirî anlamlarına hamletmek çirkin bir tutum olmakla birlikte bunu selefin itikadı ile herhangi bir alakası yoktur (Zehra, 1996: 202-204). Selef'ten özellikle Hanbelî alimlerden kimisinin düştüğü bir diğer çelişki de yüce Allah'ın sıfatlarını ta'til endişesi ile müteşabihleri lugavi manası ile yüce Allah'a nispet etmek suretiyle teşbihte bulunmalarıdır (Mavil, 2017: 297). Selef alimleri; müteşabihlere, te'vile mesafeli bir tavır takınıp müteşabih kavramları hakiki anlamları ile yüce Allah'a nispet etmemeyi tercih ederken bu da bir te'vildir ki mücessimededen ayrılan noktalardan bir tanesi de budur. Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah: “Onlar bugün bizi unuttuğu gibi Biz de bugün onları unuturuz” (Secde, 32/14) ayetini, olduğu gibi kabul etmek imkansızdır. Selef

alimleri de bu manadaki müteşabihleri zahiri üzerine kabul etmeyerek te'vilde bulunmuşlardır (Erdemci, 2019. 179-180).

Selefin bu husustaki düşüncesinin ana fikri şudur: Ayet ve hadislerde geçen müteşabih lafızları zahirî anlamları üzerine anlamak imkansızdır. Böylesi bir gerçekliğe en uygun davranış bu müteşabihler hakkında derinlere dalmamak ve bunların anlamını Allah'a havale etmek vaciptir. Şayet müteşabihler hakkında çok fazla konuşmak, yorumda bulunmak doğru olsaydı bunu evvela sahabe, tabiîn gerçekleştirecekti ve tevatüren bu te'viller bize ulaşmış olacaktı. Te'vilin zannî olması ve ulûhiyyet meselelerinde zanna yer olmamasından dolayı te'vil caiz değildir (Râzî, 2018a: 213-216). İnsanlar müteşabih kavramlardan olan haberî sıfatların mahiyetini bilmek zorunda değildir. Bu türden bütün haberlere zihnen ve kalben inanırken bunların manasını Allah'a havale etmelidirler. Hatta yed, vech, istiva gibi kavramları, ilahî metinlerde geçtiği şekilde telaffuz etmeye yani farklı bir dile dahi çevirmeden olduğu gibi kullanmaya azami dikkat edilmelidir (Şehristanî, 2015: 33).

#### **1.2.4.2. Haberî Sıfatlara Ta'til-Tenzih, Teşbih ve Tescim Yaklaşımları**

Sıfatlar konusuna yaklaşımlardan bazıları da ta'til, teşbih ve tescimdir. Yüce Allah'ın sıfatları hakkında tenzihi ve ta'tilî bir yaklaşım ortaya koyan ve bunu kelim ilmi çerçevesinde ilk kez tartışan gruplar Cehmiyye ve Mu'tezile ekolleridir. Mabed el-Cühenî, Cehm b. Safvan başta olmak üzere Mu'tezilî âlimler yüce Allah'ın vahdaniyeti kaygısıyla ilahi sıfatları nefyedip zat-ı bâri'yi sıfatlardan tenzih eden yaklaşıma sahip olmaları nedeniyle "muattıla" ismiyle isimlendirilmişlerdir.

Cehmiyye mensupları Mu'tezile ve zındıka ehlinden etkilenerek yüce Allah'ın ilim, hayat, kudret, görmesi ve duyması gibi sıfatları nefyetmiştir. Cehmiyye mensuplarının bu sıfatları açıkça inkar edememelerinin sebebinin imam Eş'arî, korku olarak görmektir. İmam Eş'arî ehli zındıkanın yüce Allah'ın gören, işiten, diri gibi vasıflarına sahip olamadığını iddia ettiğini ve bu şekilde inkarcı olduklarını söylemektedir. Mu'tezilî âlimlerin de bu düşüncede olduklarını fakat; bu düşüncelerini ifade edemediklerini söylerken yüce Allah'ın bu vasıflara ismen sahip olduğunu iddia etmektedirler. (Eş'a'rî, 2010: 71).

Kâdî Abdülcebbâr, kelâm ilminde tevhidin tanımı için: “...Allah Teâlâ’yı selbî ve sübûtî sıfatlarda kendisine lâayık olan şekilde bir ve ortaktan münezze olarak bilme ve ikrar etme...” şeklinde yapılan tanımda “bilme” ve “ikrar” etmeyi odak noktası olarak kabul etmektedir. Kâdî’ye göre kişi Allah’ı bilse fakat; ikrar etmez ise veya Allah’a inanmış olmasını ikrar ettiği halde Allah Teâlâ hakkındaki bilgisi gereği gibi değilse o kişi muvahhid olmaz (Kadî Abdülcebbâr, 2013: 208).

Mu’tezile bilginleri yüce Allah’a dair sıfatlar ile ilgili olarak “kıdem” sıfatını en mühim sıfat olarak kabul ederler. Mu’tezilî alimler yüce Allah’ın zatıyla alim; kadir ve diri olduğunu ve yüce Allah’ı zatının hususiyeti gereği kadim olan ilim, hayat, kudret gibi başka sıfatlara ihtiyacı olmadığını söylemektedirler. Mu’tezile’yi bu şekilde yorum yapmaya iten nedenlerin başında yüce Allah’ın hiçbir varlığın sahip olmadığı kıdem sıfatının ezeliyetine başka sıfatları da eklemenin ilahlık konusunda başka ortakların (teaddü-di kudema) söz konusu olmasıdır (Şehristanî, 2015: 50). Kadî Abdülcebbâr’a göre de yüce Allah’ın istidlâl sonucu bilenebilecek ilk sıfatı kadir olmasıdır. Yüce Allah’ın kadir olmasından sonraki söz konusu diğer sıfatları ise Allah’ın kadir olmasına dayanır. Allah Teâlâ’nın kadir olmasının mahiyeti de herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan kadir olmasıdır. Allah Teâlâ’nın ezeli ve ebedi olarak kadir olması zorunludur aksi takdirde Allah’ın kadir olması muhdes bir kudrete dayanmalıdır. Bu ise imkânsızdır (Kadî Abdülcebbâr, 2013: 247).

Mu’tezilî kelâmcıların zat-sıfat ilişkisinde en fazla önemsedikleri kavram “tevhid” olmuştur. Tевhidi önceleyen yaklaşım, Mu’tezilenin zat-sıfat meselesine bakış açısında odak notası olmuştur. Bu bakış açısı ile birlikte Mu’tezile en nihayetinde ilâhî sıfatları olumsuzlamak suretiyle bu sıfatları nefyetmişlerdir (Şehristanî, 2015: 14). Kelâm tarihinde yüce Allah’ın sıfatlarını yukarıda aktardığımız şekilde aşırı tenzihçi bir yaklaşımla ele alan ve zat-ı barî’yi sıfatlarından soyutlayan Ca’d b. Dirhem, Cehmiyye ve Mu’tezile için “muattıla” ismi kullanılmıştır. Muattıla kelimesi de sözlük anlamı olarak boş olmak anlamındaki “at” (utül) kökünden te’fil babında türemiş boş ve hali olduğunu kabul eden çoğul anlam ifade eden isimdir (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 219). Allah Teâlâ’nın sıfatlarını tenzihî bir şekilde değerlendiren Ebû Haşim el-Cübbâi’ye göre de Allah’ın

sıfatları ya Allah'ın benzersiz olmasını ya da Allah'ın dengi varsa –Allah bundan münezzehtir- bu denkliği ortaya koyacak sıfatlar olması gerektiğini söylemektedir. Öyleyse Allah Teâlâ, bizatihi mevcut, mürîd, kârih olup; duyma, görme gibi vasıtalarla idrak edilen her şeyi idrak eden bir müdriktir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre de hiçbir sıfat kökü itibari ile yüce Allah'ın zatından ayrı bir şekilde Allah'a nispet edilmez (Kadî Abdülcebâr, 2013: 2010). Yüce Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların keyfiyeti ile ilgili olarak Mu'tezilî âlimler arasında da tam bir ittifak olmamakla birlikte bu meseledeki çerçevenin tevhid gayesi ile Allah'ın her türlü ortakdan münezzehtir olduğu, zatî sıfat olarak kabul edilen kâdir, alim, hayy ve mevcut olmanın dört temel zatî sıfat olduğu ve yüce Allah'ın bu sıfatlara şanın gereği olarak bizatihi sahip olmasıdır (Kadî Abdülcebâr, 2013: 2010).

Mu'tezilî âlimler sıfatların sayısı, ezililiği, keyfiyeti ile ilgili olarak tevhid kaygısı ile aşırı tenzihe kayan fikirlere sahip olmakla birlikte haberî sıfatlar konusunda ise Ehl-i sünnet'e yakın bir karakter ortaya koymuşlardır. Haberî sıfatları te'vil eden Mu'tezile âlimlerinin bazı yorumları şöyledir: Allah Teâlâ'nın gani olması zatının gereği "hayy" olmasından dolayı hiçbir varlığa muhtaç olmamasıdır (Kadî Abdülcebâr, 2013: 334). Haberî sıfatlarda geçen el, yüz, istiva, gelme, inne gibi müteşabihleri Allah'ın cisim olmadığı ilkesi ile te'vil etmek zaruridir. Kadî Abdülcebâr'ın bu kavramları te'vili Ehl-i Sünnet'in müteahhirûn dönem kelamcılarının yorumları ile hemen hemen aynıdır (Kadî Abdülcebâr, 2013: 364-370). Razî'ye göre de Mu'tezile mensupları, sıfatlar konusunda Allah Teâlâ'nın zatına dair iddialarından veya ilahî sıfatlara tenzih ilkesi ile yaklaşmalarından dolayı küfür ile itham edilemez (Razî, 2018a: 232).

Görüldüğü üzere Cehmiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar tevhid ilkesi sonucu yüce Allah'ın zatından ayrı başka sıfatlara teaddü-di kudema (kıdem varlıkların ezililiği) argümanı ile tenzihî bir yaklaşım benimsemiştir. Bu fırkalar hiçbir zaman yüce Allah'ı mahlukata benzetmek, hadis varlıklar şeklinde tahayyül etme cihetine gitmemişlerdir. Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları hususunda Mu'tezilî kelâmîcılar, Yunan düşüncesinden etkilenmişlerdir. Bu etki sonucunda Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatlarını ispat eden yaklaşımına karşı mânâ ve ahvâl teorileri ile

neyf metodunu kullanarak Allah'ı kadim sıfatlardan soyutlamıştır (Köksal, 2018: 247).

#### 1.2.4.3 Haberî Sıfatlara Teşbih-Tescim Yaklaşımları

Yüce Allah'ı bilmeye ve tanımaya yönelik sürekli bir çaba içerisinde olan insanların zihninde bir ilah tasavvuru var olagelmıştır. Akıl, düşünme, sorgulama gibi yeteneklerle donatılan insanların, ayet ve hadislerde var olan müteşbih ifadeler konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koyması kaçınılmaz olmuştur. Haberî sıfatlara yaklaşımlardan bir tanesi de tescim ve teşbih anlayışı olmuştur. Konumuz itibari ile sıfatlar meselesi veya Müslümanlar arasında cereyan eden diğer ihtilafları sadece insanların sahip olduğu özellikler ile değil tarihi gerçekler ve o zamanki koşulları göz ardı etmeden değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Yüce Allah'ı yaratılmışlara benzetmek suretiyle teşbih, yüce Allah'ı bir cisim gibi tasavvur etmekle de tescim ortaya çıkmıştır. Sahip oldukları aşırı benzetmeci firkaya “Müşebbihe”, yüce Allah'ı cisimleştiren firkaya da “Mücessime” denilmiştir.

Müşebbihe mensupları, yüce Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları yüce Allah'a benzeten bir düşünceye sahiplerdir (Taftâzanî, 2017a: 156-157 ). Mücessime ise Müşebbihe'ye yakın bir profil ortaya koyan ve yüce Allah'a cismani özellikler atfeden kimselere verilen isimdir. Mücessime ifadesi çoğu kitapta Müşebbihe terimiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Yüce Allah'ın sıfatlarının olmadığını iddia eden Cehmiyye ve Mu'tezile gibi muattılaya karşı zihinlerde yüce Allah'ın somut bir tasavvurunu oluşturmak gayesi ile Müşebbihe ve Mücessime gibi düşünceler meydana çıkmıştır (Yurdağür, 2019: 136). Allah Teâlâ'yı cisim olarak tasavvur eden Mücessime ve Allah'ı yaratılmışlara benzeten Müşebbihe'nin bu konudaki yaklaşımları o kadar nettir ki Kadî Abdülcebbar, rü'yetullah konusunda Eş'arî'lerin iddialarına karşı cevap verirken Mücessimenin Allah'ın cisim olmadan görülemeyeceği iddialarından dolayı Mücessime'ye cevap dahi vermeyi gerekli görmemektedir. Zira Allah'ı tam olarak cisimleştiren Mücessime ile konuşmak boş ve faydasızdır. (Kadî Abdülcebbar, 2013: 374). Şia'dan bir grup (Şia Müşebbihesi) ve Haşviyye'den (Haşviyye Müşebbihesi) mensuplarından kimisi teşbih ve tescim konusunda aşırı derecede ileri gitmişlerdir. Öyle ki bunlar, gayret

mertebesine ulaşanların yüce Allah'a dokunabileceği, yüce Allah ile musafaha edebileceği hatta kucaklaşabileceklerini dahi iddia etmişlerdir. Bu düşüncüyü savunanlar, Kur'an-ı Kerim'de geçen el, yüz, inme, üst, kızma, razı olma gibi haberi sıfatların tamamını bu ifadelerin insan zihninde oluştuğu gerçek anlamı ile anlamayı doğru görmüşlerdir. Bu fırkalara mensup kişiler bu fikirleri, Yahudî inancından esinlenerek şekillenmiştir. Yahudî inancında yüce Allah'a dair birçok antropofomik benzetme bu grupları etki altına almıştır (Şehristanî, 2015: 132). Allah Teâlâ hakkında teşbihte bulunanların bu hatalarının gerçek nedeni lafızlardaki kapalılık değildir. Teşbihte bulunanların asıl problemi takdis ve tenzih bilgisine vakıf olamamak ve bu durumu benimsememektir. Ehli teşbih; sorumluluklarının bilincinden uzak, fuzuli ve faydasız işlerle meşgul olurken takdis ve tenzih bilgisinden mahrum kalmıştır. Bu durum da onları teşbihe sevk etmiştir (Gazzâlî, 2018: 85).

Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının Allah inançları birbirine çok yakındır. Hatta öyle ki bu iki fırka kitaplarda tek başlık altında zikredilmiştir (Taftâzanî, 2017a: 157). Bu iki fırka arasındaki ayırt edici nokta Müşebbihe, yaratıcının hususiyetlerini mahluklara atfetmek veya mahlukların hususiyetlerini Allah'a izafe ederek sıfatları çoğaltırken Mücessime'nin ise ilahî sıfatları eksiltme yoluna giderek Allah Teâlâ'yı yaratılmışların vasıfları ile vasıflandırmış olmalarıdır. Bu iki bakış açısı da hakikâti görmekten çok uzaktır (Şehristanî, 2015: 14). Şehristanî, Mücessime ve Müşebbihe'yi aynı görmese de hatada birleşmeleri açısından bir görmüştür. Razî ise Mücessime'nin Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu, bir cihete muhtaç olduğunu söylemelerine rağmen Allah'ın zatı gereği diğer cisimlerden farklı olduğunu kabul etmelerinden dolayı Mücessime mensuplarının teşbihte bulunmadıklarını söylemektedir (Râzî, 2018a: 226). Bununla birlikte Yüce Allah'ı cisimleştirilen, yüce Allah'a muayyen bir cihet tayin edenler küfre batmışlardır (Râzî, 2018a: 232).

Yüce Allah'ın zat ve sıfatları konusunda İslam alimleri arasında tam bir ittifak yoktur. Her dönemin kendisine ait özelliği, siyasi ortam, farklı düşüncelerle birlikte farklı akımların doğmasına neden olmuştur. Selef alimleri, tevfiz-tevakkuf metodunu o günün şartlarına uygun olarak benimserken halef uleması, selefî yönteminin yanlış olmadığını fakat; te'vil yönteminin dönemin şartlarına daha uygun

olduğunu söyleyip bu yöntemi benimsemiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar da sıfatları nefyedip tevhid ilkesini koruduklarını iddia ederken bu düşünceye tepki olarak teşbih ve tescimi benimseyen gruplar ortaya çıkmıştır.

#### **1.2.4.4. Haberî Sıfatlara Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı (Te'vil)**

Selef alimleri keyfiyetsiz ve tam teslimiyetçi bir şekilde yüce Allah'ın sıfatlarını kabul etmiştir. Bu teslimiyeti asrı saadetteki berrak ve ikna olmuş zihin ve kalbin sonucu olarak da görmek mümkündür. Hz. Peygamberin gözetiminde yetişen sahabenin müteşabihe dair herhangi bir zihin karışıklığı yoktu. Muteaahhirûn dönem ise zihni karışıklığın yaşandığı, farklı yaklaşımların yaygınlaştığı bir dönem olmuştur.

Müteşabihler konusunda tam bir teslimiyet gösterip konuşmayı doğru bulmayan selef alimleri ile te'vili gerekli gören alimlerinin dayanak noktaları aynı ayetler olmuştur. “(Habibim)! Sana Kitab'ı indiren O'dur. Ondan bir kısım ayetler muhkemdir ki bunlar Kitab'ın anasıdır. Diğer bir kısmı da müteşabihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar, sırf fitne aramak ve onun te'viline yeltenmek için onun müşabih olanına tabi olurlar. Halbuki onun te'vilini Allah'tan başkası bilemez. İlimde rasih olanlar ise 'Biz; ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler.” (Ali İmran, 3/7) ayetini halef alimleri ilimde ileri gidenlerin te'vilde bulunabileceğine delil olarak ileri sürmüşlerdir. İbn Cemâa'ya göre halef uleması hicri üçüncü yüzyıldan sonra yaşamış fıkıh, hadis, usulu'ddin ve diğer ilimlerde ileri gelen imamların çoğunluğunu oluşturan kesimdir. Halef uleması yüce Allah'ın sıfatlarına dair ayet ve hadislerdeki toptancı yaklaşımı doğru bulmayan, yüce Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlardan ayırmak suretiyle te'vil ve tafsilat yapan kesimdir (İbn Cemâa, 2005: 71).

Halef ulemasını, Selef'in aksine te'vile sevk eden önemli etken yüce Allah'a dair bazı ayet ve hadislerin kişilerin tescim ve teşbihte bulunmasına sebep olması ve bu durumun da yaygınlaşması olmuştur. Halef uleması, insanların böylesi bir yanlışa düşmesini engellemek adına müteşabih ifadeleri zahiri anlamlarından ziyade selim akılla Arap dilinin özelliklerine uygun olarak farklı şekilde yorumlamışlardır (İbn Cemâa, 2005: 72). Müteşabihlerle ilgili olarak Ebû Hatim (854-938) yüce



Allah'ın sıfatlarında mahlukat ile herhangi bir mukayeseyi mümkün kılacak bir benzerliğin olmadığını söylemektedir. Yüce Allah'ın mütakellim olması, görmesi, işitmesi vb. fiilleri için mahluklar gibi uzuvlara ihtiyacı olmadığı ve bu eylemlerin zahiri anlamlarından farklı bir şekilde gerçekleştiğini söylemektedir (İbn Cemâa, 2005: 72-73).

Te'vili benimseyen muteahhirûn kalamcılarda olan Razî de müteşabih ifadelerden olan hikmet, şifa, nur gibi ifadelerin Kur'an'da çoklukla yer aldığını söylemektedir. Müteşabih ifadeler insanları yanlış yorumlara götürebilecekken işin ehli olanların müteşabihleri mecaza hamledip doğruyu ifade etmelerinin vacip olduğunu söylemektedir. Râzî, te'vilin gerekliliğine dair görüşünü ve te'vil için gerekli olan şartları sıraladıktan sonra müteşabih ifadelere sadece insanların zihnini, kalbini şüpheye düşüren kapalı kavramlar diye bakılmaması gerektiğini de dile getirmektedir. Müteşabih ifadelerin varlığı ile bu konu hakkında tefekkür eden, bunların doğru anlaşılması için çaba gösteren Müslümanlar mükâfatlandırılacaklardır. Aynı zamanda Kur'an ve hadislerde geçen müteşabih ifadelerin anlaşılması için birçok farklı ilmin de gelişmesi bu faydalar arasında sayılabilir (Râzî, 2018a: 224-225). Kur'an'da yer alan teşbihî ifadelerin, Kur'an'ın tamamı göz önüne alındığında az olduğunu iddia eden İbn Haldûn'un iddiasına itiraz eden oryantalist yazar H. Austryn Wolfson, tenzihî ifadelerin aslında teşbihî ifadelerinden daha fazla olmadığını söylemektedir (Wolfson, 2016. 7). Bu itiraz, aslında haberî sıfatların sadece Müslümanlar tarafından tartışılan bir konu olmadığı, Müslümanların dışındaki toplumların da bu konuyu irdelediklerini bize göstermektedir. Gerek İslamî gerekse İslam dışı fırkaların kasıtlı veya kasıtsız olarak haberî sıfatlar hakkındaki yanlış değerlendirmelerine Ehl-i Sünnet'in karşılık vermesi zaruridir. Haberî sıfatlar için söz konusu olan te'vil metodunun böyle bir ihtiyaca cevap verdiği de açıktır.

İbn Cemâa, halef ulemasının te'vil metodunu daha isabetli görürken selefin metodunun da hak olduğunu söylemektedir fakat; muteahhirûn dönemin şartları gereği te'vilde bulunanların daha isabetli bir yöntem sergilediklerini söylemektedir. İbn Cemâa, te'vilin gerekli şartları taşıdığı zaman insanların zihnindeki şüpheyi gidereceğini, insanların aklî ve ruhî vesveselerden kurtulmasına yardım edeceğini

söylemektedir (İbn Cemâa, 2017: 23). Müteşabihler hususunda te'vilin aslında keyfiyetten ziyade dönemin koşullarından kaynaklandığını Sa'düddîn et-Taftâzânî de şöyle açıklamaktadır:

Halef dönemi Ehl-i sünnet imamları yaşadıkları dönemde tescim ve teşbih fikrinin sokaklara kadar yayıldığını göründe, bu gibi ayetler Arap dilinin tabiatı ve kuralları çerçevesinde sahih te'villerle te'vil ederek Mücessimeye cevap vermiştir. Bir bakıma halef alimlerinin tavrı, Mücessimenin bu ayetlere istinaden tescim fikrini savunması karşısında anılan ayetlerin iddia edilen manalara gelmediğini göstermesi açısından istidlallerini temellerinden çökertmeye yöneliktir. Halefin tavrı bu yönüyle, tescim fikrinin önünü alma konusunda selefin tavrına göre, daha kapsamlı ve ayrıntılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bidatçi fırkalara karşı verilen ilmî mücadelenin, tarihin akışı içinde muhteva ve istidlal tarzı açısından gelişim seyri göz önüne bulundurlursa, halef döneminin sosyal ve kültürel şartlarının böyle bir teşebbüsü ne denli gerekli kıldığı daha iyi anlaşılır (Taftâzanî, 2017a: 159)

Görüldüğü üzere te'vil metodunun ortaya çıkması ve daha sonra şartların değişmesi sonucu te'vilin mühim bir gerekliliğe dönüşmesi adeta zorunluluk arz etmiştir. Bu koşullarda insanların kaplarında batıl düşüncelerin fazlaca yer edindiğini ve bu batıl düşüncelerin insanların kalbinden sökülüp atılması ümidiyle te'vilin mazeret olarak kabul edilip te'vilde bulunanların daha az kınanacağını Gazzâlî'nin de kabul ettiği bir hakikattir (Gazzâlî, 2017: 53). Gazzâlî, müteşabihler ve te'vil konusunda dönemin koşullarını göz ardı etmemiş ve şartların bir mazeret olacağı söylerken te'vil konusunda sahâbe ve tabiînin yolunun en sağlam yol olduğunu belirterek avâmın da müteşabihler konusunda şu yedi ilkeye uyması gerektiğini söylemektedir ki bu ilkeler; takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, yorumdan kaçınmak, araştırma yapmamak ve marifet ehline tabi olup bilenlere teslim olmaktır Gazzâlî, 2018; 32). Gazzâlî, avâmın uyması gerektiği prensipleri sıralarken son olarak bilenlere teslim olmak maddesi ile te'vili de doğru bir yöntem olarak görmüştür fakat; te'vilin farklı çeşitlerinin olduğunu söyleyip bu te'vil yöntemlerini şöyle değerlendirmiştir. Gazzâlî'ye göre te'vil üç şekilde gerçekleşmektedir. Bu

yöntemlerin ilki avamdan birinin kendi bilgisi ve aklıyla te'vile kalkışmasıdır ki İmam Gazzalî bunun haram olduğunu söylemektedir. Bu durumu yüzme bilmeyen birinin kendisini bile bile tehlikeye atıp denizlere dalmak olarak görmektedir. Halbuki yüce Allah'a dair bilgiye ulaşıp konuya hâkim olmak derin denizlere kıyasla çok daha derin ve tehlikelidir. Kişi bu dünyasını berbat ederek kısa ve sonlu bir hayata dair hata yaptığında kısa ve geçici olan bu dünyasını berbat ederken cahilce te'vile kalkışan kişi ise ahiret hayatını berbat etmek ise ebedi bir mutsuzluğu beraberinde getirir. Te'vile dair ikinci yol ise âlim birisinin avamdan birileri yapacağı tartışmadır. Bu durum da iyi bir yüzücünün yüzme bilmeyen birisini derin sular çekip o kişinin hayatını tehlikeye atmasıdır. Te'vil kapısını avama açan alimler için bu örneği gerçek olarak gören Gazzalî, avam sınırını da çok çok geniş tutup hatta dil bilgini, hadisçi, tefsircileri dahi avam olarak görmektedir. Te'vil için aklî ve dinî ilimleri kâfi görmeyen Gazzâlî, te'vilde bulunmak suretiyle marifet denizine dalacak kişi, ömrünü bu yola adanmış olmalı, dünyevi ve şehvi her türlü arzudan sakınıp ilim ve amel için yüce Allah'a samimice yakarmalı; yüce Allah'ın rızasını dünyadan, ahiretten hatta firdevs cennettinden daha âlâ görecektir kadar takva ehli olmalıdır. Te'vile dair üçüncü yol ise te'vilin arif olan kişinin iç dünyasında ortaya çıkması ve Rabbi ile arasında olmasıdır. Böyle bir durumda da kişi kalbine doğan şeyin kesin mi şüpheli mi zann mı olduğunu iyice değerlendirip öylece amel etmesi gerekmektedir (Gazzalî, 2018: 44-45).

Sahabe ve sahabenin izine en yakın dönem olan selefin Allah Resulü'nden direkt aldıkları ve ikna oldukları müteşabih kavramlar ile ilgili hususlarda tartışma şöyle dursun soru sorma ihtiyaçları dahi yokken sonraki dönemler için bu durum değişmiştir. Değişen şartlar, Müslüman kelâmcıların bu meselelere yaklaşımını doğrudan etkilemiştir. Karşılaşılan farklı dinler, yabancı kültürlerdeki teşbihi ve tescimi andıran benzer noktalar, İslam'a kasıtlı saldırılar ile birlikte çeşitli bid'at ve sapkınlıklar zuhur etmiştir. Bu değişim de te'vili zorunlu kılmıştır. Başta İbn Cemâa olmak üzere muteahhirun kelâmcılar selefin tevakkuf ve tefviz yaklaşımını toptan red etmemişlerdir. Muteahhirun kelâmcılar, selefin kendi dönemleri için en doğru olan yolu izlediklerini fakat; bu yöntemin sonraki dönemler için yetersiz kaldığını söylemektedirler. Selef ve halefin yöntemleri farklı olsa da tek ve ortak gayeleri, yüce Allah'ın zatını ve sıfatlarını tevhid ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmak suretiyle en

doğru Şekilde ortaya koymak ve insanların muvahhid olarak inanmalarını sağlamaktır.



## 2. İBN CEMÂA'NIN HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI VE YORUMLARI

İbn Cemâa, haberî sıfatlara Selef'in keyfiyetsiz sıfat yaklaşımı olan tefviz ve tevakkuf metotlarını dönemin şartları kapsamında değerlendirip bu yaklaşımların o dönem için doğru olduğunu söylemektedir. Fakat sonraki dönemlerde gerek iç nedenler gerekse dış nedenlerden kaynaklanan nedenlerle müteşabihlere dair insanların zihinlerinde şüphe ve karışıklıklar ortaya çıkmıştır. Bu şüphe ve karışıklıkları gidermek adına te'vilin gerekliliğini ortaya koyan İbn Cemâa, haberî sıfatları aklî yaklaşımlarla değerlendirirken Arap dilinin özelliklerine uygun bir şekilde de te'vil edip şüpheleri gidermeye çalışmıştır (İbn Cemâa, 2017: 23). İbn Cemâa, başta ayetlerde geçen müteşabih lafızları sonra sahih hadislerde geçen müteşabih kavramları hatta ihtiyate binaen zayıf ve uydurma hadislerde geçen müteşabih kavramları dahi akla uygun bir şekilde yorumlamıştır.

### 2.1. Allah'a Mekân, Yer, Yön İzafe Edilen Haberî Sıfatlar

Kur'an'da ve hadislerde geçtiği üzere haberî sıfatlar yüce Allah için kimi zaman bir cismi çağrıştırma, yaratılmış bir varlığa benzeme, bir mekanda olma veya beşerî bir fiili çağrıştırma şeklinde anlaşılmıştır. Müslümanlar arasında tartışılabilen, Allah Teâlâ için bir yer-yön, mekan çağrıştıran haberî sıfatların başta İbn Cemâa olmak üzere te'vil metodunu benimseyenler tarafından nasıl anlaşıldığını aktaracağız.

#### 2.1.1. Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi

“istiva” kelimesi sözlükte; “doğru ve düzün olmak” manasındaki “svy” kökünden türemiş olup; mutedil, oturup yerleşmek, hakim olmak, tahtta oturmak anlamlarına gelir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 168). Yüce Allah'ın arşa istiva etmesi hususunda İslam âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Kimi âlimler Allah Teâlâ'nın arşta istiva etmiş/ediyor olması ile nitelenebileceğini söylerken kimisi de yüce Allah'ın sonradan arşta mekan tuttuğunu söylemiştir. Kimi kelamcılar da yüce Allah için bir mekan tayin etmenin mümkün olamayacağını aksi durumda Allah Teâlâ yer tutan bir cisim olarak nitelendirilmiş olur. Kimi âlimler de yüce Allah'ın ne sadece bir mekanla ne de her mekanda bulunmak ile nitelendirilmenin doğru olmadığını iddia

ederken Allah Teâlâ'nın "...mekanları koruyan, onlara tasarruf eden..." olduğu tarzındaki ifade ve anlamları doğru kabul etmişlerdir (Mâtürîdî, 2009: 86-87).

İbn Cemâa da yüce Allah'ın arşa istivanın mahiyeti ile ilgili olarak Arap dili ve belagatına hakim olmasını da kullanarak te'vilde bulunmuştur. İbn Cemâa, Kur'an ayetlerinde geçtikleri üzere istiva kelimesinin; bir şeyin tamamlanması, yönelmek, kastetmek, iki şeyin birbirine müsavi olması, istiva ile birlikte bir şeyi boyunduruğu altına almak, ele geçirmek anlamlarına geldiğini söylemektedir. (İbn Cemâa, 2005: 130-131). Selef alimleri bu konuda istivanın varlığını kabul ederken istivanın keyfiyeti noktasında sessiz kalmayı tercih etmişleridir. Bu konuda imam Malik, Selef alimlerinin istiva konusuna bakışını şöyle özetler: İstiva mutlak surette vardır fakat; nasıl olduğu belli değildir. İstivaya inanmak farzdır ve istiva meselesi ile ilgili soru sormak bid'attir. Yüce Allah, mahlukatın olduğu her yerde mevcuttur. (İzmirli, 2013: 400), (Şehristanî, 2015: 110). Seleften, özellikle Hanbelî alimlerinin istivayı Yüce Allah'ın zatının bir şeye teması olarak değerlendirdiği ve arşı doldurup yüce Allah'ın varlığını sınırlandırdıkları görülür. İbn Cemâa bu düşüncüyü büyük bir cahillik olarak görmekte ve imam Ahmed b. Hanbel'in böylesi bir fikirden uzak olduğunu belirtmektedir. (İbn Cemâa, 2005: 137).

İbn Cemâa, "istiva" ya bir yerde oturma, bir yeri mekan edinme gibi anlamların verilmesinin yüce Allah'ın varlığını zamana ve mekana bağlı kılarak zaman ve mekanın da ezeli olması problemini beraberinde getireceğini vurgulayıp "Allah vardı ve beraberinde hiçbir şey yoktu" sahih hadis rivayetini aktardıktan sonra yüce Allah'ın varlığının ne zamana ne de mekana bağlı olmadığını ifade etmektedir (İbn Cemâa, 2005: 132-134). İstivânın yaratılmış bütün varlıkları ilgilendiren bir durum olmasına rağmen özellikle arşa nispet edilmesinin sebebini de arşın yaratılmış varlıklar içerisinde "en büyük olma" sıfatı sebebiyledir. Bu hususta alimler arasında ittifak vardır. Nitekim yüce Allah: "O; büyük arşın, muazzam hükümlerliliğin sahibidir." (Tevbe, 9/129) buyurmak suretiyle kudretini, hükümlerliliğini büyük arşa nispet etmiştir. Oysaki yüce Allah'ın hükümlerliliği bütün mevcudatı kuşatmıştır. Varlıkların en muazzamını tahakkümü altına alan yüce Allah, kainattaki diğer küçük şeylere elbette hakimdir (İbn Cemâa, 2005: 136).

“Sonra arşa istiva etti” (Secde, 32/14) Kur’an-ı Kerim’de beş yerde geçen bu ayet Tâhâ sûresinde “O, rahmandır (sonsuz merhamet ve şefkat sahibidir), rububiyet arşına kurulmuştur” (Taha 20/5). İbn Cemâa, bu ayetle ilgili te’vile başlamadan önce Arap diline dikkat çekmek suretiyle Kur’an’ın, Arap dilinin söz ve anlamlarına uygun bir biçimde nazil olduğunu belirtmektedir. (İbn Cemâa, 2005: 129). İstivanın hüküm sürmek, tahakkümü altına almak olduğu manalarının daha isabetli olacağını belirten İbn Cemâa, istivanın yüce Allah’ın zâtını bir yerle sınırlamak veya başka bir şeye muhtaç olacak şekilde yorumlamayı -arşta mekan tutan Allah, arş yokken varlığını sürdürmüştür ve sürdürecektir- doğru bulmayıp bu yaklaşımı cahillik olarak görmektedir (İbn Cemâa, 2005: 132-134). İbn Cemâa, istivanın arşa tahsis edilmesini açıkladıktan sonra Hz. Peygamber’in mucizelerinden olan mi’rac olayının da yüce Allah için bir mekan sonucunu doğuracağını söyleyenlere karşı yüce Allah’ın bir mekan ile sınırlandırılmasının muhal olduğunu ve miraç olayının Kur’an-ı Kerim’de geçen “...Ayetlerimizi göstermek için...” ( İsrâ, 17/1) ayetin de anlaşılan durumun, mi’rac olayının mekânsal bir durum değil varlıklar âleminde Hz. Peygamber’in diğer varlıkları müşahade ettiği bir yolculuktur (İbn Cemâa, 2005: 134-135). İmam Mâtürîdî de genel olarak İbn Cemâa’ya yakın te’villerde bulunurken İmam Mâtürîdî’nin farklı yorumlarından bir tanesi şöyledir: Allah Teâlâ, istiva ayeti ile insanları, zâtını bir mekânla nitelendirmekten men etmiş olabilir. Zira arş, insanlar nezdinde mekânların en yükseği olup beşerin zihninin ötesinde bir yerdir ve insanlar arşı tahayyül dahi edemez. Allah Teâlâ, arşa yapmış olduğu bu atfla her mekan ve her türlü ihtiyaçtan müstağni olduğunu bildirmiştir. Arşa sahip olan, arşa hükmeden Allah, her türlü mekan ve ihtiyaçtan münezzehtir (Mâtürîdî, 2009: 91).

İstivanın mahiyeti hakkında görüldüğü üzere selef ve te’vil ehli alimleri bu ifadeden yüce Allah’ın şanına yakışmayacak anlamların kastedilmediği konusunda hem fikirdirler. Ancak istiva kelimesinden kastedilen en uygun mananın ne olduğu konusunda selef ve halef âlimleri arasında ihtilaf vardır. Her ne kadar “istiva” lafzı farklı anlaşılmış olsa da Ehl-i Sünnet âlimleri, bu ifadeden yüce Allah’ın şanına yakışmayacak anlamların kastedilmediği konusunda hem fikirdirler. İlk dönem İslam alimleri “istiva” meselesinde sessiz kalmış, te’vil alimleri ise bu konuda özellikle yüce Allah’ın şanına yakışmayacak benzetme ve kişileştirmelere karşı te’vilde bulunup “istiva”yı tahakküm etme, ele geçirme şeklinde yorumlamışlardır. Te’vil

ehli alimler bu yorumu ileri sürerken yüce Allah'ın maddelere ait olan bir yeri işgal etme, bir yerde bulunma gibi arızî durumlardan münezzehtir olduğunu belirtmişlerdir. İstiva meselesi, haberî sıfatlar içerisinde üzerinde en fazla konuşulan, tartışılan sıfatlardan birisidir. Yüce Allah'a ait sıfatları özellikle haberî sıfatları değerlendirirken temel prensip "Hiçbir şey onun benzeri değildir." ( Şûra, 42/11) ilahî fermanın perspektifinden bakmaktır. İlk bakışta haberî sıfatlar, mahlukatta var olan durumları çağrışırsa da haberî sıfatları tam manası ile kavramak insanların zihninin, bilgisinin, yeteneğinin üzerinde bir konudur.

### 2.1.2. Allah'ın Âli (Ülûv) ve Fevka (Üstte) Olması

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve yüce Allah'ın, haberî sıfatları içerisinde yer alan "âli ve fevka" lafızları da haberî sıfatlar konusunda tartışılmış sıfatlardır. İbn Cemâa, Kur'an'da geçen "O; öyle büyüktür, öyle uludur." ( Bakara, 2/255) , "Allah'ın dini zaten yüksektir." (Tebve, 9/123) gibi ayetlerde geçen âli (ulûv) gibi lafızların taşıdığı mananın, ayetlerde geçen "fevka" lafzındaki mana ile aynı olduğunu dile getirmektedir (İbn Cemâa, 2005: 139-140). "Fevka" lafzı; mekan, sayı gibi maddi anlamlar taşıdığı gibi menzil, konum gibi manevi anlamlarla ilişkili olarak da kullanılmaktadır (İsfahani, 2007: 1149). "Fevka" lafzı Kur'an-ı Kerim'de geçtiği üzere yüce Allah'ın kendisi için kullandığı durum bildiren bir lafızdır. "O, kullarının üstünde kahhardır -güç ve kuvvet sahibidir-" (En'am, 9/61), "Üstlerindeki rablerinden korkarlar ( Nahl 16/50)." , "Her ilim sahibin üstünde daha iyi bilen bir bilen bulunur." (Yusuf 12/76) fevka lafzının geçtiği bazı ayetlerdir.

İbn Cemâa, bu ayetlerde geçen "fevka" lafzının hiçbir alim tarafından fiziki konum, yükseklik belirten bir ifade olarak yorumlanmadığını belirtmektedir. Fevka kelimesi yüce Allah için kullanıldığında bunu mekânsal bir yükseklik olarak değerlendirmenin imkansız olduğunu belirtir. Fevka kelimesi yüce Allah için kullanıldığında mutlak surette güç, otorite olan aşkın bir yüceliği ortaya koyar. Fevka lafzı, yüce Allah için fiziki bir yükseklik gibi sıradan bir dereceyi değil; mutlak surette hakim olma, her şeyi tahakkümü altında bulundurma ve mutlak güç sahibi olmayı ifade etmektedir. Ayrıca fiziki mekânsal bir yüksekliğin o konumda bulunan kişiyi hakikaten yüceltmediği gerçeğini de dile getiren İbn Cemâa, efendilerinin



sarayında yaşayan nice köle ve cariye sarayda yaşıyor olmasından dolayı onları medh etmek gayesi ile “...köle, sultanın veya efendinin üstündedir...” denmeyeceğini söyler. Böylesi bir durumda kastedilen mananın övgü, hakimiyet ve yücelik olacağını söyler (İbn Cemâa, 2005: 137). “...Üstlerindeki rablerinden korkarlar...” ( Nahl, 16/50) ayetinde geçen fevka lafzının da fiziki bir mekânsal bir yükseklikten ötürü var olan bir hâkimiyetin değil kulları üzerinde mutlak otorite ve tahakkümünün varlığıdır. İbn Cemâa, bu ayeti kerimede mü’minlerin yüce Allah’ın zatının mekânsal üstünlüğü değil bütün mahlukâta hükmeden her şeye gücü yeten mutlak manada kadir olan yüce Allah’ın cezalandırmasından, intikamından korktukları anlamına vurguda bulunur (İbn Cemâa, 2005: 139).

İmam Gazzâlî de yüce Allah için bir yön tayin etmenin imkânsız olduğunu söyler. Bu durumun imkansız olduğunu örnekler ile şöyle açıklar: Yüce Allah’ın bir cihette bulunması durumunda yüce Allah ile aynı doğrultuda olan diğer bütün varlıkların yüce Allah’a göre bir küçüklük, büyüklük veya müsavi olma durumları olurdu ki bu şartlarda da yüce Allah kendisine ölçü takdir edilen bir varlık olurdu.

Başka bir örnekte de İmam Gazzâlî ve İbn Cemâa, sahih hadislerde geçen ve Hz. Peygamberin bir cariyeye “Allah nerededir?” (en-Nesaî, el-Mücteba Mine’s-Sünen, 1218 (III/14) diye sorduğunda cariye başı ile göğü işaret ettiği ve Hz. Peygamber’in de cariye imanına hükmetmesi konusunda da yüce Allah’a üstte (fevka) olma ciheti nispet edilmesinin doğru olmadığını söyler. İmam Gazzâlî, bu cariye konuşmadığını ve konuşamayan kişinin, yüceltmesi gereken bir varlık için yukarıyı işaret etmesinin doğru olduğunu ve bundan başka çaresinin de olmadığını belirtir. (Gazzâlî, 2012: 56)

Hz. Peygamber ve bu cariye arasında geçen diyalogla ilgili olarak İbn Cemâa, farklı bir yorumda bulunmuştur. İbn Cemâa’ya göre risaletin erken döneminde mevcut ortamın tevhid inancı açısından çok kötü olmasına binaen yapılması gereken en mühim şeyin avamın bir olan Allah’a inanması idi. Hz. Peygamber de mevcut durumun şartlarına insanların hazırbulunuşluk düzeylerine uygun olarak çok fazla zihni çaba gerektirecek ayrıntılar ile değil, kişilerin tevhid inancını kabullenecek en basit metodu uygulamıştır. Bunun bir örneği de söz konusu diyalogda Allah

Resulünün cariyeye “...Allah nerededir...(en-Nesaî, el-Mücteba Mine’s-Sünen, 1218 (III/14)” diye sorması ve cariyenin de yüce Allah’ı yüceltmek manasında kafası ile yukarıyı işaret etmesidir.

İbn Cemâa, hadiste geçen “eyne” edatının bir mekanın öğrenilmesi için sorulan bir soru edatı olduğu gibi Arap dilinde bu edatın sadece fiziki mekanlar için sorulan bir soru olmadığını aynı zamanda muhabbet ve saygınlığın durumunu öğrenmek için sorulan bir soru olduğunu da söyler. Arap dilinde “Falanın, falan yanında değeri nedir”, “Zeyd’in senin yanında değeri nedir” gibi sorulardaki “eyne” edatı mekânsal bir cevap değil manevi bir cevabı gerektirir (İbn Cemâa, 2005: 215-216)

Ayetlerde geçen fevka lafzı için Nureddin es- Sabunî de şu görüşleri ileri sürer. Neccariye’nin “Allah, zatiyla her mekândadır” görüşü ve Mu’tezîlenin yüce Allah’ın zat olarak değil, ilmi ile her mekanda olduğu iddiaları doğru değildir. Zira kendisine bir yön bir mekan tahsis edilen varlık, kendisine bu tahsisi gerçekleştiren başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu da yüce Allah için söz konusu olamaz. Herhangi bir varlığın yön olarak üstte olması o varlığa bir üstünlük katmaz. Bir sultanın koruması olan kişilerin fizikî olarak sultanın üstünde veya önünde konumlanmış olmaları o muhafızlara manen bir ayrıcalık getirmeyecektir. Dua ve niyazda bulunurken ellerin semaya doğru kaldırılması için de yüce Allah’a yön nispet etmekten ziyade samimi bir kulluğun fiziki olarak da ortaya konmasıdır. Semaya el açmak secde ederken alını yere koymak, namazda Kâbe’ye yönelmek gibi manevi bir gaye içindir.

Müteşabihler hususunda Ehl-i Sünnet’in benimsediği iki yöntem vardır. Bunlardan ilki Selef’in yoludur ki bu tür haberlerin varlığına şüphesi bir şekilde inanmak, bu haberleri mutlak doğru görüp bu hususta ileri gitmeden susmak suretiyle yüce Allah’ı şanına yakışmayacak vasıflardan tenzih etmektir. İkinci yöntem ise halef ulemasının yoludur. Müteşabihleri şüphesiz bir şekilde kabul edip Allah Teâlâ’nın zatına uygun bir şekilde Arap dilinin özelliklerine uygun olarak ve kendi te’villerini mutlak doğru görmeden yorumlamaktır. Selef alimlerinin yöntemi daha sağlam bir yol olsa bile halef ulemasının yolu değişen şartlara uygunluk açısından daha kullanışlıdır (Sabûnî, 2014: 63-64).

### 2.1.3. Suûd ve Uruc

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Güzel ve temiz olan sözler ona yükselir; salih ameli, güzel ve makbul işi de Allah yükseltir." ( Fâtır, 35/10), "Melekler ve Ruh, O'nun arşına ulaşır" ( Mearic, 70/14), "Seni kendime yükselteceğim" (Ali İmran, 3/55) ayetlerinde geçen "suûd ve uruc" kelimelerinin bir yer yön tabiri olarak anlaşılması yüce Allah için imkansızdır, bu kelimeleri dildeki kullanımlarına göre ve akla uygun bir şekilde yorumlamak zaruridir (İbn Cemâa, 2005: 141-142).

Bu ayetlerde zikredilen "uruc ve suûd"tan kasıt yüce Allah'ın hakimiyet ve iradesinin mertebesine yükseltilmektir. Mearicden gaye de yükselip varılmış olan konum ve derecelerdir. Nitekim hadislerde cennetin dereceleri çokça geçer. Bu hadislerde geçen dereceler, fiziki olarak bir derecelendirme değildir. Al-i İmran 55. ayette geçen ve Hz. İsa'ya hitaben Allah'ın "seni kendime yükselteceğim" ayetinde geçen yükseltmekten murat Hz. İsa'nın fiziki manada ve cihet yönüyle Allah'ın katına yükseltilmesi değil Hz. İsa'nın yüce Allah'ın merhamet, kerem ve ululuk makamına yükseltilmesidir. Nitekim değer ve nüfuz bakımından toplum içerisinde önemli bir konuma sahip olan insanların hakimiyetleri altındaki kişiler için huzuruna çağırmak, huzurundan kovmak gibi ifadeler kullanılır. Bu ifadelerden kastedilen asıl anlam kişiyi bir mekana almak suretiyle ona değer vermek veya birini bir mekandan kovmak suretiyle onu aşağılamak değildir. Asıl gaye kişinin manevi olarak yükseltilmesi veya alçaltılmasıdır (İbn Cemâa, 2005: 142).

### 2.1.4. Allah'ın Gökte ve Yerde Olması

Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerin bir bazılarında yüce Allah'ın semavatta veya arzda olduğuna dair anlayışların ortaya çıkmasına sebep olan müteşabih lafızlar vardır. Cehmiyye fırkası Allah Teâlâ'nın her yerde olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialarını delillendirmek için kullandıkları ayet de şudur: "Halbuki O, göklerde de Allah'tır, yerde de..." (En'am, 6/3) (Nesefî, 2019: 80).

İbn Cemâa, bu ayeti kerimeden yüce Allah'ın doğrudan doğruya semavatta yer tuttuğunu anlamının yanlış olduğunu söylemektedir. İbn Cemâa'nın müteşabih ayetleri yorumlarken bu kavramlara Arap dili ve belagatının özellikleri ile günlük

kullanılan dilin perspektifinden baktığını Arap dili ve belagatına uygun yorumlama metodunu bu ayette de uyguladığını görmekteyiz. Olaya hem dilsel hem de anlamsal olarak yaklaşan İbn Cemâa, bu ayette geçen “semavat” lafzının çoğul halde gelmiş olmasına dikkat çekmektedir. Bu durumda yüce Allah’ın farklı semavatlarda bölünmüş bir şekilde yer tutması gerektiğini ve durumun da Allah Teâlâ için muhal olduğunu söylemektedir. Yüce Allah için böylesi bir sınır çizilmesi bu sınırı çizen bir gücün olmasını da gerektirdiği için bu durum imkansızdır (İbn Cemâa, 2005: 177).

Yüce Allah’ın gök ve yer gibi herhangi bir mekandan münezzehe olduğunu Ebû’l Yusr Muhammed el- Pezdevî de şöyle açıklamaktadır: Yüce Allah varlığı zorunlu olan, ezeli, ebedi, zatında ve kudretinde hiçbir değişiklik olmayan yegane varlıktır. Yüce Allah’ın varlığı herhangi bir mekana bağlı olarak ortaya çıkan veya herhangi bir mekanda yer tutması ile değişime uğrayan bir varlık değildir. Şayet yüce Allah bir mekana taşınmış, bir mekanda oturmuş ise yüce Allah’ın bir değişim geçirmesi gerekir ki bu durum yüce Allah için noksanlık olur. Yüce Allah ise bu tür durumlardan münezzehtir (Pezdevî, 2017: 59)

Yüce Allah’ın arşa mekan tuttuğunu iddia edenlere karşı “ Nerede olursanız olun, O; sizinle beraberdir” (Hadid, 57/4) , “Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.” (Kaf, 50/16) ayetleriyle beraber başka ayetler de sıralayan İbn Cemâa, bu ayetlerden kast edilen mananın yüce Allah’ın semavata, arza, insana kısacası tüm mevcudata olan takakkümü olduğunu belirtmektedir (İbn Cemâa, 2005: 190).

Kur’an-ı Kerim’de yer alan bazı ayetlerden Kur’an-ı Kerim’in yukarıdan aşağıya doğru bir inme-nüzul şeklinde indiği yorumunda bulunanlar da olmuştur. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “Biz Kur’an’ı Kadir gecesinde indirdik.” (Kadir, 101/1), “Allah, buyurdu ki ben onu size yukarıdan indiririm...” (En’am, 6/111) bu ayetlerdeki gibi daha birçok ayette, hadiste inzal-tenzil kelimeleri yer alır. Bu ayetlerden Hanbelî alimlerin de içerisinde bulunduğu kimseler bu inme kavramını yön olarak yorumlamalarının hiçbir ciddi delili yoktur (İbn Cemâa, 2005: 143). Kur’an-ı Kerim’in levhimahfuz’da yer alması ve levh-i mahfuz’un da semada olmasından dolayı Kur’an’ın gönderilmesi olayı inzal-nüzul kelimeleri ile ifade

edilmiştir. Kur'an'ın harf ve sesten ibaret olduğunu kabul edenler pekâlâ harf ve seslerin inme ve intikal gibi bir durumu kabul etmediğini bilirler.

### 2.1.5. Allah'ın Yakınlığı (Kurb)

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde fiziki bir anlamı çağrıştıran veya görünmek cihetiyle yüce Allah için yakınlığı ifade eden "kurb" kelimesi geçmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

"And olsun, insanı biz yarattık ve nefesinin ona verdiği vesveseyi de biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız." (Kaf, 50/16), "Kullarım beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki) gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edinin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler." (Bakara, 2/186), "Şüphesiz, Allah'ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır." (A'raf, 7/56). Yukarıda geçen ayetlerde kurb; birliktelik, maiyyet manasına gelir. Söz konusu ayetlerde yüce Allah'ın insanlara olan yakınlığından, insanlar ile olan birlikteliğinden söz edilir.

Razî de bu ayetlerde geçen kurb ifadesinin, fiziki bir yakınlaşma değil yüce Allah'ın rahmetinin ve mağfiretinin kuluna yakınlaşması olarak yorumlamıştır (Râzî, 2018a: 124-125). İmam Mâtürîdî de "kurb" ilgili olarak şu fikirleri ileri sürmektedir. Yüce Allah, ezelden itibaren ihlaslı kullarına karşı merhametlidir, düşmanlarına karşı hiddetlenendir. Yüce Allah, salih kullarına; yardım etmek, onları başarılı kılmak, onlara izzet ve şeref bahşetmek suretiyle kurb/yakınlaşma ifadesi ile sıfatlandırılabilir (Matûrîdî, 2009: 136).

Kurb ifadesi ile farklı görüşleri sıraladıktan sonra İbn Cemâa'nın bu konudaki görüşlerine yer verelim. Allah Teâlâ; bir yönden, kendisini sınırlayan bir sınırdan, ölçülebilen bir mesafe türünden uzaklık veya yakınlıktan münezzehtir. Yüce Allah'ın bu tür vasıflardan münezzehe oluşu bu ayetlerin Allah Teâlâ'nın zatına ve şanına yakışacak şekilde te'vilini zorunlu kılmaktadır. "Şüphesiz, Allah'ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır." (A'raf, 7/56)" ayeti kerimesinin de haber verdiği üzere yüce Allah'ın ilminin her şeyi kuşatması, merhameti ve ikramıdır. İbn Cemâa, ayetlerde geçen yakınlığın mekânsal bir yakınlık olmadığını Arap dilinde kullanılan

kalıplaşmış cümleler ile örnekler vererek de açıklar. “Hükümdar, falancaya çok yakındır” veya “...Efendi, kölelerine çok yakındır.” ifadelerinde kastedilen anlamın mekânsal bir yakınlık değil o kişilerin hükümdarın nezdindeki değer ve itibarıdır (İbn Cemâa, 2005: 171-173).

“Kurb” kelimesinin halk arasındaki bu kullanımı da bu lafzın gerçek anlamdaki fiziki yakınlıktan ziyade merhamet, değer, yardım, başarı gibi manevi anlamlar içerdiği yorumunun doğruluğunu ortaya koymaktadır.

## **2.2. Allah’a Fiil İzafe Edilen Haberî Sıfatlar**

Yüce Allah’a nispet edilen haberi sıfatlar farklılıklar göstermektedir. Kimi zaman yüce Allah’a yer, yön, yakınlık gibi mekânsal bir çağrışımda bulunan nitelemeler olduğu gibi kimi zaman da yüce Allah’a fiil nispet edilen ayet ve hadisler vardır. Şimdi de yüce Allah’a fiil nispet edilen ayet ve hadislere dair İbn Cemâa’nın tutumunu aktaracağız.

### **2.2.1. Allah’ın Gelmesi**

Kur’an-ı Kerim’de geçen “ityân ve mecî” kelimeleri yüce Allah için gelmek fiilini çağrıştırdığı için İslam alimleri tarafından sürekli tartışılmıştır. “İtyân ve mecî” kelimeleri gelmek anlamındadırlar. Mecî daha genel bir gelme anlamındadır. İtyân ise “kolaylıkla gelmek” anlamındadır (İsfahani, 2007: 360) Kur’an-ı Kerim’de yer alan:

“Onlar (böyle davranmak suretiyle), bulut gölgeleri içerisinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Oysaki bütün işler Allah’a döndürülür.” (Bakara, 2/210) bu ve bunun gibi başka ayetlerde de yüce Allah için gelme fiilini çağrıştıran fiiller geçer.

Mücessime gibi fırkalar da yukarıda geçen ayetten ve Hz. Peygamberden nakledilen kimi hadislerden hareketle “gelmek” fiilini yüce Allah için olduğu gibi kabul etmişlerdir. Mücessimenin bu iddialarına karşı uzun uzun cevaplar veren Razî, iddialarını tek tek çürütmektedir (Râzî, 2018a: 125-127). Bu iddialar, İbn Cemâa’nın görüşleri ile örtüştüğü için ileride detaylı olarak işlenecektir. Selef

alimleri, te'vil hakkında genel görüşlerini “gelme” fiilinin yüce Allah’a nispet edilmesinde de sürdürüp gelme fiili için, yüce Allah kendisi için kullanmışsa kat’i surette kabul ederiz fakat; bu gelme fiilinin nasıl olduğu hususunda konuşmayız derler. Bu gelme fiilinin insanların gelişi gibi bir geliş olmadığı ve hususta en sağlam metodun buna inanmak ve bunun keyfiyeti ile zihni yormamaktır (Aydın Ö, 2000: 164-165).

İbn Cemâa, başta Bakara suresi 210. ayeti kerimesi olmak üzere diğer ayet ve hadislerde geçen “gelme” fiilinin gerçek anlamda anlaşılmasının yanlış olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla gelme fiilinin Allah’ın zatı için düşünülmesinin imkansız olduğunu söyler. Bir yerden başka bir yere intikal anlamında olan gelme fiili sonradan ortaya çıkan varlıklar için söz konusu olan bir eylemdir. Bu gelme eyleminin bir başlangıç noktası ve bir de bitiş noktası olmalıdır ki yüce Allah böylesi bir sınırlandırmadan münezzehdir. Nitekim Hz. İbrahim’in yüce Allah’ı bulma zihni arayışında yıldızların gelip geçici olması fikri yüce Allah tarafından “İşte kavmine karşı İbrahim’e verdiğimiz delillerimiz...” (En’am, 6/83) ayeti ile doğrulanmıştır. Bu ayetten de anlaşılacağı üzere gelmek fiili Yüce Allah için zatı ile var olan zahiri bir gelme fiili değildir (İbn Cemâa, 2005: 149). Bakara suresi 210. Ayette geçen “gelme” fiili için te’vili zorunlu gören İbn Cemâa, bu ayet için en uygun görüşe Arap dilinin özelliklerinden hareketle ulaşabileceğini söyler. Ayette geçen Allah’ın gelmesinden kastın; muzafa, muzafun ileyh takdir etmek suretiyle Allah’ın emrinin, Allah’ın hükmünün gelmesidir. Arap dilinde bu şekilde mecaz yollu anlatımın çok olduğunu dile getiren İbn Cemâa buna örnek olarak birçok ayet ve günlük hayatta kullanılan cümleler ile örnekler sunar.

“Ey iman edenler! Şayet siz Allah’a yardım ederseniz (emrini tutar, dinini uygularsanız) O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.” (Muhammed, 47/7) ayetinde geçen Allah’a yardım etmek kelimesinde mecaz vardır. Kainatın maliki, bütün alemlerden müstağni olan Allah’a başka varlıkların yardım etmesi elbette muhaldir. Burada geçen yardımdan maksat Allah’ın emirlerine uymak, Allah’ın peygamberine ve dostlarına yardımcı olmaktır. Başka ayetlerde de aynı mecazi ifadelerin sıklıkla görüldüğünü söyleyen İbn Cemâa, Yusuf suresinde geçen “...köye (köy halkına) sor.” (Yusuf, 12/82) ayetinde geçen köyden kastın köy halkı

olduğunu söylerken bu ayeti kerimede de muzafun ileyhın takdir edildiğini söylemektedir. (İbn Cemâa, 2005: 148-151).

Bu ayetlerde geçen “gelme” fiilini, Arap dilinin özelliklerini göz önüne alıp te’vil eden İbn Cemâa, bununla yetinmeyip bu konuda başka ayetleri de sıralayıp aklen kabul edilecek olan şu iddialarda bulunmaktadır: “Onlar (böyle davranmak suretiyle), bulut gölgeleri içerisinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Oysaki bütün işler Allah’a döndürülür.” (Bakara, 2/210) ayetinin öncesindeki “Size apaçık deliller geldikten sonra, eğer yine de yan çizerseniz, biliniz ki Allah; gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” ( Bakara, 2/210) ayetinde yüce Allah’ın haddini aşan kulların açıkça uyarıp kınadığını söylemektedir. Yüce Allah’ın gelmesi rahmet ve esenlik iken bu ayetlerden anlaşılan yüce Allah’ın haddi aşan kulları kınayıp azarlamasıdır. Öyleyse bu ayeti kerimede geçen “gelme” eylemi yüce Allah’ın zatının değil; emrinin, azabının, kararının gelmesidir. Ahmed b. Hanbel ve başka İslam alimleri de bu ayetlerdeki “gelme” fiilinin Allah’ın kudreti ve emri olarak yorumlamışlardır (İbn Cemâa, 2005: 149-150)

Gelmek fiili hakkında imam Gazzâli de “Her kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın boyu yaklaşırım. Bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim (Buhârî, 7537; I/204)” kudsî hadisini zikrettikten sonra “gelmek” fiili hakkında şunları söyler. Yüce Allah için beşeri bir koşma ve gelme imkânsızdır. Koşmanın ayakları hızlıca hareket ettirmekten ibaret olduğunu, gelmenin yalnızca insanlar arasındaki mesafenin kapanması olarak tasavvuru cahilliktir. Hâlbuki insanlar arasında mesafenin kapanması muhabbet, ikram, değer artmasıdır. Yüce Allah bu hadis ile kendisine karşı vazifelerini layıkıyla yerine getiren kullarına karşı rahmet ve nimetiyle izzeti ikramda bulunacağını haber vermektedir (Gazzâlî, 2012: 60).

### **2.2.2. Allah’ın İstihyası**

“Hayâ” kelimesi sözlükte nefsin kötü, fena işlerden ötürü içine kapanması, sıkılması ve o kötü davranışı terk etmesidir (Isfahani, 2007: 461). Ahlakî bir terim olarak da nefsin hoş olmayan fiillerden hoşnut olmayıp kerih davranışlardan vazgeçmesidir. Hayâ kelimesinin başka bir anlamı da “kötü bir işin yapılması veya



iyi bir şeyin terkedilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan sıkıntılar”dır. Hayâ kelimesi Kur’an-ı Kerim’de üç yerde geçmektedir. Bunlar, Kasas suresinin 25. ayetinde geçen Hz. Şuayb’ın kızlarının Hz. Musa ile çekinerek konuştuğu olay, Ahzab suresinin 53. ayetinde geçen bazı sahabelerin Hz. Peygamber’i olur olmaz zamanlarda rahatsız ettikleri ve Hz. Peygamber’in bu durumdan rahatsızlığını hayasından dolayı dile getiremediği fakat; yüce Allah’ın bu durumu çekinmeden Müslümanlara bildirdiği ayet ve yüce Allah’ın müşriklere sivrisineği hatta daha ötesini misal verdiği Bakara suresinin 26. ayetleridir (Çağrı, 1997: 554-555).

Hayâ kelimesinin türetildiği kök hayattır. Hayâ duygusu olumsuz bir durumu yaşama anında kişide kırılma, azarlanma ve yerilme korkusu ile birlikte ortaya çıkan beşeri bir haldir. Böylesi bir anda insanın gücünün kaybedilmesi, var olan müspet psikolojinin yerini zayıflığa ve karamsarlığa bırakması kaçınılmazdır. Bundan ötürü “Falan adam hayâ yüzünden helak oldu”, “Hayadan eridi” gibi beşer için kullanılan kalıplaşmış sözler vardır (Râzî, 2018a: 172-173). Bakara suresinde geçen “Şüphesiz Allah bir sivri sineği hatta daha üstününü mesel yapmaktan haya etmez.” ( Bakara, 2/26) ayetinde geçen “haya” kelimesini yukarıda Razi’den aktarılan bilgiler doğrultusunda beşeri bir vasıf gibi anlamak, yüce Allah’ı beşeri bir vasıfla sıfatlandırmak muhaldir.

İbn Cemâa da bu konuda te’vili zaruri görüp şu fikirleri ileri sürer. Hayâ/utanma duygusu beşerî bir durum olup kişinin zorda kaldığı zaman yaşayacağı bir durumdur. Kişi azarlanma endişesi taşıdığı anda ortaya çıkan bir durumdur. Yani başlangıç ve sonu olan bir durumdur ki yüce Allah, bundan münezzehtir. Hayânın son noktası da mahcup olunacak fiili terk etmektir. Bu ayeti kerimede kastedilen mana yüce Allah’ın hak ve hakikati ortaya koymak için darbimesel getirmek suretiyle anlatımı zenginleştirmek ve hakikati inzal etmektir (İbn Cemâa, 2005: 174).

Yüce Allah için istihya fiili bu şekilde yorumlanırken Razî, konunun farklı bir yönüne de dikkat çekmiştir. Razî, bu fiillerin beşeri olan fiiller anlamında yüce Allah için kullanılmasının caiz olmadığını söylemekte ve bunları nefyetmek şeklinde dile getirmenin de caiz olup olmadığını sorgulamaktadır. Bu konuda nefyetmek şeklindeki lafızların kullanılmasını caiz görmez. Bu tür ifadelerin taalluk ettikleri şey

açıkça ortaya konmadığı sürece “Allah utanmıyor” demek, caiz değildir. Zira bu ifade yüce Allah için caiz olan bir şeyin nefyediliyor gibi bir anlam ifade eder. Diğer bir grup da “Allah’ın bu türden nefiyle itlak edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü bu sıfatlar Allah Teâlâ için söz konusu değildir” iddiasını savunup böyle bir durumda bu tür durumların yokluğunu haber vermenin doğru olmasından dolayı bu nefiyeleri caiz görür (Râzî, 2018a: 173-174).

### 2.2.3. Allah’ın Rızî Olması ve Öfkesi

“Rıza” kelimesi sözlükte hoşnut olmak ve memnun olmak, tercihte bulunmak gibi anlamlara gelir (Isfahani, 2007: 618). Çoğunlukla rızâ, verilen karara ve kazaya teslim olmayı ifade eder. Rıza iki çeşittir. Yüce Allah’ın kulundan rızî olması, diğeri de kulun Allah’tan rızî olmasıdır. Yüce Allah’ın kulundan rızî olması, kulun hayatındaki söz ve eylemlerinin bir bütün olarak yüce Allah’ın rızasına uygun olmasıdır. Yüce Allah’ın rızasına uygun bir yaşamın sonunda da yüce Allah’ın kulunu vereceği sevap ve ulaşacağı cennet nimeti vardır. Kulun Allah’tan rızî olması ise, yüce Allah’ın emir ve yasaklarına uymak kaza ve kaderine boyun eğmektir (Karagöz, 2010: 553-554).

“İslam’ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan rızî olmuş, onlar da O’ndan rızî olmuştur.” (Tebve, 9/100) ayetinde yüce Allah kendisi için rızî olmak fiilini kullanmıştır. İbn Cemâa’ya göre bu ayeti kerimede geçen rızî olmak fiilini sözlükte geçtiği üzere kalbin bir şeye meyiletmesi anlamında anlamak yüce Allah için imkansızdır. Yüce Allah’ın rızî olması, rızî olduğu kullarına ihsan ve keremde bulunması ve ahirette kendilerinden rızî olduğu kulları cennetine dahil etmesidir (İbn Cemâa, 2005: 171).

Gazap kelimesi sözlükte hiddetlenmek, kızmak manasında masdar olarak ve öfke, kızgınlık manasında isim türlü bir kelimedir. Gazap (gadap) kelimesi Kur’an-ı Kerim’de yirmi dört yerde geçer. Bunların on dokuzu yüce Allah için beş yerde de insanlar için geçer (Üzüm, 2019: 434). Gazap, intikam alma hissi ve arzusu ile kalbinin kanının yüze sıçraması, öfkenin yüzde belirmesidir (Isfahani, 2007: 1075). Kur’an-ı Kerim’de yer alan bazı ayetlerde gazap kelimesi şöyle geçer.

“ ... Gazabım da kimin üzerine inerse o, muhakkak helak olmuş demektir” ( Taha, 20/81), “Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş; lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır” (Nisa, 4/93).

Yüce Allah için bu ayetlerde geçen gazap kelimesi de tıpkı hayâ, sevgi gibi sözlük anlamında kullanılamaz. Bu ayetlerin te’vili zaruridir. Nitekim gazap/hiddetlenme başlangıç ve sonu olan hem ruhi hem de cismani bir durumdur ki yüce Allah bundan münezzehtir. Haşa yüce Allah için cismani ve ruhi bir galeyana gelme olayı söz konusu değildir. Bu ayetlerde geçen gazap kelimesinden kastedilen nihai bir gaye vardır ki bu da yüce Allah’ın intikamı ve cezası olup bunların uygulanmasıdır (İbn Cemâa, 2005: 175-176).

#### **2.2.4. Allah’ın Kullarını Gözetlemesi**

Kur’an-ı Kerim’de geçen “Muhakkak Rabbin, gözetlemededir.” (Fecr, 89/14) ayeti kerimesinde geçen gözetlemek fiili, göz uzvu ile yapılan beşeri bir kontrol değildir. Böylesi beşeri bir durum da yüce Allah için muhaldir. Tefsirlerde Allah tarafından yapılan gözetlemenin “Allah, işitir ve görür” veya “dönüş yalnızca Allah’adır” diye açıklanmıştır.

Yüce Allah’ın her şeyi görüp işitmesi, dünya hayatından sonra ebedi bir hayatın varlığı insanı muhakkak daha şuurlu olmaya sevk etmelidir. Bu şuurlu olan kulların, daha dikkatli olmasını beraberinde getirecektir. Bu ayeti kerimeden hareketle kul; söylediği, yaptığı her şeyin kaydedildiğini yüce Allah tarafından sürekli kontrol altında olup gözetlendiğinin farkında olmalıdır. Bu ayette geçen gözetlemeden maksat insanların sakındırma ve uyardırma. Yüce Allah’ın kullarını gözetlemesi göz uzvu ile gerçekleşen fiziki bir görme olayı değil Allah Tealâ’nın kullarını her an kontrol edip kullarından haberdar olmasıdır.(İbn Cemâa, 2005: 186).

### 2.2.5. Allah'ın Ruhundan Üflemesi

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'e ve Hz. Meryem'e ruhundan üflediğini haber vermektedir. Bu ayetlerden İbn Cemâa'nın aktardıklarından bazıları şunlardır:

“O'na bir biçim verdiğimde ve ona ruhumdan üflediğimde hemen ona secde ederek yere kapanın.” (Hicr, 15/29), “Allah bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, İmran kızı Meryem'i de (inananlara) örnek gösterdi” (Tahrim, 66/12), “Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur” (Nisa, 4/171).

Görüldüğü üzere ayetlerde yüce Allah, Hz. Adem'e, Hz. Meryem'e ruhundan üflediğini haber vermektedir. Bu ayetlerde geçtiği üzere “ruhundandır üfleme”nin zahiri anlamı üzerine anlaşılması gerektiği açıktır. Zira ruh denen şey, canlı varlıkların cisimlerinde yer alan, canlılık emaresi olan, canlılara hareket kabiliyeti sağlayan varlıkların haytalarını onunla sürdükleri şeydir. Allah Teâlâ; cisim olmaktan, cüzlere ayrılmaktan yücedir. Bundan ötürü de bu nasların te'vili zorunludur (İbn Cemâa, 2005: 179-180).

İbn Cemâa, Hz. Adem için “Ona ruhumdan üflediğimde” ayetinde geçen ruh ifadesinin bir mülkün, sahibine olan izafesi gibi te'vil eder. Mülk sahibine ait olduğu gibi bütün ruhlar da ruhlarına asıl sahibi olan Allah'a aittir. Aksi taktirde yüce Allah'ın Hz. Adem'e üflediği ruh, Allah'tan bir cüz değildir. Yüce Allah'ın Hz. Adem için “...Ellerimle yarattığım...” (Sad, 38/75) ayeti kerimesi ile Hz. Adem'e atfettiği değerden dolayı ruhun; asil, değerli ve âli bir öz olduğu haber verilmiştir (İbn Cemâa, 2005: 180).

Hz. Meryem ile alakalı ayetlerde ise “ruhumuzdan” ibaresi, Hz. Meryem'e Hz. Cebrail'in üflemesi anlamına gelir. Konu ile ilgili buna delil olarak da “Sonra, insanlardan gizlenmek için bir perde getirmişti. Cebrail'i göndermiştik de ona (Meryem'e) tam bir insan olarak görünmüştü” ( Meryem, 19/17), “Onu, er-Ruhu'l-Emin (güvenilir ruh, Cebrail) indirdi” (Şuara, 26/193), “Meryem'in oğlu İsa'yı,

Ruhu'l Kudüs ile destekledik" (Bakara, 2/87) ayetlerini sıralayan İbn Cemâa, Cebrail (a.s)'ın Allah'ın izni ile Hz. Meryem'e üflediği bunun üzerine babasız ve mucizevî bir şekilde dünyaya gelmesinden dolayı da Hz. İsa'nın "Ruhullah" diye isimlendirildiğini ifade etmektedir. Buradaki durum da tıpkı Hz. Adem ile ilgili ayetlerde olduğu gibi mülk, varlık ve teşrifin Allah'a nispet edilmesi anlamı vardır (İbn Cemâa, 2005: 181).

Yüce Allah'ın ruhundan üflemeinden anlaşılması gereken mana, her varlığın mutlak sahibi, mutlak izzet ve hükmün Allah'a ait olduğu ve yüce Allah'ın bunları çeşitli vesileler ile yeryüzünde farklı şekillerde gösterdiğiidir. Yüce Allah için bölünebilme, eksilip çoğalma gibi bir durum asla söz konusu değildir.

### **2.3. Allah'a Cismaniyet İzafe Edilen Haberî Sıfatlar**

Yüce Allah'a nispet edilen haberî sıfatların farklı çeşitleri mevcuttur. Bu başlıkta değineceğimiz haberî sıfatlar, yüce Allah'ı cismen diğer varlıklara benzeten aşırı benzetmeci –antropomorfik- grupların kendilerine dayanak olarak gördükleri ayetlerde geçen yed (el), vech(yüz), ayn(göz) v.b lafızlar olacaktır. Kutsal metinlerde var olan bu müteşabih kavramların insanların zihinlerindeki gerçek anlamı ile Allah Teâlâ için söz konusu olması imkânsızdır. Bu müteşabih kavramlar, gerek Müslümanlar gerekse diğer din mensupları tarafından kasıtlı olarak veya bilgisizlikten kaynaklı yanlış anlaşılmıştır. Müttekellim dönem kelâmcılar da bu yanlış anlamalara cevap vermek gayesi ile te'vili gerekli görüp bu kavramları tek tek açıklamışlardır.

#### **2.3.1. Allah'ın Nefsi**

Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah için geçen bir kavram olan nefis lafzı haberî sıfatlar arasında değerlendirilmektedir. Nefis, her doğal varlığın canlı olma fonksiyonunu yerine getirmesine olanak sağlayan yetkinliktir (Amidi, 2015: ). Kur'an-ı Kerim'de ve birçok hadiste "nefs" lafzı yüce Allah hakkında kullanılmıştır. Bu ayet ve hadislerden bazıları şunlardır:

“Ben, seni nefsim peygamber seçtim.” (Tâhâ, 20/41), “Sen benim nefsimde olanı bilirsin fakat; ben senin nefsinde olanı bilemem.” (Maide, 5/116), “Rabbimiz rahmeti kendi nefsi üzerine yazdı.” (En’am, 6/54)

Konuyla ilgili hayli hadis de olduğunu aktaran Razî’nin aktardığı hadislerden bazıları şunlardır:

“Allah Teâlâ, yaratma işini bitirdiğinde kendi kitabında nefesine, muhakkak rahmetim gazabımı geçti diye yazdı.” (Buhârî, 4919; VI/198), “Yarattıklarının sayısı, nefsinin rızası ve arşının ziynetince Allah’ı hamd ve tenzih ederim.” (Bûhârî, 7537; IX/192). Allah Teâlâ için nefis lafzını kullananların argümanları yukarıdaki ayet ve hadislerdir. Razî bu kavramın beş manada kullanıldığını/kullanılabileceğini söyler. Bu anlamlar beden, kan, ruh, akıl ve bir şeyin bizatihi kendisi zatı olduğunu söylemektedir. Razî, nefis lafzının muhtemel anlamlarını sıraladıktan sonra bu kelimenin yüce Allah için hamledilmesi gereken mananın Allah’ı zatı ve hakikati olduğudur. Allah’ın zatı anlamında olan bu kelimenin zikrinin hikmeti ise te’kid ve mübalağadır (Râzî, 2018a: 114-115).

İbn Cemâa da konu ile ilgili birçok ayeti sıraladıktan sonra nefis kelimesinin kullanıldığı anlamların; bir şeyin zatı, hakikati, kan, akıl, ruh, vicdan ve bir şeyi kendisine has kılma maksadıyla mübalağa olduğunu söylemektedir. İbn Cemâa, “nefs” lafzının ayet ve hadislerde bu manaları taşıdığını “nefs” lafzı te’vil edilirken yüce Allah’ın zatına, şanına yakışacak olan bir mana ile düşünülmesi gerektiğini söylemektedir (İbn Cemâa, 2005: 166-167)

### **2.3.2. Allah’ın Vech’i (Yüz)**

“Vech”, lafzı temelde bir organ adıdır (Isfahani, 2007: 1523). “Vech” kelimesi Kur’an-ı Kerim’de on bir ayeti kerimede ve birçok hadisi şerifte geçen bir kelimedir. Vech kelimesi “yüz, çehre, sıfat” manalarını taşır. Vech kelimesi insanlar ve diğer mahluklar için kullanıldığında kafa kısmının çehresi, bazı nesnelere için ona bakana denk gelen kısımdır (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 339).

Vech kelimesinin yukarıdaki anlamlarının yüce Allah’a nispet edilmesi tevhid ilkesine aykırı olmasıyla birlikte bu durumun tenzihî sıfatlar ile bağdaşmaması

problemini doğurur. Bundan ötürüdür ki “vech” kelimesi haberî sıfatlar içerisinde üzerinde en fazla tartışılan meselelerden biri olmuştur. Kur’an’da ve hadislerde yüce Allah’a nispet edilen vech sıfatının ayetlerdeki örneklerinden bazıları ve bu sığata dair yorumlar şöyledir: “Nefsinle de o kullarla beraber sabret ki, onlar sabah akşam Rablerine dua ederler, vechini isterler.” ( Kehf, 18/28), “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.” (Rahman, 55/27), “O’nun vechi hariç her şey helak olucudur.” (Kasas, 28/88), “Allah’ın vechini irade ederler.” (Rum, 30/38).

Arap dilindeki kullanıma uygun olarak yüce Allah’ın mukaddes zatı, vech kelimesi ile ifade edilmiştir. Arap dilinde birisi için “bunu senin vechin için yaptım” derse bu söylemden anlaşılan yapılan fiil şahsın hatırına yapılmış olmasıdır. Zat kelimesi vech kelimesinden kinayedir aynı zamanda. İnsan vücudunda kafa ve yüz, adeta hissiyatları ortaya koyan bir kimliktir. İnsanın ruhunda yaşadığı sevgi, korku, endişe gibi hisler yüz ifadesi ile ortaya konulur. Bundan dolaydır ki Kur’an-ı Kerim’de zat yerine vech kelimesi kullanılmıştır (İbn Cemâa, 2005: 152-153).

Vech kelimesi kimi zaman da memnuniyet veya memnuniyetsizlik anlamında mecaz olarak kullanılır. İnsanlar, bir şeyden memnun kaldıklarında yüzlerini o şeye dönerken; memnuniyetsizlik durumunda ise o işten yüz çevrilir. Arap dilindeki bu kullanımlar kesinlik kazandığına göre vech kelimesinin Kur’an’daki kullanımı uzuv değil Allah’ın zatına matuftur.

“O’nun vechi (zatı) hariç her şey helak olucudur.” (Kasas, 28/88) ayetinde geçtiği üzere şayet vech, uzuv olarak anlaşılrsa bütün mevcudat yok olduğunda yüce Allah’ın vech dışında diğer uzuvları da helak olmalıdır ki yüce Allah bu durumdan münezzehtir. “Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın vechi(yüzü) oradadır.” (Bakara, 2/115) ayetinde geçen vech kelimesi de uzuv olarak anlaşılmaz. Çünkü böylesi bir durum yüce Allah’ın vechiyle birlikte zatının da birbirinden uzak ve çok farklı mekanlarda olmasını gerektirecekti. Yüce Allah’ın böylesi bir durumdan muhal olduğu ittifakla kesindir (İbn Cemâa, 2005: 153-154).

Razî de “O’nun vechini istiyorlar.” (En’am, 6/52), “Ulu olan Rabbinin vechini aramak” (Leyl, 92/20) ayetlerinde geçen vech ifadesini şöyle yorumlamaktadır. Bu ayetlerde geçen vech kelimesini zahiri anlamı üzerini anlamak

yüce Allah için imkansızdır. Çünkü Müşebbihe ve Mücessemiye göre Allah Teâla'nın vechi ezelidir. Ezeli ve kadim olan bir şeyin istenmesi de söz konusu değildir. Ezeli bir varlık olan Allah Teâlâ için yüz gibi bir uzvun irade edilmesi imkansızdır. Yüce Allah'a itaat ve ibadet edenlerin yüce Allah'ın vechinden umdukları şey yüce Allah'ın yüzü değil rızadır (Râzî, 2018a: 144).

Ebü'l Hasan el- Eş'arî de *el-ibane* adlı eserinde yüce Allah'ın yukarıda geçen ayetlerde görüldüğü üzere kendisini vech sahibi bir şekilde nitelendirdiğini ve bunu bize Kur'an-ı Kerim'in haber vermesinden dolayı kuşkusuz kabul etmektedir. Cehmiyye'nin Allah Teâlâ'nın vechini reddetmelerini yanlış anladıklarını ileri sürer. Cehmiyye'nin Allah'ın görme, işitme gibi fiillerini yanlış anladıklarını ve bu konuda Hristiyanlara benzediklerini söyler. Hristiyanlar da Allah'ın alim olduğunu kabul ettiklerini fakat; Allah'ın görmesini ve işitmesini red etmek yönüyle Cehmiyye ile aynı fikirde olduklarını söyler. Genel olarak bu fikirleri ileri süren imam Eş'arî vech kelimesini çok fazla te'vil etmediği de görülür (Eş'a'ri, 2010: 67).

Vech kelimesinin kimileri tarafından ne olduğu bilinmeyen, anlaşılmayan bir sıfat olduğu iddiasında bulunanlar da olmuştur. İbn Cemâa, vech lafzının örfen ve dil açısından anlaşılmadığını iddia edenlerin aklî ve naklî tutarlı hiçbir tarafı olmadığını söyleyip bu iddia sahiplerine itibar edilmez derken son olarak da kinayeli bir şekilde "...söyleyene değil söylenene bak..." diyerek bu vech bahsini kapatmaktadır (İbn Cemâa, 2005: 155).

İbn Cemâa, Kur'an-ı Kerim'in indiği toplumun diliyle gayet açık, anlaşılır, her şeyin açıklandığı ruhlara ve gönüllere deva olan ilahi bir kitap olduğunu söylemektedir. Vech kelimesinin yüce Allah'a uzuv olarak yakıştırılması imkânsızdır. Bu sıfatla ilgili aklî delillerle birlikte Arap dilindeki kullanımlar ışığında yapılan te'villerde Allah Teâlâ'ya nispet edilen "vech" lafzından Allah Teâlâ'nın zâtı, rızası anlamları çıkarılmaktadır.



### 2.3.3. Allah'ın Yed'i (El)

Kelam ilminde haberî sıfatlar içerisinde değerlendirilen ve sözlük anlamı olarak el anlamına gelen “yed” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de ve hadisi şeriflerde yüce Allah'a nispet edilir (Isfahani, 2007: 1582), (Topaloğlu ve Çelebi; 2009: 347). Kur'an-ı Kerim'de bazen tekil bazen de çoğul şekilde geçen yed kelimesinin geçtiği bazı ayetler şunlardır:

“Allah'ın eli (kudreti) onların elleri üstündedir.” (Rahman, 55/27), “Ey İblis, benim iki elimle (kudretimle) yarattığıma secde etmene sana ne engel oldu?” (Sâd, 38/75).

Yed (el) bahsini *el-İbane* adlı eserinde uzun uzadıya işleyen İmam Eş'arî; Selef âlimlerinin görüşlerine uygun fikirler beyan ederken şunları söylemektedir: İmam Eş'arî, evvela kendisine sorulacak olan “Allah'ın iki eli olduğuna inanır mısınız?” sorusuna yukarıda geçen Rahman suresinin yirmi yedinci ayeti ve Sâd suresinin yetmiş beşinci ayetlerini delil göstererek kayıtsız şartsız yüce Allah'ın kendisine nispet ettiği yed (el)'in kabul edilmesi gerektiğini fakat; bunun keyfiyeti hakkında susmanın daha doğru olacağını söylemektedir. İmam Eş'arî, yed lafzının te'vilinin doğru olmadığını “...hayır Allah'ın iki eli de açıktır.” (Maide, 5/64) ayeti ve Hz. Peygamberden nakledilen “Allah'ın iki eli de sağdır” rivayetinde de anlaşılacağı üzere yed lafzı üzerine çok yorumda bulunmamış ve bu hakikatin mahiyetini bilemeden yed'i (el) kabul etmeyi doğru kabul etmiştir. Arap dilinde “Onun üzerinde elim var” derken, nimet kastedildiğini söylemenin doğru olmadığını söyleyen İmam Eş'arî'nin, yed lafzı bahsinde keyfiyetsiz bir sıfat anlayışına sahip olduğunu ve bu lafzı te'vil etmediğini görmekteyiz (Eş'ari, 2010: 66).

İbn Cemâa ise bu konuda te'vili gerekli görmekte aklî çıkarımlar ve dil bağlamında şu iddialarda bulunmaktadır: Ayet ve hadislerde geçen yed kelimesi herkes tarafından bilindiği üzere “el” organıdır. Yüce Allah'ın cüzlere ayrılması ve yüce Allah'a uzuv yakıştırması aklî ve dinî delillerle sabittir ki muhaldir. Hal böyle iken yed lafzı yüce Allah'ın azametini, şanına en uygun şekilde te'vil edilmelidir. Bu lafzın hamledilebileceği en uygun anlamlar da nimet, kudret ve ihsandır. Arap dilinde “falancanın benim üzerimde yedi (nimeti) çoktur, şükretmeye gücüm yetmez” gibi kalıplaşmış cümleler ile Araplar, yed kelimesine mecazî bir anlam

yükleyip yed kelimesini iyilik anlamında kullanırlar. Bu mecazî üslupta el organının nimet manasında kullanılmasının sebebi de elin her zaman verme aracı olmasıdır. Kısacası aracı olan şey verilen şeyin yerine kullanılmıştır (İbn Cemâa, 2005: 157-158).

Yed kelimesinin kudret anlamına da geldiğini belirten İbn Cemâa, günlük hayatta kullanılan kalıplaşmış cümlelerden de şu örnekleri sunar: “Bu belde, hükümdarın yedi(hakimiyeti) altındadır” , “Benim işim senin elindedir(kudretinde)” cümlelerinde görüldüğü üzere burada kullanılan yed lafzı kudret, hakimiyet anlamındadır. Bu manaya uygun olarak Bakara suresinde: “Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının veya nikah bağı elinde bulunanın (kocanın) paylarından vazgeçmesi başka...” (Bakara, 2/237) geçen yed/el lafzı da kudret ve tasarruftur (İbn Cemâa, 2005: 157).

Yed lafzının anlaşılması konusunda İmam Eş'arî ve İbn Cemâa'nın farklı bakış açılarına sahip oldukları görülmektedir. Eş'arî keyfiyetsiz bir şekilde yed sıfatını kabul ederken İbn Cemâa ise bu konuda da aklî ve dilsel kullanıma uygun olan te'vil yöntemini benimsemektedir. *El-İbâne* eserinde Eş'arî'nin yed lafzına katı selefî yaklaşımını görmekteyiz. Eş'arî, Mu'tezile fırkasının ismini zikrederek Hz. Adem'in yaratılması hususunda geçen “...iki elim...( Sâd, 38/75)” ifadesinin nasıl oluyor da iki nimet olarak anlaşıldığına dair soru sormaktadır. Mu'tezilenin buradaki el kavramının nimet olarak anlaşılması durumunda organ olarak kabul edileceğini söyleyecek olmasına da: Allah'ın diğer varlıklar ile mukayese edilemeyeceğini söylemektedir. Son olarak da Mu'tezilî kelamcılara: “siz; iki nimet ve iki uzuv olmayan, mahiyeti meçhul iki elin varlığına karşı çıkmayın” demektedir (Eş'arî, 2010: 68-69). Eş'arî'nin bu Selefî tutumunu *el-İbâne*'nin mukaddimesi ve haberî sıfatlarla ilgili olan bahiste net olarak görmekteyiz (Eş'arî, 2017: 35). Eş'arî'nin *el-İbâne* eserindeki bu selefî tutumu, Mu'tezilîler ile yaşadığı tartışmaların etkisi ile şekillenmiş olabilir.

Müteşabihler ve özellikle haberî sıfatlar konusunda te'vil geleneğini başarılı bir şekilde ortaya koyan âlimlerden olan Razî de “yed” lafzının geçtiği ayet ve hadisleri birçok yönüyle te'vil etmiştir. Bu te'villerden bazıları şunlardır:

“Ellerimizin meydana getirdiklerinden birtakım hayvanlar yaratmışız da onlara sahip bulunuyorlar (Sad, 38/75)” ayeti kerimesinde görüldüğü üzere yüce Allah diğer varlıkları da “ellerimle” yarattım demektir. Hz. Adem’in yaratılmasında geçen ellerimle ifadesi Hz. Adem’in daha özenle yaratılmış olmasıdır. El ile yaratma Hz. Adem için asalet ve şeref kazandırmıştır ki bu durum diğer varlıklar için söz konusu değildir (Râzî, 2018a: 154-155). Razî, yed lafzına hayli yer ayırmak suretiyle yed lafzı ve diğer müteşabih haberi sıfatların zahiri manasından ziyade yüce Allah’ın şanına uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini söyler. Yed lafzının geçtiği ayet ve hadisleri Râzî; kudret, özen, te'kid olarak te'vil etmektedir (Râzî, 2018a:156). Müşebbihe fırkası da yed (el) lafzının geçtiği ayetleri kendi görüşlerine dayanak olacak şekilde yorumlamıştır. Örneğin “Onların yürüyecek ayakları, tutacak elleri, görececek gözleri, işitecek kulakları mı var?” (A’raf, 7/195) ayetinden Müşebbihe’nin çıkardığı sonuç şöyledir: Allah Teâlâ; putları el, ayak, göz gibi uzuvlara sahip olmamalarından ötürü kınamaktadır. Putların sahip olmadıkları bu uzuvlar, onları eksik kılmıştır ve bu eksikler de onların ilah olmalarını engelleyen bazı nedenlerdendir. Râzî, Müşebbihenin yapmış olduğu akıl dışı bu te'vile karşı çıkarak bu te'vilin yanlış olduğunu şöyle açıklamaktadır: Putlara tapan inkarcıların dahi elleri, ayakları, gözleri gibi uzuvları varken, bu yaratılışları gereği putlardan üstün ve şerefli olan insanların putlara tapmaları akli selim bir davranış değildir. Yoksa sahip olunan uzuvlar, varlıkların ilah olup olmamalarını belirleyecek bir etken değildir. Yüce Allah’ın A’raf suresi 195. ayetinde putlarda olmadığını sıraladığı uzuvlardan kast edilen mananın putların hareket, kudret ve iradeden yoksun olmalarıdır (Râzî, 2018: 139).

İbn Cemâa, yed lafzının kudret anlamında olabileceğini açıkladıktan sonra yed lafzının Allah’ın lütfu, keremi anlamına da geldiğini söyler. Hz. Adem’in yüce Allah tarafından bizzat elleri ile yaratılmış olması Hz. Adem’e hususi bir ihsan olup Hz. Adem’e diğer varlıklarda olmayan özel bir nimet verilmiştir. Hz. Adem’in halife olması, cennette kalması, meleklerin kendisine secde ettirilmesi gibi olaylar yüce

Allah'ın Hz. Adem'e vermiş olduğu nimetlerin bir kaçıdır. Günlük konuşmalarda da bu manada cümleler kullanılmaktadır. “Senin vasiyetlerine iki elimle sarıldım, bu işe iki elinle sapasağlam sarıl” derken buradaki kasıt fiziki olarak sarılmak değil önem ve itina açısından gerekli ayrıcalığı göstermektir (İbn Cemâa, 2005: 157). Yed lafzı bazen de te'kid ve tahsis için kullanılır. Hasan-ı Basrî gibi birçok alim de yed lafzının nimet ve ihsan manalarına geldiğini belirtmiştir. Yahudilerin yüce Allah'ın elinin bağlı olduğunu söylemeleri üzerine “Hayır, O'nun iki eli de açıktır” (Maide, 5/64) ayeti ile yüce Allah bu iddialarının doğru olmadığını söylemektedir. Yahudiler yüce Allah'ın kendilerine verdiği nimetlerin azalmasından ötürü bunu söylerken fiziki olarak yüce Allah'ın elinin bağlı olduğunu kast etmemişleridir. Yüce Allah bu ayeti kerimenin devamında nimetini dilediğine bahşedeceğini söylemektedir. Mu'tezilî alimlerden Kadî Abdülcebâr da “yed” lafzının hiçbir surette Allah Teâlâ'ya cismaniyet izafe edilecek şekilde anlaşılamayacağını söylemektedir. Kadî Abdülcebâr da “yed” lafzını kimi yerde kuvvet kimi yerde de nimet olarak te'vil etmiştir (Kadî Abdülcebâr, 2013: 367-368).

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde geçen “yed” lafzının haberî sıfatlar içerisinde en çok konuşulan kavramlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. İmam Eş'arî bu lafzın te'vilinden ziyade keyfiyetsiz bir şekilde kesin tasdikini doğru görmüştür. Razî, İbn Cemâa, Cüveyni gibi alimler de yed lafzını; aklî çıkarımlar, dildeki kullanım ve anlamına uygun olarak yüce Allah'ın şanına münasip bir şekilde te'vil etmeyi gerekli görüp yed lafzını te'vil etmişlerdir.

#### **2.3.4. Allah'ın Yemin'i ve Kabza'sı**

Kur'an-ı Kerim'de haberî sıfat olarak yüce Allah'a nispet edilen sıfatlardan bir tanesi de “kabza” ve “yemin” lafızlarıdır. Kur'an-ı Kerim'de Zümer suresinde yüce Allah “... Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun yemini (sağ el) ile dürülmüş olacaktır.” (Zümer, 39/67) buyurmak suretiyle kendisini kabza ve sağ el ile sıfatlandırmıştır. Kabza sözlük anlamı olarak avuç içi, pençe; yemin de sağ ve kuvvet anlamlarına gelir (Isfehani, 2007: 1588), (Yılmaz, 2009: 106-107). Yukarıdaki ayette geçen kabza ve yemin lafızlarının ne zahiri ne de mecaz olarak kullanılmadığını söyleyen Nesefî'ye, ayetin tamamı göz önüne alındığında

yüce Allah'ın verdiği mesajın kendi yüceliği ve kudretinin keyfiyetidir ve bundan anlaşılması gerek şeyin yüce Allah'ın kudretinin ve iradesinin her şeyi kuşatmasıdır (Önal, 2016: 400).

Fahrettin er-Razî, kabza ve yemin konularına işlerken birçok hadiste bu lafızların geçtiğini belirtirken “Bütün yeryüzü kıyamet günü O'nun kabzasındadır.” (Zümer 39/67) ayetini ise şöyle izah etmektedir. Bu ayette geçen kabzasındadır/avucundadır lafzını gerçek anlamda anlamak yüce Allah için imkansızdır. Bu durumun imkansızlığına delil olarak da sonradan yaratılmış olan yeryüzü içerisinde Allah'ın şanına yakışmayacak necaset bulundurur. Yüce Allah bundan münezzehtir. Bu ayetteki “kabza”dan Arapların dil özelliklerine uygun olarak anlaşılması gereken; Allah'ın kudreti, yardımı ve hakimiyetidir. Arap dilinde kullanılan “Şehir, hükümdarın kabzası/hakimiyeti altındadır; ev, onun tasarrufu altındadır” gibi kullanımlar vardır. Konuyla ilgili hadisleri de sıralayan Razî, bu hadislerde geçen kabza lafzının mecaz olduğu ve küçültme, azaltma anlamında kullanılan “bir avuç” tabiri anlamını taşıdığıdır (Râzî, 2018a: 156-157).

İbn Cemâa'nın da ayet ve hadislerde geçen kabza ve yemin kelimelerini te'vil ettiğini görmekteyiz. “...yeryüzü kıyamet günü bütünüyle O'nun kabzasındadır (elinde)...” (Zümer, 39/67)”, “Elbette onun yeminini (sağ elini) alırdık.” (Hakka, 69/45) ayetinde geçen kabza ve yemin lafızlarının organ anlamında beşeri bir cisim olarak görmek yüce Allah için imkansızdır. Bu lafızdan anlaşılması gereken mesaj “bir şeyi kuvvetlice tutmaktır” ve ekseriyetle sağ tarafın sol taraftan daha kuvvetli olduğudur. Bu duruma örnek olarak da Arap dilinden kanıtlar da vardır ve bu ayet-i kerimeden anlaşılması gereken şey yüce Allah'ın bir şeyi güçlüce almasıdır. Fiziken, ruhen yenilmiş bir kimsenin ona galebe çalan kişi tarafından sağ tarafından çekiştirilip sürüklenmesi gibi (İbn Cemâa, 2005: 161).

“Hılf” lafzı “yemin” olarak geçer. Hılf/yemin kelimesi kişinin bir konudaki azim ve kararlılığını ortaya koymak için etiği ve kendisine güç katan bir durumdur. “Yüryüzü kıyamet günü bütünüyle O'nun yeminindedir (elinde).” (Zümer, 39/67) ayetinde geçen yemin'den (el) kasıt; ele geçirilen, avuca alınan bir şeye insanın hükmetmesi durumu gibi yüce Allah'ın kıyamet günü yeryüzünü adeta avucuna alıp

hükmetmesidir. Ayet-i kerimenin devamında “O; onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.” (Zümer, 39/67) buyurmak suretiyle yüce Allah, başta bir uzuv edinmek gibi herhangi bir cismanî sığata sahip olmadığını bize haber vermektedir. Bu ayetten anlaşıldığı üzere yemin lafzı; yüce Allah’ın kudretine, tasarrufuna, hakimiyetine, gücüne matuftur ki bu ayette geçtiğı üzere yüce Allah’ın yeryüzünü kıyamet günü tek ele aldığı sonucunu çıkarmak da tutarsız bir yorumdur. Zira yüce Allah “...din gününün sahibi Allah...” (Fatiha, 1/3) buyurduğu üzere din günü derken hem ahiret hayatının hem de dünya hayatının yegane maliki olduğu sonucudur. Kabza/yemin lafızları ile yüce Allah’a cismanî bir hususiyet atfetmek muhaldir. Bu lafızlara naklî, aklî, lafzî hakikatler perspektifinden bakıldığında bunların yüce Allah’ın kudreti, kuvveti, hakimiyeti anlamlarına geldiğı anlaşılmaktadır.

### 2.3.5. Allah’ın Ayn’ı (Göz)

Sözlükte “göz, su kaynağı, bir şeyin kendisi, zatı” gibi anlamlara gelir. Çoğulu da “uyun, a’yün, a’yan” olan ve Kur’an-ı Kerim’de yüce Allah için haberî sıfat olarak geçen “ayn” kelimesi görme ve muhafaza etme anlamlarına gelir (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 35). Bir organ ismi olan göz bazen müsteâr olarak farklı anlamlarda da kullanılır ki bu tarz kullanımlar bakış açısına göre göz organında mevcut olan anlamları ihtiva eder (Isfahani, 2007: 1056-1057).

Mücessime ve Müşebbihe gibi ekoller, yüce Allah’ı cisimleştirip yüce Allah’a beşerî sıfatlar yüklerken ayet ve hadisleri delil olarak kullanmışlardır (Râzî, 2018: 146). Kur’an-ı Kerim’de geçen ve yüce Allah’ın haberî sıfatlarından olan “ayn” kelimesinin geçtiğı ayetler ve hadislerden bazıları şunlardır: “Gözlerimizin önünde gemiyi yap.” ( Hud, 11/37) “Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya atfen söylediğı “Gözümün önünde yetiştirilmen için...” (Tâhâ, 20/39) ve Hz. Muhammed (s.a.v)’e hitaben “Rabbinin hükmüne sabret. Muhakkak ki sen, gözlerimizin önündesin.” (Tur, 52/48).

Hadis olarak da Mücessime ve Müşebbihenin kullandıkları hadis şudur: “Resulullah (s.a.v), insanlar arasındaydı. Allah Teâlâ’yı layık olduğu şeylerle medh-ü sena ettikten sonra deccali zikretti ve dedi: “Ben, sizi onunla uyarıyorum.

Hiçbir nebi yoktur ki kavmini onunla uyarmanın. Nuh (a.s) kavimi onunla uyarıyordu. Lakin ben size onun hakkında öyle bir şey söyleyeceğim ki bundan önce hiçbir nebi onu söylememişti. Deccal, tek gözlüdür. Allah ise tek gözlü değildir.”

Evvela Razî, bu hadisin haberi vahid olduğunu söylemektedir. Manası itibari ile de bu derece zayıf olan bir hadisin evvelinin de göz önüne alınması gerektiğini böyle yapıldığı takdirde daha isabetli bir anlamın ortaya çıkacağını belirtmektedir. Devamla bu hadisi aktaran İbn Ömer’in “Meyyit, ev halkının ağlamasında dolayı azap görür” ‘hadisini de aktardığını fakat; Hz. Aişe (r.a) annemizin buna itiraz edip “Hiçbir günahkar başkasının günahını yüklenmez.” (En’an, 6/164) ayetini okuduğunu hatırlamaktadır. Razî, yaşanan bu olayı dikkate alarak aynı durumun bahsi geçen hadiste de söz konusu olabileceğini söylemektedir. Söz konusu hadisin Hz. Peygamber tarafından söylenme gayesi, hadisin öncesi ve sonrası ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir (Râzî, 2018a: 148).

Konuyla ilgili olarak İbn Cemâa da yüce Allah’ın cismani yer-yönlerden, organlardan münezze olduğunu söylemektedir. Söz konusu ayetin zahiri manasının alınmasının imkansız olduğunu belirten İbn Cemâa, bu ayetlerin te’vilinin, yüce Allah’ın azametine uygun tarzda yapılmasını gerekli görmektedir. Bu ayetlerde geçen “ayn” lafzından murat edilen mananın bir şeye ehemmiyet vermek, denetim ve gözetim altına almak olduğunu söylemektedir. Bu ayetlerde geçen “ayn” lafzından da anlaşılman mana olayın yüce Allah’ın gözetimi, denetimi, kontrolü altında yaşandığıdır. Bu ayetlerde geçen “gözlerimiz” lafzının çoğul kalıpta gelip tekil anlamda kullanıldığını ünlü nahivci ve dilbilimci olan İbnü’l Enbarî’nin (885-940) yorumu ile aktaran İbn Cemâa, bunun birkaç nedeni olduğunu söyler. Bunlardan ilki ta’zim amaçlı iken bir diğer neden de çoğul lafzın tekil manaya delalet ettiğidir (İbn Cemâa, 2005: 164-165).

Ayn lafzının gerçek anlamda anlaşılmasının imkansızlığını Hz. Musa (a.s)’ın Nil Nehrine bırakıldığında -haşa- yüce Allah’ın gözünün üzerinde olması gerektiği anlamının ortaya çıkacağı bu durumun da muhal olduğu şeklinde ileri sürmektedir. Hz. Nuh (a.s)’ın gemisini inşa etme sürecinde Kur’an’da geçen “ayn” lafzını harfi cerle geçtiği haliyle -haşa- ayn’nın geminin inşasında kullanılan bir alet olması

gerektiğidir ki bu da imkansız ve çok çirkin bir yaklaşımdır (İbn Cemâa, 2005:165). Ayn lafzının, Kur'an ve hadislerde geçtiği şekliye zahiri anlamıyla anlaşılması imkansızdır. Bu lafız gözetim altında tutmak, önem vermek, fazla yardımdan kinaye olarak mecazî bir ifade olarak kullanılmıştır (İbn Cemâa, 2005: 165), (Râzî, 2018: 147).

### 2.3.6. Allah'ın Cenb'i

Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah'a nispet edilen haberi sıfatlardan bir tanesi de "cenb" lafzıdır. Cenb sözcüğü Arapçada yan, cihet, taraf gibi manaları kapsamaktadır (Isfahani, 2007: 244). Cenb lafzının geçtiği ayetler şunlardır: "Farkında olmadan azap size ansızın gelmeden önce, Rabbinizden indirilenin en güzeline uyun ki kişi, "Allah'ın yanında (cenbi) işlediğim kusurlardan dolayı vay halime! Gerçekten ben alay edenlerden idim demesin." (Zümer, 39/56). Bu ayet-i kerimeden yüce Allah için yaratılmış mahluklara has olan cisim olma manasını düşünmek yüce Allah için imkansızdır ve bu ayet de mutlaka te'vil edilmelidir. İbn Cemâa, bu lafzı te'vil ederken konuya Arap dilinin kullanımına uygun bakış açısı ile yaklaşp cenb lafzından kastın Allah'ın taati ve emri olduğunu söylemektedir (İbn Cemâa, 2005: 168).

Razî de Zümer suresinde geçen ayetteki "cenb" lafzının gerçek anlamda anlaşılamayacağını ve mutlaka te'vile ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Razî, "cenb" kelimesini vech(yüz) olarak yorumlar ve Allah'a samimi bir şekilde itaat ve ibadet edenlerin bu amellerine binaen yüce Allah'ın o muhlis kul için razı olmayacağı amellere engel olur. Bundan dolayı "...bu amel Allah'ın cenbindedir (yanında)..." denilmesini uygun görmektedir (Râzî, 2018a: 166). Meşhur tefsir alimlerinden Mücahid de "cenb" kelimesini Allah'ın emirleri olarak yorumlamıştır. Arap dili ve geleneğinde cenb lafzının kullanıldığı şu örnekte de "Falanca, falancanın cenbini (emrini) ihmal ediyor" gibi kalıplaşmış olan ve bu şekilde kullanılan cenb lafzı emir/itaat olarak anlaşılmaktadır (İbn Cemâa, 2005: 167).

Allah'a (c.c) nispet edilen cenb lafzının beşeri bir vasıf olmadığı aşikardır. Razî'den, İbn Cemâa'dan, Mücahid'ten (642-721) yapılan aktarmalarda da görüldüğü üzere cenb lafzı Allah'ın emri, itaati, rızası anlamlarına gelmektedir.



### 2.3.7. Allah'ın Sak'ı (Baldır)

“Sâk” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve doğrudan yüce Allah'a nispet edilmeyen haberî sıfatlardan birisidir. Sözlük anlamı olarak; “kalça ile ayak arası, baldır” anlamlarına gelmektedir (Aydın, 2017: 136). Bazı hadislerde ise doğrudan Allah Teâlâ'ya nispet edilmiştir (Râzî, 2018a: 167). Sâk kelimesinin geçtiği ayetler:

“Baldırların (sâk) açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kafirlerin secdeye çağrılıp da gözleri düşmüş ve zillet kaplamış bir halde buna güç yetiremeyecekleri günü (kıyamet gününü) düşün.” (Kalem, 68/42), “...ve bacak (sak) bacağa dolaşır.” (Kıyame, 75/29). Bu ayetlerde geçen sak kelimesini gerçek anlamda anlamlandırmak yüce Allah için muhaldir. Daha önceki haberî sıfatların birçoğunda olduğu gibi yüce Allah; parçalanma, bölünme gibi mahlkata has durumlardan münezzehtir. Bu hakikate binaen ayet-i kerimelerde geçen “sak” lafzı, te'vili benimseyen İslam alimleri tarafından Allah Teâlâ'nın şanına uygun olacak şekilde yorumlanmıştır.

İbn Cemâa, konuyla ilgili İbn Abbas ve diğer alimlerden görüşler aktararak şöyle demiştir. Kalem suresinin kırk ikinci ayeti İbn Abbas'a sorulduğunda İbn Abbas, buradaki veya Kur'an-ı Kerimin başka yerlerinde anlamı tam olarak anlaşılmayan lafızları için Arap şiiirlerine başvurmalarını söylemektedir. Arap edebiyatı ve şiiirlerinde sâk kelimesinin zorluk, şiddet gibi anlamlarda kullanılması meşhurdur. İbn Abbas da: siz, şairin şu sözünü işitmediniz mi? “Harb çok kızıştı. Kur'an'dan bir lafız size kapalı gelirse onu şiiirde arayın. Zira şiiir, Arap'ın divanıdır” sözünü aktardıktan sonra “sâk'ın açılması” lafzının; zorluk, şiddet ve kıyamette mücrimleri bekleyen sıkıntılı hallerin olduğudur. Bu mecazi yaklaşımı normal hayatta yapılan davranışlarla da örneklendiren İbn Cemâa, kişinin zor bir işe koyulduğu zaman evvela paçalarını sıvayıp fiziki olarak kendini hazırladığını söylemektedir. (İbn Cemâa, 2005: 170)

Sâk kelimesinin geçtiği hadis ise şöyledir: “Rabbimiz, sâk'ını (baldır) açar. Her mü'min kadın ve erkek derhal ona secde ederler. Geriye dünyada iken görsünler ve duysunlar diye secde eden kimseler kalır. O da secde etmeye gider. Ancak sırtına mühür basılmış şekilde geri döner.” (Buharî, 4919; VI/ 198) Yukarıda zikredilen ayet ve hadisten gerçek anlamdaki baldır yüce Allah'a nispet edenlerin hiçbir doğru

taraflarının olmadığını söyleyen Razî de ayette geçen “baldır açılır” ifadesinde öznesi belli olmayan bir anlamın olduğunu ve dolayısıyla bunu Allah’ın baldırı diye anlamının imkansız olduğunu söylemektedir. Baldır uzvunun yüce Allah’a nispet edilemeyeceğine dair başka iddiaları da sıralayan Razî, her mahlukatta dahi olmayan baldırın yüce Allah’a nispet edilmesinin doğru olmadığını söyler. Başka bir bakış açısı olarak da sâk’ın açık bırakılması kişinin herhangi bir şeyden korunması amacıyla elbisesini toplamak suretiyle olur. Yüce Allah bundan da münezzehtir. Razî, sâk kelimesinin gerçek anlamda kabul edilmesinin imkansız olduğu ve bu lafzın; şiddet, yüce Allah’ın korku ve azabının çeşitleri şeklinde yorumlanması gerektiğini söylemektedir (Râzî, 2018a: 167).

Sâk lafzının mahiyetinin tam olarak anlaşılamayacağını iddia edenlerin iddialarını doğru bulmayan İbn Cemâa, Hanbelî imamlardan kimisinin sâk lafzını yorumlarken tescime varan te’villerin, gene ilimde saygın yer edinen Hanbelî imamların reddettiğini söylemektedir. İbn Cemâa, Hanbelî alimlerin bir kısmı için bazı iddiaları dile getirirken Ahmed b. Hanbel’in ismini zikretmek suretiyle Ahmed b. Hanbel’i bu gruplar içerisinde görmemiştir (İbn Cemâa, 2005: 171). İbn Cemâa, sâk lafzının aklî deliller ve dil kuralları çerçevesinde te’vilini ciddi bir ihtiyaç hatta zaruret olarak görmüştür. İbn Cemâa, bu sıfat hakkında tevakkuf yöntemini eleştirmiştir. Buna gerekçe olarak da bu ayetin zahiri anlamı ile kabul edip bu hususta susmanın Mücessime fırkasının iddiaları gibi yüce Allah için bir cismaniyet problemini doğuracağını ve bunun da yüce Allah için muhal olduğunu söylemektedir (İbn Cemâa, 2005: 171).

Sâk lafzını te’vil eden alimlerden birisi de İbnü’l Müllak’tır (723/804). İbnü’l Müllak Kalem suresinin kırk ikinci ayetine yorumlarken Arapların savaşlardaki şiddetin arttığı zamanlarda “...kâmeti’l-harb alâ sâk...” derken savaşın baldırı üzere başlamadığı şiddetin arttığı manasını kast ettiklerini aktarır. Yüce Allah da kıyamet günü inkarcıların bütün güç ve kuvvetlerini ellerinden almış bir şekilde şiddetli bir muamele ile karşılaşacaklardır. Müminler de bu muamele karşısında yüce Allah’a secde etmek isteyeceklerdir. Bu ayetteki sâk’ın açılmasından murat, bu durumun kıyamet günü müminlere rahmet, kafirlere gazap olacağıdır (Uzundağ ve Agitoğlu, 2015: 140)

Sâk lafzı, Kur'an'da ve hadislerde geçen kimi yerde doğrudan kimi yerde doğrudan olmamak üzere yüce Allah'a nispet edilmiştir. Bu lafzı zahiri üzerine anlamak doğru değildir. Sâk lafzından kasıt; zorluk, şiddet, kıyamet günü ve o günün dehşetidir.

### 2.3.8. Allah'ın Nur'u

“Nûr” görmeye yardımcı, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşit olan yayılmış olan ışık, ziya, aydınlık gibi anlamları içerir (Isfahani, 2007: 1474). Nur lafzı “aydın ve ışıklı olmak” manasındaki isim köklü bir kelime olup ‘nvr’ kökünden türemiştir. Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah'ın “...göklerin ve yerin nuru olduğu...” (en-Nur, 24/35) bize haber verilmekle birlikte bu ayetten başka yedi ayette daha “nur” lafzı geçmekte olup yüce Allah'a veya yüce Allah'a dönük zamire izafe edilmiştir (Topaloğlu ve Çelebi, 2009: 250).

Ayet ve hadislerde geçen “nur” lafzı haberî sıfat olarak değerlendirilmekte olup âlimler tarafından farklı şekillerde te'vil edilmiştir. İbn Cemâa da konuyla ilgili ayetleri zikrettikten sonra nur lafzını te'vil etmiştir. “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre, içinde bir kandil, kandil de cam bir fanus içinde ...” (en-Nur, 24/35)”. Bir hadiste de “Allah'ım hamd sanadır. Sen semavat ve yerin nurusun. Sen, göklerin, yerin ve ikisinin içindekilerin yöneteni/düzenleyenisin” (Bûhârî, 1120; II/60).

Bu ayet ve hadislerde geçen nur lafzını; dış dünyayı kapsayan bir mekânı dolduran fiziki bir şey olarak görmek doğru değildir. Yüce Allah'ın dünya ve semada bu şekilde yer tutması imkânsızdır. Bu ayet ve hadislerden kastedilen mana gerçek manadaki aydınlık olsaydı kâinattaki aydınlığın hiçbir zaman yerini karanlığa bırakmaması gerekirdi. Zira yüce Allah için zeval söz konusu değildir. Ayetlerde geçtiği üzere yüce Allah, bizzat nurun yaratıcısı olup nur lafzını kendi zatına izafe etmiştir. Nur lafzı göklere ve yere izafe edildiğinde bu lafzın yüce Allah'ın azametine uygun bir şekilde yorumlanması zaruridir. Allah Teâlâ'nın semavat ve yeryüzünün aydınlığı olması kainatı ışık olarak aydınlatması, nurlandırması değildir. Yüce Allah, yarattığı mahlukatı başıboş bırakmamış onları doğru yola ileten, karanlıktan aydınlığa çıkaran peygamberler göndermiştir. “İşte size Allah'tan bir nur

ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir.” (Maide, 5/15) ayeti kerimesi de bu gerçeğe işaret eder (İbn Cemâa, 2005: 177). İbn Cemâa, nur lafzının Arap dilinde kullanıldığı şekliyle “Falan, kabilesinin nurudur” anlamında takdiri hak eden, mükemmeliyeti ifade eden anlamında anlamayı da doğru görmektedir. Şüphesiz yüce Allah, alemi mükemmel bir şekilde yaratmış, arzı ve semayı mutlak hakimiyeti ile idare ediyor. Bu durumda nur lafzı yüce Allah'ın mükemmel bir yaratıcı ve kainata tahakküm edip kainata hükmeden eden mutlak otorite olduğunu bize haber vermektedir.

Razî'nin ise bu konuda söyledikleri çok farklı olmamakla birlikte şöyledir: Yüce Allah için nur lafzı ışık veren, gökleri ve yeri dolduran bir aydınlatma kaynağı olarak görmek imkansızdır. Bunun imkansız bir durum olduğunu şöyle izah etmektedir. Allah Teâlâ'nın semavatı ve arzı aydınlatan bir ışık olması düşünülemez çünkü yerde ve gökteki aydınlık kaybolabiliyor ki yüce Allah bundan münezzehtir. Şayet Allah, duyularla algılanabilen bir ışık, nur olsaydı hiçbir noktanın karanlıkta kalmaması gerekirdi. Yüce Allah, nurun ve karanlıkların yaratıcısı olduğunu söylemek suretiyle nurun sonradan yaratılan bir şey olduğu anlaşılır ki bu durum ezeli ve ebedi olana yüce Allah için muhaldir. Yüce Allah'ın aydınlatıcı ve ısıtıcı bir nur olmadığını bir delili de güneş ve ayın aydınlatma ve ısıtma görevini görmesidir. Son olarak yüce Allah, hiçbir şeye benzemediğini bize haber verirken nurların tamamı birbirine benzemektedir (Râzî, 2018a: 120-121).

Ayet ve hadislerde Allah'a (c.c) nispet edilen “nur” lafzı; gökleri ve yeri aydınlatan gerçek bir ışık, parlıtı, aydınlık değil; yüce Allah'ın nur'unun insanları hidayete ulaştıran, münevver, eşi ve benzeri olmayan, mutlak otorite sahibi olmasıdır.

#### **2.4. Sahih Rivayetlerde Geçen Bazı Haberî Sıfatlar**

Haberî sıfatlar, Kur'an'da geçtiği gibi hadislerde de geçmektedir. Haberî sıfatların geçtiği kimi hadisler sıhhat yönünden problemlidir iken kimisi ise sahih rivayetler ile bize ulaşmıştır. Ayetlerde geçen haberî sıfatlara dair İbn Cemâa'nın yorumlarını aktardıktan sonra şimdi de sahih rivayetlerde geçen haberî sıfatlara dair te'villeri aktaracağız.

### 2.4.1. Allah'ın Sureti ve Hz. Adem'i Kendi Suretinde Yaratması

Sûret kelimesi sözlük anlamı olarak “şekil, biçim, benzer” anlamlarına gelir. Felsefî bir kavram olarak da eşyanın özü, mahiyetidir (Kaya, 2009: 539-540). Aynı zamanda bir şeyin farklı parçalarında her biri olup birinden diğerine geçen geçen (hulul) eden şeydir (Amidi, 2015: 106). Sûret kelimesi yüce Allah'ın haberi sıfatları kategorisinde ele alınan fakat Kur'an-ı Kerim'de geçmeyen bir lafızdır. Bu lafzın yüce Allah için kullanımını hadislerde görmekteyiz. Bu hadislerden bazılarını ve bu hadislerden anlaşılması gerekenleri aktaracağız. Bir hadisi şerifte yüce Allah'ın ilkinde kulların daha önce bilmediği bir şekilde çıkacağı ve kulların bu sureti tanımadıkları, daha sonra yüce Allah'ın kulların tanıdığı bir sûrette kullarının karşısına çıktığında ise kulların hemen Rablerini tanıyacakları haber veren hadis şöyledir:

“Allah Teâlâ, onlara; onların tanıdığı suretin dışında bir surette gelecek ve şöyle diyecek: “Ben sizin Rabbinizim”. Onlar da: “Biz, Allah'a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar bizim mekanımız burasıdır. Bizimle O'nun arasında işaret vardır. Rabbimiz bize geldiğinde biz, O'nu tanırız.” diyecekler. Bunun üzerine Allah Teâlâ; onlara, onların tanıdığı surette gelecek. Onlar da: “Sen, bizim Rabbimizsin” diyerek O'na boyun eğecekler” (Buhârî, 806; I/204).

Bu hadiste yer alan “sûret” lafzının zahiri manası üzerine anlaşılması imkânsızdır. Sûret lafzının gerçek anlamda anlaşılıp Allah (c.c) için olduğu gibi kabul edilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı muteahhir kelimacılar bu lafzı te'vil etmiştir. Razî'nin bu meseleyi dil bağlamında da değerlendirdiğini görmekteyiz. Râzî, hadiste geçen “fî” harfi cerrinin “bâ” harfi cerrinin anlamında kullanılmış olabileceğini söylemektedir. Bu durumda yüce Allah'ın kullarına bir melek göndermiş olma anlamı çıkar ve kullar bu meleği tanımazlar. Bu kullanıma örnek olarak da “Onlar ancak beyaz buluttan gölgelikler içinde Allah'ın onlara gelmesini mi beklerler?” ( Bakara, 2/210) ayetinde geçen “fî” harfi cerrinin “ba” anlamında kullanıldığını İbn Abbas'tan aktarmaktadır. Razî, böylesi bir anlamın pek karşılaşılan bir vaziyet olmadığını bunun hikmetinin de müminler için son bir imtihan olması yönü olabileceğini vurgulamaktadır. Dünya hayatının meşakkat ve sınanma yeri

olduğu şuurunda olan müminler Rablerinin bu imtihanından da başarılı bir şekilde geçeceklerdir. Hadiste geçen "...biz, O'nu tanırız" ifadesinden kasıt; müminlerin yüce Allah'ı daha önce gördükleri bir şekil veya surette değil yüce Allah'ı, Allah'ın müminlere karşı merhameti, ihsan ve iyiliği yönüyle tanımlarıdır. Yani sûret lafzı sıfat anlamında olup şuurlu müminlerin ceza ve mükafat günü olan ahirette yüce Allah'ı bu yönüyle tanıyacaktırlar. Hadiste geçen "O'nunla bizim aramızda işaret var" ifadesinde ise yarattığı hiçbir şeye benzemeyen, cevher veya araz olmayan, hiçbir mahlukun daha önce görmediği bir varlık olan yüce Allah'ın ahiretteki o anki görünüşü müminler tarafından hemen fark edilecek ve yüce Allah olduğu bilinecek olmasıdır (Râzî, 2018a: 110-111).

İbn Cemâa da bu hadiste geçen sûret kelimesini şöyle yorumlamaktadır: Evvela yaratılmış bir varlık olan meleğin "...ben, sizin Rabbinizim" demesinin doğru olmadığını ve meleklerin bu tarz durumlardan uzaktır. Yüce Allah'ın varlıklara benzer bir yönü yoktur. Yüce Allah için bir yaratıcıya ihtiyaç şekilde vasıflandırılması imkansızdır. Sûret lafzını bu yönüyle hadiste geçtiği üzere gerçek anlamıyla biçim şeklinde anlamak muhaldir. Bu durumda bu lafzın yüce Allah'ın azametine, yüceliğine, zat ve sıfatlarına uygun bir şekilde yorumlamak gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu hadisteki suretten anlaşılması gereken en makul anlamın bu lafzın Allah Teâlâ'nın sıfat, özellik, durumunu haber veren sıfatlar olmasıdır. İbn Cemâa, bu hadisteki lafzı gerçekten anlaşılması zor bir lafız olarak görmekte ve müşkilatı zihinlerde şüphe kalmayacak şekilde açıkladığını söylemektedir. Kıyamet günü için daha önce geçen "...sâk'ın (baldır) açılacağı (işlerin zorlaşacağı)..." (Kalem, 68/42) ayeti kerimesinde insanların kıyametin dehşeti ve şiddetine şahit olacakları haber verilmişti. Bu hadiste de müminlerin bu durum karşısında yüce Allah'ı bildikleri, tanıdıkları sıfatlar üzerine yani Rahman sıfatı ile tanımları üzerine secdeye kapanmalarıdır. Müminler yüce Allah'ı rahmet ve mağfiret sıfatları ile tanıdıkları için ahirette de bu (suret) sıfatlar üzerine yüce Allah'ı bileceklerdir (İbn Cemâa, 2017: 140-142).

Allah'ın sûreti ile ilgili bunları aktardıktan sonra Allah'ın Hz. Adem'i kendi sûretinde yaratması mevzusuna değineceğiz. Yüce Allah'ın Hz. Adem'i kendi sûretinde yaratması Kur'an'da geçen bir konu değildir. Bu konu ile ilgili hadislerden

bazıları şöyledir: “Sizden hiçbiriniz kölesine asla “Allah senin yüzünü ve sana benzeyenin yüzünü çirkinleştirsın demesin. Allah (c.c), Adem’i kendi suretinde yaratmıştır.” (el-Müsned, 7323; 12/75), “Sizden biri kavga ederken kardeşinin yüzüne vurmaktan sakınsın. Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı.” (Buhârî, 2559; III, 151)’’.

Yukarıda geçen hadiste bulunan “Âdem’i kendi suretinde yarattı” meselesi de haberi sıfatlar başlığında ele alınan ve üzerinde en çok konuşulan konulardan birisidir. İbn Cemâa, hadisi değerlendirirken yüce Allah’a cismaniyet nispet edilmesinin imkânsız olduğunu ve böylece bu müteşabihleri yorumlamanın gerekli olduğunu ileri sürüp hadiste geçen “kendi sureti” ibaresini farklı açılardan değerlendirmektedir. Bunlardan ilki hadiste geçen zamirin kimi işaret ettiğiyle ilgilidir. Hadiste geçen “sûretihî” lafzındaki “hû” zamiri ya Allah’a ya Hz. Âdem’e ya da bunların dışında bir şeye racidir.

Bu zamirin rücu ettiği şey ile ilgili Razî’nin yorumu, zamirin Hz. Adem’e yönelik olmasıdır. Arapça gramerinde genel bir kural olarak zamirlerin kendilerine en yakın isme matuf olmasıdır ki bu hadisteki zamire en yakın isim Âdem ismidir (Râzî, 2018a: 109). Bu kısmı açıkladıktan sonra Razî, yüce Allah’ın Hz. Âdem’in cennetteki serüvenin sonunda buradan çıkarılan Hz. Âdem, kendi suretinde çıkarılmışken diğer varlıkların şeklinde bir değişiklik olduğudur. Başka bir yorum olarak da insanoğlunun varlık sahnesine çıkma sürecindeki biyolojik durumların Hz. Adem için söz konusu olmadığı ve Hz. Adem’in doğum ve öncesindeki hiçbir aşamaya gerek duymadan bir anda mükemmel bir şekilde kendisine has bir yaratılma özelliği olduğudur (Râzî, 2018a: 109), (İbn Cemâa, 2017: 136-137).

İbn Cemâa, bu konuda Hz. Peygamberin başkasının yüzüne vurmamak suretiyle şiddet uygulayan birisinin yanına vardığında insanın yüzünün kıymetli olduğunu ve bu kıymetten dolayı saygıyı hak ettiği için yüze vurmanın yanlış olduğunu belirtmek için böyle söylediğini aktarırken bu yorumunun da en evla olacağını söylemektedir. Zamirin raci olabileceği isim nedeniyle son görüşün de zamirin yüce Allah’a raci olmasıdır. Nitekim bazı hadislerde “Rahmanın sureti” lafzı geçmektedir. İbn Cemâa, bu ibarenin geçtiği hadislerin ravilerinde ve rivayetlerinde sıkıntılar olduğunu

söylemekle birlikte hadisin sahih kabul edilmesi halinde de bunun uygun şekilde te'vilini şöyle yapmaktadır. Söz konusu hadiste geçen suretten kasıt sahip olunan özelliklerdir. Yüce Allah eşrefi mahlukat olarak insanoğlunu yaratmış ve insanın sahip olduğu özellikler başka hiçbir canlıya verilmemiştir. Bu özellikler evvela meleklerin Hz. Adem'e secde etmesi ve Hz. Adem'e verilen ilim, irade, kudret gibi cüz'i melekeler ile diğer canlılara hükmetmesi ve diğer canlılardan ayrı özel bir yaratılışının olmasıdır. İbn Cemâa, bu hadiste geçen sûret lafzını, yüce Allah için zahiri olarak düşünmenin tescim olduğunu bunun hiçbir aklî ve naklî delili olmadığını söylerken yüce Allah için hadiste geçen suret lafzını kabul edip mahiyetinin bilinemeyeceğini iddia edenlerin vardıkları noktanın da tescim olduğunu söylemektedir (İbn Cemâa, 2017: 137).

Sûret lafzı Allah Teâlâ için zahiri anlamıyla anlaşılmayacak olduğuna göre bu lafzın te'vili gereklidir. İslam alimleri bu lafızda geçen zamirin raci olduğu isme göre farklı yorumlarda bulunurken bu lafzı sıfat, hal gibi yorumlarla açıklamışlardır.

#### **2.4.2. Allah'ın Kadem'i (Ayak)**

Yüce Allah'ın haberî sıfatlarından bir tanesi de Kur'an-ı Kerim'de geçmeyip hadislerde geçen "kadem (ayak)" lafzıdır. Buharî ve Müslim'de geçen sıhhatinde muhaddislerin mutabık olduğu "kadem" lafzının geçtiği hadisi şerif şöyledir:

"Cennet ve cehennem tartışılar. Cehennem: 'ben, kibirlenenlerle zorbalara için hazırlandım' dedi. Cennet: 'Banane! Zayıf düşkün Müslümanlardan başkası kimse bana giremez dedi. Allah Teâlâ cennete: 'sen, ancak benim rahmetimsin. Seninle ben kullarımdan dilediğime rahmet ederim' dedi. Cehenneme de 'sen, ancak benim azabımsın. Seninle ben kullarımdan dilediğime azap ederim. Onlardan her birinin belli bir kapasitesi vardır. Fakat cehennem dolmaz, öyle ki Allah Teâlâ cehennemin üzerine ayağını koyar. O da asla (dolmam) asla (dolmam) der. Oradakilerin bir kısmı diğer bir kısmının içine girer. Allah, mahlukâtından hiçbirine zulmetmez. Cennete gelince, Allah Teâlâ ona mahlukâtını yayar.'" (Buhârî, 6661; VIII/ 204)'. Bu hadiste geçtiği üzere yürümeye, basmaya yarayan yaratılmışlara has olan bir uzvun yüce Allah'a nispet edilmesi imkansızdır. Böyle bir hadis karşısında üç ihtimalin olduğunu söyleyen İbn Cemâa, bunları hadisin reddi, hadisin sıhhatinin zayıf olması ve son



olarak da bu hadisin akla ve Arap diline uygun bir şekilde te'vil edilmesi olarak görmektedir. Bu hadisteki “kadem (ayak)” lafzı için Hasan Basrî hazretleri yüce Allah'ın önceden de cehennemlik olduklarını bildiği kimselerin kastedildiğini söylemektedir. Nadr b. Şumeyl de bu lafzının karşılığının inkarcılar olduğunu söylemektedir.

Bu konu ile ilgili Kur'an'dan ayetleri delil sunan İbn Cemâa, “Cehennemi mutlaka tamamen insanlar ve cinlerle dolduracağım.” (Hud, 11/119) ayetini naklî delil olarak sunmaktadır. Bu ayeti kerimede geçtiği üzere yüce Allah'ın beyan ettiği bir hususta cansız bir varlık olan cehennem ile tartışması olamaz. Ne böyle bir tartışmanın ne de yüce Allah'ın ayağını olması imkânsızdır. Aklî delil olarak da cennet ve cehennem ehlinin ne kadar olacağını bilen yüce Allah cennet ve cehennemde bir değişikliğe başvurmaz (İbn Cemâa, 2017: 146-147).

Razî de bu lafızda kast edilenin mecaz bir anlam olduğu ve bu tür ifadelerin Arap dilinde yaygın olarak kullanıldığını söylemektedir. Var olan bir kargaşa ve kaos olayını müspet bir sonuçla çözmek isteyen nüfuz sahibi kişinin bu olaya müdahale etmesi durumlarında Arapların “filanca, ayağını bu olaya koydu” şeklinde kalıplaşmış ifadelerin olduğunu ve buradaki ayağın gerçek anlamdaki uzuv değil, mecazen o kişinin otoritesi ve nüfuzu olduğudur. (Razî, 2018a: 108-109).

#### **2.4.3. Allah'ın Avucu (Keffe) ve Parmağı (Asb'a)**

Haberî sıfatların kaynağı bazen ayetler bazen de hadislerin olduğunu daha önce söylemiştik. Kur'an'da geçmeyip hadislerde geçen ve yüce Allah'a nispet edilen özellikle mücessime gibi firkalar tarafından yüce Allah'a beşeri niteliklerin izafe edildiği başlıklardan birisi de avuç ve parmak lafızlarıdır. Keffe, sözcüğü sözlükte insanın herhangi bir şeyi tutmak, kavramak, yakalamak için kullandığı uzvuna nedir. Asba'a ise parmakların kemikleri ile birlikte tırnağa kadar uzanan insan vücudunun bir parçasıdır. Arap dilinde bazen her hangi bir şeye yapılan güzel etkiye de “senin filan üzerinde bir parmağın (güzel etkin)” var denir (Isfahani, 2007: 134), (Isfahani, 2007: 1267). Hadislerde bu gerçek mana kastedilmeyeceğine göre bu lafızların te'vili zaruridir. Bu kavramlar hadislerde şöyle geçmektedir:

“Sizden birisi, en iyi hurmasından bir şey tasadduk etse –ki zaten Allah ancak sadakanın iyisinden verileni kabul eder- Allah onun sadakasını keffine(avucuna) kor ve o sadaka edilen hurmayı, tıpkı sizden birinizin deve yavrusunu yetiştirip büyüttüğü gibi, Uhud Dağı gibi oluncaya kadar büyütür” (İbn Mace, 1842; III/50). Bu hadisi şerifte geçtiği üzere yüce Allah’a bizim bildiğimiz şekliyle bir uzuv nispet etmek muhaldir. İbn Cemâa, bu lafızdaki kinayeyi ayet ve hadislerde geçen yed(el) lafzındaki kinayeye benzetmektedir. Daha önce geçtiği üzere yed(el) lafzı beşeri bir organ olarak değil; tasarruf, hakimiyet ve sorumluluk gibi manaları içermekteydi. Bu hadiste geçen “keff” lafzı da bir şeye gösterilen ehemmiyete, değere atıftır. Hadiste yüce Allah’ın samimi bir şekilde tasaddukta bulunanlarına nasıl mukabelede bulunacağı haber verilmektedir (İbn Cemâa, 2017: 154). Razî de bu lafzın geçtiği hadisi, senedi yönüyle bir tenkide tabi tuttuktan sonra ki hadisi mevkuf olarak görüp yorumlamaktadır. Razî’ye göre de bu lafızdan maksat mecazi bir anlatımla yüce Allah’ın müminlerin yapacakları sadakaya verdiği değerın ehemmiyeti anlatılmaktadır (Râzî, 2018a: 161).

Yüce Allah için hadislerde geçen bir diğer haberi sıfat da parmak lafzıdır. Parmak lafzının geçtiği hadisi şeriflerden bazıları şunlardır: “Ehli kitap’tan birisi Allah Resulü’nün yanına gelmiş ve ona “Sana Allah’ın bütün insanları bir parmağı ile, semavatı bir parmağı ile, yerleri bir parmağı ile, ağaçları bir parmağıyla ve yıldızları bir parmağı ile taşıdığına ve daha sonra da “Ben Mâlikim! dediğine dair bir haber geldi mi?” diye sormuş, Allah Resulü de azı dişleri görünecek kadar tebessüm etmişti. Bu hadise üzerine “Ama onlar, Allah’ın kudret ve azametini hakkıyla takdir edemediler” (ez-Zümer, 39/67) ayeti nazil oldu (Buhari, Tevhid, 19; Müslim, Münafikun, 19/31). Bu hadisi değerlendiren İbn Cemâa, hadiste geçen olayın bir Yahudi tarafından dile getirildiğini, Yahudilerin de tescim ve teşbihte bulduklarını söylemektedir. Yahudilerin tescime ve teşbihe olan yatkınlıklarından, yüce Allah’ın da böylesi bir husustan münezze olmasından dolayı bu hadisin te’vilini gerekli görmektedir. Hadiste Hz. Peygamberin Yahudiye gülmesini onu tasdik için değil bilakis onu hafife almak gayesi ile gerçekleştirdiğini söylemektedir. Bu hadisi şerif sahih olsa dahi te’vili ile mananın anlaşılması gereken izah şudur: hadiste geçen insan, semavat, yeryüzü gibi büyük mahlukatların idaresi için yüce Allah’ın kudretinin küçük bir kısmı kâfidir (İbn Cemâa, 2005: 223-225). Burada yüce

Allah'ın kudretinin muazzamlığı anlatılmaktadır. Yüce Allah'ın bu mahlukâtı idaresi için kudretinin çok küçük bir kısmının dahi yeterli geleceği anlatılmaktadır. Günlük hayatta da çok hafif olan veya hafife alınan bir şey olduğunda onu elimizle kavramaktan ziyade parmaklarımız ile hatta parmak uçlarımız ile taşırız.

Bu hadis ile ilgili olarak Razî de şunları söylemektedir. Hadiste geçen Hz. Peygamber'in Yahudiye gülmesi onu tasdik içindi diyenlerin sadece zamanda bulduklarını ve bunu asla delil olmadığını ayrıca bu durumun hadiste geçtiği üzere nazil olan ayeti kerimede Yahudilerin yüce Allah'ı layıkıyla tanımadıkları eleştirisi ile çeliştiğini aktarmaktadır. Hadisin sahih olması durumunda günlük hayatta kullanılan “bu iş onun avucu içinde, belki de parmağının ucundadır” sözü ile izah edilir. Zira çok basit işler için bu söz kullanılır. Bu hadiste geçen zahiren büyük ve idaresi zor olan mahlukâtın idaresi yüce Allah'ın gücünün, kudretinin çok küçük bir kısmının nüfuzu ile mümkündür (Râzî, 2018a: 166-167). Başka bir hadiste ise şöyledir: “Âdemoğlunun kalbi Allah'ın parmaklarının iki parmağı arasında(Isba'ayni) tek bir kalp gibidir. Dilediği gibi onu evirir çevirir.”( Nesâî, Süneni'n-Nesâî'l-Kubra; 7739. IV/241). Bu hadiste de yüce Allah için parmak lafzı geçmektedir. Oysaki yüce Allah için beşeri, cismani özellikler muhaldir. Bu hadisin de te'vili gereklidir. Evvela bu hadis zahiri üzerine anlaşılacak olsa kalp taşıyan her varlık için yüce Allah'ın ayrı ayrı parmaklarının olması gerekmektedir. Bu durumda cisim olan bir şeyin milyarlarca yerde olması demektir ki bu durum Razî'nin ifadesi ile aptalca olup hakikat ile herhangi bir alakası yoktur (Râzî, 2018a: 163).

Parmak ile tutulan bir şeyin kontrolü çok basittir. İnsan vücudunda en etkili ve tasarrufta bulun organlardan birisi de kalptir. Yüce Allah, çok kolay bir şekilde kalpleri kontrol ederken yüce Allah övgüyü veya yergiyi gerektirecek düşünce ve fiilleri kulun kalbinde yaratır. Yani kulun kalbinde yüce Allah tasarrufta bulunur. Arap dilinde birisinin güç ve hâkimiyeti vurgulandığı zaman “Falan kişi benim serçe parmağımdadır” sözü kullanılır. (İbn Cemâa, 2017: 166).

#### 2.4.4. Allah'ın Gülmesi (Dahk)

Yüce Allah için hadislerde geçen bir diğer haberi sıfat da “dahk” (gülmek) eylemidir. Bu haberî sıfat da Kur'an-ı Kerim'de geçmezken sadece hadislerde yer alır. Gülmek lafzının geçtiği hadislerden bazıları şunlardır.

“Birbirlerini öldürüp ikisi de cennete giren kimseler hakkında Allah güler. Onlardan birisi Allah yolunda cihad eder de sonra şehit olur. Allah onu şehit edenin tevbesini kabul eder, o da Müslüman olup, Allah yolunda şehit oluncaya dek mücadele verir.” (Buhârî, Sahihû'l Buhârî; 2826, IV/28). Bu hadisi ve gülme eyleminin Allah Teâlâ'ya nispet edildiği yerleri İbn Cemâa, te'vil etmeyi zaruri görmektedir. İbn Cemâa; dahk lafzını Buhârî, İbn Furek ve Hattabî'den konuyla ilgili te'villeriyle açıklamaktadır. İbn Fûrek, bu ve benzeri yerlerde geçen gülmek eyleminin kişinin iç dünyasında yaşadığı bir sevinç halinin dışı vuruşundan kaynaklanan başta ağız olmak üzere vücutta gerçekleşen bir hal değişimi olmadığını söylemektedir. Arapların bitkilerin yeşermesinden dolayı yerin güldüğünü söylemelerini de aktaran İbn Fûrek, buradaki gülmenin de gerçek anlamda yeryüzüne nispet edilmeyeceğini söylemektedir. İmam Buhârî ise yüce Allah'ın gülmesini “Allah'ın rahmeti” olarak te'vil etmektedir. Hattabî de yüce Allah'ın gülmesinin mü'min kullarından memnun olan yüce Allah'ın kullarını memnun edecek şekilde karşılaması ve onları ödüllendirmesi olarak te'vil etmektedir (İbn Cemâa, 2005: 211-212).

İbn Cemâa, bu te'villeri aktardıktan sonra hadislerde geçen gülmek eylemini gerçek anlamda anlayanların tescime düştüklerini ve doğru yoldan saptıklarını aktarmaktadır. İbn Mes'ud'dan aktarılan, gülmek eyleminin geçtiği ve cehennemden son çıkan kişi bahsinde yüce Allah'ın lütfu keremi ile ateşten çıkan son kişinin durumunun aktarıldığı hadisi ve gene ateşten son çıkan kişi bahsinde Ebû Hureyre'den aktarılan hadisi aktaran Razî de gülmek eylemine birkaç açıdan yaklaşıp gülmek eylemini te'vil etmektedir.

Evvela bu gülmek eylemi Necm Suresi 43. ayette geçen “Güldüren de O'dur; ağlatan da O'dur” ayeti ile çelişmektedir. Yüce Allah güldüren ve ağlatan olduğuna göre bu eylemler yüce Allah için imkansızdır. Burada geçen ve yüce Allah'ın kullarını güldürüp ağlatması da yüce Allah'ın takdiri neticesinde kulların

karşılaştıkları sonuç itibari ile gülmeleri veya ağlamalarıdır. Gülmek eyleminin kalbi bir durum olup kişinin iç dünyasının dışa yansımadır ki yüce Allah; kalpten, çehreden, duygudan münezzehtir. Gülmenin kendisi için mümkün olan varlık için ağlamak da mümkün olmalıdır. Bu durum da yüce Allah için imkânsızdır. Yüce Allah bizzat güldüren ve ağlatandır. Razî, yüce Allah için ağlamak fiilini caiz görenlerin de cahilce ve ahmakça bir bakış açısına sahip olduklarını söylemektedir (Râzî, 2018a: 169-170).

Sonuç olarak gülmek eylemi içsel ve bedeni bir durum olup yüce Allah bu tür durumlardan münezzehtir. Yüce Allah için geçen gülmek eyleminden anlaşılacak olan şey yüce Allah'ın kullarının yaptığı fiillerden dolayı kullarından memnun olması ve onları rızasına uygun şekilde mükâfatlandırarak olmasıdır. Mecaz olarak hem Arap dilinde hem de Türkçe'de bu tür kullanımlar yaygındır. Türkçede bizler de kişinin memnuniyet verici bir durum karşısında tebessümünü “yüzü gülmek” deyimini ile açıklarız. Aynı şekilde halinden memnun olmayan, üzgün insanların bu durumunu da “yüzü gülmemek” deyimini ile açıklarız.

#### **2.4.5. Allah'ın Sevinmesi ve Taaccüp Etmesi**

Hadislerde geçen ve yüce Allah'a nispet edilen haberi sıfatlardan olan sevinmek ve gülmek fiilleri ayetlerde geçmeyen sıfatlardır. Sevinmek ve taaccüp etmek ile alakalı hadislerin bazıları şunlardır: “Allah Teâlâ sizden birinin tevbesine çok sevinir.”, “Kişi namaz ve zikir için mescide adımını attığında; herhangi bir şeyini kaybeden kimse, kaybettiklerine kavuştuğunda nasıl sevinirse Allah Teâlâ da kişinin namaz ve zikir için mescide ayak basması ile öylece sevinir.” (İbn Hibban, 617; II/383). Sevinmek ve şaşırma duyguları insanlara ait olan duygulardır. Bundan dolayı bu eylemleri zahiri manaları alıp yüce Allah'a nispet etmek muhalidir. Mutluluk ve sevinmek eylemleri bizatihi nefsin bunu yaşamasıdır ki bu yüce Allah için söz konusu değildir. Memnuniyet verici bir durum karşısında yüce Allah için sevinmek lafzının kullanımı, İbn Cemâa caiz görmektedir. Yüce Allah'ın kullarının rızasına uygun davranmalarından dolayı sevinmesi lafzı ile yüce Allah'ın rızası kastedilmektedir. Taaccüp (şaşırmak) fiili de hadislerde geçen haberi sıfatlardan biridir. Hadislerde geçen ve yüce Allah'a nispet edilen şaşırma lafzı, beklenmeyen

bir durum karşısında kişiyi hayrete düşüren bir ruh hali olarak anlamak mümkün değildir. Evvela yüce Allah için beklenmeyen veya gizli olan hiçbir şey yoktur. Yüce Allah'ın sonradan ortaya çıkacak bir şeye şaşırması da muhaldir. Bu sebeplerden dolayı İbn Cemâa; şaşırma lafzını yüce Allah'ın yüceliğine uygun olarak yorumlanmasını zaruri görmektedir. İbn Cemâa'nın zikrettiği şaşırma lafzının geçtiği hadisi şerifler şöyledir: “Gençlik duygusunun esiri olmayan gence, Rabbimiz taaccüp eder.” (Ebu Abdullah El-Hanbelî, 1418; III/131), “Allah Teâlâ, zincirler içerisinde esir olarak getirilen ve (daha sonra İslam'a girerek) cennete giren kimselere şaşar.” (eş-Şeybani: 573, I/251).

Râzî, gülmek ve taaccüp etmek gibi hissi durumların Allah Teâlâ için söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Gülmek ile alakalı olarak güldüren ve ağlatanın bizzat Allah olduğunu Allah'ın da bu tür durumlardan münezzehe olduğunu söylemektedir. Gülmek eyleminin aksi ağlamaktır. Bazılarının, Nuh (a.s) tufanında ölenler için Allah'ın ağladığı şeklindeki iddiaları ahmaklık ve cahillikten başka bir şey değildir. Allah Teâlâ'nın hoşlanmayacağı bir şeyi yaratması mümkün değildir. Taaccüp ise beklenmedik bir durum karşısında insanların göstermiş oldukları şaşkınlık ve hayret durumudur. Allah Teâlâ, gaybın ve şehadet aleminin yaratıcısı iken ve Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmışken herhangi bir olayın Allah Teâlâ'yı taaccübe sevk etmesi muhaldir (Râzî, 2018a: 170).

İbn Cemâa da bu hadisleri şöyle yorumlamaktadır. Bu hadislerde geçen şaşırma lafzı, yüce Allah'ın rızasına uygun davranan ve bu sayede güzel bir mükâfat ile ödüllendirilecek olan müminlerin yapmış oldukları amellerin büyüklüğünü ortaya koymak olarak anlaşılmalıdır. Tutsak edildikleri halde İslam ile şereflenen ve cenneti hak eden topluluğa ve yaratılışın bir parçası olan gençlik hevesine kapılmayan gence yüce Allah'ın mükâfatının büyük olacağı bize haber verilmektedir (İbn Cemâa, 2005: 220-221). Nefse karşı koymanın, içerisinde bulunduğu şartların zorluklarına rağmen inancından taviz vermeyen müminlerin sahip oldukları bu inanç elbette çok değerlidir. Allah Teâlâ da bunca zorluk içerisinde samimiyetle inancına sahip çıkacak olanları en güzel mükâfatlar ile ödüllendirecektir.

### 3. SONUÇ

Yüce Allah, insanları kendisini tanıyıp kendisine kulluk etmeleri için bu dünyaya göndermiştir. Tarih boyunca da insanlar yüce bir yaratıcı fikrine sahip olmuş ve yaratılış gayelerini sorgulamışlardır. İnsanlık tarihi boyunca devam eden ilâhî bir varlığı arama ve anlama düşüncesi İslam kültüründe de devam etmiştir. Kelâm ilminin en temel konusu ulûhiyyetin temel prensibi olan tevhîd ve doğal olarak tevhîd inancı kapsamında yüce Allah'ın sıfatları konusu da yüce Allah'ı tanıma ve anlama konularıdır. Bu yönüyle “haberî sıfatlar”, kelâm ilminin temel konusu olan zât-sıfat meselesinin doğru anlaşılmasında ciddi önem arz etmektedir. Allah Teâlâ'yı, mümkün olan en doğru şekilde anlamak ve Allah Teâlâ hakkında yapılması muhtemel yanlış tasavvurlara engel olmak noktasında haberî sıfatların sahip olduğu önem çok kritiktir. Bu sıfatları doğru anlamamanın sonucunda kişi muvahhid olabileceği gibi tevhid ilkesine zıt bir şekilde teşbihe veya tescime de kayabilir.

Yüce Allah'ın varlığını, sıfatlarını anlama farklı yöntem ve bakış açıları ile gerçekleşmiştir. Kelâm ilminin ve diğer İslamî disiplinlerin de temelinde yer alan ayet ve hadislerin tamamı, herkes için aynı anlamı ifade etmemiştir. İnsanlar tarafından anlaşılmalari bakımından muhkem ve müteşabih olarak kategorize edilen ayet ve hadislerdeki “müteşabih” kavramlar; kelâm, hadis, tefsir gibi ilimlerin ana konularından olmuştur. Yüce Allah'a nispet edilen sıfatlar da müteşabihlerden olup kelâmî ekollerin üzerinde ihtilaf ettiği, farklı yaklaşımların ortaya konulduğu bir mesele olmuştur. Ulûhiyyet kapsamındaki müteşabihlerdeki şüphelerin izale edilmemesi yüce Allah için batıl inançların doğmasına, yüce Allah'ın zatına ve şanına yakışmayacak vasıfların yüce Allah'a nispet edilmesine neden olmuştur.

Allah Teâlâ'ya nispet edilen, ayet ve hadislerde yer alan; vech (yüz), yed (el), istiva, gelme, inme, yakınlık gibi sıfatlar “haberî sıfatlar” olarak isimlendirilmektedir. Haberî sıfatlar konusu, Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında ihtilafa ve birçok tartışmaya neden olan bir mesele haline gelmiştir. İlahî vahyin ilk muhatabı ve vahyi sahabelere ilk ağızdan aktaran Hz. Peygamber zamanında bu meselenin tartışılmamış olması normal bir durumdur. Zira Hz.

Peygamber'in tebliğ, tebyin, temsil gibi sorumluluklarına şahit olan sahabenin inancı olabildiğince sağlam, zihinleri ve gönülleri berrak idi. Hz. Peygamber zamanında tartışılmayan bu meselenin sonraki dönemlerde tartışılmış/tartışılıyor olması da aslında şaşırtıcı bir durum değildir. Yüce Allah, kutsal metinlerde kendisini bize; benzersiz, sonsuz kudret, ilim, irade gibi sıfatlara sahip aşkın bir varlık olarak tanıtırken duyulara hitap eden bir tasvirin olduğu da ortadadır. Akıllı, düşünen, sorugulayan varlıklar olan insanların bu meselede de farklı yaklaşımlar sergilemesi engellenebilecek bir durum değildir. Bununla birlikte İslam coğrafyasının hızla genişlemesi; karşılaşılan farklı dinler, medeniyetler Müslümanlar arasında birçok alanda ihtilafların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. İhtilafların yaşandığı temel konulardan bir tanesi de Allah Teâlâ'nın sıfatları ve bu kapsamda müteşabihlerden olan haberî sıfatlar meselesi olmuştur.

Haberî sıfatlara dair yaklaşımların farklılık arz ederken haberî sıfatlara ilk yaklaşım Selef'in yaklaşımıdır. Selef uleması, müteşabihlerden olan haberî sıfatların varlığını şüphesiz bir şekilde kabul etmeyi ve bu konuda susmayı tercih etmektedir. Aşkın bir varlık olan Allah'ı tam olarak kavramanın imkânsız olduğunu ve bu bağlamda haberî sıfatların da bu aşkınlığa dair sıfatlar olmasından dolayı tam olarak anlaşılmasını mümkün görmemektedir. Selef, sahabenin dahi hakkında konuşmadığı böyle bir mevzuda zannî konuşmaları gereksiz ve tehlikeli görmüştür. Selef'in bu konudaki görüşünün özeti "keyfiyetsiz sıfat anlayışı"dır. Tevakkuf, tefvîz diye adlandırılan bu yaklaşımla, müteşabihler hususunda olabildiğince ihtiyatlı davranmak esastır. Selef'e göre insanlar, Kur'an'da ve hadislerde bulunan müteşabih ifadelerde geçen sıfatların mahiyetini kavrayamayacak olmalarından dolayı mutlak iman ve tam bir teslimiyet ile bunları kabul etmek durumundadır. Bu sıfatları bilmek zorunda olmayan insanlar, bu lafızların manası üzerine düşünmemeli ve bunların anlamını Allah'a havale etmelidir.

Haberî sıfatlara diğer bir yaklaşım da tescim ve teşbih yaklaşımı olmuştur. Teşbih ve tescimde bulunanlar, ayet ve hadislerde geçen haberî sıfatları olduğu gibi zahiri anlamları üzerine kabul etmişlerdir. Bunun sonucu olarak Allah Teâlâ'yı varlıklara benzetme veya varlıkları Allah Teâlâ'ya benzeterek teşbihte; Allah Teâlâ'ya cismaniyet nispet etmek suretiyle de tescimde bulunmuşlardır. İslam



toplumu içerisinde bu tarz akımların ortaya çıkmasının dahili ve harici sebepleri olmuştur. Sebepleri ne olursa olsun İslam düşünce tarihinde insanbiçimcilik (antropofomik) yaklaşımlar olmuştur. Kur'an ve hadislerde yer alan ve müteşabih olan haberî sıfatlara dair ifadeler, insanların içinden geldikleri kültür, başka kültürlerle etkileşim nihayetinde Müşebbihe ve Mücessime'yi ortaya çıkarmıştır. Bazı kesimlerin Selef'in bu sıfatlar hakkındaki susmalarının teşbihi ve tescimi andırıyor iddiaları doğru değildir. Selef'in müteşabihleri, mahiyetini bilemeyeceğimiz bir şekilde kabul etmesiyle Müşebbihe ve Mücessime'nin bu lafızları zahiri anlamları üzerine kabul etmeleri birbirinden çok farklı şeylerdir. Selef, bu sıfatları meçhul bir şekilde kabul ederek teşbih ve tescime net olarak karşı çıkarken Müşebbihe ve Mücessime'nin en ciddi söylemi teşbih ve tescim olmuştur.

Haberî sıfatlara yaklaşımlardan bir diğeri de yüce Allah'a nispet edilen sıfatları nefyetmek suretiyle ta'til yöntemini benimseyenler olmuştur. Cehmiyye ve Mu'tezile gibi ekoller yüce Allah'ın sıfatlarını kelâmî bir perspektif ile ele alan ilk gruplar olmuştur. Allah Teâlâ'nın sıfatlarını tevhid prensibi gereği zat-sıfat, ezellilik bağlamında aşırı bir tenzihî yaklaşımla tartışmışlardır. Haberî sıfatlar konusunda ise Mu'tezilî alimlerin de te'vil metodunu doğru kabul ederek te'vilde bulunurken keskin bir şekilde teşbihe ve tescime karşı çıkmışlardır.

Yüce Allah'ın sıfatları ve bu bağlamda haberî sıfatlara dair farklı değerlendirmelere değindik. Selef'in ihtiyatlı tutumu, Mu'tezile'nin aşırıya kaçan tenzih ve ta'til anlayışı, Müşebbihe ve Mücessime'nin teşbih ve tescim anlayışları başlıca yaklaşımlardır. Bütün bu anlayışlara cevap vermeye çalışmış olan Ehl-i Sünnet geleneğinin muteahirûn dönem kelâmcıları ise te'vil metodunu benimsemiştir. Eş'arî geleneğine mensup olan İbn Cemâa ve diğer Ehl-i Sünnet kelâmcılar te'vil, yöntemini benimserken Selef'in tevakkuf metoduna o dönemin şartlarını da göz önünde bulundurup karşı çıkmamışlardır. Hatta İbn Cemâa, Selef'in müteşabihler hakkındaki yaklaşımlarını o dönem içerisinde değerlendirmiş, bu yaklaşımın Ehl-i Sünnet'in saf itikadını koruyarak Müslümanların fitne ve fesada düşmelerini engellediğini söyleyerek Selef'i övmüştür. İslam sınırlarının genişlemesi ile birlikte, gerek iç gerekse dış kaynaklı etkiler ile Selef'in muhafaza ettiği o saf itikada yönelik bazı tehlikeler belirmiştir. Değişen şartların etkisi ile Müslümanların

zihinlerini karıştıran birtakım fikirler ortaya çıkarken bu kontrolsüz değişim, Müslümanları olumsuz etkilemiştir. Öyle ki itikadî bir mesele olan zât-sıfat meselesi ve bu bağlamda haberî sıfatlar, âvâm'ın ilgilendiği bir konu haline gelmiş, teşbih ve tescim fikirleri sokaklara kadar yayılmıştır. İbn Cemâa da bu koşulların getirdiği ihtiyaç, hatta zaruret olarak te'vil yönteminin gerekliliğini savunmuştur. İbn Cemâa, te'vil yönteminin değişen koşulların ihtiyacına ve çarpık anlayışlara daha ikna edici cevaplar vereceğini söyleyerek te'vilin önemini vurgulamıştır. İbn Cemâa, te'vili gerekli görmekle beraber te'vilin herkesin işi olmadığını ve bu konuda söz söyleyecek olanların İslâmî ilimlerde temâyüz etmiş, Arap dilinin inceliklerine vâkıf olması gerektiğini söylemektedir. Bu şartlardaki ulemanın yapacağı te'vil, Kur'an'ın gönderiliş amacı olan Kur'an'ı anlamaya yönelik çok kıymeli bir çabadır. İbn Cemâa'nın bu çabayı ortaya koyarken yaptığı te'villerde özellikle Arap dilinin özelliklerine dikkat etmesi ve kelimelerin günlük dildeki kullanımlarından örnekler sunması yapmış olduğu te'villerin herkes tarafından anlaşılır olmasını sağlamıştır. Eş'arî geleneğine mensup olan İbn Cemâa'nın haberî sıfatlara dair yorumları ile İmam Eş'arî'nin *el-İbane* eserinde ele aldığı haberî sıfatları değerlendirmesindeki selefî metodun farklılık göstermesi de dikkat çekicidir.

İbn Cemâa'nın haberî sıfatların geçtiği yerdeki anlamsal bütünlüğe göre yaptığı bazı te'viller şöyledir: “Yed” sıfatı Allah'ın gücü, kudreti, desteği; “Vech”: Allah'ın zâtı, rızası, hükümlanlığı; “Ayn”: Allah'ın koruması, gözetmesi, bilmesi; “Nûr”: Allah'ın semavatı ve arzı hidayete erdirerek aydınlatması; “İstiva”: otorite, egemenlik, hükümlanlık; “İstihya”: Allah'ın hakikati bildirmek için darb-ı mesel getirmesi; “Allah'ın her yerde olması”: Allah'ın ilim ve kudreti ile bütün mevcudatı idare etmesi; “Fevka”: Allah'ın mutlak hâkimiyeti, üstünlük ve üstün azabı; “Allah'ın Dahki”: Allah'ın rızasına uygun davranan kullarının fiillerinden dolayı kullarına lütûfta bulunmasıdır.

İbn Cemâa, gerekli şartların sağlanması durumunda ilahî sıfatlara dair te'vilde bulunmayı gerekli görüp önemsemıştır. İbn Cemâa, te'vilde bulunurken günlük hayatta kullanılan kalıplaşmış sözlerden, mecazî ifadelerden de faylanmak suretiyle Arap dilinin özelliklerini göz ardı etmemektedir. İbn Cemâa'nın ve halefin te'vil metodunu benimsemesi keyfî bir durum olmayıp zarurete binaen olmuştur. Te'vil

metodunu benimseyen ve Eş'arî olan İbn Cemâa'nın te'villeri, Ehl-i Sünnet kelimcilerden çok farklı değildir. İbn Cemâa'nın; İmam Mâtürîdî, Râzî, Cüveynî, Gazzâlî gibi muteahhirûn kelimciler ile aynı amaç ve yöntemi benimsediği görülmektedir. İbn Cemâa'nın te'vilde bulunurken tenzih ilkesine güçlü bir şekilde bağlı kaldığını bununla birlikte izahatlarında insanların kolaylıkla anlayacağı bir yöntem ve üsluba sahip olduğunu görmekteyiz.



## KAYNAKLAR

### *Kur'an-ı Kerim*

Kadi Abdülcebâr, b. Ahmed. (2013). *Şerhu'l Usûli'l Hamse*. (Çev. İ. Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Akpınar, C. (1999). "İbn Cemâa". *DİA*, XIX, İstanbul: TDV Yay.

Amidî, Seyfüddin. (2004). *Ebkârü'l Efkar fi'l Usûl'id-Din*. (Thk. Ahmed Muhammed Mehdi) Beyrut: Dâru'l Kütübü'ül İlmiyye.

Amidi, Seyfüddin. (2016). *el- Mubin Fi Şerhi Me'ani Elfazil-Hukemâî ve'l Mütellimîn*. (Çev. B. Taşkın ve O.N Demir) İstanbul: İz Yayıncılık.

Ardoğan, R. (2018). *Sistemantik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*. İstanbul: Klm Yayınları.

Ardoğan, R., Öz, A., Abay, A. (Editörler). (2018). *Müteşabihleri Anlamada Mihenk Taşları*. Ankara: İlâhiyat Yayınları.

Aydın, H. (2006). " İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru" . *Kelam Araştırmaları*, 4 (2) , 39-86.

Bağdadî, Abdulkahir (2016). *Kitâbu Usûli'd-Din*. (Çev. Ö. Aydın). İstanbul: İşaret Yayınları.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire (1987). *Sahihû'l Buhârî*. y.y: Daru's-Şa'b

Cüveynî, İmâmû'l Haremeyn (2016). *Kitabu'l İrşâd-İnanç Esasları Khavuzu*. (Çev. A.Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan ve F. Sancar ). Ankara: TDV Yay.

Çağrıncı, M. (1997). "Haya". *DİA*, XVI, İstanbul: TDV Yay.

Düzgün, Ş. A. (2013). *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Ebu Abdullah Ubeydullah B. Muhammed B. Bettete Ekberi el-Hanbelî, (1997). *El İbanetû an Şeriatî'l Firketin Naciyeti ve Mecibeti'l Mezmumeti*. (Thk. Osman Abdullah Adem el Esubî ). Suudî: Daru'r Rayeti lin-Neşri.

- Ebu Zehra, Muhammed (1996). *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. (Çev. S. Kaya). İstanbul: Şura Yayınları.
- Erdemci, C. (2019). *Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Sabûnî, Nureddin. (2014). *el- Bidaye fî Usuli-din*. (Çev. B. Topaloğlu) İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. (2010). *el- İbane ve Usûlü Ehli's Sünnet*. (Çev. R. Biçer) İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. (2017). *el-Lüma' fî'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l Bida'*. (Çev. K. A. Mavil ve H. Y. Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. (1992). *İhya-i Ulum'id-Din*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Hikmet Neşriyat Yayınları
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. (2012). *el - İktisâd Fî'l İ'tikad*. (Çev. O. Demir) İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, (2018). *İlcâmu'l - Avam An İlmi'l - Kelam El - Kanûnu'l Külli Fî't Te'vîl*. (Çev. M. Kaya ve C. Kaya) İstanbul: Klasik.
- Gölcük, Ş. (2016). *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Harputî, A. (2014). *Kelâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Sa'dillah b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî, (1990). *Keşfü'l Me'ânî fî el-Müteşabihi'l Mesânî*. (Thk. Merzûk Ali İbrahim). Medine: Daruş-şerîf.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Sa'dillah b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî. (2005). *İzahu'd Delîl Fî Kat'i Huceci Ehli't Ta'til*. (Thk. Vehbî Süleyman Gavci el-Elbanî). Suriye.

- İbn Cemâa. (2017). *İzahu'd-Delîl fî Kat'î Huceci Ehli't- Tatîl*. (Çev. O. Bodur ve N. Bodur). İstanbul: Litera.
- İbn Hibban (1993). *Sahihu İbn Hibban Bi Tertibi İbn Bilban*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (2009). (Thk. Şuayb el-Arnâvutî). Dimaşk: Daru'r Risaletü'l Alemiyye.
- İbn Rüşd, Kâdî Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. (1999). *Faslu'l-Makâl*. (Çev. B. Karlığa ) İstanbul: İşaret Yayınları.
- İsfahânî, Ebü'l Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal er-Râgıp el-İsfahanî. (2007). *Müfredat*. (Çev. Y. Türker). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karagöz, İ (2010). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: TDV Yay.
- İzmirli, İ. H. (2013). *Yeni İlmî Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Keskin, H. (2001). "İslâm Kelamında İlahî Sıfatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1) , 69-71.
- Köksal, E. (2018). "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40, 235-249.
- Matûrîdî, Ebû Mansûr (2009). *Kitâbü't- Tevhîd*. (Çev. B. Topaloğlu ). Ankara: İsam.
- Mavil, K. A. (2017). *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Nesâî (1986). *El-Müctebâ Mine's-Sünen*. (Thk. Abdulfettah Ebû Gudde). Halep: Mektebu'l Matbuati'l İslâmiyye.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdurrahman En-Nesâî. *Süneni'n-Nesâî'l Kûbra*. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye.
- Nesefî, Ebü'l Muîn (2019). *Bahru'l Kelam*. (Çev. Y. Arıkaner) İstanbul: Endülüs Yay.
- Nurî, A. (2018). *İsbat-ı Vacib*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Aydın, Ö. (2017). *Sistemantik Kelam*. İstanbul: İşaret Yayınları.

- Önal, R. (2016)."Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlaara Yaklaşımlar ve Ebu'l Berekat en-Nesefî'nin Konuya Bakışı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14 (2) , 376-407.
- Özler, M. (2016). *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Pezdevî , Ebû'l-Yusr Muhammed (2017). *Ehl-i Sünnnet Akâidi*. (Çev. Ş. Gölcük) İstanbul: KayıhanYayınları.
- Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, (2002). *El - Muhassal*. (Çev. H. Atay). Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, (2018 a). *Esâsû't Takdîs fi İlmi'l Kelam*. (Çev. İ. Coşkun). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, (2018 b). *el-İşare fi Usûli'l-Kelâm*. (Çev. U. M. Kılavuz ve S. Çetin). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sinanoğlu, A. (2005, Ocak - Haziran). "İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Grupların Allah Tasavvuru". *Çukurova Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (5) , 67-92.
- Şehristanî, Abdülkerim. (2015). *el-Milel Ve'n Nihal*. (Çev. M. Öz ). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şeybanî, Amr b. Ebi Asım ed-Dehhak eş-Şeybanî (1979). *Es-Sünnetu li'bni Ebi Asım*, (Thk, Muhammed Nasuriddin el-Elbanî). Beyrut: El Mektebetu'l İslâmî.
- Taftâzanî, Sa'düddîn. (2017a). *Şerh'ul Akâaid*. (Çev. T. H. Alp). İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakülesi Yayınları
- Taftazânî, Sa'düddîn. (2017b). *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerh'ul Akâid*. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2009). *Kelâm Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Tunçbilek, H. H. (2001). "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 63-84.

- Uulu, M. K. (2018). *İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi). Necmetin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Uzundağ, M. S. ve Agitoğlu, N. (2015). "Şârihlerin Müteşabih Rivayetlere Yaklaşımı -İbnü'l Müllakkın Örneği". *The Journal Academic Social Science TASSS*, 36, 235-250.
- Wolfson, H. A. (2016). *Kelam Felsefeleri*. (Çev. K. Turhan). İstanbul: KİTABEVİ.
- Yılmaz, S. (2009). *Kelâm'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Yurdagür, M. (2019). *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yüksel, E. (2015). *Sistematik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık.



## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Ahmet ÖZTÜRK  
Uyruğu : T.C.  
Doğum Tarihi ve Yeri : 12/10/1983 BİTLİS/MERKEZ  
Telefon :  
Faks :  
E-mail : [ozturkahmet13@hotmail.com](mailto:ozturkahmet13@hotmail.com)

### Eğitim

Derece Tarihi	Eğitim Birimi	Mezuniyet
Yüksek Lisans Devam	: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,	2015-
Lisans	: Ankara Üniversitesi	2012

### İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2005-2015	Diyaret İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip
2015-....	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen



VAN YÜZÜNCÜ YILÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORIJİNALLIK RAPORU

Tez Konusu: İBN CEMÂA'NIN HABERİ SIFAT ANLAYIŞI

05/11/2019

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 101 sayfalık kısmına ilişkin, 05/11/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Tutnitiñ intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 11 (on bir) dir.

**Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:**

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

05/11/2019

İmza

Ahmet ÖZTÜRK

Adı Soyadı : Ahmet ÖZTÜRK  
Öğrenci No : 159203001  
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Programı : Kelâm  
Statüsü : Yüksek Lisans

**DANIŞMAN**  
Dr. Öğr. Burhaneddin KIYICI  
05/11/2019

**ENSTİTÜ ONAYI**

UYGUNDUR

05/11/2019

**Doç. Dr. Bekir KOÇLAR**  
Enstitü Müdürü