

**T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**SAHABE VE TABİİN DÖNEMİNDE
MÜTEŞÂBİH SIFATLARIN YORUMU MESELESİ**

Turan ERKİT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2009

**T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**SAHABE VE TABİİN DÖNEMİNDE
MÜTEŞÂBİH SIFATLARIN YORUMU MESELESİ**

Turan ERKİT

Danışman: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2009

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEKLİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

(Danışman)

Üye: Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

Üye: Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

...../...../.....

Doç. Dr. Azmi YALÇIN

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

SAHABE VE TABİİN DÖNEMİNDE MÜTEŞÂBİH SIFATLARIN YORUMU MESELESİ

Turan ERKİT

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Eylül 2009, 102 sayfa

Kimi ayet ve hadislerde Allah’a birtakım içkin nitelikler ve fiiller atfedilir ve bu nitelikler ve fiiller zahirî anlam düzeyinde ilâhî aşkınlıkla bağdaşmaz nitelikte gözüktür. İslam literatüründe haberî ya da müteşâbih sıfatlar başlığı altında incelenen bu konu geçmişten günümüze birçok tartışmaya ve farklı yoruma konu olmuştur. Bu geleneğin bir devamı olarak biz de söz konusu sıfatların erken dönemlerde ne şekilde anlaşıldığını ortaya koymak üzere çalışmamızın konusunu “Sahabe ve Tâbiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi” şeklinde belirledik. Bu çerçevede çalışmamızın kapsamını, vech, yed, yemin, nefis, ityân, meci’, istivâ, ayn, cenb, fevk, gazab, sûret, kurb, istihzâ, mekr, keyd, kadem, keff, dahk, sâk, kabza, arş, kürsî gibi haberî sıfatlardan söz eden nassların (ayetler ve hadisler) sahabe ve tâbiin tarafından nasıl anlaşıldığını deskriptif bir dil ve üslupla ortaya koymayı planladık

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmamızda ilkin genel manada müteşâbih kavramı ile Allah’ın sıfatları hakkında bilgi verdik. Bunun ardından haberî ya da müteşâbih sıfatlar kavramını irdeledik ve bu çerçevede müteşâbih sıfatların te’vili meselesi üzerinde durduk. Çalışmanın sonraki aşamasında ise ilgili ayet ve hadislerde Allah’a atfedilen müteşâbih/haberî sıfatları kelime ve kavram olarak tasnif edip başlıklandırdık. Ardından klasik tefsir kaynaklarındaki rivayet malzemesinden sahabe ve tabiin ulemasının bu sıfatlarla ilgili yorumlarını tespit etmeye çalıştık. Bu aşamada öncelikle erken dönem tefsir kaynaklarına müracaat ettik. Bu araştırma sonucunda anladık ki, sahabe ve tabiin ulemasının görüşleri mahiyet ve muhteva olarak klasik selefi anlayıştan ziyade müteahhir dönem kelâm ulemasının te’vilci yaklaşımını anımsatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Müteşâbih, haberî sıfat, sahabe, tabiin, te’vil.

ABSTRACT

PROBLEM IN INTERPRETATION OF AMBIGUOUS (MUTASHÂBIH) DIVINE ATTRIBUTES IN THE PERIOD OF THE FIRST AND SECOND MUSLIM GENERATIONS

Turan ERKİT

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Doç Dr. Mustafa ÖZTÜRK

September, 2009, 102 Pages

In some verses of Qur'ân and hadiths, some immanent qualities, acts and facts are attributed to God and these qualities, acts – in the level of external meaning- appear incompatible with divine transcendence. This topic that is analysed under the habari or mutashâbih (allegorical) qualities in Islamic literature, has been a matter that has been discussed and interpreted different ways until today. As a continuation of this tradition, we determined –to present how the qualities in question are understood in early dates- the subject of our study as “Problem in Interpretation of Ambiguous (Mutashâbih) Divine Attributes in the Period of The First and Second Muslim Generations”. In this frame, we planned to present the content of our study -how the verses of Qur'ân and hadiths that mention habari qualities in this perspective as, vech (countenance), yed (hand), yemin (right hand), nefis (oneself), ityân, meci' (come), istiwa (establish), ayn (eye), cenb (aspect), fevk (senior), gazab (condemnation), sûret (form), kurb (near), istihzâ, makr, kayd, kadem (pod), dahk (laugh), sâk (shank), kabza (handful), arsh (throne), kursi are understood by companions and taken parts - in a descriptive manner. In our study that consists of introduction and three chapter, firstly, we informed about mutashâbih (ambiguous) concept and the attributes of God in common meaning. After that, we examined habari or mutashâbih (ambiguous) divine attributes concept and in this frame, we gave point to interpretation (ta'wîl) of mutashâbih (ambiguous) divine attributes problem. In the following level of the study, we classified and headlined the mutashâbih habari qualities that are attributed to God in the related verses of Qur'ân and hadiths, by word and concept. Next, from the narrative supply in the usual commentary sources, we tried to establish the commentary of The First and Second

Muslim savants about these attributes. In this level, we primarily applied to early date source of commentary of Qur'ân. As a result of this study we have seen that rather than usual predecessor understanding, opinions of the first and second muslim generations savants – as essential character and contents- seems late periods remark savants' willful misinterpretation approach.

Keywords: Mutashâbih (ambiguous), habari quality, the First and Second Muslim Generations, ta'wîl (interpretation).

ÖNSÖZ

Allah insanlığı hidayete sevk etmek amacıyla kutsal kitaplar göndermiş, bunları en iyi şekilde okuyup anlamayı emretmiştir. Bu kutsal kitaplardan sonuncusu Kur'an'dır. Kur'an, birçok ilim ve hikmeti kendi bünyesinde topladığı için, Müslümanlar onun ortaya koyduğu prensipleri kendilerine rehber edinmişler ve hikmet dolu ifadelerini inceleme konusunda fevkalade çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'den başlayan bu gayretler sahabeden tabiine, onlardan da kesintisiz olarak günümüze kadar intikal etmiştir.

Çalışmamızın temel konusu müteşâbih (haberî) sıfatlardır. Nasslarda (Kur'an ve hadisler) Allah'tan bahsedilirken bazen insanlara ait birtakım uzuv, fiil ve haller zat-ı ilâhiyeye izafe edilmektedir. Ayet ve hadislerde Allah'a atfen zikredilen ayn (göz), yed (el), vech (yüz), ityân, meci' (gelmek), gazab (kızmak), arşa istivâ etmek gibi uzuvlar ve fiiller İslam literatüründe müteşâbih ya da haberî sıfatlar diye anılır. İslam'ın erken dönemlerinden itibaren çok farklı görüş ve yorumlara konu olan bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği meselesi gerçekten önemlidir. Zira Kur'an bir taraftan Allah'ın aşkınlığını vurgularken, diğer taraftan beşerî fizyonomi ve duyularla kesişen anlatım biçimini kullanmakta ve bu çift boyutlu dil bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu çalışmada müteşâbih ya da haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin sahabe ve tabiin âlimlerince nasıl anlaşıldığı meselesini ele aldık ve bu meseleyle ilgili bilgi malzemesinin söz konusu problemin çözümüne katkı sunacağını düşündük. Zira sahabe Kur'an'ın nüzulüne tanıklık eden ilk Müslüman nesildir. Tabiin ise Kur'an ve tefsir bilgisini önemli ölçüde sahabeden tedarik etmiştir. Bu yüzden, ilk iki nesle ait yorumlar tefsirde son derece önemli kaynaklardır. Bu iki kaynağın en önemli özelliklerinden biri ve belki de birincisi, itikadi mezheplerin doğuşunu incelemelerinden dolayı, herhangi bir itikadî-keîâmî mezheple organik bağlarının bulunmamasıdır. Kuşkusuz, sahabe ve tabiine ait yorumları özgün ve otantik kılan da büyük ölçüde bu keyfiyettir.

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır: Girişi ihtiva eden ilk bölümde çalışmanın konusu, kapsamı ve öneminin yanında yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde müteşâbih-haberî sıfatlar konusu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde müteşâbih sıfatların yorumu ve te'vil konusuyla ilgili görüşlere yer verilmiş,

dördüncü ve son bölümde ise müteşâbih-haberî sıfatların sahabe ve tabiin âlimlerince nasıl yorumlandığı konusu irdelenmiştir.

Bu çalışma Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Fonu'ndan İF2007YL10 no'lu proje ile desteklenmiştir. Ayrıca bu çalışmanın hazırlanışında yönlendirici tavsiyeleriyle yardımını esirgemeyen, metni gerek şekil gerek içerik açısından büyük bir titizlikle tetkik eden danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca konu tesbiti aşamasında yakın ilgi ve desteğini gördüğüm Prof. Dr. Halife Keskin'e de teşekkür ederim.

Turan Erkit

Adana-2009

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Amaç, Kapsam ve Önemi	1
1.2. Yöntem ve Kaynaklar	4

İKİNCİ BÖLÜM

MÜTEŞÂBİH (HABERÎ) SIFATLAR

2.1. Müteşâbih Kavramı.....	6
2.2. İlâhi İsim ve Sıfatlar	16
2.3. Sıfatların Çeşitleri	22
2.3.1. Selbî Sıfatlar	22
2.3.2. Sübûtî Sıfatlar	26
2.3.3. Fiilî Sıfatlar	31
2.3.4. Haberî (Müteşâbih) Sıfatlar	32

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜTEŞÂBİH (HABERÎ) SIFATLAR ve İLGİLİ

SIFATLARIN YORUMU MESELESİ

3.1. Müteşâbih (Haberî) Sıfatlar Konusunda Selefi Yaklaşım	36
3.2. Müteşâbih (Haberî) Sıfatlar Konusunda Te'vilci Yaklaşım	41

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HABERÎ SIFATLARA İLİŞKİN SAHABE ve TABİİN YORUMLARI

4.1. Fiil (Yüklem) Niteliğinde Sıfatlar.....	49
--	----

4.1.1. İstivâ ve Allah'ın Arşa İstivâsı	49
4.1.2. İtyân ve Mecî' (Gelmek, Geliş)	53
4.1.3. Kurb (Yakın Olmak) ve Likâ (Kavuşmak)	56
4.1.4. Maiyyet (Birliktelik/Birlikte Olmak).....	58
4.1.5. İstihyâ (Utanmak, Çekinmek).....	59
4.1.6. Gazab ve Allah'ın Gazabı.....	60
4.1.7. Rahmet, Rıza ve Hubb	63
4.1.8. İstihzâ ve Mekk (Alay Etmek, Eğlenmek).....	63
4.2. Uzun Niteliğinde Sıfatlar	66
4.2.1. Ayn (Göz) ve Allah'ın Aynı (Allah'ın Gözü)	66
4.2.2. Vech (Yüz) ve Allah'ın Vechi (Allah'ın Yüzü)	68
4.2.3. Yed (El) ve Allah'ın Yedi (Allah'ın Eli).....	69
4.2.4. Kabza (Avuç) ve Allah'ın Kabzası (Allah'ın Avucu)	71
4.2.5. Yemin (Sağ El) ve Allah'ın Yemini (Allah'ın Sağ Eli)	72
4.2.6. Sâk (Baldır) ve Allah'ın Sâkı (Allah'ın Baldır)	73
4.2.7. Kadem (Ricl) (Ayak) ve Allah'ın Kademi (Allah'ın Ayağı).....	75
4.3. Yön ve Şekil Bildirir Nitelikte Sıfatlar	76
4.3.1. Cenb (Cihet) ve Allah'ın Cenbi (Allah'ın Ciheti)	76
4.3.2. Fevk (Üstte Oluş) ve Allah'ın Fevki (Allah'ın Üstte Oluşu)	78
4.3.3. Sûret ve Allah'ın Sûreti	79
4.4. Diğer Bazı Haberî Sıfatlar	80
4.4.1. Nur ve Allah'ın Nuru	80
4.4.2. Nefs ve Allah'ın Nefsi	81
4.5. Haberî Sıfatlarla İlintili İki Müteşâbih Kavram: Arş ve Kürsî	82
4.5.1. Arş ve Allah'ın Arşı.....	82
4.5.2. Kürsî ve Allah'ın Kürsîsi.....	86
SONUÇ	90
KAYNAKÇA	93
ÖZGEÇMİŞ	102

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
AEÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.g.e.	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn.
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren, tercüme eden
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
tah.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trs.	: Baskı tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri
y.y.	: Baskı yeri yok

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Amaç, Kapsam ve Önemi

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili meseleler etraflı biçimde ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu çerçevede daha ziyade Allah'ın isim ve sıfatları tartışmaya konu olmuştur. Kelâm ve tefsir uleması kendilerinin ve/veya mezheplerinin Allah tasavvuruna paralel olarak esma ve sıfat konusunda çok farklı görüş ve yorumlar ortaya koymuşlardır. Kur'an'da çerçevesi belirlenen sahih inanca göre Allah bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan, ulûhiyet ve rubûbiyetinde hiçbir ortağı bulunmayan bir aşkın varlıktır. Bununla birlikte kimi ayet ve hadislerde Allah'a birtakım içkin sıfatlar, fiiller ve unsurlar atfedilir ve bu sıfatlar/unsurlar zâhirî anlam düzeyinde ilâhî aşkınlıkla bağdaşmaz nitelikte gözüktür. İslam literatüründe haberî ya da müteşâbih sıfatlar başlığı altında incelenen bu konu hakkında geçmişten günümüze çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu geleneğin bir devamı olarak biz de söz konusu sıfatların erken dönemlerde ne şekilde anlaşıldığını ortaya koymak üzere çalışmamızın konusunu “Sahabe ve Tâbiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi” şeklinde belirledik. Bu çerçevede çalışmamızın kapsamını arş, vech, yed, yemin, nefis, ityân, meci', istivâ, ayn, cenb, fevk, gazab, sûret, kurb, istihzâ, mekr, nüzul, kadem, keff, dahk, sâk, kabza, kürsî gibi haberî sıfatlardan söz eden nassların (ayetler ve hadisler) Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiin tarafından nasıl anlaşıldığını deskriptif bir dil ve üslupla ortaya koymayı planladık.

Müteşâbih/haberî sıfatları bu sınırlar dâhilinde incelemek istememizdeki temel amaç, ilgili ayet ve hadislerin İslam'ın en erken dönemlerinde nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktır. Bu anlayışın ortaya konulması son derece önemlidir; zira söz konusu sıfatlarla ilgili ayetlerin tarihsel süreçte birbirinden çok farklı ve hatta birbirine zıt şekilde yorumlandığı bilinmekte ve bu durum kelimenin tam anlamıyla bir yorum kaosu gibi gözükmektedir. Nitekim mezhepler tarihiyle ilgili klasik kaynaklardan öğrendiğimize göre tarihsel süreçte kimi fırkalar, haberî sıfatlarla ilgili ayetleri referans göstererek Allah'ın insana benzediğini ileri sürmüşlerdir. Kelâm tarihinde Mücessime ve Müşebbihe diye anılan bu fırkalara mukabil diğer bazı fırkalar ise Allah'ı her türlü sıfattan tecrit ve tenzih etmişler ve bu görüşlerinden dolayı “Muattıla” diye

anılmışlardır. Selefî çizgiyi temsil eden âlimler ise nasslarda bildirilen müteşâbih sıfatları kabul etmişler; ancak bu sıfatlar konusunda te'vilden kaçınılması gerektiği ilkesini benimsemişlerdir. Buna karşılık kelâmcıların büyük çoğunluğu müteşâbih sıfatlarla ilgili ayetlerin Zât-ı İlâhiyye'ye yaraşır biçimde yorumlanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bütün bu farklı görüş ve anlayışlar üzerine kitap ve makale düzeyinde çok sayıda çalışma yapılmış; ancak Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinin söz konusu sıfatlarla ilgili ayetleri ne şekilde anlayıp yorumladıkları konusu bilebildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. Hâlbuki genelde tüm Kur'an'ın özelde müteşâbih sıfatlarla ilgili ayetlerin tefsir ve te'vilinde başvurulması gereken ilk ve en önemli kaynak Hz. Peygamber ve sahabe olmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber, daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an'ın hem mübelliği hem en yetkin müfessiridir. Sahabe ise Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinde yetişen bir nesil olması hasebiyle tefsirde ikinci temel kaynak ve otoritedir.

Tabiin nesline gelince, bu nesil bir yandan sahabenin talebesi olması bir yandan da Hz. Peygamber ve sahabeye ait tefsir mirasını sonraki kuşaklara aktarması hasebiyle son derece önemli bir konuma sahiptir. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin, itikâdî mezheplerin ortaya çıkışını önceledikleri için, çalışmamıza konu olan nassların otantik anlamlarını tayinde kuşkusuz en sahih ve en muteber kaynaklardır. Bu üç kaynaktaki yorumlar ortaya konulduğunda müteşâbih sıfatlar konusunda hangi mezhebin daha isabetli bir görüş ve düşünceye sahip olduğu meselesi de açıklığa kavuşmuş olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, çalışmamızın müteşâbih sıfatlar konusunda farklı itikâdî mezheplerin savunduğu fikirler arasında sağlıklı bir tercih ve değerlendirme yapma imkânı sunacağı kuşkusuzdur.

Bilindiği gibi Allah Kur'an'da kendisine değişik isim ve sıfatlar atfeder. Allah'ın kendi zatına nisbet edilen bu isim ve sıfatlar, şüphe yok ki O'nu nitelendiren ve böylece bir ölçüde insan idrakine yaklaştıran kavramlardır. Nasslarda geçen bu kavramları Sünnî kelâm âlimleri tereddütsüz kabul etmişler, fakat nasslarda sabit olmayan kavramları Allah'a izâfe etmekte tereddüt etmişlerdir. Bununla birlikte ulûhiyete ters düşmeyen bir kavramla O'nu nitelendirmenin mümkün olabileceği sonucuna varmışlardır.

Kur'an'ın beyanına göre insanın var oluşundaki temel gaye yaratıcısını tanımaktır. Acaba yaratıcı, beşerî bilginin bir objesi olarak bilinebilir mi? Allah hakkında şöyle veya böyle hüküm verebilir miyiz? İnsan Allah'ı sadece varlığının delillerinden ibaret olan kevnî (dış âlemdeki varlıklar) ya da kelâmî (Kur'an ve vahye

dayalı diğer kitaplar) ayetleri vasıtasıyla tanıyabilir. Bu işaretlerden hareketle elde edilen bilgi ise istidlâli bir çıkarımdan ibarettir. Kâinat ve içindekiler, O'nun kudret ve rahmetinin delilleridir. Kur'an'da, Allah'a çok yaklaştığı hatta O'nunla konuşma şerefine nail olduğu bildirilen Hz. Musa dahi O'nu doğrudan temaşaya güç yetirememiştir. Bu noktada beşeri bilgi ve idrak son derece sınırlıdır. Bu keyfiyetten ötürüdür ki Allah ancak isim ve sıfatlarıyla tanınabilir. Sıfatlar Allah'ın zâtına nispet edilen kavramlardır. Nasslarda yer alan bu kavramlar kelime türü açısından isim, fiil, mastar ve zarf şeklinde olduğu gibi Arapçadaki sıfat kalıplarından biriyle de kullanılabilir. Kur'an'da sıfat kelimesi geçmemektedir. Ancak Allah'ın birliğine aykırı inançları tenzih etme bağlamında Allah'ı çeşitli sıfatlarla nitelendirme anlamında "vasf" kelimesi muzari kalıbında kullanılmıştır. Bunun yanında Kur'an'da isim olarak birçok kelime Allah'a nispet edilmiştir. İnsan yaratıcısını tanıyıp bilmek için devamlı arayış içinde olmuştur. İnsandaki bu arayış ve merak, yaratıcı hakkında birçok fikrin doğmasına zemin hazırlamıştır. Yaratıcısının zatını tanıma imkânı olmayan insan, O'nu ancak isim ve sıfatlarıyla bilme imkânı bulacaktır. Bu açıdan bakıldığında ilâhi sıfatlar insanoğlunun yaratıcısını tanımasında büyük önem arz etmektedir. Sıfatlar konusu çok kapsamlıdır. Bundan dolayı araştırmamız sıfatların bir bölümünü teşkil eden "müteşâbih sıfatlar"la sınırlı olacaktır.

İslam düşünce tarihinde sıfatlarla ilgili olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri üç ana grupta kategorize etmek mümkündür:

Birinci görüş, Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye fırkalarınca temsil edilen görüş antropomorfik (teşbih ve tecsim) görüş. Bu fırkalar, müteşâbih sıfatlara dayanarak Allah'ın bir cisim olduğunu ve mahlûkata benzediğini (antropomorfizm) savunmuşlardır.

İkinci görüş, Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için Allah'ın zâtına her hangi bir kavram nisbet etmemek ve zâtını sadece olumsuz kavramlardan tenzih etmek gibi düşünceleri savunan Mu'tezile ekolü ve İslam filozoflarına aittir.

Üçüncü görüş ise Allah'ın fiilen var olduğunu, insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için O'nu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gerekliliğine inanan, bununla birlikte ulûhiyetle bağdaşmayan bazı kavramları onun zâtından tenzih etmenin zorunlu olduğunu savunan ve "orta yol"

olarak tabir edilen Ehl-i Sünnet ekolünün görüşüdür.¹

Hz. Peygamber'in ashabı Kur'an ve hadis kaynaklı zât ve sıfatlarla ilgili hususlara tereddütsüz bir imanla inandılar, zât ve sıfatla ilgili meselelerde kayda değer bir görüş ayrılığına düşmediler. Ashab döneminde kelâmî nitelikli bir problem olarak vücut bulmadığı bilinen sıfatlar meselesi ilerleyen zamanlarda son derece spekülâtif nitelikli tartışmalara mevzu teşkil etmiştir.

İnsanın yaratıcısını tanıma açısından bu konu ciddi önem arz etmektedir. Hal böyle iken İslam'ın her döneminde bu konuyla ilgili olarak kimi zaman birbirine zıt onca görüş üretilmiştir. Peki, mevcut görüşlerden hangisi nassın kendi içermelerine uygundur? Bize öyle geliyor ki bu sorunun belki de en doğru cevabı, İslam'ın başlangıç dönemlerine tanıklık eden sahabe ve tabiin ulemasının görüşleri ilgili nassların sahih biçimde anlaşılmasında en sağlam referans kaynaklarıdır şeklinde formüle edilebilir. Kur'an'ın Allah'a atfen kimi zaman insanbiçimci bir dili kullanmasındaki asıl amacın ne olduğunu anlayıp kavrama açısından Hz. Peygamber ve onunla aynı duygu ve ortamı paylaşmış olan sahabe nesli ve bu ilk müslüman neslin takipçisi olan tabiin ulemasının müteşâbih sıfatlar konusundaki görüşlerine muttali olmak son derece önemlidir.

1.2. Yöntem ve Kaynaklar

Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili ayetlerin en sahih yorumu kuşkusuz Hz. Peygamber'e aittir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber Kur'an'ın mübeyyin ve mübelliği, dolayısıyla en yetkin müfessiridir. Sahabe ise Hz. Peygamber'in öğrencileri konumunda olması hasebiyle tefsirde en yetkin ikinci kaynaktır. Üçüncü sırada ise Kur'an bilgisini büyük ölçüde sahabe neslinden alan tabiin uleması yer alır. Bu yüzden denilebilir ki genelde bütün Kur'an'ın özelde müteşâbih sıfatlarla ilgili ayetlerin tefsirinde temel referans kaynakları Hz. Peygamber, sahabe ve tabiindir. Ne var ki ilk dönemlerden günümüze ulaşan kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılık büyük ölçüde ilgili nassların yorumlarına dair klasik kaynaklardaki rivayet malzemesinin az oluşuyla ilgilidir. Daha açıkçası, haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin anlam ve yorumu hususunda Hz. Peygamber ve sahabeye ait tefsir rivayeti sayıca azdır. Buna karşın tabiin nesline ait yorumlar hem nicel hem nitel olarak ihtiyacı karşılayacak

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mısır 1928, s. 211-276; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1991, s. 195; Metin Yurdağür *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul 1984, s. 34-38.

orandadır.

Çalışmamızda ilkin genel manada müteşâbih kavramı ile Allah'ın sıfatları hakkında bilgi verdik. Bunun ardından haberî ya da müteşâbih sıfatlar kavramını irdeledik ve bu çerçevede müteşâbih sıfatların te'vili meselesi üzerinde durduk. Çalışmanın sonraki aşamasında ise ilgili ayet ve hadislerde Allah'a atfedilen haberî sıfatları kelime ve kavram olarak tasnif edip başlıklandırdık. Ardından klasik tefsir kaynaklarındaki rivayet malzemesinden sahabe ve tabiin ulemasının bu sıfatlarla ilgili yorumlarını tespit etmeye çalıştık. Bu aşamada öncelikle erken dönem tefsir kaynaklarına müracaat ettik. Bunlar arasında Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) nisbet edilen *Tefsiru Mücâhid*, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i, Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) nisbet edilen *Tefsîrü Süfyân es-Sevrî*, İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*'ı, İbn Ebi Hâtim'in (ö. 327/940) *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*'i sayılabilir. Bunların dışında daha geç dönemlerde kaleme alınan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, İbn Atiyye'nin (ö. 546/1151) *el-Muharrerû'l-Vecîz*, Fahreddîn er-Râzi'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihü'l-Ğayb*, Ebü'l-Fida İbn Kesîr'in (ö. 774/1374) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Celaledin es-Suyuti'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'u ve ve Fîrûzâbâdî'ye atfedilen (ö. 817/1415) *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas* ve Abdurahman es-Saâlibî'nin (ö. 876/1471) *el-Cevâhiru'l-Hisân*'ı gibi klasik tefsir kaynaklarından da faydalandık. Ayrıca Bedreddin ez-Zerkeşi'nin (ö. 794/1391) *el-Burhân*'ı ile Suyûtî'nin (ö. 911/1105) *el-İtkân* adlı klasik Ulûmu'l-Kur'an kitaplarının konuyla ilgili bölümlerinden de yararlandık. Bütün bu eserlerin haricinde özellikle araştırmamıza konu olan kelime ve kavramların sözlük anlamları ve Kur'an'daki kullanımlarıyla ilgili olarak Rağîb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1109) *el-Müfredât*'ı, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'i gibi klasik sözlüklere başvurduk.

Haberî sıfatlar, hadis ve kelâm ilimleriyle de ilgili olması nedeniyle bu ilimlere ait literatürden de faydalandık. Bu çerçevede İmam el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'i başta olmak üzere Kütüb-i Sitte, Kütüb-i Tis'a ve diğer hadis ve rivayet koleksiyonlarından yararlandık. Diğer taraftan başta Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324/936) ve Mâtüridî (ö. 333/944) gibi kelâm ulemasının muhtelif eserlerindeki ilâhi isim ve sıfatlarla ilgili görüş ve yorumlara da münabesebet düştükçe müracaat ettik.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜTEŞÂBİH (HABERÎ) SIFATLAR

2.1. Müteşâbih Kavramı

Müteşâbih, iki şeyin birbirine benzemesi manasını ifade eden “teşâbüh” masdarından türetilmiş bir kelime olup misil ve nazir (benzemek ve dengi olmak),² ayırt edilmesi zor olacak düzeyde birbirine benzeyen,³ iki şeyin birbirine benzemesi, lafız ya da anlamca bir başkasına benzemesinden dolayı tefsiri müşkil olan söz gibi şeklinde anlamlar içerir.⁴ Bunun yanında, iki şey arasındaki aşırı benzerlikten dolayı birbirinden ayırt edilemeyen; bu yüzden gerçek mahiyeti açık ve net olarak bilinmeyen,⁵ dolayısıyla iltibasa yol açan şeyler de müteşâbih kelimesiyle ifade edilir.⁶ Bütün bu manalardan anlaşılmaktadır ki iki şeyin birbirine aşırı derecede benzemesi teşâbüh, bunların her birine ise müteşâbih denilmektedir.⁷ Nitekim Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) müteşâbih kelimesini şöyle izah etmiştir: “İki şeyin birbirine karşılıklı olarak ve eşit derecede benzemelerine teşâbüh, benzeyenlerden her birine müteşâbih denir. Bunlar birbirinden ayırt edilemezler ve insan zihni onları birbirinden ayırt etmekten aciz kalır. Teşbih böyle değildir; teşbihte bir taraf benzeyen ikinci derecededir ve eksiktir, diğer taraf ise hem asıldır hem de tam olur; teşâbühte ise, her iki taraf aynı kuvvette ve eşit benzerliktedir. Demek ki teşâbüh seçilmemeye sebep olan benzerliktir.”⁸

Kur’an’da teşâbüh mastarından türetilmiş kelimeler dokuz ayette geçer. Bunların altısı Ulûmu’l-Kur’ân literatüründeki muhkem-müteşâbih bahsiyle doğrudan ilgili değildir. Hûd 11/1. ayette Kur’an’daki ayetlerin muhkem kılındığı bildirilmekte, Zümer 39/23. ayette ise Kur’an “müteşâbih bir kitap” olarak nitelendirilmektedir. Tefsir ulemasına göre Kur’an’ın hem muhkem hem müteşâbih olarak tavsif edilmesinde çelişki yoktur. Çünkü Kur’an gerek ilâhî kelâm vasfını taşıması gerekse lafız, mana ve mesajının erişilmez bir üstünlüğe sahip olması bakımından bütünüyle muhkemdir.

² Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrut 1956, XIII, 503.

³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Kahire 1959, III, 2236; Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmu’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimnâme*, XV/2 (2008), s. 35.

⁴ Ebû’l-Kasım Hüseyin Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, Beyrut trs., s. 254.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIII, 503-504.

⁶ Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, Kahire 1960, s. 320; Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, Beyrut 1994, s. 1610.

⁷ Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, İstanbul 1980, s. 149.

⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, II, 1037.

Sağlamlık, mükemmellik ve insanoğluna rehberlik gibi birçok konuda ayetler arasında benzerlik ve uyum bulunması yönünden de bütünüyle müteşâbihdir. Bilindiği gibi, muhkem-müteşâbih ayırımı Âl-i İmrân 3/7. ayete dayanmakta ve Kur'an'ın bir kısmının müteşâbih olduğunu belirtmektedir.⁹

Müteşâbih kavramının terimsel anlamına gelince, İslam'ın ilk yıllarında müteşâbih, te'vilini sadece Allah'ın bileceği ve O'ndan başkasının bilemeyeceği ayetler olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Bununla birlikte hem sahabe ve tabiin hem de müteahhirûn âlimleri müteşâbihâtı hem Kur'an'dan farklı bir manada hem de Âl-i İmran 3/7. ayetine verdikleri manaya göre birbirlerinden oldukça farklı manalarda değerlendirmişlerdir. Şöyle ki, Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687), Dahhâk (ö. 106/723), İkrime (ö. 107/725) Katâde (ö. 118/644), Süddî (ö. 127/745) ve Rebi' b. Enes'e (ö. 140/757) göre müteşâbih; kendileriyle amel edilmeyen mensuh ayetlerdir.¹¹ İbn Abbas, hurûf-ı mukattaa'yı da müteşâbihâta dâhil etmiş¹² ve müteşâbihten kastın "mensuh, mukaddem, muahhar, emsal, yeminler ve iman edilip amel edilmeyen hususlar"¹³ olduğunu söylemiştir. Sahabeden Câbir b. Abdillâh (ö. 74/693) ise huruf-ı mukattaa'nın yanı sıra kıyametin ne zaman kopacağı gibi bilgisi sadece Allah'a mahsus olan ayetleri de müteşâbih kapsamında değerlendirmiştir.¹⁴

Tabî âlim Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)'e göre müteşâbihten maksat helal ve haram bildiren nassın dışında olan ve manaları birbirine benzeyen ayetlerdir.¹⁵ İbn Kuteybe, müteşâbihin yalnızca Kur'an'a mahsus olmadığını, hadislerin, sahabe sözlerinin, şairlerin şiirlerinde ve hatiplerin hutbelerinden de müteşâbih nitelikli ifadeler bulunduğunu belirtmiştir.¹⁶

İmam el-Mâtürîdî (ö. 324/944) müteşâbih ayetleri, Arapça ilmine vakıf olmayanların anlayamayacağı ve karıştıracığı, bu yüzden de manalarında ihtilafa düşebilecek nitelikte ayetler olduğunu belirterek bu tür ayetlerden insanların sorumlu

⁹ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", s. 35.

¹⁰ Bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1972, II, 183-184.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 2000, III, 172; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire trs., I, 64.

¹² Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*, Mısır trs., III, 192; Hüseyin Yaşar, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, İstanbul 1997, s. 104.

¹³ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 2.

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 172-182; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, Mısır 1954, s. 102.

¹⁵ Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, Riyad 1962, XVII, 421.

¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 87-97.

olmayacağını belirtmektedir. Ona göre kıyametin kopması ve huruf-ı mukatta'a gibi nasslar müteşâbihattandır. Bu tür ayetlerin gerçek manalarını sadece Allah bilir.¹⁷

Kadî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) müteşâbihi kendisinden muradın ne olduğu bilinemeyen veya anlaşılamayan, manasının anlaşılabilmesi için bir karineye muhtaç olan lafızlar olarak tanımladıktan sonra, karineyi akli ve nakli olmak üzere iki kısma ayırmaktadır: Karine ya aynı ayette, müteşâbihâtın başında ve sonunda olmalı ya da surenin başka bir ayetinde veyahut surede geçmelidir. Bu kavramlar Hz. Peygamber'in sözünde geçtiği gibi sahabenin icmâında da bulunabilir. Müteşâbihler mutlaka muhkem nasslara hamledilerek anlaşılmalıdır.¹⁸ Bu arada Kur'an'ın müteşâbih olmasından maksat; doğruluk, sağlamlık, çelişkiden arınmışlık, lafız ve muhteva bakımından erişilmez üstünlük, insanların mutluluğuna rehberlik ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirme açısından ayetlerdeki uyumluluk şeklinde açıklanmalıdır.¹⁹

Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) başta olmak üzere te'vil ehli müteşâbihi, "İster lafız yönünden olsun, ister mana yönünden; kendisinden başkasına benzemesi sebebiyle tefsiri müşkil olan veya zâhiri muradını belli etmeyen,"²⁰ iyice ayırt edilemeyen, açık-seçik anlaşılamayan,²¹ ihtimal ve şüphe ifade eden, bundan dolayı da harici bir delile muhtaç olan ve ancak muhkem ayetlere hamledilerek anlaşılabilir olan,²² lafzın bizzat kendisinde gizlilik olduğundan idrakı asla umulmayan ayet ve hadisler"²³ veya Allah'ın kısmen bilgisini verdiği, ama tamamıyla kuşatamadığımız kıyamet günü, cennet, cehennem ve bunlarla ilgili ileride vukua gelecek akıbeti ortaya çıkacak ayetler"²⁴ şeklinde tanımlamışlardır.

İlk dönemlerden itibaren İslam âlimlerinin farklı müteşâbih tanımlarını kısaca özetleyecek olursak:

¹⁷ M. Râğıp İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâturidî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Metodu*, Ankara 1991, s. 76-77.

¹⁸ Ebü'l-Hasen el-Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1996, 20-21, s. 600-601.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 20-21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, y.y., trs., s. 141-142.

²⁰ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 257.

²¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 477.

²² Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut trs., I, 365; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1952, IV, 10; Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Riyad 1999, II, 7.

²³ Ali b. Muhammed el-Cürânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, İstanbul h. 1300, s. 200; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır 1972, II, 2-3, 74; Ali b. Muhammed et-Tehanevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn*, İstanbul 1984, II, 1439.

²⁴ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, III, 164.

(1) Müteşâbih, kendisine iman edilen ve kendisiyle amel edilemeyen,²⁵

(2) Her biri murad olunabilecek gibi görünmekle birbirine benzediği için çeşitli anlamlara gelme ihtimali olan ve birçok şekilde yorumlanabilen;

(3) Kıyamet saati, huruf-ı mukattaa ve Deccal'ın çıkışı gibi ilminin sadece Allah'a ait olduğunu belirten;

(4) Manası tam olarak anlaşılması mümkün görülmeyen, hiçbir şey anlamamayan, manası akla aykırı görüldüğü için iradesi mümkün olmayan;

(5) Anlaşılabilmesi için başka delillere ve nassa ihtiyaç duyulan,²⁶

(6) Helal ve haramı ortaya koyan ayetler dışında yer alan²⁷ ayetlerdir.

Bütün bu farklı tanımlarda üç unsur dikkat çekmektedir: Bilinemezlik, kapalılık ve benzer manalardan birini tercihte zorluk. İlk unsur, insanların takatini aşmakta olup, diğer unsurlar aklın ve bilginin sınırları içinde yer alması nedeniyle “rüşuh sahibi âlimler”in bilgi birikimiyle te’vil edilebilecek nitelik taşımaktadırlar. Son iki tanıma bakıldığında ise ayet veya lafızların mana bakımından anlaşılabilir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır.

Netice olarak denilebilir ki müteşâbih; manası gizli olup te’vile muhtaç olan, te’vil yapılmaksızın anlaşılmayan, kastettiği mananın ne olduğu hususunda tercih edilebilecek açık bir anlamı olmadığı gibi, ayrıca da bir izaha muhtaç olan ayetlerdir.²⁸ Müteşâbih ayette yer alan bir lafız konumuna göre başka ayetlerde farklı anlamlara gelebilmektedir. Ancak her birinin kastedilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mananın kastedildiği açıkça bilinmez.

Hadislerde müteşâbih kavramı geçmekle birlikte anlamı ve tanımını hakkında bilgi mevcut değildir, sadece Hz. Peygamber’in müteşâbih ayetlere uyanlardan sakınmak gerektiğini söylediği belirtilmiştir. Bununla birlikte hadis mecmualarında ve özellikle rivayete dayanan tefsirlerde Hz. Peygamber’in yanlış anlaşılma ihtimali bulunan bazı ayetlerin doğru manalarını açıkladığına dair bilgiler yer almaktadır. Sahih kabul edilen bazı hadis metinlerinde müteşâbih nass grubuna giren kelime ve ifadeler bulunmaktadır.

²⁵ Yaşar, *Kur’ân’da Anlamı Kapalı Ayetler*, s. 104.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.

²⁷ Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul 1996, 38; Ahmet Baydar, *Modernleşme Sürecinde Kur’an ve Müteşâbihler*, İstanbul 2000, s. 14-15.

²⁸ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 272; Mehmet Kemal Atik, “Te’vilâtü'l-Kur’ân’a göre Mâtürîdî’nin Müteşâbih Ayetleri Anlayışı,” *EÜSBED*, 3 (1989), s. 313; Komisyon, “Te’vil”, *İA*, Ankara 1997, XII/I, 215.

Çoğunluğu Allah'ın sıfatlarına dair olan bu hadisler, âlimler tarafından yoruma tabi tutulmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* isimli eseri ayetlerin yanı sıra müteşâbih hadisleri de içermektedir.²⁹

Yeri gelmişken müteşâbih kavramıyla ilgili bütün bu görüşlere mesnet teşkil eden Al-i İmrân 3/7. ayette söz konusu kavramın hangi anlamda ve bağlamda kullanıldığı meselesine de değinmek gerekir. Bu ayet mealen şöyledir:

[Ey Peygamber!] Sana kitabı [Kur'an'ı] indiren O'dur. Kur'an'ın kimi ayetleri muhkemdir. Bunlar ilâhî mesajın temelini oluşturur. Kur'an'ın diğer [birtakım] ayetleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde hak ve hakikatten sapma eğilimi bulunanlar, gerek fitne maksadıyla gerekse te'viline yeltenme arzusuyla Kur'an'ın müteşâbih ayetleri üzerinde dururlar. Oysa bu ayetlerin te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yetkinlik/derinlik sahibi kimseler ise, “Biz bu kitaba inandık; bunun tamamı Allah katından gönderilmiştir” derler.

Bu ayette geçen müteşâbih kavramının anlam içeriği hakkında sağlıklı bir fikir sahibi olmak için, öncelikle ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlere göz atmak gerekir. Klasik tefsir kaynaklarında sebab-i nüzul olarak aktarılan bir rivayete göre aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab'ın da bulunduğu bir grup Yahudi, Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek Bakara 2/1. ayetinde “elif-lâm-mîm” harflerinin ebced hesabındaki sayısal değeri neticesinde İslam'ın yetmiş bir yıllık ömrünün olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber de Kur'an'da yer alan başka mukataa harflerinin de bulunduğunu ve bütün bu harflerin sayısal değerinin 700 yılı aştığını belirtmiştir. Daha sonra bu zevat kehanetlerinin anlamsızlaştığını anlayarak oradan ayrılmışlardır. İşte bu olay üzerine, Âl-i İmrân 3/7. ayet nazil olur. Taberî (ö. 310/923) gibi bir kısım erken dönem müfessirler, ayetin bu rivayette anlatılan hâdise üzerine nazil olduğunu destekler rivayetlerde bulunmuşlardır.

İkinci ve daha sağlam gözüken rivayete göre ise Necran Hıristiyanları'na mensup bir heyet hicrî 9 (milâdî 631) yılında Hz. Peygamber'e gelir. Teolojik bağlamda Hz. İsa'nın kimliğini tartışmaya açan heyet Hz. Peygamber'e, “Sen İsa'nın, Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun?!” diye sorar. Hz. Peygamber'in de evet cevabı neticesinde bu olay farklı mecralara çekilmeye çalışılmış ve bu olay üzerine bu ayetin nazil olduğu ifade edilmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö.

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, İstanbul 2005, XXXII, 205.

606/1209) de bu rivayetin doğruluğunu tasdik etmiştir.³⁰

Öte yandan Âl-i İmrân 3/18-20, 35-61. ayetlerin ağırlıklı olarak Hz. İsa ile ilgili olması Necran Hıristiyanlarıyla ilgili rivayetin bu ayetin gerçek sebab-i nüzulü olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Surenin ilk ayetlerine bakıldığında ana temanın Allah'ın tek gerçek ma'bud olarak ulûhiyette tek ve eşiz olduğu noktasında yoğunlaştığı görülür. 7. ayette ise Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih ayetlerden oluştuğu, kalplerinde sapkınlık eğilimi bulunan kimselerin sırf fitne ve te'vil maksadıyla sadece müteşâbihlerle uğraştıkları belirtilir. Surenin 35- 61. ayetlerine göz atıldığında beşer olma noktasında Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın benzerliğinden söz edilir. Bu arada Hz. İsa'nın gerçek kimliği hakkında bilgi verilmekte ve Hz. İsa'nın ulûhiyeti haiz hiçbir özelliğinin bulunmadığı belirtilir. Belli ki bu ayetler İsa'nın ulûhiyetine reddiye niteliğindedir. Surenin ilk 60 küsur ayeti bir bütün olarak okunduğunda 7. ayette sözü edilen “müteşâbihlerin te'vili” kavramının Hz. İsa'nın “Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olması” gibi sıfatlarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Buna göre aynı ayette sözü edilen fitne heveslileri de Hz. İsa'nın teolojik kimliği hakkında haddi aşan ve ölçüyü kaçıranlar olarak teşhis edilebilir. Bu durumda müteşâbihin te'vili meselesi makul ve masum bir anlamlandırma çabası olmanın ötesinde düpedüz bir günah olarak kendini gösterir.³¹

Sonuç olarak denebilir ki ilgili ayette geçen müteşâbih ve te'vil kavramları İslam tefsir ve Ulûmü'l-Kur'an edebiyatında farklı şekillerde tanımlanan ve klasik Ulûmü'l-Kur'an kitaplarında bir usul konusu olarak ele alınan içeriklere pek uygun düşmemektedir. Bununla birlikte, biz bu çalışmada müteşâbih kavramıyla ilgili geleneksel görüşleri esas aldığımızı belirtmek isteriz.

Yeri gelmişken, Âl-i İmrân 3/7. ayette bir kısmı müteşâbihlerden oluşan kitabın aslında Kur'an olmadığı yönündeki görüşe de değinmek gerekir. Bu görüşü savunan Süleyman Ateş'in iddiasına göre Kur'an'da müteşâbih ayet yoktur. Âl-i İmrân 3/7.ayetinde söz konusu edilen müteşâbihler Kitâb-ı Mukaddes'teki müteşâbihlerle ilgilidir. Zira Kur'an'daki ayetlerin anlamının açık ve anlaşılır olduğu bizzat Kur'an tarafından beyan edilmiştir.³² Ayrıca sahabelerin Kur'an ayetlerini te'vil ettiklerine dair kesin bilgi bulunmaması, bunun yanında Kur'an'ın anlamı konusunda kayda değer bir

³⁰ Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü'l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, s. 36-37.

³¹ Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü'l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, s. 37-38.

³² Hûd, 11/1; en-Nahl, 16/103; en-Nûr, 24/34-36.

ihtilafa düşmedikleri gerçeği dikkate alınınca müteşâbihlerin te'viliyle meşgul olan zümrenin Hıristiyan ulema olduğu sonucuna ulaşılır.³³

Bu görüş ilk bakışta oldukça ilginç ve dikkate değer gözükmele birlikte kesinlikle isabetsizdir. Çünkü söz konusu ayetin muhatabı, Hz. Muhammed olduğu için bu bağlamda sözü edilen el-kitab da hiç kuşkusuz Kur'an'dır. Bu ise müteşâbihlerin Kur'an'da bulunduğu bir delilidir. Bir kısım müfessirin dediği gibi buradan kastedilen İncil ve Tevrat olsaydı “aleyke” lafzındaki zamirin, Hz. İsa ve Hz. Musa'ya gitmesi gerekirdi. Tam aksine “aleyke” lafzındaki zamirin Hz. Peygamber'e işaret ettiğinde hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Bunun aksini savunan her hangi bir görüş de yoktur.³⁴ Bununla birlikte, “er-râsihûne fi'l-‘ilm” cümlesinde kastedilen zümrenin Ehl-i Kitap ulemasına karşılık geldiği doğrudur. Bununla birlikte Kur'an'da geçen “ûtü'l-‘ilm” ibaresi de Ehl-i Kitap ulemasına delalet eder. Bu ayette “er-râsihûne fi'l-‘ilm” ibaresinin Hıristiyan din ulemasına karşılık geldiği açıktır.³⁵

Müteşâbihlerin te'vili meselesine gelince; bu konuda başlıca iki görüş mevcuttur. Bu görüş sahiplerinin her biri, görüşlerini mütevâtir kıraate dayandırmaktadırlar. Buradaki ihtilaf, “vakfı lazım”ın nereye konulup-konulmayacağı meselesiyle ilgilidir. Sahabe, tabiin, tebeu't-tabiin, dört müctehid imam, İmam Hasen el-Eş'arî, Buhârî (ö. 256/870), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ehl-i Sünnet âlimlerin çoğunluğunca³⁶ benimsenen ilk görüş³⁷ Ubey b. Ka'b (ö. 30/650) ve İbn Mes'ud'un mütevâtir kıratına dayanmaktadır. Bu kıraate göre vakf-ı lazım “Allah” kelimesi üzerinde bulunmalıdır. Bu takdirde er-râsihûne kelimesi yeni bir cümlenin başlangıcıdır. Bu kıraat çerçevesinde müteşâbihlerin te'vili sadece Allah tarafından bilinebilmektedir. Haliyle bu görüşü benimseyenler müteşâbihlerin te'viline yeltenenleri “kalplerinde hastalık olan kimseler” olarak görmektedirler.³⁸

Sahabe ve tabiin âlimleri başta olmak üzere selef âlimlerinin ‘müteşâbihât’ hakkındaki bu kanaatini ve tavrını son derece gerçekçi ve isabetli bir kanaat ve tavır olarak değerlendiren İmam Gazâlî (ö. 505/1111) *İlcâmu'l-Avam* adlı eserinde şu

³³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II, 14-16.

³⁴ Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 51.

³⁵ Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü'l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, s. 36.

³⁶ Abdullatif el-Harpûfî, *Tenkîhü'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330/1912, s. 95; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 1997, III, 134.

³⁷ Sahiron Syamsuddin, “Al-i İmran Suresinin Yedinci Ayetinde Muhkem ve Müteşâbihâta İlişkin Taberî ve Zemahşerî'ye Göre Analitik Bir İnceleme”, çev. Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II/3(2002), s. 280.

³⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1995, s. 129.

ifadelere yer vermektedir: Allah'a nispet edilen sûret, el, ayak, nüzul, arşa istivâ, fevk gibi hususlarda basîret sahiplerinin görüşü budur. Bu görüş, kendisinde tartışma olmayan açık ve doğru bir görüştür. Kanaatimizce sahabe ve tabiinden oluşan selefin bu anlayışı doğrudur ve kime Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili bir şey gelirse ileride ele alacağımız şu yedi prensibe uyması vâciptir: Takdis, tasdîk, aczi itiraf, sükût, keff, imsak ve teslim.³⁹

İkinci görüşe gelince, İbn Abbas başta olmak üzere tabiin müfessirlerinden Mücâhid ve Dahhâk tarafından benimsen bu görüş vakf-ı lazımların "ilim" kelimesi üzerinde bulunması gerektiği fikrine dayanır. Bu durumda Allah'ın yanı sıra "ilimde rûsuh sahibi" olanlar da müteşâbihlerin te'vilini bilebilir.⁴⁰

Bu iki görüşün dışında uzlaşmacı bir diğer görüş daha mevcuttur. Bu görüşü benimseyenlere göre ilk iki görüşün de kendisine göre doğru yanları vardır. Daha açıkçası, ayetteki ilgili ibarenin her iki yerinde de vakfın makul olabilir. Zira sadece Allah'ın bileceği müteşâbihlerin yanında "ilimde rûsuh sahibi" olanların da bilgisine ulaşabilecekleri müteşâbihler de mevcuttur. Buna göre Allah'ın zâtı, kıyametin kopması gibi gerçek bilgi ve mahiyetini kulun bilmesi mümkün olmayan müteşâbihler söz konusuysa vakf-ı lazımların "Allah" ibaresinde, mücmel ifadeler ve garip lafızlar gibi müteşâbihler söz konusuysa, vakf-ı lazımların "fi'l-ilm" lafzında olmalıdır.⁴¹

Özetle, müteşâbihâtın te'vili konusunda genellikle iki anlayış ortaya çıkmıştır: Evzâi (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İmam Şâfîi'nin (ö. 204/819) yanı sıra muhaddisler ve Selefiyye'nin çoğunluğu te'vili reddetmiş, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) itibaren mütekaddim bazı âlimlerle hemen bütün kelâmcılar ve sonraki âlimler manaları sadece Allah tarafında bilinenler haricinde bütün müteşâbihlerin belli usûller ve kurallar çerçevesinde te'vile tutulabileceğini kabul etmiş ve bunu fiilen gerçekleştirmişlerdir.⁴²

³⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî sözlerine şöyle devam etmektedir: Zira 1. Rab Tealâyı cismaniyetten tenzih etmek; 2. Kitapta varid olanı olduğu gibi tasdik etmek; 3. Hakikatini idraktan âciz olduğunu söylemek; 4. Sorulmadığı sürece bunların manaları hakkında konuşmamak, te'vile dalmamak; 5. Dildeki başka kelimelerle değiştirmek, eklemek, çıkarmak, ayırmak, birleştirmek gibi onlar üzerinde tasarrufta bulunmamak; 6. Hakikatini araştırmaktan ve zihninde düşünmekten geri durmak; 7. Müteşâbihât'ın bilgisini ehline teslim etmek ve kendisine gizli olan şeyin peygambere, velîye âyan olabilir demek, şarttır. Bkz., Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm*, Beyrut 1406/1985, s. 54-58.

⁴⁰ Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 45-46.

⁴¹ Sadık Kılıç, "Kur'an-ı Kerim Işığında Tefekkürün Boyutları", *İlim ve Sanat Dergisi*, 2(1987), s. 65.

⁴² Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, 206.

Sonuç olarak denilebilir ki mütekellim ve müfessirlerin tamamına yakını, Kur'an'da müteşâbihâtın varlığını kabul etmektedirler. Buradaki asıl mesele hangi konuların müteşâbih kapsamında değerlendirileceğidir. Kimi âlimlere göre, manası anlaşılmayan ayetler dışında birkaç anlama gelen ayetler de müteşâbihât çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü birden fazla manaya muhtemel ayetlerde de ilâhi maksadı tayin etmek zordur. Kimi âlimlere göre ise bazı surelerin başlarında bulunan huruf-ı mukataa, kıyametin kopma saati, ahiret ahvali ve haberî sıfatlar gibi gaybî haberler müteşâbihât kapsamındadır. Ayrıca Kur'an'da Allah'a atfedilen ve zâhirî manaları esas alındığında teşbih ve teccim fikrine götüren “vech”, “yed”, “ayn”, “cenb”, “gazab”, “istihzâ”, “mekr”, “ityân-meci”, arş ve “istivâ” gibi kavramlar da müteşâbihâtandır. Çünkü bütün bu sıfatlar insana da atfedilebilmektedir.⁴³

Müteşâbihâtla ilgili klasik tasniflere gelince; kimi İslam âlimleri müteşâbihâtı, muhkemle mukayese edildiğinde manası bilinen ve hakikati hiçbir zaman bilinemeyecek olan müteşâbihler olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.⁴⁴ Şâtibî (ö. 709/1380) ise müteşâbihâtı mutlak ve izâfi olmak üzere ikiye ayırmış ve mutlak müteşâbihleri, manalarının sadece Allah tarafından bilinebilen, izâfi müteşâbihleri de ilimde rüsh sahibi âlimlerin de bilebileceği müteşâbihler olarak kategorize etmiştir.⁴⁵

Sünnî tefsir geleneğinde en fazla rağbet gören ve gerek klasik döneme ait “Ulûm-i Kur'an” kitaplarında gerekse çağdaş dönemde telif edilen “Tefsir Usûlü” ve “Kur'an İlimleri” adlı eserlerde hemen hemen aynıyla tekrar edilen müteşâbih tasnifi Rağıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108?) aittir. Müteşâbih kavramını “Kur'an'da lafız ve mana yönünden başkasına benzemesi nedeniyle tefsiri müşkil olan ifade/ibare” olarak tarif eden İsfahânî,⁴⁶ müteşâbihâtı üç kısımda değerlendirmiştir:

(1) Lafız yönüyle müteşâbihler: Bu tür müteşâbihler iki kısımda ele alınmıştır. Birincisi, müfret kelimelerde yer alan müteşâbihtir. Bir manaya delaletin gizliliği olarak alındığında lafzın garabetinden kaynaklanabilir. Buna “ve fâkihетен ve ebben”⁴⁷ ibaresinin geçtiği ayet örnek teşkil eder. Buradaki müteşâbihlik “ebben” kelimesinin anlamının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. İkincisi, cümlede (mürekkep) bulunan

⁴³ Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, s. 40.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 505.

⁴⁵ Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 67.

⁴⁶ Rağıb el-İsfahânî *el-Müfredât*, s. 254; Öztürk “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, s. 12.

⁴⁷ Abese, 80/31.

gizlilik ise kendi arasında üç kısma ayrılmaktadır: İcâz sebebiyle ortaya çıkan müteşâbihlik, itnâbın yol açtığı müteşâbihlik ve nazımdaki tertipten doğan müteşâbihlik.⁴⁸

(2) Mana yönünden müteşâbihler: Buna manevi müteşâbih de denir. Buradaki ifade edilmek istenen, bir kısım ayetlerin mana yönünden açık olmamaları veya birkaç anlama gelmeleridir. Allah'ın Kur'an'da geçen sıfatları, kıyametin durumu ile ilgili ayet ve hadisler ve cennet nimetleri ile cehennem azabını anlatan ayetler bu grup müteşâbihliğe örnektir. Bu özellikteki müteşâbihler, duyularla kendimizde oluşturamadığımız, hissetmediğimiz veya hissedilen cinsten olmadıkları için bizce düşünülmesi mümkün olmayan ayetlerdir.⁴⁹ Özet olarak mana yönünden müteşâbihliğe Allah'ın sıfatları, kıyametin ahvali, cennet nimetleri, cehennem azabı gibi mevzuları örnek verebiliriz.⁵⁰

(3) Hem lâfzî hem manevî müteşâbihler: Kur'an ayetlerinin bir kısmının özelliği hem maddi ve hem de manevi yönden müteşâbih olmasıdır. Müteşâbihliğe yol açan sebepler, bazen de lafız ve manalarında birlikte bulunurlar. İlk iki tasnifte ifade edildiği gibi lafızlarda görülen inhisar ve itnâbdan dolayı müteşâbih kabul edilirken, diğer taraftan da manalarında bir teşâbühün söz konusu olmasıdır.

Hem lafız, hem de mana yönüyle müteşâbihliğin anlaşılabilmesi lafızların ve bu lafızların manalarına ait olan birçok tamamlayıcı unsurların bilinmesi ile mümkün olmaktadır. Bunlar; tarihi, içtimâi ve ahlâki birçok konuda olabilmektedir.

Rağıb el-İsfahânî, hem lafız hem mana yönünden müteşâbihler konusunda ise beşli bir tasnif yapmıştır. Has ve âmm lafızlarında olduğu gibi kemiyet cihetinde müteşâbih olanlar (umum- husus); vucub ve nedb ifade eden ayetlerde olduğu gibi keyfiyet yönüyle müteşâbih olanlar; nasih ve mensuh ayetlerde olduğu gibi zaman yönüyle müteşâbihlik bildiren naslar; mekân ve hakkında indiği işler cihetiyle müteşâbih olanlar; fiilin kendisiyle sahih olduğu ya da fasih olduğu şartlar cihetiyle müteşâbih olanlar.⁵¹

⁴⁸ Bkz. Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 67-96.

⁴⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII. 433; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut trs., XXII, 163.

⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 130-132.

⁵¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 255.

2.2. İlâhi İsim ve Sıfatlar

Bilindiği gibi Kur'an'da Allah kendini Allah olarak isimlendirmektedir. Allah kelime olarak “tek yaratıcıyı” ifade eden, esmâ-i hüsnanın bütün anlamlarını içerdiği kabul edilen özel bir isimdir. Bu isim, ulûhiyet vasfından değil, ilâhlık ve mâbudiyet vasfından alınmıştır. O'nun ulûhiyeti, tapılmaya ve kulluk edilmeye lâyık olması kendiliğindedir. Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) deyimiyle Allah, lafzâ-i celâldir. Allah kelimesi Kur'an'da tekil olarak hiçbir ek almadan ve izâfet terkibine girmeksizin kullanılmaktadır.⁵²

Allah kelimesinin etimolojisi üzerine İslam bilginleri, Arapça dil uzmanları ve müsteşrikler temelde iki farklı iki görüş üzerinde durmuşlardır. İlkine göre Allah kelimesinin herhangi bir kökten türeyip-türemediği konusunda herhangi bir fikir birliği yoksa da İslam bilginlerinin çoğuna göre Arapça özel bir isim olan bu kelime, herhangi bir kökten türememiştir.⁵³ Allah, kendisine ibadet edilen yaratıcının (yüce varlığın) özel ismidir. Bu tür isimler diğer dillere tercüme edilemezler. Ayrıca Arapça olan bir başka kelimenin onun yerini tutması mümkün değildir. Bu nedenle âlimler, ister Arapça olsun isterse başka dillerden olsun hiçbir kavram ve kelimenin “Allah” özel isminin yerine kullanılamayacağı konusunda hemfikirdirler.⁵⁴

İkinci görüşe göre Allah kelimesi müştaktır. Ancak hangi kökten müştak olduğu ihtilâflıdır. Genellikle tercih edilen görüşe göre Allah lafzı “kulluk etmek” manasında “elehe-yelihü” veya “hayret ve şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak” anlamlarındaki “elihe-ye'lehu” ve “velihe-yevlehu” kökünden müştak olan ilâh kelimesiyle kökteştir. Buna göre ilâh kelimesinin başına “elif-lâm” takısı getirilmiş, normal şekli “el-ilâh” iken dile daha kolay gelen asıl kelimesinin hemzesi kaldırılıp lâmlar birleştirilmiş (idğâm) ve nihayet azâmet anlamına gelen Allah tarzında okunmuştur. İlâh kelimesi, hem gerçek yaratıcı hem de sahte ilâhlar için kullanıldığından İslam dünyasında pek benimsenmemiş, bunun yerine “Allah” lafzı tercih edilmiştir.⁵⁵

Gerçekte Allah kelimesinin hangi kelime kökünden türediği meselesi kayda değer bir önemi haiz değildir. Önemli olan, Allah lafzının hissettirdiği mana ve

⁵² Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Alem ilişkisi*, İstanbul 1996, s. 27.

⁵³ Salim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2006, s. 106-107.

⁵⁴ Sadüddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Teftezânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, s. 148-149.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 469; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 471.

mesajdır. Nitekim İslam bilginleri, Allah lafzını vâcibü'l-vücut, her türlü övgüye lâyık bulunan ve bütün kusur ve noksanlıklardan münezze olan Zât-ı İlâhiyye'nin adı olarak tanımlamışlardır.⁵⁶ Sonuçta Kur'an ve hadislerde geçen Allah lafzı bu klasik ve kapsamlı tarifile örtüşen bir kavram haline gelmiş, gerçek mabudun ve tek yaratıcının özel ismi olmuştur. Muhammed Hamdi Yazır'ın son derece güzel ifadeleriyle özetlersek, “İşte Allah ism-i celâli bütün hislerimizin, tasavvurlarımızın ilk şartı bulunan öyle derin ve vahid bir iç duygunun, gayb ve şuhûdun algı noktası olan bir lemhâ-i halde ihatasız gösterdiği hak tealânın zâtına delâlet eden bir özel isim veya bir âlem ismidir. Yani bu isim, öncelikle bir zihni kavrama, sonra o vasıta ile hakkın zâtına isim ise bir özel isimdir. Zihni bir kavram olmayarak, bizzat müteayyin zâtı mahzın ismi ise bir âlem ismidir. Öncekinde kelimededen bilinen kavrama, kavramdan hakikate geçeriz ve ismi bu kavram ile tarif ederiz. Mesela Allah, bütün kemâl sıfatlara sahip bulunan yüce zâtın ismidir, deriz. İkincide bizzat vâkideki hakikate intikal ederiz”.⁵⁷

Allah, aşkın bir varlıktır. Bu yüzden O'nu zâtı itibariyle tanımak insanın bilgi ve idrak limitlerini aşar. Çünkü akıl ve duyu komponentlerimiz o aşkınlığı kavramaktan âcizdir. Sınırsız bir hakikatin (sonsuz, hiçbir şeye benzemeyen ve bütün noksanlıklardan münezze olan yaratıcının) zâtının, sınırlı insan aklıyla kavranması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Allah hakkında söylenen, yazılan, çizilen düşünülen her şey O'nun mahlûkudur, yaratıcı ise bunların her birinden müstağnidir.⁵⁸ Bununla birlikte, Allah kendine atfettiği isim ve sıfatlarla kendini tanıtmakta ve beşeri dilin imkânlarıyla sınırlı bu tanıtım O'nu belli ölçüde tanınamızı mümkün kılmaktadır.

Kur'an'da yer alan isim kelimesi, Allah lafzına ve ya O'nun yerini tutan zamire, ayrıca rab kelimesine izâfet yoluyla nisbet edilmiş, çoğul şeklinde olan en güzel anlamındaki “el-hüsnâ” kelimesiyle sıfat tamlaması oluşturularak esmâ-i hüsnâ şeklinde Allah'a nisbet edilmiştir. Nassların tesiriyle olacaktır ki Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren Allah'ı nitelendirmek için isim ve esma kavramlarını kullanmışlardır.

Sıfat kavramına gelince, Kur'an'da Allah hakkında sıfat kavramı kullanılmaz. Sözlükte “v-s-f” kökünden türetilmiş olan ve Arap dilinde ziynet almak, ziynet giydirmek, süslemek, övmek, kişinin vasfı, yaratılış şekli, nitelik gibi anlamlara gelen sıfat kelimesi,⁵⁹ kelâm ilmindeki anlam ve kullanımıyla Allah'ın zâtına nispet edilen bir

⁵⁶ Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara 2005, s. 17-18.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini*, I, 22.

⁵⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1979, s. 41.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 356.

mana veyahut bir kavramdır. Nasslarda yer alan bu kavramlar, kelime türü açısından isim, fiil, zarf şeklinde olduğu gibi Arapça’da sıfat kalıplarından biri şeklinde de kullanılmaktadır. Kur’an’da sıfat kelimesi geçmemekte olup, daha çok tevhide (Allah’ın birliği) aykırı inançlardan Allah’ın tenzih edilmesi esnasında “nitelemek” anlamındaki vasf kelimesinin muzari kalıbı kullanılmaktadır.⁶⁰

En erken hicri ikinci yüzyıldan itibaren akâid literatürüne girdiği anlaşılan sıfat teriminin, ilk olarak İslam inancının gayri İslamî unsurlar karşısında savunulması sırasında kullanıldığı ifade edilmektedir.⁶¹ Rabbini tanıma ve daima araştırma merakına sahip insanı aydınlatma gayretinde olan İslam âlimleri, Allah’ı nitelendirirken isim ve sıfat kelimelerini sıklıkla kullanırlar. Bu kelimeler ilk defa Ebû Hanife’nin *el-Fıkhu’l Ekber*’inde kullanıldığı ifade edilse de kimi rivayetler sıfat terimini ilk kullanan kişinin İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/814) olduğunu belirtmektedir. Eş’arî, İbn Küllâb el-Basrî nin “Allah’ın isimleri, O’nun sıfatlarıdır” ve “Allah’ın isimleri ve sıfatları” gibi tabirler kullandığını haber verir⁶² ve bu ifadelerin isim terimi yerine sıfat teriminin de kullanılabileceğine bir delil olduğunu söyler.⁶³

Beyhakî (ö. 458/1066) *Kitâbu’l-Esmâ ve’s-Sifât* adlı eserinde isim ve sıfat arasındaki teknik farklılıklar şu şekilde dile getirir: “Hay, âlim, hâlik gibi dil açısından sıfat kalıbında bulunan kelimeler isim, diğerleri ise sıfat adını alır.”⁶⁴ İmam Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî tarafından benimsenen anlayışa göre ise isim ile sıfat birbirinden ayrıdır. Bu âlimler nassla sabit olmayan bir ismin Allah’a isnat edilemeyeceğini, ulûhiyete gölge düşürmeyen bir kavramla O’nu nitelendirmenin daha doğru olacağını belirtmişlerdir. Buna göre Allah’ın isim ve sıfatları arasında yakın alaka vardır. Allah’ın isimleri, sıfatlarına kaynaklık etmekte olup bu sıfatların isimlerden alındığı anlaşılmaktadır.⁶⁵ Allah’ın isim ve sıfatlarının daha iyi anlaşılabilmesi için Allah hakkında kullanılan isimler çeşitli taksimâta tabi tutulmuştur.⁶⁶

Allah’ın isim ve sıfatlarını ayrı düşünemeyiz. Çünkü isimlerin sıfatlara kaynaklık yaptığı kabul edilir. Bizim, O’nun yardımı olmaksızın zâtını kavramamız

⁶⁰ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 482.

⁶¹ İlyas Çelebi, “Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam Azam Ebû Hanife”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XV/1-2 (1974), s. 240.

⁶² Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 123.

⁶³ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, 2000, I, 134-139.

⁶⁴ Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Kitâbu’l Esmâ ve’s Sifât*, Kahire 2005, s. 131.

⁶⁵ Mevlüt Özler, *Ehli Sünnet ve Mu’tezile’de Tevhid Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1991, s. 105.

⁶⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, II, 84.

mümkün değildir. Ancak bizler Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyabiliriz. Allah'ın isim ve sıfatları arasında hiçbir fark yoktur ve fazilet ve yücelik bakımından eşittirler. Allah, mahlûkatından hiçbir şeye benzemediği gibi mahlûkatından hiçbir şey de O'na benzemez.⁶⁷

Sahabe, Kur'an ve Sünnet'te zât ve sıfatlarla ilgili olan hususlara tahkiki bir imanla inandılar, muhtemelen bu meselede kayda değer bir ihtilafa düşmediler. Nitekim sahabe teolojik bir problem olarak sıfatlar konusunda Peygamber'e soru sormamış, dolayısıyla bu konu onların devrinde bir problem haline gelmemiştir. Kuşkusuz bu meselenin problem haline gelmesi sonraki dönemlerde olmuştur.⁶⁸ Sahabilerde olduğu gibi tabiin uleması arasında da Allah'ın sıfatları konusunda ciddi bir görüş ayrılığına düşülmemiştir.

İslam dünyasında sıfatlar konusuyla ilgili olarak teşbih veya ta'til aşırılıklarının ilk defa hangi dönemde ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, özellikle klasik makâlât ve fırak kaynaklarında pek de güvenilir gözükmeyen kayıtlara göre bu konuda aşırı görüşlerin ilk defa gerçek tarihsel kimliği bile müsellemlen olmayan Abdullah b. Sebe (?) ve taraftarlarınınca ortaya atılmıştır. İslam dininin Arap Yarımadası'nın dışına yayılmaya başlamasıyla beraber alevlenen bu tartışmalar, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.⁶⁹ Kimi tespit ve değerlendirmelere göre zât-sıfat ilişkisi konusunda ortaya çıkan ihtilaflar, ilk defa Müslümanlar arasında değil Yahudiler arasında zuhur etmiştir. Nitekim Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre teşbih, Yahudilerde oldukça yaygın bir düşüncedir. Yahûdî kelâmında insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden ekoller hiçbir zaman eksik olmamıştır.⁷⁰

Teşbih ve teccimi savunan Sebeyye; Şia'nın önce gelenlerini yaratıcı hüviyetine büründürüp, haklarında ilâhi hükümler bile çıkarmışlardır.⁷¹ Aşırı Şii Beyaniyye fırkasının lideri kabul edilen Beyan b. Sem'an teşbih ve teccim fikrini savunmuştur. Bu anlayış, Muğriyye, Mansûriyye gibi diğer bazı aşırı Şii fırkalarda da mevcuttur.⁷² Keza Kerrâmiye'nin öncülerinden Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî (ö. 256/869), erken dönem Şii-İmamî kelâmcı Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi isimler de Allah'ın konkrete

⁶⁷ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Mısır 1317, s. 28.

⁶⁸ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı Esâsu't-Takdîs fî İlmî'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul 2006, s. 16.

⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, s. 16.

⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, s. 86; Muhammed el-Behiyy, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s. 73-76.

⁷¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 198.

⁷² Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut trs., II, 13-20.

bir varlık olduğu yönünde görüşler beyan etmişlerdir.⁷³

İlgili kaynaklarda sıfatlar konusuyla ilgili bir diğer aşırı yaklaşım olan ta'til (sıfatların nefyi) fikrinin de ikinci yüzyılın başlarında (Emevilerin son zamanlarında), yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından ortaya atıldığı; bazı kaynaklar ise aynı fikirlerin Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) tarafından dillendirildiği belirtilmiştir.⁷⁴ Mücessime ve Müşebbihe'nin tam aksine Allah'ın sıfatlarını nefyeden bu kelâmcıların temel iddiaları, Allah'ın insanlara mahsus sıfatlarla tavsif edilemeyeceğidir. Bu görüş sahipleri Allah'ın hayat sahibi ve âlim olmasını nefyederlerken kâdir, fâil ve hâlık olmasını kabul ediyorlardı.⁷⁵ Diğer taraftan Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı mücadele veren Mu'tezile içerisindeki kimi kelâmcılar da sıfatların ezeli-kadim olmadığını söylemenin Allah için değişikliğe maruz kalma anlamına geleceği, aksi söz konusu olduğunda ise teaddüd-i kudemâ probleminin tevhit akidesini zedeleyeceği tezini öne sürerek bu konuda yine "ta'til" fikrini savundular. Bununla birlikte, tenzih taraftarı olan Mu'tezile'yi "bütün sıfatları inkâr edenler" anlamındaki "Muattıla"dan kabul etmek doğru değildir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da bulunan ilâhi sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmekte tereddüt göstermemişlerdir. "Allah diridir ve kâdirdir" hükmünü kabul ederlerken; bu âlimlik ve kâdirliğin dayanağı olarak ilâhi zâtı gösteriyorlardı. Allah, zâtı ile âlim ve kâdirdir. Allah'ın zâtı dışında bu isimlerin verilmesini gerektirecek mahlûkatın varlığını kabul etmezler. Allah'ın ilmi, iradesi ve işitmesi yoktur, vahdâniyet ve kıdem Allah'a mahsustur. Kadîmin kabulü ise tevhid prensibine zıttır. Bunu kabul etmek taaddüd-i kudemâ (kadimlerin çoğalması) demektir. Çünkü onlarda "tevhid" beş esastan ilkidir.⁷⁶

Aslında ta'til veya teşbih aşırılıklarına bağlı bulunan ve İslam tarihinde hiçbir zaman önemsenecek bir çoğunluk teşkil etmeyen fırkalar da dâhil olmak üzere hiçbir Müslüman, inandığı rabbinin sıfatlarla nitelenmeyen zihni bir varlıktan ibaret olduğunu kabul etmediği gibi, O'nu insana veya başka bir mahlûka da benzetmiş değildir. Her Müslüman biliyor ki Kur'an Allah'ı çeşitli kavramlarla nitelendirmiştir. Bunu bilen bir insanın başka bir yaratıcıya inanması ve ibadet etmesi mümkün değildir. Bütün mesele, fiilen var olduğuna inanılan ve nasslarda mevcut sıfatlarla nitelenen Allah'ın, zâtı ile sıfatları arasındaki münasebeti kurabilmek, daha doğrusu bu münasebeti ilmî bir

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, s. 17.

⁷⁴ Sinanoğlu *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 121-123.

⁷⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156-157.

⁷⁶ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 491-493.

yaklaşım ile ifade edebilmektir. Tevhidi korumak maksadıyla ta'tile yaklaşan veya tenzile fazla meyledenler de aslında nasslarda yer alan isim ve sıfatları inkâr etmemişlerdir.

Burada yeri gelmişken selef ulemasının konuyla ilgili görüşlerini de kısaca aktarmak faydalı olacaktır. Selef âlimleri nasslarda yer alan bütün sıfatları Allah'a nispet etmeyi akidelerinin vazgeçilmez bir prensibi olarak kabul etmişlerdir. Allah'ın zâti sıfatları ile fiili sıfatları arasında herhangi bir fark da gözetmemişlerdir. Nasslarda geçen müteşâbih sıfatları, Kur'an'da Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetleri delil göstererek, hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratılanlardan hiçbir şeyin O'na benzemediğini belirtmişler ve bu ayetlerde geçen lafızların ne anlama geldiğini bilmediklerini ve bu türlü ayetlerin te'villerini bilmekle de yükümlü olmadıklarını açıklamışlardır. Bununla beraber Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), hatta İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) itibaren selef âlimleri, zâhiri manalarıyla beşerî özellik taşıyan haberî sıfatları, Allah'a nispet ederken daima "keyfiyet ve mahiyeti bilinmeksizin" (bilâ keyf velâ ma'nâ) demek suretiyle teşbihi andıran kavramları zâttan uzak tutmuşlardır.

Aslına bakıldığında yukarıda belirtilen görüş sahipleri, birer birer ele alındığında teşbihi savunanların, Allah'ı insana benzetmek gibi amaçlarının olmadığı gibi, ta'til fikrini savunanlar da tümünden vasıfsız, niteliksiz bir tanrı imajı ortaya koymak niyetinde değillerdir. Herhalde hatalar, Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki münasebet gibi çok önemli ve hassas bir konuda teşbihe düşenlerin dilinin sürçmesinden, tenzihte aşırı gidenlerin ise, tüm insanî gayreti gösterdikleri halde aklî gücün yetersizliğinden veya tükenmesinden ortaya çıkmaktadır. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasında bulunan sıfat anlaşmazlığı meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir.⁷⁷

Tereddüt edilemeyecek derecede açıktır ki; bizlere ve etrafımızı saran kâinata hâkim olan Allah'ın varlığının hissedilebilmesi için bazı sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. O, zâtına nisbet edilecek bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz. Eğer böyle olmuş olsaydı yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe maruz kalacak ve söz konusu sıfatların da zât gibi kadîm olması kaçınılmaz olacaktı. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için tevhid prensibi zedelenmiş olacaktı.⁷⁸

⁷⁷ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490.

⁷⁸ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 487.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Allah'ın sıfatları konusundaki ihtilafların ana sebepleri, kendi bünyesinden kaynaklanan anlayış farklılıklarıdır. Bilhassa, müteşâbih sıfatlar ve Kur'an'da geçen ve teşbih vehmi uyandıran kavramların farklı yorumlanmasıdır. Kur'an, Allah'ı çeşitli isim ve sıfatlarla vasıflandırırken herhangi bir ayırım yapmamıştır. Hz. Peygamber de kendine vahyolunan bu kısım ayetleri herhangi bir ayırma tabi tutmamıştır.⁷⁹ Sahabelere gelince; onlar da bu konuda Hz. Peygamber'i örnek almışlar ve sıfatları kategorik bir ayırma tabi tutmamışlardır.⁸⁰

2.3. Sıfatların Çeşitleri

Sıfatlar üzerinde yoğunlaşan İslam uleması, konuyla ilgili nasları göz önünde bulundurarak çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Akâidle ilgili olarak erken dönemlerde kaleme alınan İmam Ebû Hanife'nin *el-Fıhhu'l-Ekber*, İmam el-Eş'arî'nin *Kitâbu'l-Lüma* ve İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid* gibi eserlerde söz konusu sıfatlar gruplandırılmış ve bu sıfatlara, bundan sonraki çalışmalarda aşağı-yukarı son şekli verilmiştir.

Kelâm âlimlerinin sıfatlarla ilgili taksimlerini özetleyecek olursak: Cüveynî (ö. 478/1085) sıfatları, nefsi (zâti) ve manevî olmak üzere iki; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), “Kelâma Giriş” adlı eserinde; zâti, manevî ve fiili olmak üzere üç,⁸¹ *el-Muhassal* adlı eserinde ise, selbî ve sübûtî olmak üzere iki;⁸² Ebü'l-Leys es-Semarkândî (ö. 702/1302) ise; varlıkları hakiki, varlıkları izâfî ve ademî (selbî) sıfatlar olmak üzere üç kısımda ele almışlardır.⁸³ Bu bölümler geç dönemlerde yazılan kelâm kitaplarında daha sistematik hale getirilmiş ve sıfatlar son şekliyle dört kısımda incelenmiştir:

2.3.1. Selbî Sıfatlar

Sözlükte, nefy (inkâr etmek) demek olan ve “sıfât-ı tenzîhiyye” adıyla da bilinen bu sıfatlar, Allah'ın zâtına layık olmayan manaları O'ndan nefyeden ve/veya O'nun ne

⁷⁹ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 116.

⁸⁰ Ebü'l-Vefa Teftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Mes'eleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, I, 18.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal -Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 43.

⁸² Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 145.

⁸³ Ebü'l-Leys es-Semarkândî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, Haydarabad 1321, s. 84.

olmadığını ifade eden sıfatlardır. Bundan dolayı bu sıfatlara “selbî” denilmiştir.⁸⁴ Bilindiği gibi Kur’an’da Allah’ın birliğini, ortağı ve benzerinin bulunmadığını, yaratılmışlık belirtilerinden münezzehe olduğunu ifade eden birçok ayet vardır. Mesela “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”⁸⁵ mealindeki ayet bütün âlimler tarafından tenzih sıfatına delil olarak gösterilmiştir. Kelâm ilminde “muhâlefetün-li’l-havâdis” (mahlûkata benzememe) terimiyle ifade edilen bu prensip, yaratıcı ile yaratılmışların statülerini tamamıyla birbirinden ayırmıştır. Bunun gibi Allah’ın birliği prensibi de ulûhiyete yakışmayan bütün kavramları zât-ı ilâhiyeden uzaklaştıran ve bir bakıma tenzihî sıfatları ihtiva eden bir prensiptir.⁸⁶

Allah, başlangıcı ve sonu olmayandır. Yaratıcı: Araz, cisim, cevher, musavvir (şekil sahibi), mahdud (belli bir sınırla tahdit edilen), ma’dud (sayılabilir), mütebâ’iz (bölünebilir), mütecezzi (parçalanabilir), müterekkip (bileşik), yönü olma, mütenâhi (sonlu), gibi niteliklerden uzak olandır.⁸⁷ Âlemin içinde olmadığı gibi dışında da değildir. Allah, mâhiyet ve keyfiyeti bilinmeyendir.⁸⁸ Allah için mekân söz konusu olmadığı gibi, zamanla da kayıtlı değildir. Havâdise mahal değildir. Her şey ilim ve kudretinin dâhilindedir.

Selef uleması, te’lif planlarına göre tenzihle ilgili nassları sıralayıp yorumlamakla yetinmişler, kelâmcılar ise Şûrâ 42/11. ayeti ışığında, ilgili nasslardan faydalanarak bazı terimler tesbit etmişler ve öğretimde kolaylık, telifte birlik ve ahenk sağlamak maksadıyla altı terimi seçerek belli bir liste oluşturmuşlardır.”⁸⁹

(1) Vücûd: Zâti sıfatların başında gelir. Bu sıfat, Allah’ın zâtının aynı olmayıp, zâtı üzerine zâid bir sıfattır.⁹⁰ Allah vardır ve varlığı, zâtının gereğidir, zaruridir ve başkasından değildir. Bundan dolayı Allah için “Vâcibu’l Vücûd” ifadesi kullanılmıştır. Vücûd’un zıttı olan yokluk yaratıcı hakkında düşünülemez.⁹¹ Sünnî kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, bu sıfat Allah’ın üzerine zâid, ezeli, müstakil bir sıfattır. Vücut, bütün sıfatların aslı ve kaynağıdır.⁹² Ebû’l-Hasen el Eş’arî, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve filozoflara göre ise vücud, sıfat olmayıp zât ve hakikati, zâtı-bârinin

⁸⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 238.

⁸⁵ Şûrâ, 42/11.

⁸⁶ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 488.

⁸⁷ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâid*, s. 118.

⁸⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal*, Beyrut 1985, II, 173.

⁸⁹ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 488.

⁹⁰ Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 179.

⁹¹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 118.

⁹² Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 206.

aynısıdır. Zât üzerine zâid değildir.⁹³Vücut sıfatını sıfatı nefsiyye olarak isimlendirilmiştir.⁹⁴

(2) Kıdem: Kelime olarak, geçmiş olanla mevcut olmak,⁹⁵ ezeli olmak, başlangıcı olmamak gibi anlamlara gelmektedir. Allah, varlıkta öncesiz bir zâttır.⁹⁶ Ne kadar geriye gidersek gidelim, Allah'ın varlığı, zâtının gereği olduğu için, O kadîmdir, ezeldir, evveldir, ilk olandır, sonradan var olan değildir.⁹⁷ Kıdem, Allah'ın zâtına layık olmayan geçmişteki yokluğu selbettiği için selbî sıfatlar içinde zikredilmiştir. Aynı zamanda bu sıfatın hariçte bir varlığı olmadığından itibâri bir sıfat olduğu da unutulmamalıdır.⁹⁸ Kıdemın zıddı hudustur. Hudus, yaratılan varlıkların bir özelliği olduğundan, Allah için, böyle bir özellik muhâldir.⁹⁹ Gazâlî, kıdem sıfatını: kıdem-i izâfî, kıdem-i zamanî ve kıdem-i zatî olmak üzere üç kısımda ele almıştır.¹⁰⁰

(3) Bekâ: Varlığının sonu olmamak, ebedî olmaktır. Bekâ sıfatı, “vâcib lizâtihi”nin özelliklerindedir. Kadîm (ezeli) olanın ebedî olması zorunludur. Yani Allah, kadîm olduğuna göre aynı zamanda bâkidir. Bekâ'nın zıddı olan fena (sonlu olmak) Allah hakkında düşünülürse birçok muhal ortaya çıkar.¹⁰¹ Kelâm âlimleri, Allah'ın bâkiliği konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat bu sıfatın nasıllığı hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Eş'arî ve Mu'tezilî birçok kelâm âlimi, bekâ sıfatının Allah'ın zâtı ile kâim ve zâta zâid bir sıfat olduğu hususunda ittifak ederken¹⁰² Mâtüridîler Allah'ın zâtı yönüyle bâki (dâimi) olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰³

(4) Muhâlefetün li'l-havâdis: Sonradan olanlara benzememek demektir. Allah'ın dışındaki her şey O'nun tarafından ve sonradan yaratılmıştır. Yaratıcı ise gerek zâtında ve gerekse sıfatlarında hiçbir mahlûka benzemez.¹⁰⁴ Allah, zâtında ve sıfatlarında misli ve benzeri olmayı selbettiği için bu sıfat, sıfât-ı selbiyyeden sayılmıştır. Sonradan yaratılmışlara benzememek, Allah hakkında vacip, bu sıfatın zıddı olan mümaselet ve

⁹³ Emrullah Yüksel, *Kelâm Dersleri (İlâhiyat ve Nübüvvet)*, Ankara 1882, s. 18.

⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 88.

⁹⁵ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 397.

⁹⁶ Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd fi Usûli'd-Dîn*, Paris 1938, s. 52; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 257.

⁹⁷ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 119.

⁹⁸ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 206.

⁹⁹ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 207.

¹⁰⁰ Mustafa Güven, *Nesefî'nin Allah Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 1997, s. 68-69.

¹⁰¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1959, s. 103-104.

¹⁰² Hüseyin b. Muhammed Trablusî, *Hüsünü'l-Hamidiyye li'l-Muhâfazati alâ Kavâidi'l İslâmiyye*, y.y. 1375, s. 17.

¹⁰³ Fethullah Huleyf, *Kitâbu't-Tevhîd Mukaddimesi*, Beyrut, 1970, s. 19.

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 54; Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 162.

müşabehet ise müstahîldir.¹⁰⁵ Allah, yaratılan varlıkların sıfatlarından olan ve başka bir varlığa muhtaç olmayı gerektiren cisimlilik, cevherlik, arazlık ve cüzlerden terekküp etmek gibi cismâni ve maddi ahvâlden; uyumak, oturmak, yemek ve içmek gibi insani fiillerden, üzüntü ve sevinç gibi ruhi hallerden tenzihi de ifade etmektedir.¹⁰⁶

(5) Kıyam bi-nefsihî: Allah'ın, başka bir zâta veya mekâna muhtaç olmayarak, bizâtihi kâim olması demektir. Allah, cisim, cevher, araz ve sınırlı olmayan ezeli bir varlıktır. Bu vasıflarla vasıflanmış bir varlık, mekâna muhtaç olmaz.¹⁰⁷ Bu sıfatın zıddı olan kıyam bi-gayrihi O'nun hakkında düşünülemez.¹⁰⁸

(6) Vahdâniyet: Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde, ilâh ve ma'bud olmasında bir olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması demektir.¹⁰⁹ Ebû Hanife vahdaniyeti şu ifadelerle açıklamıştır: Allah birdir, fakat bu birlik sayı yönüyle değil, ortağının bulunmaması yönüyledir. Birliğin sayı yönünden olmaması, kendisinden sonra bir var edicinin bulunduğu vehmini ortadan kaldırmaktadır. Adet manası düşünülürse, başka sayılar da akla gelir. Vahdaniyetin zıddı olan taaddüt, birden fazla olmak, şeriki ve ortağı olmak, Allah hakkında düşünülemez.¹¹⁰ Allah'ın ehad oluşu, O'nun bütün yönlerden birliğine, O'nda asla kesret bulunmadığına delalet eder. Bu, yaratıcının birliğini zedeleyecek cins nev', fasl, madde, suret, araz vb. şeylerden münezzehe olduğunun açık delilidir.¹¹¹

Netice olarak Mu'tezile ve Şia âlimleri, Ehli Sünnet'in benimsediği bu sıfatları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Fakat Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 226-235/840-849 arası) gibi bir kısım Mu'tezile âlimi, sübûtî sıfatları da tenzihî sıfatlar içine alarak selbî sıfatların alanını genişletmiş ve Allah'ın sadece bu sıfatlarla nitelendirilebileceğini kabul etmişlerdir.¹¹²

2.3.2. Sübûtî Sıfatlar

Varlığı zorunlu ve Allah'ın kendisiyle nitelenmesi vacip olan sıfatlarına sübûtî sıfatlar denir. Başka bir deyişle, Allah'ın bu sıfatları, zâtı ile kâim, kavram olarak zâtı

¹⁰⁵ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 182.

¹⁰⁶ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 208; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 104.

¹⁰⁷ Teftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 150; Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 163.

¹⁰⁸ Trablusî, *Hüsûnu'l-Hamidiyye*, s. 17.

¹⁰⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 107; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 259.

¹¹⁰ Ebû'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul 1307, s. 4.

¹¹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 272.

¹¹² Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 488.

üzerine zâid, zâtının ötesinde ezeli ve ebedî sıfatlardır, mahlûkatın sıfatlarına benzemez ve sonradan olmuş değildir.¹¹³ Bu tür sıfatlara, sıfât-ı meânî de denilir.¹¹⁴ Sübûtî sıfatlar, Allah-kâinat münasebetini ortaya çıkaran kavramlardır. Bu sıfatların Allah'ın zâtına zâid, ezeli ve hakiki sıfatlar olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Eş'arîler'e göre yedi, Mâturidîler'e göre ise sekiz olarak taksim edilen bu sıfatları sahabe ve tâbiin uleması başta olmak üzere Selef uleması sübûtî sıfatları kabul eder.”

Bu sıfatlar, nasslarda genellikle siyga bakımından sıfat olan kelimelerdir. Sünnî âlimler, sıfat halinde kullanılan bu kelimelerin masterlarını da bir sıfat grubundan sayarak Allah'a nisbet etmişlerdir. Bunda dolayı bu sıfatlar aynı zamanda mana sıfatı olarak da isimlendirilir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ister hayy, âlim, kadir gibi siyga bakımından sıfat olan kelimeler olsun; ister hayat, ilim, kudret gibi master siygasındaki kelimeler olsun bütün subûtî sıfatları Allah'a izafe etmektedirler. İlâhi sıfatların hepsini aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Bunun aksine Mu'tezili âlimler, Ehl-i Sünnet'in Allah'a nisbet ettiği sübûtî sıfatları iki kısma ayırmaktadırlar: Birincisi, siyga bakımından sıfat kökenli (müştak) kelimelerdir ki bu tür kelimeleri Allah'a izâfe etmektedirler. Bunlara manevî sıfatlar adını vermektedirler. İkincisi, manevi sıfatların köklerini teşkil eden ve siyga bakımından master olan kelimelerdir ki bunlara mana sıfatları adını vermektedirler.

Mu'tezilî kelâmcılar bu tür sıfatları Allah'a nisbet etmezler. Buna göre Mu'tezile, “Allah âlimdir” hükmünü kabul eder, fakat “Allah ilim sahibidir” hükmünü kabul etmez. Bu ekole göre Allah, zâtıyla âlim kabul edilmeyip ilim sahibidir, O'nun ezeli bir ilim sıfatı vardır, denilirse, O'nun zâtından başka bir de ilim diye bağımsız bir mana düşünülmüş olacaktır. O zaman Allah'ın sıfatı olarak kabul edilen bu mana da O'nun zâtı gibi kadîm olacaktır. Bu bizi, Allah'ın zâtından başka yaratıcıya kadîm manalar isnat edilmiş olacaktır ki bu da bizi ister istemez taaddüd-i kudemâyı (birden fazla kadîm-ezeli varlık) kabule götürecektir. Böyle bir kabul İslam dininin tevhid prensibine aykırıdır. Özellikle Nazzam (ö. 231/845) ve Ebü'l Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) bu anlayıştırlar. Mu'tezile kelâmcıları, kadîmlerin çoğalmasının bizi Hıristiyan teslis akidesine benzer bir akideyi kabule götüreceği endişesiyle meânî sıfatların yaratıcıya nisbet edilmesini reddetmişlerdir.¹¹⁵

¹¹³ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 125.

¹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 273.

¹¹⁵ Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 99.

Manevi sıfatlar konusunda, Ehl-i Sünnet âlimleri ile Mu'tezilî kelâmcılar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, manevi sıfatların Allah'a nisbet edilip-edilmeyeceği hususundadır. Sübûtî sıfatlar konusundaki her iki grup arasındaki tartışmalar, sonraki Mu'tezile kelâmcılarını (Ebü'l Haşim el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Kâdı Abdülcebbâr gibi) yeni bir arayışa yöneltmiş ve "ahvâl nazariyesi"¹¹⁶ adı verilen bir teorinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Sübûtî sıfatları niçin Allah'a nisbet ettiklerini Sünnî kelâmcılar çeşitli şekillerde izah etmişlerdir.¹¹⁷ Mu'tezile'nin tevhid anlayışındaki aşırı hassasiyetini Ehl-i Sünnet âlimleri gereksiz titizlik olarak nitelendirmiştir. Sünnî kelâmcılar, sıfatları "Onlar Allah'ın ne aynıdır, ne de gayrıdır." diye açıklamışlardır.¹¹⁸ Sübûtî sıfatlar şunlardır:

(1) Hayat: Diri ve canlı olmak demektir. Bu sıfat, Allah'ın zâtına vacip olan sübûtî sıfatların ilkidir. İlim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olan bir varlığın hayat sıfatının olması kaçınılmazdır.¹¹⁹ Yaratıcının hayat verip de hayat sıfatına sahip olmaması muhâldir. Allah'ın zâtına mahsus olup varlıklar âlemine taalluku olmayan ve varlık âlemi ile ilgili bütün kemâl sıfatlarla Allah'ın muttasıf olmasına esas teşkil eden bir kemâl sıfatıdır.¹²⁰ Hayatın zıddı olan memât, Allah için düşünülmez.¹²¹ Allah'ın, hayat sahibi bir varlık olduğunu Kur'an'da geçen birçok ayetten anlıyoruz.¹²²

(2) İlim: Bir şeyin hakikatiyle idrak edilmesi demektir. Bu da iki şekilde olur: Birincisi, bir şeyin zâtını idrak etmek. İkincisi, bir şeye ilgili, kendisinde mevcut olan başka bir şeyin, kendisinde var olduğuna ve ya kendisinde olmayan bir şeyin, kendisinde olmadığına hükmetmektir.¹²³ Kur'an'da ve Arap Dili'nde, hem Allah, hem de insan için kullanılmış bir sıfattır.¹²⁴ Allah hem küllî, hem de cüz'î olan varlıkları bilendir. Örneğin; bu âlemde olmuş ve olacak her olayı, insan nev'inin ahlâk ve davranışlarını külli bir şekilde bildiği gibi, insanın her bir ferdinin hallerini,

¹¹⁶ Bu teoriye göre çoğunluğun sıfat dediği şey, ilâhi zâtın varlıkları ilişkili olduğu ve varlıklara taalluk ettiği hallerdir. Bu durumda Allah'ın bilinecek şeyleri bilmesi, ilâhi zâtın âlimiyet, güç yetirilecek şeylere güç yetinmesi ve kâdiriyyet halidir. Bu ise Sünnî kelâmcıların sıfat anlayışına yakın bir görüştür. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 190-192.

¹¹⁷ Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 27, 127; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, s. 235-260. Ayrıca bkz. Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005, s. 71-73.

¹¹⁸ Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 71.

¹¹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul trs., VIII, 81.

¹²⁰ Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 215.

¹²¹ Ebü'l-Müntehâ, *Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 5.

¹²² Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/2; Furkân, 25/58; Tâhâ, 20/111.

¹²³ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 22-23.

¹²⁴ Bakara, 2/30, 33, 72.

kalplerindeki duygu ve düşünceleri, zâhirî ve bâtinî fiillerini tamamen bilir.¹²⁵ O'nun ilmi, yarattıklarının ilmine benzemez, artmaz ve eksilmez. O, her şeyi ezeli anlamda (zaman ve mekân boyutlarının dışında), bilir. İlim sıfatı Allah'a vacip, zıddı olan cehalet, bilgisizlik, gaflet, unutkanlık gibi sıfatlar ise Allah için imkânsızdır. Allah; zât ve sıfatlarıyla ezeli, ilmiyle âlim, ilim O'nun ezeli bir sıfatıdır. Mahlûk ve muhdes değildir. Eğer bu konuda şüphe insanı küfre götürür.¹²⁶ Eş'arî, Allah'ın ilmiyle âlim ve ilim sıfatıyla muttasıf olduğunu eserlerinde ifade etmektedir.¹²⁷ Bakillânî ve Gazâlî, Eş'arî gibi düşünmektedir.¹²⁸

(3) İrade: Dilemek, bir şey hakkında karar kılarak onun yapılıp yapılmayacağına azmetmek, anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin meydana gelip gelmemesini tercih eden, irade sıfatıdır. Allah, mürîddir. Yaptığı işlerde irade sahibidir. Allah'ın zâtıyla kâim, ezelde sabit olan sübûtî, vücudî ve ezeli bir sıfatıdır. Bu sıfat, Allah hakkında vaciptir. İrade sıfatının vacible bağlantı kurması, ilâhi zât ve sıfatların, irade ve iradeye konu varlık kabul edilmesi sonucuna götürür ki, Allah ve sıfatları böyle olan şeylerden münezzehtir. Muhale de taalluk etmez. Çünkü muhal mutlak yoktur. Fiilen meydana gelmek bir yana akıl, varlığını hiçbir şekilde düşünemez. Kaldı ki irade, varlık alternatifleri ve mümkünler arasında belirleyici olan vücûdî (varlıksal) bir sıfattır. Allah'ın teşrii ve tekvini olmak üzere iki kısım iradesi vardır: Tekvini irade, bütün yaratıkları iyiyi-kötüyü, hayrı-şerri, faydalı-zararlıyı kapsamına alan ve oluşumla ilgili olan iradedir. Allah, adaleti gereği, bu çeşit iradesiyle kulların irade ettiklerini irade eder ve bu iradesine göre de yaratır. Teşrii irade ise, buna dini irade de denir. Allah'ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması (muhabbet ve rıza) demektir. Allah'ın bu anlamdaki iradesi ile bir şeyi dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. Kısaca, tekvini irade, hayra, şerre, taate ve ma'siyete taalluk ettiği halde; teşrii irade ise, sadece hayra ve taate bakan iradedir.¹²⁹ İradenin zıddı olan iradesizlik, Allah için söz konusu olamaz.¹³⁰

(4) Kudret: Allah'ın sonsuz güç ve kuvvet sahibi olması demek olup, Allah bu sıfatı ile kâinatta tasarruf eder ve etkin (müessir) olur. Bununla insan vasfedildiğinde,

¹²⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 111.

¹²⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 58-59.

¹²⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Haydarabad 1948, s. 44; a. mlf., *Kitabu'l-Lüma*, Beyrut 1952, s. 40.

¹²⁸ Ebû Bekr el-Bakillânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*, Beyrut 1987, 233; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1973, I, 231.

¹²⁹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 132-133.

¹³⁰ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 161.

“kendisi sayesinde insanın herhangi bir şeyle ilgili bir fiili yapmaya güç yetireceği, muktedir olacağı bir varlığın adıdır.” Yüce Allah vasfedildiğinde ise kudret; “Allah’tan acizliğin olumsuzlaşması ve nefyi” anlaşılmaktadır. Allah dışındaki varlıklar için, her ne kadar kudret lafzı kullanılsa da, anlam olarak kudretle nitelendirilmesi muhaldir.¹³¹ Kudret, Allah’ın zâtı hakkında vâcib olan kemâl sıfatlarından. Kâinattaki her şey Allah’ın sınırsız gücüyle olmaktadır. Allah bu kudretiyle dilediğini yaratıp, yarattığı bu varlığa dilediği kadar kudret verebilecek güçtedir. Kudretin zıddı olan acz, Allah hakkında düşünülemez. Mâtüridîler ve Eş’arîler kudret sıfatının, Allah’ın zâtı ile kaim, ezeli sıfat oluşunda ittifak etmişlerdir. Fakat Eş’arîler’e göre kudret, mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmakta da etkin olan bir sıfattır. Mâtüridîler’e göre ise kudretin sadece bir taalluku vardır. O da ezeldir. Mümkün şeylerin yoktan var edilmelerinde etkin değildir. Bu tekvin sıfatının gereğidir.¹³²

(5) Sem’i: Allah’ın işitme sıfatıdır. Nitekim Kur’an’da Allah bütün her şeyi işittiğini bildirir; ancak O’nun işitmesinin mahlûkata ait işitme keyfiyetiyle aynı olduğu düşünülemez. Zira O’nun işitme için ilgili bir uzva ihtiyacı yoktur.¹³³ On’un bir şeyi işitmesi o anda ikinci bir şeyi işitmesine engel değildir. İşitmemek ise Allah için düşünülemez.

(6) Basar: Görmek demektir. Allah’ın görmediği ve işitmediği hiçbir şey yoktur. Allah’ın görmesi tıpkı işitmesi gibi mahlûkatın ya da biz insanların görmesine benzemez. Zira O’nun bizim gibi bir organa ihtiyacı yoktur.¹³⁴ Allah’ın görmesine engel hiçbir varlık da yoktur.¹³⁵

(7) Kelâm: Kelime olarak, “söze dizilmiş manzum nazım ve ya manalar” anlamlarına gelmektedir.¹³⁶ Allah’ın muttasıf bulunduğu kemâl sıfatlarından biridir. Harf ve ses türünden olmayan, aksine, zâtı ilâhi ile kâim olan bir sıfattır. Bu sıfat, ne milletlerin lafızlarıyla nitelenir, ne de lafzın kelâm türleriyle kısımlara ayrılır.¹³⁷ Allah, her türlü ihtiyaçtan ve mahlûkata benzemekten münezzehtir. Kelâm sıfatı, ilim sıfatı gibi vâcibe, caize, yani var veya yok olan her şeye taalluk eder. Allah, ezelden ebede yani zaman üstülikle ve mutlaklıkla bu bir tek kelâm sıfatı ile emreder, yasaklar ve

¹³¹ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 395.

¹³² Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 133.

¹³³ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 242.

¹³⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 302.

¹³⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 113; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 134.

¹³⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 440.

¹³⁷ Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 80; Harputî, *Tenkihü'l-Kelâm*, s. 181.

haber verir. Bütün kutsal kitaplar bu bir tek kelâmın alametidir.¹³⁸

Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili birçok münakaşalar olmuş ve bu ilme “Kelâm” adı verilmesinin bu sayede olduğu iddia edilmiştir.¹³⁹ Allah'ın mütekellim olduğu konusunda bütün mezhep imamaları hemfikirdirler.¹⁴⁰ Fakat Allah'ın kadîm ve yaratılmamış bir kelâm sıfatı ile mi yoksa hâdis ve yaratılmış bir kelâm sıfatı ile mi mütekellim olduğu noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim Mu'tezile, Allah'ın kelâm sıfatı olduğunu kabul etmez.¹⁴¹ Kerrâmiye fırkası Allah'ın her sıfatının kadîm olmasını, Eş'arîler ise onun harf ve ses cinsinden olmasını kabul etmezler.¹⁴²

(8) Tekvin: Yaratmak, yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak demektir. Fiil, halk, tahlik, icat, ihdas, ihtirâ, ibdâ ve örneksiz olarak bir şeyi yapmak¹⁴³ gibi anlamlara da gelen tekvin, ezeli bir sıfattır.¹⁴⁴ Allah yegâne yaratıcıdır. O, ezeli ilmiyle bilip, dilediği her şeyi sonsuz güç ve kudretiyle yaratmıştır. Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olan tekvin, kudret, ilim ve irade sıfatlarından farklıdır. Çünkü ilim ile malumat bilinir; kudret ile mümkünün fiil (yaratılması) veya terki geçerli olur; irade ile fiil veya terk şıklarından biri tercih edilebilir. Yaratmada bizzat etkin olan sıfat ise tekvindir. Tekvin de kudret ve irade gibi caiz olan şeylere taalluk eder. Mâtürîdîler, tekvin sıfatının müstakil bir sıfat olarak Allah'ın zâtı ile kâim, bütün sıfatların başlangıcı ve kaynağı olan ezeli ve sübûtî bir sıfat şeklinde kabul etmişlerdir.¹⁴⁵ Eş'arîler ise kudretin bir taalluku, i'tibârî ve hâdis bir sıfat saydıkları tekvin sıfatını kudret sıfatı kapsamında değerlendirmişlerdir.¹⁴⁶

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zât-i ilâhiyeye bir anlamda manalar katan sübûtî-manevî sıfatların zâtla münasebetini “zâtın ne aynı ne de gayridir” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu ifade ilk bakışta çelişik gibi görünse de gerçekte öyle değildir. Çünkü onlar, “sıfat zâtın aynı değildir” derken, sıfatları zâtla özdeşleştirmek suretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran bazı Mu'tezilî kelâmcılarla İslam filozoflarının hatasından, “gayri değildir” derken de sıfatı zâttan ayırıp beşer seviyesine indiren ve

¹³⁸ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 135.

¹³⁹ Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 176.

¹⁴⁰ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 221.

¹⁴¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 303.

¹⁴² Teftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 145-146.

¹⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 85.

¹⁴⁴ Teftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 174; Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 86.

¹⁴⁵ Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 86; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 116.

¹⁴⁶ Ebû'l-Yûsuf Muhammed el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 99; Sadüddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsid fi'l-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1989, IV, 89; Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 179.

Hız. İsa'nın bedeninde maddileştiren Hıristiyanların bâtil inancından kaçınmak istemişlerdir. Bunun için söz konusu görüşte zât ile sıfat arasındaki münasebet ayrı ayrı açılardan ele alınmıştır. Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu esmâ-i hüsnâyı ve dolayısıyla mânevi sıfatları kabul ettikleri halde "müstakil mânalar" diye de anılan meânî sıfatları benimsemeyişleri, hiçbir zaman onların zât-ı ilâhiyeyi sıfatlardan tecrit ettikleri anlamına gelmediği halde muhalifleri tarafından Muattıla'dan olmakla itham edilmişlerdir. Onların hakiki temayüllerinin "sıfatları toptan reddetmek" olduğunu söylemek de tarafsızlıkla bağdaşmayan bir hüküm kabul edilmelidir.¹⁴⁷

2.3.3. Fiilî Sıfatlar

Esmâ-i Hüsnâ içinde Allah-kâinat ve Allah-insan ilişkisini ifade eden bir kısım fiillerin yer aldığı bilinmektedir. Bunlara kelâm tarihinde fiilî sıfatlar denir. Yani bunlar Allah'ın nitelenip nitelenmemesi caiz olan, Allah hakkında, hem menfi, hem de müsbet olarak da kullanılabilen sıfatlardır. Allah'ın bunlarla vasıflanması vacip olmaz. Fiilî sıfatlar mahlûkatın varlığıyla doğrudan ilgilidir. Hallâk, rezzâk, vehhâb, fettâh, nâfi gibi doğrudan hayır ve nimetlerle ilgili olan sıfatlar, fiili sıfatlar kapsamına girmektedir. Bu sıfatların hepsi, Allah'ı ilim, irade, kudret ve yaratmasıyla meydana gelirler.¹⁴⁸ Mâtüridî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1114) gibi âlimler, fiilî sıfatların hepsini tekvin sıfatına rücû ettirir.¹⁴⁹ Selef uleması ile İmam Âzam'dan itibaren Hanefî-Mâtüridî ekolü, Allah'ın bütün sıfatlarını zâtı ile kâim ve ezeli sıfatlar kabul ettikleri için tekvin sıfatına dayanan ve bu sıfattan yansıyan fiili sıfatları da ezeli sıfata dâhil ederler. Eş'arî âlimlerine göre ise bu sıfatlar, müstakil bir sıfat olarak görülmez, ilim sıfatına kudret ve iradenin de eklenmesiyle ilâhi fiiller sisteminin tamamlanabileceğini belirtirler. Mu'tezile kelâmcıları ise irade ve kelâm sıfatlarını da katarak bütün fiili sıfatları hâdis telakki etmiş ve zât ile kâim olmadığını belirtmişlerdir.¹⁵⁰ Sonraki dönemlerde bir kısım Eş'arî uleması fiili sıfatları Mâtüridî âlimleri gibi değerlendirdiği ifade edilmiştir.¹⁵¹ Fiilî sıfatlar şöylece sıralanabilir:

¹⁴⁷ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 491.

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâlâ ve 's-Sıfât*, Kahire 1976, s. 43; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 133.

¹⁴⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi*, çev Bekir Topaloğlu, Ankara 2005, s. 47; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebziratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 2004, I, 400.

¹⁵⁰ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 492.

¹⁵¹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 40.

(1) Tahlik: “Yaratmak” demektir. Allah’ın, varlığı aklen mümkün olan her şeyi yaratması câizdir. Allah, hayrı da şerri de yaratandır. O, hayrı seçmemizden hoşnut olur; fakat şerri seçmemize razı olmaz. Allah’ın her şeyi yaratması vâcib değildir. Böyle olsaydı dilediğini yaratması söz konusu olmazdı. İnşa; ilk defa yaratmak, ibdâ; eşsiz surette yaratmak, inmâ; üretmek, büyütme, tasvir; şekil vermek gibi kavramalarda bu başlık altında ele alınmıştır.

(2) Peygamber göndermek, kitap indirmek: Allah kullarını gözeten, rahmeti ve lütfu bol olandır. Kullarını da bunlardan mahrum bırakmamak, onların hak yolu bulmasını sağlamak ve kendini onlara tanıtmak maksadıyla peygamber göndermiş, bir kısmına da kutsal kitap göndererek; gerçeklerin açıklanmasına yardımcı olmuştur. Allah’ın Peygamber göndermesi ve Kutsal Kitaplar indirmesi de O’na vacip değil, caizdir.

(3) Hidayet vermek, dalalete sevk etmek (ihdâ ve idlâl): Allah’ın dilediğine hidâyet vermesi, dilediğini ise sapıklık üzerine yaratması caizdir.¹⁵² Ehl-i Sünnet âlimleri, (Fâtır 35/8) ayetini “Allah dilediği kimse için hidayeti, dilediği kimse için de sapıklığı yaratır” ve “Allah dileyeni hidayete erdirir, dileyeni sapıklığa yöneltir” şeklinde yorumlamışlardır.¹⁵³

(4) Ba’s ve haşr (Öldükten sonra diriltme): Ba’s, Allah’ın kullarını öldükten sonra tekrar diriltmesi; haşr ise, onları hesaba çekmek için bir arada toplamasıdır. Tabii ki Allah kullarına dünyada yaptıklarının hesabını soracaktır. Allah’ın insanları tekrar diriltip bir araya toplayacağı bellidir. Fakat kulları tekrar diriltip bir araya toplamak Allah üzerine zaruri ve vacip değil, caizdir.

(5) Ten’in ve Ta’zib: Nimet vermek, azap etmektir. Allah dilediğine nimet verir, azabı hak kazananlardan (günahkârlardan) da dilediğini azaplandırır.¹⁵⁴ Dilerse en küçük günahı cezasız bırakmaz, dilerse- küfür ve şirk hariç- büyük bir günahı bağışlar.

2.3.4. Haberî (Müteşâbih) Sıfatlar

Kur’an’da varlığı bilinen müteşâbih ayetlerin bir kısmını haberî ve/veya müteşâbih sıfatlar teşkil etmektedir. Mevcudiyetleri ancak nassların bildirmesiyle

¹⁵² Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 223.

¹⁵³ Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 163; Kemâlüddin Ahmed el-Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, s. 227. Nakleden: Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 141.

¹⁵⁴ Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 226.

bilindiği, başka bir ifadeyle varlıklarını ve gerçek mahiyetlerini tespitinde akıl yürütme imkânı bulunmadığı, sadece sem' ve nakil (haber) yoluyla sabit olduğu için bu tür sıfatlara müteşâbih/haberî sıfatlar denir. Bu tür sıfatlar nasslarla sabit olmakla birlikte zâhirî manalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün olmayan niteliktedir. Hal böyle iken Kur'an'da Allah'a zâhirî manalarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed), hadislerde parmak (isba'), ayak (kadem) gibi uzuvlar, ayrıca bazı ayet ve hadislerde arşın üzerinde oturmak (istiva), yukarıdan aşağıya inmek (nüzul), gelmek (meci'), gibi beşeri fiiller nisbet edilmiştir. Bu tür sıfatlar kısaca antropomorfik olarak nitelendirilebilir. Çalışmamızın bundan sonraki aşamalarında ana temayı oluşturacak olan haberî ya da müteşâbih sıfatlar İslam akâidinin zengin tenzih literatüründe bir anlamda istisna teşkil ederler. Erken dönemlere ait kelâm kitaplarında bu konu, "arşın açıklanması", "ayn", "yed", "vech" hakkında görüşler", "müteşâbihât hakkında söz" gibi müstakil başlıklarla veya Allah'ın sıfatlarından bahsedilirken ele alınmış;¹⁵⁵ ancak Allah'a atfedilen bu tür sıfatların nasslarda mecazi veya hakiki manada kullandıkları konusu vuzuha kavuşturulmamıştır.¹⁵⁶

Zâhiri manalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmesi tenzih prensipleri açısından mümkün olmayan bazı kavramların az da olsa nasslarda yer alması, ilâhi bir imtihan ve eğitim vesilesi olduktan başka, aşkınlığa has bir özellik, ayrıca her dilde bulunan edebî bir kullanılıştır. Bu problem İslam öncesi dinlerde daha karmaşık olmak üzere bütün dinlerin mukaddes metinlerinde de mevcuttur. D. B. Macdonald'ın, problemi sadece İslamiyet'e has gibi gösterip tenkide tabi tutması ve sûfiyyeye ait "vahdet-i vücûd" nazariyesinin "vechullah" sıfatının nasslar tarafından vuzuha kavuşturulmaması sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürmesi isabetli değildir. Nitekim Abdülvehhab eş-Şa'rânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve diğer sûfiyyenin haberî sıfatları muhafazakâr bir yaklaşımla anlayıp benimsediklerini, fakat te'vil yolunu tercih edenleri de asla tekfir etmediklerini kaydeder.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 58, 86-137.

¹⁵⁶ Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 159.

¹⁵⁷ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜTEŞÂBİH (HABERÎ) SIFATLAR ve İLGİLİ SIFATLARIN YORUMU MESELESİ

Bir önceki bölümün son kısmında da özetle ifade edildiği üzere Kur'an ve hadislerde vârid olan, mücerred sem ve haber yoluyla sabit olmakla birlikte, zâhiri manalarıyla aşkın varlığa nispeti mümkün görülme-yen bir kısım kavramlar olarak bilinen müteşâbih/haberî sıfatlar, İslam akâidinin zengin tenzih literatüründen bir anlamda istisna teşkil ederler. Bilindiği gibi, Kur'an'da ve hadislerde Allah'a vech, ayn, yed, isba', kadem gibi uzuvlar ile istiva, nüzul, meci' gibi fiiller/yüklemeler nisbet edilmiştir. Bu sıfatlar zâhiri manalarıyla anlaşılırsa bizi teşbih, tecsim ve tekyif (keyfiyet sahibi ve nasıl varlık olduğunu söyleme) ve temsil (zât ve sıfatlar açısından yaratıklara denk sayma) fikrine götürür. Haberî sıfatlar konusunda te'vil metodunu kullanan kelâmcılarla bu metodu benimseyen muhafazakârlar arasında süregelen ilmî tartışmalar, karşılıklı reddiyeler mahiyetinde birçok eserin yazılması sonucunu doğurmuştur. Genellikle Mu'tezilî kelâmcılar muhaliflerini teşbih ve tecsim ile onlar da diğerlerini Muattıla ve Cehmiyye'den olmakla suçlamışlardır. Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Dârimî gibi muhaddisler de Mu'tezile ve Cehmiyye'ye karşı reddiyeler kaleme almışlardır. İbn Teymiyye birçok eserinde aynı konuyu işlemiş, İbn Kayyim el-Cezviyye (ö. 751/1350) ve Zehebî (ö. 748/1347) gibi müteahhir selefler de onu takip etmişlerdir. Yine buna karşılık Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih etmek maksadıyla pek çok müstakil eser kaleme alınmıştır.¹⁵⁸ Bütün bunlar bize müteşâbih/haberî sıfatların Allah'ın sıfatları içinde ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.

Kur'an'ın indirildiği toplumun fertleri, müşahhas ve somut ilâhlara taptıklarından (puta tapmak gibi) ve Allah'ın sıfatları, bu insanlar tarafından inandıkları tanrılara cömertçe dağıtılacağı endişesinden olmalı ki Kur'an böyle bir topluma Allah'ı anlatırken müşahhasan mücerrede gidiş metodunu ortaya koymuştur. İnsanların idrak ve anlayışına uygun bir metodu öngören Kur'an; muhatap olarak alıp kabul ettiği toplumun fertlerine ilk önce onların anlayabileceği bir dille hitap etmiş, daha sonra da tedrici olarak asıl hedef olarak mücerret Allah mefhumuna yönelmiştir.

¹⁵⁸ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 497.

Bunun içindir ki Kur'an, Allah'a nisbet edilen sıfatların doğru anlaşılması hususunda isbat-tenzih dengesinin dikkate alınması gerekir. Doğrusu bu dengeyi bozanlar yanlış yollara sapmışlardır. Bunlar Allah'ın ulûhiyetini tam olarak anlayamamışlardır. Çünkü Kur'an'da Allah'a bir vasıf isnad eden sıfatın hemen akabinde selbî bir sıfat zikredilerek isbat-tenzih dengesi korunmuştur. Selbî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını ortaya koyarak, ulûhiyetin mücerred olarak anlaşılmasını sağlamış ve Allah'ın cismâni bir varlık olmadığını ve yaratılmış varlıklara benzemediğini ortaya koymuştur. Yapılan bu tavsiflerin tüm amacı, beşerî zihinleri mücerred Allah anlayışına ulaştırmaktır.¹⁵⁹

İlâhi kaynaklı dinlerin, özellikle İslamiyet'in tevhid akidesini ısrarla telkin ettikleri şüphesizdir. Bununla birlikte söz konusu dinlere ait kutsal metinlerde bu akide ile bağdaşmaz gibi görünen bazı beyanların da yer aldığı bir gerçektir. Müteşâbih terimiyle de ifade edilen bu tür beyanlar acaba bir yandan mü'minin samimiyetini ölçen, diğer yandan da onu kayıtsız şartsız teslim olma yolunda eğiten ilâhi imtihan ve uyarı vasıtaları mıdır? Kur'an'da bu meseleyi konu edinen ayette (Âl-i İmrân 3/7) doğrusu bu ihtimallerin ikisine de açık işaretler vardır. Gerçi Yahudi teolojisinde görülen “yorulup dinlenmek” (Tekvin, 1-2), “cennette gezinmek” (Tekvin, 3/8), “pişman olmak” (Çıkış, 32/14), “kıskanmak” (Çıkış, 20/6) gibi yorumu çok güç antropomorfik beyanlar veya Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın beşerleşmesi türünden tevhide bağdaşmaz ifadeler sahih İslamî nasslarda yer alan müteşâbihler içinde mevcut değildir. Bununla birlikte ilk fetihlerle birlikte İslam teolojisinin karşılaştığı direnişler karşısında erken dönemlerden itibaren bu tür nassların yorumu gündeme gelmiştir. Müşebbihe ve Mücessime diye anılan ve mezhep gruplarının karşılıklı ithamları bir yana -kemiyyet ve keyfiyyet bakımından önemsenmemesi gereken azınlık hariç tutulursa bütün İslam âlimleri Zât-ı İlâhiyye'ye hiçbir zaman antropomorfik özellikler nisbet etmemişlerdir. Yine onlar zât ve sıfatlarıyla birlikte ulûhiyetin mahiyet ve keyfiyeti bilinmeyecek aşkın bir âlem olduğundan da şüphe etmemişlerdir.¹⁶⁰

Nasslarda yani Kur'an ve hadislerde geçen müteşâbih-haberî sıfatları üç gruba ayırabiliriz:

1. El, yüz, bacak gibi bazı uzuvlar;
2. Yakınlık, beraberlik, gelmek, gitmek, istiva, indiyeye, fevkiyye gibi bazı fiiller;

¹⁵⁹ Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 251-252.

¹⁶⁰ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 489.

3. Sevgi, buğz, acımak, sevinç, kızgınlık gibi insanoğlundan nefsi infialât sonucu zuhur eden bazı fiiller.

Müteşâbih sıfatların anlaşılması hususunda ileri sürülen görüşlere gelince, bu konudaki belli başlı görüşler ana hatlarıyla şöylece özetlenebilir:

Sahabe, tâbiin ve tebeut-tâbiin uleması başta olmak üzere selefi ekolün -ki bu ekolle birlikte anılan mütekaddimun ya da selef tabirleri, genellikle Müslümanların Hz. Peygamber'den itibaren ilk üç nesli teşkil eden sahabe, tabiin ve tebeü't-tâbiine verilen genel bir isimdir-¹⁶¹ takip ettiği ispat anlayışı. Bu anlayışa mezheb-i mufavvıda da denir. Bu anlayış sahipleri müteşâbih sıfatları, Kur'an ve Sünnet'te belirtilen esaslara dayanarak, akıl ve rey'e müracaat etmeksizin ve te'vile gitmeksizin kabul ederler ve keyfiyetini Allah'a bırakırlar. Bunlara göre bu sıfatların te'vili sakıncalıdır ve te'vil edilmemesiyle ilgili icmâ bulunmaktadır.

Müteşâbih sıfatlar konusunda ikinci bir anlayış müteahhir (halef) âlimlerine aittir. Bunlar sıfatların te'vil edilmesini gerekli görürler. Bu yaklaşım mezheb-i müevvile olarak da anılır. Üçüncüsü anlayış ise hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıkan ve Ca'd b. Dirhem (ö. 120/738) tarafından ortaya atılan "sıfatları inkâr ve ta'til" fikridir. Bu fikir daha sonra Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından benimsenerek yaygınlaştırılmış ve bundan dolayı "Cehmiyye" olarak da anılmıştır.¹⁶² Cehmiyye'nin sıfatları inkâr ve ta'til görüşüne karşı çıkanların ispat etme konusunda aşırı gitmeleri ve teşbih (benzetme) yoluna düşmeleri sunucu ortaya çıkan "Müşebbihe" ile İmamiyye'den Hişam b. Hakem'in "Allah cisimdir" diyerek tesis ettiği "Mücessime" ve "Müşebbihe" anlayışının görüşleridir.¹⁶³ Bütün bu görüşler arasında selefi ekol ile te'vilci ekolün konuyla ilgili temel argümanları hakkında derli toplu bilgi vermek konunun daha iyi kavranması açısından faydalı olacaktır.

3.1. Müteşâbih (Haberî) Sıfatlar Konusunda Selefi Yaklaşım

Selefi ekolün ilk temsilcileri kabul edilen sahabe nesli, Allah'ın zât ve sıfatlarına te'vil, teşbih, ta'til, tekyif ve temsil etmeden olduğu gibi iman etmiş ve müteşâbih-haberî sıfatlar hakkında yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Dahası onlar ayetleri içerdikleri mana ve mesajların gereğince amel etmek üzere anlayıp kavramayı ilke

¹⁶¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 2000, I, 17.

¹⁶² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 86.

¹⁶³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 87-88.

edinmişler, dolayısıyla kendilerine doğrudan hitap eden ilâhi mesajı hiçbir zaman bir teolojik tartışma konusu olarak görmemişlerdir. Bu bağlamda Allah'ı da hiçbir zaman zihinsel ve soyut bir kavram olarak telakki etmemişler, dolayısıyla zât, isim-sıfat gibi kavramlar ile bu kavramlar arasındaki soyut ilişkinin mahiyeti gibi konular üzerine kafa yormamışlardır. Onlar Allah ile iletişimlerini zihin üzerinden değil, daha çok kalp ve gönül üzerinden, doğrudan, empati yoluyla kurmaya çalışmışlardır.

Tabakaların çeşitliliği ve sayılarının çokluğuna rağmen sahabenin Hz. Peygamber'e, Allah'ın Kur'an'da ve hadislerde sahabenin bu sıfatların nicelik ve niteliğiyle ilgili herhangi bir soru sordukları ve müteşâbih sıfatlar konusunda, cedel ve münazara yaptıklarıyla ilgili bir rivayet bulunmamaktadır. Cedelin meşruiyetini tartışmışlar ve bu sıfatlarla ilgili herhangi bir soru sormanın bid'at olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁶⁴ Sahabe, Allah'ın kendisi için zikrettiği “yed”, “vech”, gibi sıfatları ispat ediyor, fakat yaratılmışlara benzediğini nefy ediyorlardı. Onlar sıfatları teşbihsiz ispat ediyorlar ve Allah'ı ta'tilsiz tenzih ediyorlardı. Onlar, sıfatları kendilerine nasıl bildirilmişse o şekilde kabul etmekteydiler.¹⁶⁵ Burada bir örnek vermek gerekirse, rivayete göre Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634), Hz. Peygamber'in vefatı esnasında “Her kim Muhammed'e kulluk ediyorsa bilsin ki Muhammed vefat etmiştir. Kim de semadaki Allah'a kulluk ediyorsa O ebedîdir, ölmez”¹⁶⁶ demiştir. Belli ki Hz. Ebû Bekr bu sözüyle Allah'ın semada olduğu inancını -ki bu inancın temelini Kur'an'da da bulmak (Mesela bkz. Mülk 67/16) mümkündür- ifade etmiş ve fakat bu konuda herhangi bir keyfiyet ve mahiyete işaret etmemiştir. Keza Hz Ömer (ö. 23/643) de, yolda kendisini beklettiği için şikâyette bulunan bir adama, “Yazıklar olsun sana, Sen bu kadının kim olduğunu biliyor musun? O, yedi kat semanın üzerinde bulunan Allah'ın şikâyetini işitip hakkında ayet inen kişidir”¹⁶⁷ derken de Allah'ın semada oluşuna dair herhangi bir keyfiyet ve mahiyet belirlemede bulunmayı düşünmemiştir. Sahabe neslinin bu anlayışı sonraki selefi âlimler için de örnek olmuştur.

Selefi çizgideki âlimlere göre Allah'ın sıfatlarını te'vil etmek, mesela; istivâya “istila etmek”, Allah'ın nüzulüne “O'nun emrinin inmesi”, Allah'ın elini “O'nun kudret ve nimeti” demek; Allah'ın sıfatların mahlûkatın sıfatları gibi anlamak, onları

¹⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 281-282; Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, İstanbul 1974, s. 6.

¹⁶⁵ Muhammed ed-Desûkî, *Menâhicü'l-Bahs fi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 1984, s. 336; Teftazânî, *İslâm Akâidi*, s. 118.

¹⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Kitâbu'l-Arş*, Beyrut 2003, s. 35.

¹⁶⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *er-Risâle fi İsbâti İstivâ ve'l-Fevkiyye*, Riyad 1998, s. 60.

değiştirmek ve tahrif etmek demektir.¹⁶⁸ Bu âlimlere, kendilerine neden bu tür sıfatlar konusunda aşırı titiz, hassas ve teslimiyetçi oldukları sorulması üzerine şu şekilde cevap vermişlerdir: “Kur’an’da te’vilin peşine düşenler zemm olunmuştur”¹⁶⁹ Müteşâbihlerin peşine düşmek ve onları araştırmak câiz olsaydı Allah bu tür insanları zemmetmez ve kınamazdı.¹⁷⁰

Selef ulemanın müteşâbih sıfatlarla ilgili tavrını daha iyi anlayabilmek için öncelikle selefi düşünceye atfedilen temel görüşleri, ardından da bu düşünce çizgisinde yer alan bazı âlimlerin görüşlerine yer vermek istiyoruz. İmam Gazâlî, sahabe ve tabiin başta olmak üzere selef ulemasının temel düşünce prensiplerini şöyle formüle etmiştir:

(1) Takdis: Allah’ı cisim olmaktan, yaratılmış varlıklara isnat edilen bütün sıfatlardan ve cevher, yer, mülk ve izâfet gibi hususiyetlerden tenzih etmektir.

(2) Tasdik: Allah’ın isim ve sıfatlarına ait Kur’an’da ve sahih hadislerde geçen nassları, lâfızları kabul etmek, bu nassların Allah’a layık manalar ifade ettiklerine inanmak; Allah’ı, Kur’an ve Hz. Peygamber nasıl nitelendirmişse o şekilde vasıflandırmaktır.

(3) Acz-i itiraf: Kesinlikle insan gücünün Allah’ın muradını anlayıp ortaya koymaya yeterli olmadığı bilmesi ve insanın da bunu kabullenmesidir. Müteşâbih sıfatlarının manalarına ve bu mananın hakikatlerine eremeyen, te’vil ve tefsir yapamayan, o kelime ile mananın ne olduğuna vakıf olamayan kimselerin elbette ki aczini itiraf etmeleri şarttır.

(4) Sükût: Müteşâbih kavramlarının manalarını sormamak, onların ayrıntılarını araştırmamak ve müteşâbihlerden sormayı bid’at olarak görmektir, bilmektir. Müteşâbihlik konusunda soru sormamak avama vaciptir. Bunu yapmakla gücünün üstünde bir işi yüklemiş olmaktadır. Ehil olmadığı bir konuya dalmaktır. Eğer cahile bu konuda bir şey sorarsa, cevabında cahillik bulunacaktır. Bilmediği için ise çoğu zaman küfür çukuruna düşmüş olacaktır. Âlime sorsa, zaten o bunu anlamaktan acizdir. O halde insan gücünün yetmeyeceği müteşâbih sıfatlar hakkında yorum yapmaktan kaçınacaktır. Müteşâbih sıfatlar hususunda, bu tür kimselere mutlaka cevap verilmek icap ediyorsa, bunlara nasıl cevap verilmeli veya bu konuda ne yapılmalı? Fitneyi ortadan kaldırmak ve fesadı engellemek için onlara, İmam Mâlik’in verdiği “Allah’ın

¹⁶⁸ Yusuf el-Cüveynî, *er-Risâle*, s. 181.

¹⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu’t-Takdis*, s. 139-140.

arş üzerine istivası malumdur. Ama keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vacip, sormak bidattir” cevabı vermek muhtemeldir.

(5) İmsak: Müteşâbih lafızlar üzerinde herhangi bir yorum yapmaktan ve tasarrufta bulunmaktan kaçınmak ve kendini bu müteşâbihlerden menetmektir. Bu kelimeleri olduğu gibi bırakmak, değiştirmemek, fazlaştırıp noksanlaştırmamak ve bir araya getirmemek veya ayırmamaktır. Kısacası müteşâbihler konusunda te’vile gitmemektir.

(6) Keff: Müteşâbih naslar veya müteşâbih sıfatlar hakkında zihnen dahi düşünüp meşgul olmamaktır.

(7) Marifet Ehline Teslim: Müteşâbihleri, sadece Hz. Peygamber başta olmak üzere diğer Peygamberlerin, sıddıkların ve evliyaların bilebileceğini kabul etmektir. Avamın, müteşâbih kelimelerin iç ve dış manalarının kendine kapalı olduğunu bilmelidir. Bununla birlikte müteşâbihlerin Hz. Peygamber başta olmak üzere, Hz. Ebû Bekr, sahabenin ileri gelenleri, Allah dostları veliler ve dinde rüşuh sahibi âlimlerden gizli kalmayacağına inanmalıdır.¹⁷¹

Selefi düşüncüyü temsil eden âlimlerin müteşâbih sıfatlarla ilgili görüşlerine gelince, bu âlimlerden Ebû Hanife, Allah’ın el, yüz, nefis vb. gibi sıfatlarının bulunduğunu söylemiştir. Kur’an’da bunlar; yed, vech, nefis” gibi kelimelerle zikredilir. Bu gibi sıfatların keyfiyetleri asla bilinemez. Allah’ın eli, “kudreti veya nimetidir” demek yanlıştır. Eğer müteşâbih sıfatları bu şekilde te’vil edersek iptal etmiş oluruz. Bu şekilde yorumlar zaten Mu’tezile ve Kaderiye fırkaları tarafından yapılmıştır.¹⁷² Biz de “yed”i, “Allah’ın keyfiyetsiz sıfatı” olarak biliriz. Ebû Hanife, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) tarafından Horasan’da teşbih ve teciim fikrinin yayıldığını görünce Allah’ın yarattıklarından hiçbir varlığa benzemediğini ilan etmiş ve “Allah’ın şey olduğunu; fakat eşya gibi olmadığını belirtmiştir¹⁷³

Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) de kendine “istivâ”dan sorulduğunda “istivâ ma’lum, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vaciptir. Fakat onun hakkında sormak bid’attir” şeklinde cevap vermiştir. Öte yandan, kaynaklarda Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere diğer bazı selef ulemasının da aynı görüşte oldukları

¹⁷¹ Gazâlî, *İlcâmu’l-Avâm*, s. 54-84.

¹⁷² Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 8.

¹⁷³ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, Mısır 1971, s. 303.

belirtmiştir.¹⁷⁴ Ayrıca Abdullah b. Said el Küllâb (ö. 240/853), Ebü'l-Abbas el Kalânîsî, Hâris b. Esed el-Muhâsibi (ö. 243/857) gibi âlimler de aynı çizgide görüş beyan etmişlerdir.

Eyüb Ali Tahaviyye de te'vil metoduna karşı olduğunu ifade etmiş, asıl yöntemin teşbih ve ta'til arası bir yol olduğunu vurgulamıştır. Allah'a insanî duygular atfetmenin küfür olduğunu alenen belirtmiştir. El, yüz ve göz gibi antropomorfik ifadelerin te'vil edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Tefviz prensibine tutarlı bir şekilde bağlılığını sürdürmüştür.¹⁷⁵ Benzer şekilde Hâkim es-Semerkindî (ö. 324/953) de nasslarda zikredilen müteşâbih sıfatların olduğu gibi kabul edilmesini ve kesinlikle te'vil ve tefsir edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü bunların te'vili insanı ta'tile götürür. Bu ise insanı bid'atçı yapar. O halde müteşâbih sıfatların inzal edildiği şekilde kabul edilmeli, te'vile gidilmemelidir. Zaten bunların te'vili farz değildir. Bize düşen görevin, müteşâbihlere olduğu gibi inanmak¹⁷⁶ olduğunu belirtmektedir.

Bir diğer selefi âlim İbn Huzeyme (ö. 311/924) kendisine Allah'ın isim ve sıfatlarından sorulunca, takip ettiği yolun “İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî, Evzâi, Şafii, Ahmed b. Hanbel, İshak (ö. 151/768), Ebû Hanife, Muhammed b. Hasan (ö. 204/819) ve Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi mezhep imamlarının yolu olduğunu söylemiştir.¹⁷⁷ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise sıfatlar konusundaki anlayışını sahabe nesline atfen şöyle özetlemiştir: “Onlar Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen ilâhi sıfat ve isime olduğu gibi inanırlar. Buna ne bir ekleme yaparlar ve ne de bir çıkarımda bulunurlar. Kesinlikle bu konuda haddi aşan bir yorumda da bulunmazlar. Bu tür sıfatların hakikatinin bilinmesini kendilerine bir vazife olarak görmezler. Bu konularda susmayı tercih ederler.”¹⁷⁸

Hadis âlimleri de Ehl-i Kitab'ın müteşâbihleri İslam dininin aleyhinde istismar etmeye başlamasından sonra, fitneye vasıta kılmak amacıyla müteşâbihlerin te'vilini yapanları uyaran ayetin lâfzî manasına önem vermiş, müteşâbihlerin manasını irdilemeden şiddetle karşı çıkmış ve buna karışanları sapıklıkla itham etmiştir.¹⁷⁹

Allah'ın sıfatları konusunda bu görüşe sahip ulemanın düşüncesinin esasını,

¹⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 93; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 408.

¹⁷⁵ Eyup Ali Tahaviyye, *İslam Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 1990, I, 286.

¹⁷⁶ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, s. 16.

¹⁷⁷ İmam Zeynüddin Meriy b.Yusuf el-Makdisî, *Ekâvilu's-Sikât fi Te'vili'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut 1985, s. 62.

¹⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, V, 27.

¹⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, İstanbul 2005, XXXII, 205.

mahlûkata benzerliği ortadan kaldıran nefy ile esmâ ve sıfatların ispatı oluşturmaktadır. Formüle edildiğinde; “ta’tilsiz tenzih, teşbihsiz ispat” prensibidir. Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Selef âlimleri, ta’til ve temsil arası bir yol takip etmiştir. Onlar asla Allah’ı yarattıklarına benzetmedikleri gibi sıfatları nefyederek de onları işlevsiz hale getirmemişlerdir. Nefy ve teşbih kalbî hastalıklardır. Bu iki hal de Kur’an’da ifade edilmiştir.¹⁸⁰ Sonuç olarak selefî düşünceye göre Kur’an, te’vilsiz olarak birçok ayette açık bir ifade ve manalara delaleti açık olan ibarelerle, yaratan Allah’ı her türlü noksanlıktan tenzih etmiştir. Bu yüzden selef âlimleri bu konuda titizlikle nassa bağlı kalmış, ayetleri te’vile gitmeksizin olduğu gibi kabul ederek, “teşbihten kaçınalım derken Allah’ın kendi zâtına vafettiği şeyi inkâr edemeyiz. Onların keyfiyetinden de bahsetmek caiz değildir, müteşâbihlerin te’villeri vardır. Fakat Allah’tan başka hiç kimse bunların te’villerini bilemez. İtikadımızı ta’til ve şüpheden tenzih ederek bunlar hakkında susarız” demişlerdir.¹⁸¹

Özetle, selef uleması müteşâbih/haberî sıfatlarla ilgili nassları nasılsa o şekilde iman etmeyi vacip saymışlar ve hiçbir şekilde te’vil ve tefsire gitmemişlerdir. Bu tür ayetlerin zâhiri anlamıyla kabul ettiklerinde teşbihin kaçınılmaz olacağını bildiklerinden aşırı tenzihi olmaktan da imtina etmişlerdir.¹⁸² Bu âlimlere göre müteşâbih ayetlerin ilk bakışta bir anlamının olduğunu, fakat bu tür nassların yorum ve te’villerinin en doğrusunun Allah tarafından bilineceğini belirtmişler ve bu ayetlerin insanlar tarafından bilinemeyeceğine hükmetmişlerdir. Âl-i İmrân 3/7. ayete istinaden te’vile gitmenin yasaklandığını belirtmişlerdir. Bunun sebebini ise şöyle ifade etmişlerdir: Te’vil, zanna dayanan bir metod olduğundan, müteşâbih ayetlerin te’vil edilmesi zan ifade etmiş olacaktır. Ayetleri zanna dayandırmak kesinlikle yanlıştır. Bizlerin görevi, bu ayetlerin zâhirine inanıp bâtınını tasdik etmektir.¹⁸³

3.2. Müteşâbih (Haberî) Sıfatlar Konusunda Te’vilci Yaklaşım

Müteşâbih sıfatlar konusunda seleften oldukça farklı olan yaklaşım, müteahhir Ehl-i Sünnet kelâmcılarına aittir. Bu yaklaşım te’vilci olarak bilinir. Esasen sıfatlar konusunda te’vilci anlayışın öncüsü Mu’tezile’dir. Bu anlayıştaki temel amaç, zâhiri mana çerçevesinde akılla izahı mümkün olmayan nassları (müteşâbihleri), dil ve aklın

¹⁸⁰ Ahzâb, 33/32; Bakara, 2/10; Tevbe, 9/125.

¹⁸¹ İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 106-107; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 78.

¹⁸² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1979, II, 530.

¹⁸³ Şehristânî, *el-Milel*, I, 171-173; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Ankara 1989, s. 113-114.

imkân ve sınırları içinde anlayıp yorumlamaktır. İlk zamanlar Hadis ehli buna karşı çıkmışsa da bir buçuk asır sonra İbn Küllâb el-Basrî ve Hâris b. Esed el-Muhâsibi başta olmak üzere birçok âlim bu metodu benimseyerek bir ölçüde Sünnî kelâm ekolünün doğmasına zemin hazırlamışlardır.¹⁸⁴

Müteşâbih sıfatların te'vil edilmesi gerektiği fikrini savunan yaklaşımın temel görüş ve düşüncelerini aktarmadan önce te'vil kavramının mana ve mahiyeti üzerinde durmak gerekir. Te'vil kelimesi “e-v-l” kökünden tef'il vezninde bir mastardır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren genel olarak muhkem ve müteşâbih kavramları çerçevesinde tartışılan, farklı gruplar arasındaki çekişmelerle siyasi ve ideolojik alanlara da taşınmış olan bu kavramın türemiş olduğu “evl”; “köken ya da orijine geri dönmek, maksada yönelmek, bir şeyin akıbet ve sonucu (hakikat), beyan etmek, döndürmek, tabir, iade, geri dönme(rücu), herhangi bir şeyi varacağı yere vardırarak, lafzın manasını takdir ve tedbir, rüyayı tabir ve tefsir gibi manalara gelir.¹⁸⁵ Te'vil teknik bir terim olarak genellikle, “bir delile istinaden lafzı birincil anlamından ikincil anlamına hamletmek” şeklinde tanımlanmasına rağmen¹⁸⁶ kelimenin kökünde rücû ve akıbet manası ağır basar. Nitekim kelimenin Kur'an'daki anlam ve kullanımını da daha çok bu iki manaya karşılık gelir. Bunun yanında te'vil kimi ayetlerde bir olayın iç yüzü (Kehf, 18/78; Yusuf, 12/82), önceden haber verilen şeyin fiilen vukuu (A'râf, 7/52-53, Yunus, 10/39), rüyada görülen şeylerin dış dünyada tekabül ettiği nesnel gerçeklik (Yusuf, 12/6, 21, 35, 37,44, 45,100, 101) gibi manalar da içerir.

Te'vil üzerinde en çok durulan ve farklı manalar yüklenen kavramlardan biridir. Arap dilinin diğer milletlerin kültürüyle yüz yüze gelmesinden ve çeşitli ilmî ve fikrî cereyanlara bağlı olarak muhtelif istilahların ortaya çıkmasından önceki dönemde te'vilin “tefsir” ve “şerh etmek” gibi manalarda kullanılmadığı belirtilmektedir. Bu kelimenin farklı manalarda kullanılması ve anlaşılmasında bu kadar güçlük çekilmesinin sebebi herhalde ilk zamanlarda açık ve net bir tanımının yapılmayıdır. Mesela te'vili İbn Abbas, “Hz. Peygamber'in ashabının sonu ve ömür müddeti”; Mücâhid, “en güzel karşılık”; Katâde, “en güzel sonuç ve hayırlı akıbet”; Muhammed

¹⁸⁴ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 23.

¹⁸⁵ Te'vilin muhtelif anlamları hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 32; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 31; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 148; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, s. 111-123; a. mlf., “Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, I (2001), s. 14, 78.

¹⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 33.

Cafer b. Zübeyr ise “Kur’an’ın tefsiri” olarak açıklamışlardır.¹⁸⁷

Selefi çizgiyi temsil eden İbn Kesîr (ö. 774/1374) ise te’vile iki mana vermiştir. Birincisi, bir şeyin hakikati, kühü ve varacağı neticedir. Bu manaya göre te’vil Allah’tan başka kimsenin bilme imkânı bulunmayan bir şeydir. İkinci mana ise tefsir, beyân ve tâbirdir. Bu anlamda te’vil “ilimde rüsh sahibi” kişiler tarafından yapılabilir.¹⁸⁸

İslam’ın ilk dönemden itibaren te’vil ile tefsir birbirinin yerine kullanılmıştır.¹⁸⁹ Mesela, başta Mücâhid, Ferrâ (ö. 207/823) ve Taberî (ö. 310/923)¹⁹⁰ olmak üzere birçok müfessir te’vil ile tefsiri aynı anlamda kullanmışlardır.

Bu görüşün aksini savunanlar da vardır. Buna göre ilk dönemlerde te’vil ve tefsir birbirinin mürâdifî olarak kullanılmamıştır. İlk dönem uleması yazdıkları eserlerde hem te’vil ve hem de tefsir kelimesini kullanmışlardır. Meselâ bir kısım müfessirlerin, tefsirlerine isim verirken “te’vil” kelimelerini de kullanmış olmaları bu iki kelimenin farklı manada kullanıldığına işaret eder. Çünkü bu âlimlerin sadece “te’vil” ismini kullandıkları eserleri de bulunmaktadır.¹⁹¹ Özellikle hicri üçüncü asrın başlarından itibaren bu iki kavram birbirinden ayrı olarak kullanılmıştır.¹⁹²

İmam el-Mâtürîdî te’vil kavramına farklı bir anlam yüklemiştir. Buna göre te’vil, kesin kaydıyla söylemeden ve Allah’ı şâhid tutmadan, ayetin muhtemel olduğu manalardan birini tercih etmektir.¹⁹³ Rağîb el İsfahânî ise, te’vilin tefsirden daha umumi olduğunu, tefsirin genelde lafızlarda te’vilin ise manalarda kullanıldığını belirtmiştir.¹⁹⁴

Bütün bu farklı anlam ve kullanımlarına rağmen te’vil kavramı tarihsel süreçte oldukça spesifik bir anlam kazanmış ve bu bağlamda bir metni anlayıp yorumlama faaliyeti olarak algılanmış, teknik bir terim olarak da bir lafzı kendisine ilişkin bir delilden dolayı birincil anlamından ikincil anlamına hamletmek şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹⁵

¹⁸⁷ Yusuf Işıcık, *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil*, Konya 1988, s. 8.

¹⁸⁸ Ebü'l-Fidâ İsmâil İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân*, I, 346; III, 504; Işıcık *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil*, s. 12.

¹⁸⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 19.

¹⁹⁰ Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil*, s. 62.

¹⁹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Ankara 1988, I, 26; Öztürk, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, s. 79.

¹⁹² Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149.

¹⁹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 19.

¹⁹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 215.

¹⁹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 18.

Te'ville ilgili cevaz ve meşruiyet meselesine gelince,

Müteahhir ulema bazı nassların zahiri manalarıyla farklı anlamlara taşınabilecekleri, bundan dolayı akla aykırı gibi görünen bu nassları aklın ilkeleri ve Arap dili kurallarına uygun te'vil edilmesi gerekliliğini savunmuşlardır. Bu âlimler, Allah'ın fiili ve zâti sıfatlarını te'vil ederken, bunun aksini iddia eden âlimler ise “Din elden gidiyor, nasslar te'vil edilerek tahrif ediliyor” diyerek bu fikre karşı çıkmışlardır.¹⁹⁶ Her iki taraf da Âl-i İmrân 3/7. ayeti kendi görüşlerine delil göstermişlerdir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi mütekaddim âlimleri sıfatlar konusunda te'vil yolunu benimsemediği halde müteahhir âlimler te'vili gerekli görmüşlerdir. Fahreddin er-Râzî bu konudaki gerekliliği özetle şöyle ifade etmiştir: Kur'an'da Allah hakkında yüz (vech), göz (ayn), yön (cenb), eller (eyd) gibi uzuvlardan söz edilir. Eğer bu kelimeler zahiri anlamlarıyla ele alınırsa elleri, ayakları, yüzü ve gözleri olan bir şahıs ispat edilmiş olur. Ne var ki Allah'ın bu tür sıfatlarla vasıflanması mümkün değildir.¹⁹⁷

Müteşâbih sıfatlar te'vil edilirken dikkat edilmesi gereken hususlar şu şekilde sıralanabilir: Te'vile müsait olan ayet ve hadislerle te'vile müsait olmayanları birbirinden ayırmak gerekir. Bu konuda söz sahibi olmak için sadece manasını bilmek yeterli değildir. Arap dilinin esaslarını, özellikle istiâre ve mecaz ifadelerin bu dilde kullanılış şekillerini de iyi bilmek gerekir. Öte yandan, te'vile esas olan mananın, lafzın muhtemil bulunduğu, mecaz yoluyla da olsa kendisine delalet ettiği manalardan olmasına dikkat edilmelidir.¹⁹⁸

Nassı te'vil ederken, tevatür yoluyla mı, ahad yoluyla mı, yoksa mücerred icmaa istinaden mi sabit olduğunu iyi tahlil edip ona göre hareket etmektir. Özellikle zâhiri manaya muhalefet edilmesine neden olan delil üzerinde durmak lazımdır.¹⁹⁹ Şayet yapılan te'vil, açık olan bir nassa ters düşerse, böyle bir te'vili hüküm fasid olur. Sebebi ise şartlarının tamamlanmamış olmasıdır. Te'vili yapılan lafza yüklenen anlam, lisanî örfteki kullanıma uygun olmalıdır.²⁰⁰

Te'vil, ilk akla gelen zahiri manadan alınıp başka bir manaya çekilmesine

¹⁹⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı İslâm Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul 1979, s. 84 -85.

¹⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 67.

¹⁹⁸ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 121.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmu'ü Fetâvâ*, V, 349.

²⁰⁰ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 121.

elverişli şer'i bir delile dayandırılmalıdır. Aksi takdirde, böyle bir delile dayanmadan te'vile gidilirse bu te'vil geçerli olmaz. Kural sahibi için hükümlerde asıl olan mana zahiri olanıdır. Netice olarak te'vilin yapılması o kadar da kolay olmamaktadır. Bir te'vilin yapılabilmesi saydığımız şartların hepsinin gerçekleşmesiyle mümkün olmaktadır. Bu şartlardan her hangi birinin veya bir kaçının eksik olması te'vilin yapılmaması için geçerli bir sebep olabilmektedir.

Sıfatlar konusunda Sünnî ekol içerisindeki te'vilci yaklaşım müteahhir kelâm ulemasına atfedilse de bu yaklaşımın ilk adımları Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve İmam Mâtüridî gibi daha erken dönemlerde yetişen Sünnî kelâm âlimlerince atılmıştır. Zira Ebü'l-Hasen el-Eş'arî 40 yaşına kadar Mu'tezile mezhebine bağlı kaldıktan sonra bu mezhepten ayrılmış ve selefin görüşlerini savunmaya başlamıştır. Allah'ın Kur'an'da buyurduğu gibi arş üzerine istivâ ettiğini, iki eli, yüzü vb. sıfatları bulunduğunu kabul etmiştir. O, "istivâyı" "istila, mülk, kahr ve galebe" şeklinde te'vil edenleri de uyarmıştır.²⁰¹ *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* isimli eserinde te'vili kabul etmeyen Eş'arî,²⁰² *İstihsânu'l-Havd* gibi sonraki eserlerinde bazı insanların cehalete batarak ayetleri yanlış yorumlamaları ve bir kısım insanların da bunlardan etkilenerek dinde şüpheye düştüklerini gerekçe göstererek "bilâkeyf" akidesinden vazgeçmiş ve te'vil yolunu tercih etmiştir.²⁰³ Benzer bir süreci İmam el-Mâtüridî de yaşamıştır. Şöyle ki Mâtüridî "Hiçbir şey onun benzeri olamaz"²⁰⁴ ayetini delil getirerek, Allah'ın kendinin yaratmış olduğu hiçbir varlığa benzemediğini, Allah'ın bu gibi vasıflarından münezzeht olduğunu belirtmiş ve "Allah'ın arşa istivâsını, nasıl nazil olmuşsa o şekilde kabul etmeliyiz. Bu ayetin te'vil edilmesi mümkün değildir. Allah'ın bu tabirden muradı ne ise ona inanmalıyız" diyerek bu tezini teyid etmiştir.²⁰⁵ Fakat daha sonraki yıllarda Mâtüridî, taklit zihniyetini tenkit ederek naklin yanı sıra aklın da metod olarak kullanılmasını gerekli görmüş ve *Te'vilâtu'l-Kur'an* isimli eserinde naklin yanında akla da büyük değer vermiş ve bu eserde cedel ve münazarayı kullanan bir kelâmcı olarak kendini göstermiştir.²⁰⁶

Eş'arî ve Mâtüridî'nin aksi yönde fikir değiştirenler de yok değildir. Mesela Gazâlî, ilk zamanlar selefi görüşlere karşı olmakla birlikte daha sonraları bu görüşlerini

²⁰¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 9-31.

²⁰² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 290-295.

²⁰³ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 25; Mehmet Baktır, "Mukaddimun Selefiye ve Metod Anlayışı", *CÜİFD*, VIII/2(2004), s. 29.

²⁰⁴ Şûrâ, 42/11.

²⁰⁵ Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 74.

²⁰⁶ Saim Yeprem, *Mâtüridî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul 1989, s. 19.

yumuşatmıştır. *İlcâmu'l-Avâm* isimli eserinde bu görüşlere yer vermiştir. O, müteşâbihler konusunda aşırı gidenlere karşı tavrını muhafaza etmeye devam etmiştir.²⁰⁷ Te'vili mümkün olan ibarelerle mümkün olmayan ibarelerin ayırt edilmesini mümkün görmemiştir. Müteşâbih sıfatlar konusunda, dil ilimlerinde mütehassıs olanlar, dilin kurallarını iyi bilenler, Arap milletinin dilin istiareler ve mecazlar konusundaki kullanma tarzlarını kavrayanlar haricindeki kişileri te'vil metodunu kullanamayacaklarını belirtmiştir.²⁰⁸

Ebü'l Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085), zâhiri manalarının kastedilmediği kesinlik kazanan müteşâbihlerin akli yönde doğru manaya hamledilmesini kaçınılmaz görmüş; yed, riel, ayn gibi uzuvlar ile istihyâ, mekr ve nisyan gibi duyguları Allah'a izafe etmenin teşbihe yol açacağı endişesiyle bunların te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁰⁹

Cüveynî'den itibaren müteşâbih sıfatların te'vil edilmesi gerektiği fikri hemen bütün Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca benimsenmiştir. Mesela Ebü'l-Muîn en-Nesefî, müteşâbih-haberî sıfatlar konusunda Ehli Sünnet'in görüşünü şu şekilde özetlemiştir:

Bir lafız iki anlama geliyor da bunlardan biri Allah hakkında uygun olmayanı diğeri de uygun olan bir mana ifade ediyorsa, bu lafız Allah'a isnad edildiğinde O'nun için uygun olan mana anlaşılır.²¹⁰ Bu nassları zâhiri manalarına hamlettiğimizde Kur'an ile akli deliller arasında tenâkuz ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki Kur'an da akıl da Allah'ın hüccetlerindedir. Allah âlim ve hakîm olduğuna göre O'nun hüccetleri arasında bir tenâkuz olmamalıdır. Öyleyse bu ayetleri akli hüccetlere uygun şekilde te'vil edersek bu iki hüccet arasında bir muvafakat sağlamış oluruz. Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, haberî sıfatların te'vil edilmesi gereklidir.²¹¹

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, müteşâbih nasslarla ilgili te'viller yaparken bir taraftan bunların Arap dil kurallarına uygun olmasına özen göstermişler, diğer taraftan da muhtelif te'villere açık olan bu nassları hem manaları açık ve kesin muhkem ayetler çerçevesinde almışlar, hem de Hz Peygamber'den gelen sahih sünnete muhalefet etmemeye çalışmışlar. Kelâmcıların bu metodu, selefîn aşırı muhafazakârlığı ile Mu'tezile'nin akla sınırsız yetki vermesi arasında orta bir yol takip etmiş, ayrıca batıl

²⁰⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 280.

²⁰⁸ Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, Mısır 1907, s. 11.

²⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 71-110.

²¹⁰ Nesefî, *Tebsirâtü'l-Edille*, I, 187.

²¹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrû'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhîd*, Beyrut 2005, s. 6, 26, 31-32.

cereyanlara karşı mücadele etmek ve müteşâbih nassları Kur'an akılcılığı çerçevesinde ele almak suretiyle Müslümanları bazı te'villerin zararlarında korumaya çalışmışlardır. Te'vilin yapılmasını gerekli gören kelâmcılar, te'vili iyi niyetle yapmalarını, akla, mantığa ve dinin esaslarına uygun olmalarını şart koşmuşlardır. Yoksa gönüllere sapkınlık ve niyetleri kötü olanların fitne ve fesat çıkarmak kastıyla yapılan te'villeri caiz görmemişlerdir.²¹²

Haberî sıfatlar konusunda te'vil metodunu benimseyen ulemaya göre bu metodu benimsemeyi gerekli kılan temel sâiklerden biri şudur: Mütেকaddim ulemasının teşbih endişesiyle te'vilden kaçışı istismar edilmiştir. Bu âlimlerin te'vilden kaçışını ve müteşâbihâtı zâhiri üzere bırakışlarını yanlış anlayan bazı gruplar ifrata giderek teşbihe düşmüşlerdir. Yani bunlar teşbihten kaçalım derken teccime kail olmuşlardır.²¹³ İslam tarihinde bunun sonucu Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunlar Allah'ı insana benzeterek adeta Allah'ı, yeryüzünde herhangi bir yerde rastlanabilecek bir varlık gibi olduğunu iddia etmişlerdir. Mütেকaddim âlimlerinin amacı, İslam'ın özüne ve nasslara ters düşen batıl te'villerin tahribatından Müslümanları korumak, bu gibi yanlışlıkların önüne geçmek ve tevhit inancının esas olan tenzihi muhafaza etmektir.

Bu tev'ilci yaklaşımı teyit meyanında şunlar da söylenebilir: Nasslar içinde bu tür sıfatları teşkil eden bütün kelime veya kelime grupları dil açısından çok defa İslam öncesi metinlerle de belgelenebilen mecazi manalara da sahiptirler. Esasen müteşâbih nassların dikkatle incelenmesinden de bunların madde dünyasıyla ilgili manaların ötesinde anlam ve özellik taşıdıkları sonucu çıkarmak mümkündür. Mesela Kur'an'da zaman kavramının nisbî bir değer taşıdığını ifade etmek sadedinde, "Rabbinin katında bir gün, sizin sayıp ettiğiniz bin yıl kadardır"²¹⁴ denilmekte, Sebe melikesine ait tahtın getirtilmesinden bahseden ayetlerde de²¹⁵ mekân kavramının aynı mahiyette olduğuna işaret edilmektedir. Yine adaletle hükmedenlerin Allah nezdindeki değerlerinin, O'nun sağ tarafından nurdan minberler üzerinde bulunmak derecesinde olduğunu ifade eden bir hadiste, "Allah'ın her iki elinin de sağ" olduğu kaydedilir.(Müslim, "İmâre", 18) Bu açıklamada el (yed) kavramının Allah'a nisbet edildiği takdirde beşerî manadan uzaklaştığı ve aynı zamanda O'nun için yön ve mekânın bahis konusu olamayacağı

²¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 132; Bahaeddin Sağlam, *Kur'an'ın Evrenselliği ve Kur'an Sembollerinin Dili*, İstanbul 1997, s. 324.

²¹³ Şehristânî, *el-Milel*, I, 105.

²¹⁴ Hacc, 22/47.

²¹⁵ Neml, 27/ 38-42.

gerçeğine işaret etmektedir.²¹⁶

Buraya kadar anlatılardan anlaşılmiş olacağı üzere hem selef ve hem de halef ulemasının benimsemiş oldukları “tevkif” ve “te’vil” metotlarının amacı Allah’ı zâtına layık olmayan sıfatlarla vasıflandırmaktan kaçınmak ve tevhidi korumaktır. Her iki grup da kendi metotlarıyla tevhidi korumaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki selef metodu daha selim, diğeri ise daha sağlam ve kuvvetlidir.²¹⁷ Selefin benimsemiş olduğu metod da bir bakıma te’vili çağrıştırmaktadır. Zira teşbih ve tecsimin reddi, ister istemez bizi doğrudan olmasa da dolaylı bir te’vile götürecektir. Bu sıfatlar zâhirine göre anlaşılrsa teşbih ve tecsim kaçınılmaz olacaktır. Selef böyle bir duruma razı olmayacaktır. Bu sıfatlar konusunda selef icmâlî bir te’vilde kalmış, ileri gidip “murad-ı ilâhi şudur” dememiştir. Halef ise icmâlin de ilerisine giderek tafsîlî bir te’vile gitmiştir.²¹⁸ Nihayetinde iki taraf da Allah’ı insana benzetme biçiminden uzak kalmıştır. O halde bu mevzuda halef metodunun birçok faydasının olduğunu anlaşılmaktadır. Zira te’vil sayesinde birçok yanlış anlayışın önüne geçilmiş, avamın teşbihe düşmesine mani olunmuştur. Unutmamak gerekir ki Allah’ın isim ve sıfatlarının mahlûkata benzetilmesi şirk olduğu gibi, zâtının benzetilmesi de şirktir. Bundan ötürü şirk şaibesi taşıyan yaklaşımlardan kaçınılmalıdır. Özellikle ifade etmek gerekir ki buradaki görüş farklılıkları, öze taalluk eden bir ihtilaf değil şekli bir ihtilaftır. Bu konudaki tartışmaların dayanağı birçok meselede olduğu gibi sıfatlar ve gaybî konuların mahiyeti hakkındaki fikir ayrılıklarıdır. Ayrıca bu âlimler arasındaki bir ihtilaf da kastedilen hususların farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. “Manasını sadece Allah bilir” denilen hususlar aslında ihtilaf konusu olmayan ayetlerdir.²¹⁹

²¹⁶ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 489-490.

²¹⁷ Sâbüni, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 25.

²¹⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 116.

²¹⁹ Enver Arpa, “Müteşabih Ayetler” Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”, *AÜİFD*, XVI/III/2 (2002), s. 166-167.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HABERÎ SIFATLARA İLİŞKİN SAHABE ve TABİİN YORUMLARI

4.1. Fiil (Yüklem) Niteliğinde Sıfatlar

4.1.1. İstivâ ve Allah'ın Arşa istivâsı

İstivâ, Kur'an'da mazi kalıbıyla onbeş yerde geçer. Allah'a isnat edildiğinde “yönelmek, hükümran olmak ve hükmetmek” şeklinde yorumlanan istivâ, Allah dışında varlıklara isnat edildiğinde ise olgunlaşmak, gelişmek, yukarı doğru dikilmek, doğrulmak, oturmak ve yerleşmek gibi anlamlara geldiği belirtilir.²²⁰ İstivâ kelimesi yedi ayette arşa ve iki ayette de semaya yönelik olarak Allah'a nisbet edilir. Kur'an'da istivâ Allah'a atfen, “Sonra semaya istivâ etti”,²²¹ “Sonra arşa istivâ etti”²²² şeklinde geçer. Hadislerde istivâ kelimesiyle ilgili olarak Allah'a nisbet edilen bir ifade yer almazken, kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'e ait bir fiil olarak kullanılır. Allah-âlem münasebetiyle ilgili kabul edilen bazı rivayetlerde ise istiva kavramı kullanılmadan Allah'ın arşının fevkinde, arşının da göklerin üstünde olduğu bildirilir.²²³

Sözlükte “doğru ve düzgün olmak” anlamlarındaki s-v-y kökünden türeyen istivâ kelimesi; istilâ, uluvv, suud, rahmetle toplamak, kastetmek, yukarı çıkmak, mutedil olmak, yönelmek, galip gelmek, ortaya çıkmak, karar kılmak, yükseklik, tahta oturmak, yerleşmek, kurulmak, beraber olmak, doğrulmak gibi anlamlara gelir.²²⁴ Allah'a nisbetinin yanı sıra zâtî ve fiilî bir sıfat oluşuna ilişkin tartışmalar hicri ikinci yüzyılın başlarına kadar uzanan erken bir devirde ortaya çıkmıştır. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan gibi kişilerin, Allah'ın duyularla algılanamayan madde üstü bir varlık olduğu, zâtî itibariyle belli zaman ve mekân gibi kavramlarla nitelendirilemeyeceği gibi tenzihçi görüşleri ile Mukâtil b. Süleyman gibi bazı âlimlere atfedilen teccim ve teşbih içerikli fikirler istiva konusundaki tartışmaları hararetlendirmiştir.

İstivâ ve Allah'ın arşa istivâsından söz eden ayetlerin anlam ve yorumuna dair sahabe ve tabiin ulemasından birçok görüş rivayet edilmiştir. Bu görüşleri özetle şu şekilde aktarmak mümkündür:

²²⁰ Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, s. 168.

²²¹ Bakara, 2/29; Fussilet, 41/11.

²²² A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.

²²³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ” *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 402.

²²⁴ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 251; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV, 414; Yavuz, “İstivâ” *DİA*, XXIII, 402; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini*, III, 2176; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 154.

Sahabeden Abdullah b. Mes'ud istivâ kelimesini Allah'ın dilediği şeyleri yarattıktan sonra, arşını yaratması" (Bakara 2/29) olarak açıklamıştır.²²⁵ İbn Abbas ise Allah'ın arşa istivâsını ona yönelmesi, yaratması, var etmek kastıyla arşa yönelmesi (Bakara 2/29, A'râf 7/54),²²⁶ "arşı yaratmaya karar kılması" (Kasas 28/14)²²⁷ olarak yorumlamıştır. Enes b. Mâlik ise bu iki görüşten farklı olarak istivâ kelimesine zâhiri bir anlam yüklemiş ve arşa istivâyı "Allah'ın arşta oturması" şeklinde açıklamıştır.²²⁸

Tabiinden Mücâhid istivâ kelimesini "Allah yeryüzünü yaratınca duman halinde bulunan göğe yönelmesi ve onu yedi gök halinde düzeltmesi yani birbiri üstünde yedi gök ve birbiri altında yedi yer var etmesi" (Bakara 2/29 ve A'râf 7/54) olarak yorumlamıştır.

İkrime, Süddî gibi ulema da Mücâhid'in görüşüne yakın olmakla birlikte istivâyı "Allah'ın yeryüzünü insanların kullanımına sunduktan sonra arşa yönelmesi ve arşı yaratması" (Bakara 2/29) olarak yorumlamışlardır.²²⁹ Bununla birlikte Katâde'den gelen bir rivayette istivâ "Allah yeryüzünü ve içindeki her şeyi yaratıp insanların hizmetine sunduktan sonra semaya yükselmesi" şeklinde izah edilmiştir.²³⁰ Hasan el-Basrî, Abdurrahman el-Evzâi, Rebi' b. Enes gibi ulema da istivâyı Allah'ın yeryüzünü insanların hizmetine uygun biçime getirdikten sonra arşa yükselmesi" olarak açıklamışlardır.²³¹ Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimler ise Allah, arş ve istivâ arasındaki ilişkiyi "Allah'ın arşı yaratması, yaratmaya yönelmesi, yaratmayı kastetmesi, Allah'ın arşa yükselmesi" gibi manalarla açıklamışlardır.²³²

Bu yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla sahabe ve tabiin uleması birkaç istisna dışında istiva konusunda teşbih ve tecsim fikrine onay verecek bir mana takdirinde bulunmamışlardır. Bununla birlikte, sonraki dönemlerde söz konusu fikre cevaz veren görüşler savunulmuştur. Mesela, bir telakkiye göre Allah'ın göklerin üstünde bulunan

²²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 432; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 214.

²²⁶ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Lübnan trs, I, 169.

²²⁷ Firuzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 300; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 80-81.

²²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sevâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr. Zekeriya Ali Yusuf, y.y. trs., s. 380.

²²⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, Sudan trs, I, 74-75; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 214-215.

²³⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 74-75.

²³¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1924.

²³² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, V, 1497; VII. 2217; 300; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *İbtâlu't-Te'vilât fi İhtilâfi's-Sifât*, yy. 1337, s. 467; Kurtubî *el-Câmi'*, XIV, 17; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 408, 411; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 1422/2001.IV, 37; II, 408; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 78, 80-81; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kahire 2003, III, 13; III, 14.

arşa oturmuştur. Bu görüşe göre yaratılmışlara benzemeyen bir cismiyetle nitelendirilebilen Allah'ın bir yerde ve bir yönde bulunması imkânsız değildir. Bu görüş sahiplerine göre Allah'ın arş üzerinde oturması, O'nun arşı tamamen doldurmuş olması mümkündür. Keza Allah'ın arşın sadece bir kısmını kaplamış olması da mümkündür. Gene Allah'ın zâtı arştan daha büyük olabilir. Mücessime ve Müşebbihe fırkaları, Mukâtil b. Süleyman ve bir kısım Haşvi-Hanbelîlerin bu görüşte olduğu belirtilir. Ne var ki Mukâtil'in tefsirine bakıldığında durumun hiç de böyle olmadığı görülür. Zira o istivâyı kimi zaman "yarattı" (Bakara 2/29, Yunus 10/3),²³³ kimi zaman "karar kıldı" (Tâhâ 20/5)²³⁴, kimi zaman da "yöneldi" (Fussilet 41/11)²³⁵ şeklinde izah etmiştir.

İkinci bir telakkiye göre istivâ, Allah'ın keyfiyeti bizce bilinemeyen sıfatıdır. Bir yerde ve bir yönde bulunmaktan münezzeht olmakla birlikte Allah'ın zâtına layık bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanmak ve bu konuda herhangi bir te'vile gitmemek gerekir. Zira arşa istivânın hakikatini ve gerçek mahiyetini Allah ancak kendisi bilir. Eğer istivânın manası insanlarca bilinebilseydi, sahabe bunu yorumlamaktan geri durmaz, olduğu gibi kabul etmezdi. Bu görüş sahabe ve tabiin ulemasının yanında dört mezhep imamı ve selefi çizgideki âlimlere atfedilir. İmam Mâlik'e istivâ hakkında soru sorulduğunda, "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Buna iman vaciptir. Hakkında soru sormak ise bid'attir"²³⁶ cevabını vermiştir.

Sonuç olarak, Selefi çizgideki âlimler istivâyı Allah hakkında ispat etmiş, ancak keyfiyet konusunu irdelememişler, bu konuda, "Bir yerde ve bir yönde bulunmaktan münezzeht olmakla birlikte Allah'ın zâtına layık olacak bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanmak ve bu konuda her hangi bir te'vile gitmemek" metodunu en isabetli yol olarak görmüşlerdir.²³⁷ Bununla birlikte, sahabe ve tabiin uleması, bu içerikteki selefi görüşten farklı, hatta te'vilci denebilecek bir anlayışı benimsemişlerdir.

Daha önce de belirtildiği gibi İslam düşünce tarihinde istivâ ve Allah'ın arşa istivâsından söz eden ayetler birçok farklı görüş ve yoruma mevzu teşkil etmiştir. Bu cümleden olmak üzere Ebû Hanife Allah'ın arşa istivâ etmesini olduğu gibi kabul etmiş ve O'nun ihtiyaca bağlı olmaksızın arşa istivâ ettiğini, yerde değil "bilâkeyf" arşın

²³³ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, tah. Abdullah Muhammed Şahhate, Kahire 1979, I, 39; II, 81.

²³⁴ Mukâtil, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, III, 12.

²³⁵ Mukâtil, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, III, 569.

²³⁶ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 408; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 78; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, III, 167; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, IV, 149.

²³⁷ Abdurrahman b. Muhammed es-Saâlibî, *Tefsîrû's-Saâlibî bi'l-Cevâhiri'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, tah. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998, III, 204; Yazır, *Hak Dini*, III, 2180.

üzerinde olduğuna inanmak gerektiğini belirtmiştir.²³⁸ Buna benzer bir telakkiye göre de istivâ Allah'ın zâtıyla yaratıkları arasında mevcut olmayıp mahiyeti insanlarca bilinmeyen bir şekilde göklerin ötesinde ve arşın üzerinde bulunduğunu anlatan bir sıfattır. Allah'ın arşın üzerinde oluşu, yaratılmış varlıkların bir yerden bir yere gitmesi gibi değildir. Keyfiyeti insanların idraki dışındadır. Kendilerini sahabe ve tabiin yolundan gittiğini belirten bir kısım selefîyyenin yanı sıra Ahmed b. İbrahim el-Kalânîsî, İbn Küllâb, Bakillânî gibi Sünnî ulema ile Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Mansur el-İsfahânî ve Abdülkâdir Geylânî gibi mutasavvıflar bu görüştedir.²³⁹ İstivâ fiilini mecazi manalarıyla kabul etmek veya yarattıkları benzetmek isabetli bir görüş değildir. Bu söz konusu nassları te'vil etmek her zaman mantıklı sonuçlara götürmez. Zâhirine göre hükmetmek ise teşbihe yol açmaktadır. Bunun için keyfiyetini sormaksızın buna inanmak gerektir.

Bir diğer telakkiye göre istivâ ilâhi kudret ve iradenin bütün kâinat üzerinde sürekli olarak geçerli olduğunu ve bütün kâinatı hâkimiyeti altına alıp yönettiğini anlatan bir kavramdır. İlk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ileri sürülen bu görüş daha sonra Mu'tezile, Mâtüridiyye, Eş'ariyye ve Şia kelâmcılarınca kabul edilen görüştür.²⁴⁰ Ehl-i Sünnet ulemasının hemen tamamı ilgili ayetlerdeki "istivâ etti" ifadesini Allah'ın yarattığı bütün varlıklar üzerinde sınırsız hâkimiyetini ve sonsuz saltanatının olduğu ve bütün mevcudatı tasarrufu altına alması şeklinde te'vil eder.²⁴¹

Özetle, Müşebbihe ve Mücessime gibi küçük bir azınlık istisna edilirse İslam âlimlerinin büyük bir çoğunluğu istivâyı hükümdarın tahtına oturması şeklinde anlamayı imkânsız görmüşlerdir. Bazı selef âlimlerinin her ne kadar "Allah zâtıyla göklerin üzerinde bulunan arşın ötesindedir, ancak bu, yaratıkların bir yerde ve bir yönde bulunmasına benzememektedir" demişlerse de yaptıkları yorumlarda "zâtıyla ve sınırı bilinmeksizin" gibi ilavelerde bulunmuşlardır. Sahabe ve tabiin uleması ise istiva ve Allah'ın arşa istivasını tenzihçi anlayışa uygun biçimde yorumlamışlardır.

²³⁸ İbn Kayyim el Cevziyye, *es-Sevâiku'l-Mürsele*, s. 90-93.

²³⁹ Yavuz, "İstiva", *DİA*, XXIII, 403.

²⁴⁰ Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, 1(1983).

²⁴¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, Mısır 1972, s. 172; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 529-534; İbn Kayyim el Cevziyye, *es-Sevâiku'l-Mürsele*, s. 45-75; Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûlu'd-Dîn*, tah. Ali Sami en-Neşşar, İskenderiye, 1969, s. 554.

4.1.2. İtyân ve Meci' (Gelmek, Geliş)

Arap dilinde “gelmek” manasını taşıyan “ityan ve meci’”, Kur’an’daki muhtelif ayetlerde, “Rabbinin emri geldi”,²⁴² “Allah ve meleklerin buluttan gölgeler içinde gelmesi”,²⁴³ “Rabbinin bizzat gelmesi”,²⁴⁴ “Allah’ın hükmünün gelmesi”,²⁴⁵ “Allah’ın azabının gelmesi”,²⁴⁶ “Rabbimin rahmet ve lütfünün gelmesi”²⁴⁷ mealindeki ifadelerle Allah’a isnat edilmiştir. Meci’ de gelmek demektir. Ancak bir telakkiye göre meci’, ityân gibi özel anlamda olmayıp daha genel bir mana taşır. İtyânda kolayca geliş ve sonuca ulaşılamama amacı güdülmezken, meci’de sonuca ulaşılma göz önünde bulundurulur.²⁴⁸ Bu konu içinde değerlendirilebilecek bir diğer kavram da nüzuldür. Bir hadiste, “Allah her gece gecenin son üçte bir vakti kalınca dünya semasına iner”²⁴⁹ şeklinde Allah’a isnat edilen nüzul, yüksek yerden alçak yere iniş, manevi anlamda “iyilik, başış, bereket,” zahiri manada ise yukarıdan aşağıya hareket ve intikal manalarına gelir.²⁵⁰

İtyân ve meci’ konusunda sahabe ve tabiin ulemasının görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Sahabeden İbn Mes’ud ityân kavramını “Allah’ın şanına yakışır bir şekilde, arştta buluttan gölgeler içinde kürsüsüne inmesi” (Bakara 2/210)²⁵¹ şeklinde açıklamıştır. Abdullah b. Ömer de bu inişi bildik anlamda iniş olarak anlamış, ancak “Allah indiği zaman O’nunla mahlûkatı arasında yedi bin perde bulunacağını söylenmiştir.”²⁵² Buna mukabil İbn Abbas ityân ve meci’ kavramlarını kimi zaman “bilâkeyf rabbın ahirette gelmesi ve kıyamet gününde bulutlar içinde gelmesi” (Bakara 2/210, En’âm 6/158, Fecr 89/22)²⁵³, kimi zaman “Allah’ın ansızın azabının gelmesi” (Nahl 16/26),²⁵⁴ kimi zaman da “Allah’ın azap tehdidinin gelmesi/gerçekleşmesi” (Kehf 18/98)²⁵⁵ olarak yorumlamıştır.

²⁴² Hûd, 11/76; Nahl, 16/ 1, 26; Enbiyâ, 21/44; Mü’min, 40/78; Hadid, 57/14.

²⁴³ Bakara, 2/210.

²⁴⁴ En’âm, 6/158.

²⁴⁵ Nisâ, 4/174; Yunus, 10/108; Ra’d, 13/41; Tâhâ, 20/126.

²⁴⁶ En’âm, 6/47, 158; Yunus, 10/50; Hûd, 11/40; Zümer, 39/25.

²⁴⁷ Kehf, 18/98.

²⁴⁸ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 103-104.

²⁴⁹ Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. 443.

²⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, II, 646; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 488.

²⁵¹ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 567.

²⁵² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV, 263-264.

²⁵³ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 123; 510; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 372.

²⁵⁴ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 222.

²⁵⁵ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 252.

Tabiinden Mücâhid ityân ve meci' kavramlarını kimi zaman “Allah’ın bulut olmaksızın gelmesi” (Bakara 2/210),²⁵⁶ kimi zaman “emrinin gelmesi” (Tâhâ 20/126)²⁵⁷ ve kimi zaman da “azabının gelmesi” şeklinde yorumlayarak İbn Abbas paralelinde bir görüş ortaya koymuştur. Yine tabiin ulemasından Hasan el-Basrî ityan ve meci’i “Allah’ın buluttan gölgeler içinde gelmesi, emrinin ve hükmünün gelmesi” olarak açıklayarak yukarıda belirttiğimiz görüşler doğrultusunda yorum yapmıştır.²⁵⁸ İkrime, Katâde ve Rebi’ b. Enes ise ilgili ayete “Allah’ın buluttan gölgeler içinde ve meleklerin etrafında olduğu halde gelmesi” şeklinde bir mana takdir etmişlerdir.²⁵⁹ Bir rivayete göre de Katâde Allah’ın gelmesini “Rabbin azabının gelmesi”²⁶⁰ şeklinde izah etmiştir. İtyân ve meci’ ile ilgili bir başka ayetin (En’âm 6/158) yorumunda Mücâhid ve Süddî’nin “ölüm anında meleğin gelmesi” şeklinde anlamlar yükledikleri de belirtilmiştir.²⁶¹

Bütün bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla sahabe ve tabiin uleması, Allah’ın gelmesini normal bir geliş olarak anlamışlardır. Bakara 2/210. ayette sözü edilen ityânın ise kıyamette olacağını düşünmüşlerdir. Bunun yanında Allah’ın gelişini “keyfiyeti bilinmeksizin” diyenler olduğu gibi, “Allah’ın emrinin ve ansızın azabının gelmesi” şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.

Sahabe ve tabiine ait bu görüşlerin dışındaki diğer görüşlere gelince, selefi düşünceye göre “Allah’ın gelmesi”nden söz eden nasların olduğu gibi bırakılması ve te’vile gidilmemesi gerekir.²⁶² Bu görüş sahiplerine göre nüzul (iniş) konusunda da aynı anlayışı benimsemek gerekir. Bu çerçevede Ebû Hanife ve Evzâî gibi bazı âlimler Allah’ın inmesi hakkında, “O’nun nasıllığı bizce bilinmeyen bir sıfattır. Allah’ın nüzulünün nasıl olduğunu anlamaya akli gücümüz yetmese de iman etmemiz gerekir. Zira sahabe ve tabiin âlimlerinin görüşleri bu şekildedir” tarzında bir izahta bulunmuşlardır.²⁶³ Bu anlayışı benimseyen âlimler nüzulün “hayat, semi, basar ve irade gibi bir sıfat olduğunu da ifade etmişlerdir. Çünkü bu sıfatlar hem Allah ve hem de insan hakkında kullanılmaktadır. Nasıl ki bu sıfatlar Allah hakkında kullanılırken,

²⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 372; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV, 263-264; XXX, 185.

²⁵⁷ Mücâhid b. Cebr, Ebü’l-Haccac el-Mekkî, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut trs., II, 325.

²⁵⁸ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, Riyad 1409, VIII, 422-423.

²⁵⁹ Mukâtil, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, I, 180, III, 231; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV, 263-264; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 372; V, 1427; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VI, 265; Saâlibî, *el-Cevâhirü’l-Hisân*, I, 428.

²⁶⁰ Saâlibî, *el-Cevâhirü’l-Hisân*, II, 428.

²⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, V, 1427; Saâlibî, *el-Cevâhirü’l-Hisân*, II, 428.

²⁶² Uludağ, *İslâmi Düşüncenin Yapısı*, s. 85-86.

²⁶³ Eş’arî, *el-İbâne*, s. 11; Ali el-Kâri, *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, s. 60; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. 445.

Allah'a layık bir manada kullanılıyorsa aynen bunun gibi ityân, meci' ve nüzul gibi kavramların da Allah hakkında kullanılırken O'na layık bir tarzda kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim İmam Hasen el-Eş'arî'ye göre "Kur'an'da ifade edildiği gibi Allah kıyamet günü melekleriyle beraber mahşer meydanına, dünya semasına iner. Bunların hiç birisi bizim hareketlerimize benzemez. Biz bu gibi müteşâbih sıfatlar hakkında ayet ve hadislerden bulduklarımızdan başka bir şey söyleyemeyiz ve mahiyetini araştırmayız" demiştir. İlgili nassları delil olarak göstererek "Allah ne yarattığının içindedir ne de yarattıklar Allah'ın içindedir. O arşın üzerinde müstevî olup, zalimlerin söylediklerinden uzaktır. Allah'ı tenzih ederek, O'nun sıfatlarını ta'til ve nefy icap ettiren her türlü kelâmdan da uzak dururuz" ifadelerine yer vermiştir.²⁶⁴

Buna karşılık te'vilci yaklaşım Allah'ın gelme ve gitme gibi fiillerden münezzehtir olduğunu belirterek Allah'ın bu sıfatlarının insanların sıfatlarına benzemediğini, bundan dolayı da hareket, sükûn ve istikrar gibi hallerin Allah için düşünülemeyeceğini ifade etmişlerdir.²⁶⁵ Bu yaklaşıma göre Allah'ın gelmesi emrinin gelmesi, Allah'ın kıyamette gelmesi, Allah'ın azabının gelmesi, O'nun dünyada va'd ettiği yardım ile düşmanları için hazırladığı azabın gelmesi" gibi manalar içerir.²⁶⁶ Benzer şekilde Allah'a atfedilen nüzul de cisimlerin sıfatlarından olan "inmek" manasında değil, ilâhi rahmetin, ilâhi emrin inmesi şeklinde anlaşılmalıdır.²⁶⁷

Sonuç olarak sahabe ve tabiin ulemasının genel olarak zâhiri olarak inanıp kabul ettikleri bu kavramları selef uleması "keyfiyetsiz" kabul edip te'vile gitmemişlerdir. Te'vilci yaklaşım ise bu kavramları zahiri olarak Allah'a isnadını uygun görmediklerinden O'nun şanına layık bir şekilde te'vil edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır.

4.1.3. Kurban (Yakın Olmak) ve Likâ (Kavuşmak)

Bazı ayetlerde Allah'ın kullara yakın olduğundan, bazı ayetlerde ise kulların Allah'a kavuşacaklarından söz edilir. Allah'ın yakın oluşu "kurb", kavuşma ise "lika"

²⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, I, 285.

²⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 82-85; a.mlf., *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 32-34.

²⁶⁶ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 442; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, I, 240; III, 207; IV, 326-327, V, 16, 320; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II; 366; Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 88-89; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 39; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 159-160.

²⁶⁷ Gazalî, *el-İktisâd*, s. 45; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 161-162; Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 87-88; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 501; İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 157.

kelimeleriyle belirtilir. Kur'an'da Allah'ın kullarına yakınlığı “muhakkak ki ben yakınım”,²⁶⁸ “yardım ve rahmetimizle yakınız”,²⁶⁹ “rahmet ve azabımızla biz onlara yakınınız”,²⁷⁰ ”işitmemizle yakınınız”,²⁷¹“Biz ona şah damarından daha yakınınız”²⁷² gibi ifadelerle belirtilir. Kimi hadislerde ise “Siz, sizi işiten, yakın bir zata yakarıyorsunuz ki o sizinle beraberdir. Sizin yakardığınız Allah, sizin her birinize binek devesinin boynundan daha yakındır,”²⁷³ “O kendisine bir karış yaklaşıp bir kulaç yaklaşır”²⁷⁴ şeklinde ifadeler yer alır.

Likâ sözlükte “yüz yüze görüşme, karşı karşıya gelme ve/veya kısaca kavuşup buluşma” gibi anlamlarına gelir²⁷⁵ ve kulların Allah ile buluşmaları Kur'an'da “likâullah” (Allah'a kavuşma),²⁷⁶ “bilikâi rabbihim” (rablerine kavuşma)²⁷⁷ gibi terkip ve tabirlerle ifade edilir. Kurb ve likâ ile ilgili ayetlerin tefsirinde sahabe ve tabiin uleması farklı yorumlar yapmışlardır. Mesela İbn Abbas Allah'ın kullarına yakınlığını, “Allah'ın ilmiyle ve kudretiyle kullarına yakın olması, onların ihtiyaçlarını karşılaması ve yardım etmesi, kulların dualarına cevap vermesi ve müttakilerle birlikte olması” şeklinde açıklamıştır.²⁷⁸ Likâ (Allah'a kavuşma) ile ilgili ise İbn Abbas ve Ebû Hureyre, Allah'a kavuşmanın normal bir kavuşma olduğunu belirtmişler ve bu kavuşmanın kıyamet gününde olacağını belirtmişlerdir.²⁷⁹

Tabiin ulemasından Mücâhid, Katâde ve Hasan el-Basrî, Allah'ın yakınlığı ile ilgili ayetin (Bakara 2/186) nüzul sebebinin Hz. Peygamber'e sorulan “Rabbimiz nerededir? O'na nasıl ve nerede dua edeceğiz?” gibi sorular olduğunu belirtmişler ve kurb kelimesini İbn Abbas'ın yorumuyla örtüşür şekilde izah etmişlerdir.²⁸⁰ Tabii müfessir Süddî ise Allah'ın kullarına yakın olmasını “Allah'ın kullar istediklerinde onlara rızık vermesi ve bunun kıyamete kadar devam etmesi” şeklinde açıklamıştır.²⁸¹

Likâyâ gelince, bu konuda sahabe ve tabiin uleması başta olmak üzere selefin

²⁶⁸ Bakara, 2/186.

²⁶⁹ Bakara, 2/214; A'râf, 7/56.

²⁷⁰ Hûd, 11/61, 64.

²⁷¹ Sebe, 34/54.

²⁷² Kâf, 50/16.

²⁷³ Buhârî, “Meğazi”, 200; Müslim, “Zikir”, 44; “Dua”, 46.

²⁷⁴ Süleman Ateş, “Kurb”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 433.

²⁷⁵ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 453; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIV, 253.

²⁷⁶ En'âm, 6/31; Yunus, 10/45; Ankebût, 29/5.

²⁷⁷ Ra'd, 13/2; Kehf, 17/110; Furkân, 25/75; Rûm, 30/8; Secde, 32/10.

²⁷⁸ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 25, 439.

²⁷⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 108; İbn Ebi Hatim, *Tefsîru İbn Ebi Hatim*, IV, 1280.

²⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 512.

²⁸¹ İbn Ebî Hatim, *Tefsîru İbn Ebi Hatim*, I, 314; X, 3308.

“Allah mahlûkatla beraber olmak isterse bu dünyada da ahirette de gerçekleşebilecektir” yorumunu yaptıkları rivayet edilmiştir.²⁸²

Kurb ve likâ kavramları geç dönemlerde de özetle şöyle yorumlanmıştır: “Allah’ın kullarına, fiillerinin ve sözlerinin tam anlamıyla bilmesi ve bir yerden onların durumlarını müşahede etmesi ve manevi yakınlık, gözetip korumak, kula mekânsız olarak bir lütuf ve ihsanda bulunmak ve kulu feyizlendirmek, lutf ve inayete ve kahru gadaba da darbı mesel olabilen bir yakınlık ve kudret, rahmetinden genişlik, işlerinde kolaylıklar gösteren, Allah’ın rahmet ve nimetlerinin kullarının itaatlerinden daha çok ve şiddetli olarak onların üzerlerine dökülmesi, kudretin ifnası ve te’sirin icrasında yakın olma.”²⁸³

Fahreddin er-Râzî likâ kavramının iki şekilde te’vil edilebileceğini söylemiştir. Buna göre:

(1) insan kavuştuğu şeyi idrak eder ve görür. Yani likâ kelimesinden maksad “ru’yet”tir.

(2) Bir kimse bir melikin yanına geldiği zaman onun hükmü altına girer. Öyle ki bunda asla vazgeçmez. Bu kavuşma bu şekilde melikin kudretinin ortaya çıkmasına vesile olmuş olur. Onun kudret, kuvvet, kahr ve şiddeti ortaya çıkınca, onun bu durumu” lika“ olarak tabir edilir.²⁸⁴

Netice olarak, sahabe ve tabiin uleması kurb ve lika kelimelerine te’vilci denebilecek bir yaklaşımla Allah’ın şanına uygun manalar takdir etmişler; selefi çizgideki âlimler ise bu iki kavramı her zaman olduğu gibi “mahiyet ve keyfiyeti bilinmeksizin” kaydıyla Allah’ın birer sıfatı olarak kabul etmişlerdir.²⁸⁵ Te’vil ehli ise bu kavramları Allah’ın şanına uygun manalarla yorumlamışlar ve yakınlık uzaklık, mekân ve mesafenin insan için geçerli şeyler olduğunu belirtmişlerdir. Kulun Allah’a yaklaşmasını ise şu ifadelerle açıklamışlardır: “O’nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Kul salih amel işledikçe Allah’la yakın bir diyaloga geçer ve rahmetinin enginliklerine dalar. Allah’ın rahmetine ancak bu şekilde ulaşılabilir. O’nun rahmetine ulaşılması “kurb” kelimesiyle anlatılmıştır.”²⁸⁶

²⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, VI, 473.

²⁸³ Yazır, *Hak Dini*, VI, 4508-4513.

²⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 81-82.

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, V, 127.

²⁸⁶ Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s. 174-175.

4.1.4. Maiyyet (Birliktelik/Birlikte Olmak)

Kur'an'da, "Allah sabredenlerle ve müttakilerle beraberdir",²⁸⁷ "Muhakkak ki Allah bizimle beraberdir",²⁸⁸ "O sizinle beraberdir"²⁸⁹ mealindeki ifadelerle Allah'ın müminlerle birlikte olduğu belirtilir. Bir hadiste ise, "Ben kulumun benimle ilgili zannı üzereyim. Beni zikrettiği zaman ben onunla beraberim. O beni tek başına zikrederse, ben de onu öyle zikrederim. O beni cemaat arasında zikrederse, ben de onu o cemaatten daha hayırlı bir cemaat arasında zikrederim. O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira', yaklaşıyorum. O bana bir zira' yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim"²⁹⁰ şeklinde ifadeler yer alır ve bu ifadeler Allah'ın kullarıyla birlikteliğine işaret eder.

Sahabe ve tabiin ulemasının maiyyetle ilgili nasları nasıl anlayıp yorumladıklarına gelince, İbn Abbas birlikteliği kimi zaman "Allah'ın yardımı" (Nahl 16/128),²⁹¹ kimi zaman da "Allah'ın koruması" (Tevbe 9/40)²⁹² şeklinde yorumlamıştır. Tabiin ulemasından Dahhâk da İbn Abbas'ın görüşünü teyid etmiş ve Tevbe 9/40. ayette geçen birlikteliği "Allah'ın yardımı ve koruması" olarak izah etmiştir.²⁹³

Bu görüşlerden anlaşılmaktadır ki sahabe ve tabiin uleması, Allah'ın birlikte olmasını maddi bir birliktelik olarak değil, "Allah'ın muhafaza, yardım ve ilmiyle birlikte olması" şeklinde mecazî olarak yorumlamışlardır. Benzer şekilde Mukâtil b. Süleyman ve Süfyân es-Sevrî de birlikteliği "İlmi, kudreti, koruması ve yardımıyla Allah'ın kullarıyla birlikte olması" şeklinde anlayıp yorumlamışlardır.²⁹⁴

Sahabe ve tabiine ait bu yorumlar daha sonraki dönemlerde de geniş ölçekli kabul görmüştür. Bu bağlamda birçok müfessir söz konusu kavramı, "Allah'ın müminlerle birlikteliğini, onları koruyarak, yardım ederek, destekleyerek, düşmanlarına ve muhaliflerini hüsrana uğratarak, rahmet, inayet ve muvaffak kılarak, ilmiyle ve kudretiyle birlikte olması" şeklinde yorumlamıştır.²⁹⁵

²⁸⁷ Enfâl, 8/66; Tevbe, 9/36, 123; Nahl, 16/28; Ankebût, 29/69.

²⁸⁸ Tevbe, 9/40.

²⁸⁹ Hadîd, 57/4.

²⁹⁰ Nedim Kârû, el-Hakku ve'l-İmân fî Kelâmî İbn Teymiyye, Şam 1994, s. 41.

²⁹¹ Fîrûzâbâdî, *Tevîru'l-Mikbâs*, I, 230; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 237.

²⁹² Fîrûzâbâdî, *Tevîru'l-Mikbâs*, I, 510.

²⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1800.

²⁹⁴ Mukâtil, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 237, II, 538; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V, 257; Saâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân*, V, 378; Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 166.

²⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 97; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 615-616; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIV, 262.

4.1.5. İstihyâ (Utanmak, Çekinmek)

Hem Kur'an'da "Allah gerçeği anlatmak için bir sivrisineği, hatta ondan daha küçük bir canlıyı örnek vermektan çekinmez",²⁹⁶"Allah gerekeni söylemekten çekinmez"²⁹⁷ ifadeleriyle ve hem de hadislerde²⁹⁸ geçen istihyâ (hayâ etmek, çekinmek) çeşitli yorumlara konu olmuştur. Sözlükte "hayâ etmek, utanmak duygusu"²⁹⁹ anlamlarına gelen istihyâ hayâ, kınama ve tenkit edilme korkusuyla insanlarda meydana gelen bir moral bozukluğu ve hal değışikliğı manası da taşır.³⁰⁰

Bakara 2/26. ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak Süddî Ebû Mâlik kanalıyla İbn Abbâs'dan, Mürre kanalıyla da İbn Mes'ud ve Hz. Peygamber'in ashabından bir topluluktan nakleder ki Allah münafıklar için önceki iki örneğı verdikten sonra, münafıklar, "Allah bu gibi örnekler vermektan yüce ve münezzehdir" dediler. Bunun üzerine Allah bu ayeti indirdi. Abdürrezzâk (ö. 211/826), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) yoluyla Katâde'den nakleder ki "Allah, sinek ve örümceğı zikredince müşrikler bunlar da ne oluyor ki Kur'an'da zikrediliyor?" dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Şüphe yok ki Allah, bir sivrisineğı ve ondan daha küçük bir şeyi misal getirmektan çekinmez" ayetini indirdi.³⁰¹

İbn Mes'ud ve İbn Abbas Bakara 2/26. ayette geçen istihyâ fiilini "terk etmez, haber vermektan geri durmaz, çekinmez" şeklinde yorumlamışlardır.³⁰² Tabiinden Mücâhid, Katâde Süddî de kelimeye benzer bir mana takdir etmişlerdir. Rebi' b. Enes ise istihyaya, "Allah hakkı söylemekten geri durmaz, küçük bir varlığı bile örnek vermektan çekinmez" gibi anlamlar vermiştir.³⁰³ Daha sonraki dönemlerde te'vilci yaklaşımı benimseyen âlimler de bu sıfatın nihayetinin maksud olduğunu ifade etmiş ve Allah için hayânın söz konusu olamayacağını belirtmişlerdir. Zira hayâ, mahlûk olan bir kimseye aittir. Bundan dolayı istihyâ kelimenin "terk ve istinkâf, her hangi bir meseleyi irâd etmektan çekinmemek ve hakkı söylemekten sıkılmamak" gibi anlamlarına

²⁹⁶ Bakara, 2/26.

²⁹⁷ Ahzâb, 33/53.

²⁹⁸ Tirmizi, "Da'avât", 105; Ebû Davud, "Vitr", 7, 556.

²⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV, 217.

³⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 112.

³⁰¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 325.

³⁰² Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 6.

³⁰³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 425, 428; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 325.

gelebileceğini açıklamışlardır.³⁰⁴ Bununla birlikte bu gibi kavramların neden te'vil edilmesi gerektiğini iki maddede özetlemişlerdir:

(1) Kul için sabit olan herhangi bir sıfat, cisimlerin özelliklerindedir. Allah hayâ ile vasfedildiği zaman bu vasıflanma arazların başlangıçları üzerine değil, sonuçları üzerine hamledilmiştir. Örneğin hayâ, insan için söz konusu olan bir durumdur. Ancak bunu bir başlangıcı ve sonu vardır. Başlangıcı, çirkin olan şeylere nispet edilebileceğinden, insanda meydana gelen fiziki değişikliktir. Nihayeti düşünüldüğünde ise bu durumdan vaz geçmedir. Eğer bu kelimeyi Allah hakkında kullanırsak, hayânın başlangıcı olan korku değil, aksine sonu olan fiili terk etmektir.

(2) Bu kelimenin kâfirlerin de kullanışları arasında yer almasıdır. Kâfirler “Muhammed’in Rabbi, sineği ve örümceği misal getirmekten utanmaz mı?” demişlerdir. Bu soruya cevap uygun düşün diye ayette “lâ yestahyî” denilmiştir. Böyle cevap vermek söz sanatında güzel bir üslûptur.³⁰⁵

4.1.6. Gazab ve Allah’ın Gazabı

Kur’an’da türevleriyle birlikte yirmi dört ayette geçen gazab birçok ayette Allah’a atfedilmiştir.³⁰⁶ Ayrıca Kur’an’da Allah’ın gazabı çeşitli azap türleriyle birlikte anlatılmış, kimlere ve nasıl azap ettiği-edeceği açıkça belirtilmiştir. Allah’ın gazabının sebepleri, “ayetleri inkâr ve Peygamberleri öldürmek”,³⁰⁷ “Allah’a karşı gelmek ve haddi aşmak”,³⁰⁸ “bir mü’mini kasten öldürmek”,³⁰⁹ “Allah’tan başka bir varlığa tapmak”,³¹⁰ “savaştan kaçmak”,³¹¹ “dinden dönmek”,³¹² Allah’ın verdiği rızık konusunda aşırı gitmek³¹³ şeklinde açıklanmıştır.

Sözlükte “öfkelenmek, kızmak” anlamında mastar ve “öfke, kızgınlık” anlamında isim olan gazab kavramının Allah’a izafe edildiğinde “ intikam alma istek ve

³⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esasu't-Takdîs*, s. 113; Yazır, *Hak Dini*, I, 279; VI, 3920; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 157.

³⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esasu't-Takdîs*, s. 112-113; a. mlf., *Me'âtihi'l-Ğayb*, II, 175-176.

³⁰⁶ Bakara, 2/61; Al-i İmrân, 3/112; Nisâ, 4/93; Mâide, 5/60; A'râf, 7/152; Enfâl, 8/16; Nahl, 16/106; Tâhâ, 20/81; Nûr, 24/9; Feth, 48/16; Mücâdele, 58/14; Mümtehihe, 60/13.

³⁰⁷ Bakara, 2/61; Al-i İmrân, 3/112.

³⁰⁸ Al-i İmrân, 3/112.

³⁰⁹ Nisâ, 4/92.

³¹⁰ A'râf, 7/152.

³¹¹ Enfâl, 8/16.

³¹² Nahl, 16/106.

³¹³ Tâhâ, 20/81.

arzusuyla kalbin kanının yüzde belirmesi,³¹⁴ “lanet emek, rahmetinden uzaklaştırmak, azap etmek, yoksulluğu, zillete ve helâkete maruz bırakmak”³¹⁵ anlamlarına geldiği belirtilmiştir.

Sahabe ve tabiin ulemasının gazab ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklayabiliriz: İbn Mes’ud, gazab kelimesini “Bedir savaşında Allah’ın müşrikleri cezalandırması,” (Bakara 2/61) şeklinde yorumlamıştır.³¹⁶ İbn Abbas ise gazab kavramını bağlamı dikkate alarak farklı şekillerde izah etmiştir. Mesela bir ayetin tefsirinde ilâhi gazabı, “Allah’ın müşrik ve inançsız halkı cehennem azabıyla azablandırması, onlarla alay etmesi” (Al-i İmrân 3/112),³¹⁷ başka bir ayetin tefsirinde “Yahudileri lanet, zillet, meskenet ve cizyeye mahkûm etmesi” (Bakara 2/61)³¹⁸, bir diğer ayetin tefsirinde de, “Allah’ın öfkelenip intikam alması” (Nahl 16/106)³¹⁹ şeklinde izah etmiştir.

Tabiinden Mücâhid ise gazab kelimesine sahabenin görüşlerine yakın bir anlam vermiş ve bu bağlamda “Allah’ın kâfirleri azabıyla kuşatması ve helâk etmesi” şeklinde bir izahta bulunmuştur.³²⁰ Ebü’l-Âliye (ö. 90/709), Dahhâk ve Rebi’ b. Enes (ö. 140/757) ise “kâfirleri dalalete sürüklemesi ve küfürlerinde bırakması” (Bakara 2/61) şeklinde yorumlamışlardır.³²¹ Diğer tabiin ulemasının görüşlerine gelince; İkrime, Katâde, Hasan Basrî, Nâfi (ö. 169/785), Süddî ve Rebi’ b. Enes bu gazabı “onları sürekli zillet altında bırakmak, horlama, sürekli küçük düşürme, cizyeye mahkûm etme,”³²² Said b. Cübeyr (ö. 95/714) ise “kızgınlık ve Allah’ın öfkelenmesi” (Enfâl 8/16)³²³ ve “müşriklerin hazin sonuçla dönmeleri” (Bakara 2/61) şeklinde yorumlamışlardır.³²⁴

Yine Allah’ın gazabıyla ilgili, “Ey Müminler! Allah’ın hışmına/gazabına uğrayan ve tıpkı şuan mezarlarında yatan kâfirlerin ahiretteki mükâfat ve mutluluktan yana bütün ümitlerini kesmiş olmaları gibi ölüm sonrasına ilişkin hiçbir ümit

³¹⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 361-362.

³¹⁵ Üzüm, “Gazap”, *DİA*, XIII, 434.

³¹⁶ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 282.

³¹⁷ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 259; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, II, 197-178.

³¹⁸ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 230; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 124-125.

³¹⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 230.

³²⁰ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, I, 322.

³²¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 74-75.

³²² Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, I, 247; Mukâtil, *et-Tefsîrü’l-Kebir*, II, 65; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 282-283.

³²³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, V, 1670.

³²⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 136-137; IX, 138; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 282; II, 104; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, X, 224; Zeynüddin Ahmed b Ahmed İbn Abdüllatif’z-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim, Ankara 1991, XI, 147.

beslemeyen o Yahudileri dost ve sırdaş edinmeyin” (Mümtehine 60/13) ayetini sahabe ve tabiin uleması iki şekilde izah etmiştir: (1) Abdullah b. Abbas, Katâde ve Dahhâk’a göre ayetin izahı şöyledir: Yaşayan kâfirler, öldükten sonra dirilmeye iman etmedikleri için, kendilerinden ölenlerin tekrar dirileceklerinden ümit kestikleri gibi Allah’ın gazabına uğrayan bu Yahudi ve diğer kâfirler de tekrar diriltileceklerinden ve âhirette kendilerine mükafaat verileceğinden ümit kesmişlerdir.

(2) Mücâhid, İkrime, Muhammed b. es-Sâ’ib el-Kelbî (ö. 146/763) ve İbn Zeyd’e göre ise bu ayetin izahı şöyledir: Allah’ın gazabına uğrayan kâfirlerden, ölüp kabirlerine gidenler, azabı yakında görecekleri için Allah’ın rahmetinden ve Allah’ın kendilerini affedeceğinden ümitlerini kestikleri gibi onlardan sağ olarak yaşayanlar da Allah’ın âhirette kendilerine merhametli davranacağından ve kendilerini affedeceğinden ümitlerini kesmişlerdir. Zira bunlar, kitap ehli oldukları için kendilerine gelen peygamberin hak olduğunu bile bile onu yalanlamışlar ve ona karşı çıkmışlardır.³²⁵

Selefi düşüncüyü temsil eden âlimler, diğer bütün sıfatlarda olduğu gibi bu gibi sıfatları te’vile gitmenin uygun olmadığını ve yapılan te’villerin bu sıfatları inkâr anlamına geleceğini ileri sürmüşler, sonuçta söz konusu sıfatları beşeri manalara çekmeden olduğu gibi zâtı ilâhiyeye nisbet edilmesini isabetli bulmuşlardır. Bu bağlamda Ebû Hanife ilâhi gazab hakkında şunları söylemiştir: “Allah yaratılmışların sıfatlarıyla nitelendirilemez. O’nun gazabı ve rızası kendisine ait ve nasıllığı bilinemeyen bir sıfattır. Ehl-i Sünnet de bu görüştedir. O, gazap da eder, rıza da gösterir. O’nun gazabı, cezalandırılmasıdır. Biz O’nu bu şekilde nitelendiririz”³²⁶

Geç dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu tür sıfatların anlaşılabilmesi için ulûhiyetin şanına uygun düşecek şekilde yorumlanması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu anlayış sahiplerine göre ilâhi gazap, “rahmetinden mahrum bırakmak” (Nisâ 4/93); “ahirette azab” (A’râf 7/52)³²⁷; “fakr ve ihtiyaç sahibi kılma” (A’râf 7/52)³²⁸ ve “Allah’ın intikam alması”³²⁹ şeklinde anlaşılmalıdır.

³²⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, 363.

³²⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 56.

³²⁷ Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, I, 101; II, 93, 69; III, 75, 285; V, 13.

³²⁸ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, I, 155.

³²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, 102.

4.1.7. Rahmet, Rıza ve Hubb

Sözlükte “rikkat, kalbin yumuşaması, nazik olmak, kalbin meyletmesi” gibi anlamlara gelen rahmet, Allah’a nisbet edildiğinde “nimet vermek, iyilik ve ihsan etmek” gibi manalarla ifade edilmiştir.³³⁰ Rahmet, rahman ve rahim şeklinde birçok ayette, ayrıca esmâ-i hüsnâ içinde yer alarak ulûhiyetin temel özelliği mahiyetinde zikredilmiştir.³³¹ Hub, sevgi ve rıza ise “hoşlanmak, râzı ve memnun olmak”, Allah’a izafe edildiğinde ise “hoşnut olması”³³² anlamlarına gelmektedir.

Sahabe ve tabiin âlimlerinin rahmet ile ilgili görüşleri şöyle aktarılabilir: İbn Mes’ud’a göre Allah’ın rahmetinden maksat, nimet vermesi ve nimetini tamamına erdirmesidir.³³³ İbn Abbas’a göre ise “Allah’ın mü’minlere yardım etmesi, peygamber göndererek rahmetini göstermesi” (Bakara 2/64)³³⁴ veya “mü’minleri muvaffak kılması ve bağışlaması” (En’âm 6/75, 107)³³⁵ yahut cennetiyle mü’minleri mükâfatlandırmasıdır (Bakara 2/218).³³⁶

Tabiinden Mücâhid rahmet kelimesini “Allah’ın fazlı ve merhamet etmesi” (Bakara 2/64) olarak yorumlamıştır. Tabiin âlimlerinden Katâde, İkrime, Said b. Cübeyr, Rebi’ b. Enes ve Ebü’l-Âliye de rahmet kelimesine “Allah’ın fazlı, bağışlaması ve affetmesi” (Bakara 2/64) gibi anlamlar vermişlerdir.³³⁷ Bununla birlikte Mücâhid, Katâde, İkrime, Dahhâk, Rebi’ b. Enes ve Hasan el-Basrî Bakara 2/64. ayette geçen rahmet kelimesini “Allah’ın Bedir savaşında inananlara yardım etmesi ve onları zafere ulaştırması” şeklinde yorumlamışlardır.³³⁸

4.1.8. İstihzâ ve Mekr (Alay Etmek, Eğlenmek)

Kur’an-ı sıradan okuyanların dahi anlayacağı bir husus da Kur’an’da semantik alanların zıtlığıdır. Bir yandan Kur’an ve hadislerde rahmet ve sevgi gibi kavramlar yer alırken, diğer taraftan da gazab ve mekr ve istihzâ gibi ifadeler yer almaktadır. Bu özellik Allah’ın sıfatlarında da söz konusudur. Bu bağlamda Kur’an’da Allah’a istihzâ

³³⁰ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 191; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XII, 231; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arus min Cevâhiri’l-Kâmus*, Beyrut 1976, VIII, 305; Makdîsî, *Ekâvilu’s-Sikât*, s. 323.

³³¹ Üzüm, “Gazap”, *DİA*, XIII, 435.

³³² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIV, 323; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 197.

³³³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 131.

³³⁴ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 10.

³³⁵ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 119, 154.

³³⁶ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 30.

³³⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 131.

³³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, II, 113.

ve mekr gibi sıfatlar atfedilir. Mesela bir ayette, “Allah da kendileriyle alay eder ve onları taşkınlıkları içinde bırakır”³³⁹ şeklinde bir ifade yer alır.

Sözlükte eğlenmek, alay etmek hafife almak, şeref ve haysiyeti kırmak³⁴⁰ anlamlarına gelen istihza, ayrıca, başkasını söz ve davranışlarını kusurlu görmek veya göstermek amacıyla onu alaya alıp küçük düşürmek” gibi manalarda da kullanılır.³⁴¹

Sahabî İbn Mes’ud Allah’a atfedilen istihzâ kelimesine “Allah’ın inkârcılara fırsat vermesi” (Bakara 2/15)³⁴² olarak yorumlamıştır. İbn Abbas ise bu kelimeye “intikam almak için Allah’ın onlarla alay etmesi, onları maskaraya çevirmesi,”³⁴³ “öç alması”³⁴⁴ ve “ahirette Allah’ın müşriklere cennetten bir kapı açıp müşriklerin tam o kapıdan girecekleri zaman kapıyı müşriklerin yüzlerine kapatarak alay etmesi” (Bakara 2/14-15)³⁴⁵ gibi anlamlar yüklemiştir.

Öte yandan tabîî müfessir Mücâhid istihzâyı, “Allah’ın Yahudi ve müşriklerle alay etmesi ve onları küçük düşürmesi, onlara şiddetli bir tuzak kurması ve bu şiddeti artırması” şeklinde açıklamıştır.³⁴⁶ Süddî ve İbn Zeyd ise Allah’ın müşrikleri misliyle aynı şekilde cezalandırması şeklinde bir izahta bulunmuşlardır.³⁴⁷ Ayrıca Katâde, Dahhâk, Ebü’l-Âliye ve Rebi’ b. Enes gibi tabiler de istihzâ kelimesine “Allah’ın onları küfürlerinde bırakması ve bozguna uğratması ve onlarla alay etmesi” şeklinde anlamlar yüklemiştir.³⁴⁸

İslam tefsir tarihinde istihzâ ve mekr (alay etmek ve tuzak kurmak) kelimelerinin hakiki anlamda Allah’a isnadı doğru kabul edilmemiştir. Bu hâkim anlayışa göre istihzadan maksat, Allah’ın mü’minlerle alay edenlere uygun ceza vermesi,³⁴⁹ onlardan intikam alması³⁵⁰ yahut onları kınamasıdır.³⁵¹ Elmalılı H. Yazır Allah’a müstehzî denilemeyeceğini, fakat istihzânın Allah için caiz olduğunu ifade

³³⁹ Bakara, 2/14-15.

³⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I, 183; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 187; Yazır, *Hak Dini*, I, 241.

³⁴¹ Mustafa Çağrı, “İstihza”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 347.

³⁴² İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 184.

³⁴³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 453.

³⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 48-49; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 184; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VI, 487.

³⁴⁵ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 4.

³⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 48-49; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, III, 317. Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, I, 69; II, 44.

³⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 428.

³⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 48-49; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, III, 317; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VI, 487.

³⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadîs*, s. 277.

³⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 187.

³⁵¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 102.

etmiştir. Ona göre Allah'ın istihzâsı, kendi rızâsı hilafına hareket edenleri zelil ve rezil etmesidir.³⁵² Allah'ın alaycı kâfirlere yapmış olduğu şey, onların alay etmelerine karşılık bir cezadır. Allah, bu cezayı istihzâ olarak isimlendirir Hor ver hakir olmanın meydana gelmesi, istihzânın bir neticesidir. Buna göre sonuç, o neticeyi meydana getiren sebeplerle ifade edilerek istihzâdan bahsedilmiş, ondan da horluk ve aşağılık kastedilmiştir. Allah'ın onlarla alay etmesi, münafıklar nasıl bu dünyada peygamber ve mü'minlerle karşılaştıklarında, gıyaplarında aksini yaptıkları bir tutum takınıyorlarsa, bunun gibi, Allah'ın da onlara bu dünyada ve ahirette aksiyle hükmedeceği hükümlerini izhar etmesidir.

Allah hem bu dünya ve ham de ahirette, alay eden bir kimseye yapılan muamele ile muamele etmektedir. Dünyada muamele, Allah'ın Hz. Peygamber'i, onların gizlemeye son derece çaba sarf ettikleri sırlarına muttali kılmasıdır. Ahiretteki muamele hakkında ise, İbn Abbas "Mü'minler cennete, kâfirler de cehenneme girerse, Allah cennetten cehenneme münafıkların bulunduğu tarafa bir kapı açar. Münafıklar bu kapının açıldığını görünce, cehennemden çıkmaya ve cennete girmeye çalışırlar. Bu sırada cennetlikler de onlara seyretmektedirler. Onlar tam cennetin kapısına ulaştıklarında, işte o zaman kapı yüzlerine kapanır" buyurmaktadır. Bu durum onlarla alay etmektir.³⁵³

Mekr kavramına gelince, sözlükte "aldatmak, hile yapmak suretiyle birini amacına ulaşmasını engellemek veya bir kimseyi hile ile maksadından döndürmek, kâfirlerin hilelerine hile ile karşılık vermek"³⁵⁴ anlamlarına gelen mekr, Kur'an'da Allah'a atfen altı ayete geçmekte³⁵⁵ ve "kötüleri hilelerinden dolayı cezalandırmak, tuzak ve düzenleri etkisiz hale getirmek"³⁵⁶ manalarına gelmektedir.

Sahabeden İbn Abbas, mekr kelimesine "Allah'ın müşrikleri Bedir'de helâk etmesi ve öldürmek istemesi" (Enfâl 8/30)³⁵⁷, "onlara yapmış olduklarının misliyle karşılık vermesi" (Şûrâ 42/40)³⁵⁸ ve "tuzaklarını boşa çıkarması" (Âl-i İmrân 3/54)³⁵⁹ gibi anlamları vermiştir.

³⁵² Yazır, *Hak Dini*, I, 242.

³⁵³ Veysel Güllüce, "Kur'an'ı Kerim'de Allah'a Müşakele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *AEÜİFD*, 25(2006), s. 58-59.

³⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV, 217.

³⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/54; A'râf, 7/99; Enfâl, 8/30; Yunus, 10/21; Ra'd, 13/42; İbrahim, 14/46.

³⁵⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 471.

³⁵⁷ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 169.

³⁵⁸ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 382.

³⁵⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 169.

Tabiin âlimlerinden Mücâhid de mekri “Allah’ın cezalandırması” (Âl-i İmran 3/54), ”Allah’ın kâfirlere ait tuzakları bilmesi ve bu tuzakları sonuçsuz kılması” (Yunus 10/20) gibi anlamlar yüklemiştir. Hasan el-Basrî ise mekr kelimesini “onların hilelerini Allah’ın hakir kılması” şeklinde yorumlamıştır.³⁶⁰

Mekr konusundaki bu yorumlar daha sonraki dönemlerde de genel kabul görmüştür. Nitekim müteahhir ulema mekri; Allah’ın kâfirleri cezalandırması, onların planlarını bozması ve sonuçsuz bırakması, onların hilelerini hakir kılması şeklinde te’vil etmişlerdir.³⁶¹

4.2. UzuV Niteliğinde Sıfatlar

4.2.1. Ayn (Göz) ve Allah’ın Ayn (Allah’ın Gözü)

Kur’an’daki bazı ayetlerde Allah’a ayn (göz) uzvu nisbet edilmiş ve ilk bakışta antropomorfik gözüken bu nisbet bir ayette “aynî” (gözüm)³⁶² üç ayette ise “a’yüninâ” (gözümüz)³⁶³ lafzıyla belirtilmiştir. Diğer taraftan bir hadiste Hz. Peygamber’in yanında Deccal’den bahsedilince, “Siz bilirsiniz ki Allah a’ver (şaşı gözlü) değildir. Fakat Deccal’in sağ gözü şaşıldır”³⁶⁴ dediği kaydedilmiştir.

Ayn kelimesi sözlükte “insan ve diğer hayvanların görme organı, göz, bir şeyin zatı, bakanın görmesini sağlayan uzuv” gibi anlamlar taşır. Mecazi olarak ise “yardım etmek, koruyup kollamak, şefkat etmek, görmek”³⁶⁵ gibi manalara gelir. Terimsel olarak ayn felsefede “kendini varlıkta tutan, mevcudiyetini sürdürebilmek için bir konuya muhtaç olmayan varlık”; tasavvufta ise “bütün varlıkların kendisinde zuhur ettiği Allah’ın zâtı, her şeyi Allah’ta ve Allah’tan görme hali” olarak tanımlanmıştır.³⁶⁶

Sahabe ve tabiin ulemasının ayn ile ilgili görüşleri:

Sahabeden Abdullah İbn Mes’ud ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711), ayn kelimesinin yorumsuz olarak kabul edilmesini gerektiğini belirtmişler, nasıl ki diğer müteşâbih sıfatlar

³⁶⁰ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, I, 346, 351, 365; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1938; İbn Kesîr, *Tefsîru l-Kur’ân*, IV, 258; Beğavî, *Me’âlimü t-Tenzîl*, IV, 127.

³⁶¹ Taberî, *Câmiu l-Beyân*, VI, 225-229; Beğavî, *Me’âlimü t-Tenzîl*, II, 44; III, 260, IV, 127; İbn Atiyye, *el-Muharrerü l-Veciz*, II, 433; I, 97; Suyûtî, *ed-Dürrü l-Mensûr*, II, 36; III, 295, 349; Güllüce, “Kur’an’ı Kerim’de Allah’a Müşakele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, s. 54-57.

³⁶² Tâhâ, 20/39.

³⁶³ Hûd, 11/37; Mü’minûn, 23/27; Tûr, 52/58; Kamer, 54/14.

³⁶⁴ Buharî, “Tevhid”, 148; Müslim, “Fiten”, 100, 1001.

³⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, XIII, 301; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 355; Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 169.

³⁶⁶ Yusuf ŞevkiYavuz, “Ayn”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 256.

yorumlanmıyorsa bu kelimenin de yorumlanmaması gerektiğini söylemişlerdir.³⁶⁷ Zeyd b. Eslem (ö. 136/753) ise ayn kavramını “nezaretimizde, gözetimimiz altında” yorumlamıştır.³⁶⁸ İbn Abbas da ayn kelimesini aynı paralelde “gözetimim ve gözetimimiz altında, muhafazamızda” (Âl-i İmrân 3/54;A'râf 7/99) şeklinde açıklamış ve nasslarda geçen ayn kelimesinin zahiri olarak Allah'a nisbet edilemeyeceğini belirtmiştir.³⁶⁹ Tabiin âlimlerinden Katâde de “gözetimimiz ve korumamız altında” şeklinde bir anlam yüklemiştir.³⁷⁰

Görüldüğü gibi sahabe ve tabiin uleması ayn kelimesi hakkında te'vilci-tenzihiçi denebilecek bir yorum anlayışını benimsemişlerdir. Nitekim ilgili yorumlardan da anlaşılacağı gibi bu âlimlerden hiç birisi Allah'ın bizim gibi bir gözünün olduğunu iddia etmemiştir. Buna mukabil Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mubârek gibi âlimler ayn kelimesini olduğu gibi kabul etmişler ve te'vile gidilmemesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.³⁷¹ Ancak İslam tefsir geleneğinde diğer sahabe ve tabiin ulemasından gelen yorumlar genel kabul görmüştür. Nitekim hemen bütün tefsirlerde ayn kavramı “denetimimiz, gözetimimiz ve korumamız altında, gözümüz önünde” veya “Allah'ın ilmi ve gözetimi, iyilikte bulunması, yardım etmesi, eşyayı görmesi” şeklinde açıklanmıştır.³⁷²

Kur'an'da geçen bu gibi sıfatların te'vil edilmemesi halinde Mücessime'nin bir bakıma haklı çıkacağına dikkat çeken Fahreddin er-Râzî şartlarına riayet edilmek kaydıyla “ayn” kavramının te'vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Hûd 11/37. ayetinin yorumunda Fahreddin er-Râzî, “ayn kelimesi te'vil edilmez ve ayetteki “gözlerimiz” ifadesi zâhiri anlamına hamledilirse, o takdirde göz gemi yapmak için bir alet mesabesinde olur. Bu ise mümkün değildir” diyerek aynın zâhiri olarak Allah'a nisbet edilemeyeceğini belirtmiş ve sonuçta ayn kelimesine “koruma ve inayet” manası vermiştir.³⁷³ Buna karşılık Mu'tezili âlimlerden Ebü'l-Huzeyl el-Allaf ve Kâdî Abdülcebbâr aynı “ilim” olarak yorumlamışlardır. Kâdî Abdülcebbâr, Hûd 11/7. ayete

³⁶⁷ Süfyân b. Said es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Beyrut 1983, s. 104; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VIII, 2583.

³⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 509.

³⁶⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 185; 259.

³⁷⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 319; V, 292-293.

³⁷¹ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrü Süfyân es-Sevrî*, s. 104.

³⁷² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 2026; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 475; Beğavî, *Me'alimü't-Tenzil*, IV, 173, 174; V, 416; VII, 429; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V, 292-293; IV, 319; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 433; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III, 169; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 40.

³⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 96.

atfen, “Eğer burada aynı zâhiri olarak ele alırsak Allah’ın çokça gözlerinin olması gerekir ki böyle bir durum Allah için söz konusu olamaz” diyerek bu ayetin zâhiri manaya hamledilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.³⁷⁴

Netice olarak, sahabe ve tabiin ulemasının teşbih ve teccimden uzak olarak Allah’a uygun bir şekilde açıkladıkları ayn kavramını selef uleması “bilâkeyf” ilkesini ekleyerek hangi bir te’vile gitmeksizin kabul etmişlerdir. Sonraki âlimler tarafından ise aynın “Allah’ın gözetmesi ve koruması” anlamlarına geldiği vurgulanmıştır. Hakiki anlamına hamledilmesi imkânsız görülen, temsil olarak kullanılan bir sıfat olarak kabul edilen bu sıfat, lâfzî anlam olarak bakanın görmesini sağlayan uzuv, mecazi anlam olarak ise, yardım etmek, kollamak, şefkat etmek, görmek, gözetmek ve muayene etmek şeklinde te’vil edilmiştir.³⁷⁵

4.2.2. Vech (Yüz) ve Allah’ın Vechi (Allah’ın Yüzü)

Çeşitli ayetlerde geçen “vech” (yüz) kelimesi bazen Allah ismine, bazen Rab ismine, bazen de zamire muzaaf olarak zikredilmiştir. Her hangi bir şeyin asıl yönünü gösteren kimliği belirten vech, çoğu zaman bize bir şeyin ne olduğunu tanıtan ve ayırt edici bir özelliğe sahip bir kavramdır.³⁷⁶ Vech lügatte, zât, yönelmek, rıza, bir olma, her şeyin ön tarafı, yönelinen taraf, bir şeyin kendisi cihet, organ adı, yüz, zât, kible gibi anlamlara gelmektedir.³⁷⁷

Bazı âlimler tarafından yorumuz olarak yüz anlamı verilen vechin bu şekliyle Allah’a isnadı muhal görülmüştür. Bundan dolayı müfessirlerin bir kısmı “vech” kavramını “zât ve rıza” olarak yorumlamışlardır. Bu sıfat, çoğu zaman bize bir şeyin ne olduğunu tanıtır ve ayırt edici bir nitelik taşır.³⁷⁸ Kur’an’da vech kelimesi Allah’a atfen, “vechullah (Allah’ın vechi)”,³⁷⁹ ”vechehullah ve vechuhu (O’nun vechi)”,³⁸⁰ ”vechu rabbike (rabbinin vechi)”,³⁸¹ gibi terkip ve tabirlerle kullanılır. Hadislerde ise, “Allah’ın vechini isteyerek iyi işler yapanlar”,³⁸² “Her kim Allah’ın vechini isteyerek bir mescit

³⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227.

³⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, V, 1497; VI, 1920; Fahredin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 96-97; a.mlf., *Mefâtihu'l-Gayb*, XXX, 39; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX, 30; Âlûsi, *Rûhu'l-Meânî*, XXII, 190.

³⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 358.

³⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 555; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 513.

³⁷⁸ Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 83; Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, s. 166.

³⁷⁹ Bakara, 2/115, 272; Rûm, 30/38, 39; İnsan, 76/4.

³⁸⁰ Bakara, 2/112; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/52; Yusuf, 12/96; Nahl, 16/58; Kehf, 18/28.

³⁸¹ Ra'd, 13/22; Kasas, 28/88; Rahmân, 55/27; Leyl, 92/20.

³⁸² Nesâî, "Sehiv", 62.

bina ederse”,³⁸³ “Allah’ın vechini aramak yolunda bir gün oruç tutmak ve cihad etmek”,³⁸⁴ “Allah’ın azabından O’nun vechine sığınmak”,³⁸⁵ Allah’ın vechini isteyen kimse”,³⁸⁶ “O’nun vechinin nuru”,³⁸⁷ “Allah’ın vechiyle insanlardan bir şeyler istemek”,³⁸⁸ gibi ifadeler yer alır.

İbn Mes’ud vech kavramını “Allah’ın zâtı” olarak yorumlamıştır.³⁸⁹ İbn Abbas ise İbn Mes’ud’un görüşüne yakın bir anlamla bazen “O’nun zâtı” (Kasas 28/88, Rum 30/38),³⁹⁰ bazen “Rabbin istediğini dilemesi ve rızası” (Leyl 92/20),³⁹¹ bazen de “Allah’ın sevabı ve hoşnutluğu” (Bakara 2/115) şeklinde yorumlamıştır. Bununla birlikte İbn Abbas’ın vech kavramına “celal ve kibriya sahibi” anlamı yüklediği de rivayet edilmiştir.³⁹² Abdullah b. Ömer ve Ubey b. Ka’b ise vech kavramına Allah’ın rızası, zâtı, sevabı, hoşnutluğu ve kiblesi gibi anlamlar takdir etmişlerdir.³⁹³

Tabiî müfessir Mücâhid ise vechi “Allah’ın rızası” (Rûm 30/38)³⁹⁴ “Allah’ın kiblesi, zâtı” (Bakara 2/115) olarak yorumlamıştır.³⁹⁵ Benzer şekilde tabiin âlimlerinden İkrime, Katâde ve Süddî ve Şa’bi de vechi “Allah’ın zâtı” (Bakara 2/115)³⁹⁶ ve “Allah’ın rızası, sevabı ve hoşnutluğu” (Rûm 30/38) olarak te’vil etmişlerdir.³⁹⁷

Bütün bu görüşler ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki sahabe ve tabiin uleması vech kelimesini zâhiri manaya hamletmek yerine Allah’ın şanına yakışır bir şekilde yorumlamayı tercih etmiştir. Bu anlayış genelde sahabeye atfedilen seleflikten ziyade Mutezile’nin başını çektiği te’vilci-tenzihçi yaklaşımla örtüşmektedir.

³⁸³ Buhârî, “Salat”, 46.

³⁸⁴ Buhârî, “Cihad”, 2; Müslim, “İmâre”, 110; Tirmizî, “Fezâilu’l-Cihad”, 3; Nesâî, “Siyam”, 44; İbn Mâce, “Siyam”, 34.

³⁸⁵ Buhârî, “Tevhid”, 16; Ebû Davud, “Edeb”, 98.

³⁸⁶ Buhârî, “Salât”, 16; Müslim, “İmâre”, 110.

³⁸⁷ Müslim, “İman”, 293.

³⁸⁸ Ebû Davud, “Zekât”, 38; “Edeb” 108; Nesâî, “Zekât”, 72.

³⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 378.

³⁹⁰ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 331, 341.

³⁹¹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 513.

³⁹² İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VI, 261.

³⁹³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, 61-62; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 488.

³⁹⁴ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VI, 261-262; Kurtubî, *el-Câmi’*, XXII, 334.

³⁹⁵ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 390.

³⁹⁶ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 390-391.

³⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, 61-62; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 488, Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, XIV, 118; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Veciz*, IV, 304; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VI, 319.

4.2.3. Yed (El) ve Allah'ın Yedi (Allah'ın Eli)

Kur'an'da Allah'a yed (el) atfedilir. Bu kelime sözlükte bildik el anlamının yanında sıla, bereket, vakar, koruma, yardım, kuvvet, kudret, saltanat, nimet, ihsan, mülk, delil, galebe, kolaylık, zenginlik gibi birçok manaya gelir.³⁹⁸ Yed kelimesi ilgili ayetlerde bazen müfred,³⁹⁹ bazen tesniye,⁴⁰⁰ bazen de cemi⁴⁰¹ şeklinde zikredilir. Kimi ayet ve hadislerde Allah'ın bir elinden bahsedilirken bazılarında iki elinden söz edilir. Kur'an'da Allah'a nisbet edilen yed kavramı, “yedullah (Allah'ın eli)”⁴⁰², yedeyye (iki elimle)⁴⁰³ gibi terkiplerle zikredilir. Hadislerde ise yed kavramı; Allah'ın Âdem'i eliyle yaratması,⁴⁰⁴ Mizanın Rahman'ın elinde olması,⁴⁰⁵ Allah'ın her iki elinin de sağ olması,⁴⁰⁶ Allah'ın elinin dolu olması⁴⁰⁷ gibi farklı ifade kalıplarıyla geçer.⁴⁰⁸

Sahabe, tabiin ulemasının yed kelimesi hakkındaki görüşleri şunlardır:

Sahabeden Abdullah b. Mes'ud “yed” kelimesini Allah'ın nimeti ve lütfü” (Mâide 5/64) olarak yorumlamıştır.⁴⁰⁹ İbn Abbas ise yed kelimesine farklı anlamlar yüklemiş ve bu cümleden olmak üzere bazen “kudret” (Yasin 36/71),⁴¹⁰ bazen “iyilik, yardım, vefa ve sıdk” (Feth 48/10)⁴¹¹ gibi manalar takdir etmiştir.

Tabiî müfessir Mücâhid ise yed kelimesine “güç, kuvvet ve Allah'ın yardımı” (Yâsîn 36/71, Hadîd 57/29) gibi anlamlar yüklemiştir.⁴¹² Yine tabiin âlimlerinden Katâde, Dahhâk ve İkrime ve Rebi' b. Enes kelimeye “lütuf, mülk, kudret ve ihsan Allah'ın gücü, fazl, kerem ve ihsanı” gibi anlamlar vermişlerdir.⁴¹³ Öte yandan Süfyân es-Sevrî de kelimeye “kuvvet ve kudret” manası vermiştir.⁴¹⁴ Buna karşılık sıfatlar konusunda selefi düşüncüyü benimseyen âlimler, “yed” kavramına da belli bir anlam

³⁹⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 845-847; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 419.

³⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/7; Mâide, 5/54; Fetih, 48/10; Hadîd, 57/29.

⁴⁰⁰ Mâide, 5/64; Sâd, 38/75.

⁴⁰¹ Yâsîn, 36/71.

⁴⁰² Âl-i İmrân, 3/73; Mâide, 5/64; Fetih, 48/10; Hadîd, 57/29.

⁴⁰³ Furkân, 25/48; Neml, 27/63; Yâsîn, 36/71.

⁴⁰⁴ Buhârî, “Tevhid”, 19, 24, 37; “Enbiya”, 3; Müslim, “İman”, 322, 327; İbn Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut trs., I, 77.

⁴⁰⁵ Müslim, “Zekât”, 63; Nesâî, “Zekât”, 48; İbn Mâce, “Zekât”, 28; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Halep, trs., IV, 321.

⁴⁰⁶ Müslim, “İmâre”, 18; Nesai, “Âdab”, 8, 221; Tirmizî, “Tefsîr”, 2.

⁴⁰⁷ Buhârî, “Tevhid”, 22, 35; Müslim, “Zekât”, 37.

⁴⁰⁸ Bkz. Buhârî, “Rikak”, 44; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 30; “İmâre”, 18; İbn Mâce, “Zekât”, 28.

⁴⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 32.

⁴¹⁰ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 373.

⁴¹¹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 452.

⁴¹² Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, I, 395; II, 548; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 13.

⁴¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 32; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, IV, 1167, 1270.

⁴¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 288; XXII, 210.

takdir etmekten kaçınmışlardır. Mesela Ebû Hanife'ye göre Allah'ın Kur'an'da zikrettiği vech, yed, nefis, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlardır. Yed, kudret ve nimet olarak yorumlanamaz. Çünkü böyle bir anlamlandırma, Allah'ın sıfatlarını nefyetmektir. Ayrıca bu, Mu'tezile ve Kaderiye'nin görüşüdür. Oysa yed, keyfiyeti bilinmeyen bir sıfattır.⁴¹⁵

Netice olarak, sahabe ve tabiin uleması ayetlerde Allah'a atfedilen “yed” kelimesini tenzihçi bir anlayışla yorumlamışlardır. Buna mukabil, başta Ebû Hanife başta olmak üzere selefi düşüncüyü benimseyen âlimler yed kelimesinin Allah'ın bir sıfatı olduğunu kabul etmişler ve fakat “keyfiyeti bilinmeksizin” Allah'ın elinin olduğuna inanmışlardır. Genel olarak te'vil uleması ise “yed” kelimesini de diğer müteşâbih sıfatlar gibi yorumlamışlardır.

4.2.4. Kabza (Avuç) ve Allah'ın Kabzası (Allah'ın Avucu)

Sözlükte “bir şeyi elle tutup almak, sıkıca kavramak, dürmek ve daraltmak” manalarına gelen, kinayeli kullanımında ise ruhun alınması ve cimriliği ifade eden kabz kelimesi, “bir şeyi elde etme, onda tasarrufta bulunabilme, mülk, kudret gibi anlamlar da taşır.⁴¹⁶ Bu kelime türevleriyle birlikte dokuz ayette geçer.⁴¹⁷ “Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır”⁴¹⁸ mealindeki ayette ise kabza bir uzuv olarak Allah'a nisbet edilir. Âdem'in yaratılışından söz eden bir hadiste de buna benzer bir kullanım mevcuttur.⁴¹⁹ Başka bir hadiste ise şu ifadeler yer almaktadır: Allah kıyamet gününde gökleri dürecektir sonra onları sağ eline alacak, ardından, “İşte hükümran benim, hani nerede zorbalılar? Nerede o kibirlenenler?” diyecektir. Daha sonra yeryüzünü sol eli ile dürecektir ve “İşte hükümran benim, hani nerede zorbalılar? Nerede o kibirlenenler?” diyecektir.⁴²⁰

İbn Abbas kabzayı “Allah'ın hükmü ve idaresi altında oluş” (Zümer 39/67) şeklinde yorumlamıştır.⁴²¹ Tabiin âlimlerinden Mücâhid ise kabza kelimesini “kendi itaati altına almak, güzel dürüp bir araya toplamak, tasarrufu altında tutmak” şeklinde

⁴¹⁵ Ali el-Kâri, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 37.

⁴¹⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 391; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 3354-355; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 174; H. Yunus Apaydın, “Kabz”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 45.

⁴¹⁷ Bakara, 2/245, 283; Tevbe, 9/67; Tahâ, 20/96; Furkân, 25/46; Zümer, 39/67; Mülk, 67/19.

⁴¹⁸ Zümer, 39/67.

⁴¹⁹ Ebû Davud, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Tefsîr”, 1, 2.

⁴²⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, X, 3255, 3256; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 139.

⁴²¹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 391.

izah etmiştir.⁴²² Sahabe ve tabiinden gelen bu yorumlar daha sonraki dönemlerde de genel kabul görmüştür. Nitekim sıfatlar konusunda te'vilci yaklaşımı benimseyenlere göre de Allah'a atfedilen kabzadan maksat, itaati altına almak, kudreti altında tutmaktır.⁴²³

Fahreddin er-Râzî, “ayetin zahiri anlamına göre, yeryüzünün tamamen Allah'ın kabzasında olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'an, yerin mahlûk olduğunu bildirir. Yaratıcının kabzası nasıl mahlûk olabilir? Çünkü yer birleşmeyi, ayrılmayı, imar ve tahribatı kabul etmektedir. Hâlıkın kabzası ise böyle değildir” diyerek bu kelimenin niçin yorumlanması gerektiğini belirtmiştir.⁴²⁴

Sonuç olarak, sahabe ve tabiin âlimlerinden bazıları kabzaya teşbih ve tecsimden uzak bir şekilde anlamlar yüklemiştir. Öte yandan selefi anlayışın “bilâkeyf” kabul ettiği kabza kavramını, te'vil ehli bu yer ve semavat gerçek anlamda Allah'ın avucunun içinde olmayacağı gerekçesiyle, kabzayı “mutlak tasarruf ve teshirden kinaye ve bütün varlığın O'nun emri dâhilinde olması, kudret ve mülk” gibi anlamlara gelebileceğini söylemişlerdir.⁴²⁵

4.2.5. Yemin (Sağ El) ve Allah'ın Yemini (Allah'ın Sağ Eli)

Hem Kur'an'ın bir ayetinde “gökler de sağ elinde dürülmüştür”⁴²⁶ ve hem de hadislerde; “Allah kıyamet gününde yeryüzünü avucuna alır ve semayı da sağ eliyle dürer”,⁴²⁷ “Allah âdemi yarattı. Sonra da sağ eliyle sırtını okşadı”⁴²⁸, “Temiz şeylerden kin ne tasadduk ederse ki Allah sadece temiz olan şeyleri kabul eder, Rahman onu sağ eliyle alır”⁴²⁹ “Hacerü'l-Esved, yeryüzünde Allah'ın sağ elidir”⁴³⁰ ifadeleriyle belirtilen yemin, sözlükte sağ el anlamına gelir. Bunun yanında saadet ve kuvvet gibi manalara da gelir.⁴³¹

Abdullah İbn Mes'ud, Abdullah İbn Ömer, Ebû Hureyre ve İbn Abbas gibi sahabe uleması, Hz. Peygamber'in Allah'a atfen “yemin”den (sağ el) söz ederken

⁴²² Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, II, 40, 454.

⁴²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 324; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III, 408; Beğavi, *Me'âlimu't-Tenzil*, VII, 131; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 115; Yazır, *Hak Dini*, VI, 4136.

⁴²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 102-103.

⁴²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 102; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 156.

⁴²⁶ Zümer, 39/67.

⁴²⁷ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 323.

⁴²⁸ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 343; Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 104.

⁴²⁹ Buhârî, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 63.

⁴³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 215.

⁴³¹ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 553; Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I. 174; Yazır, *Hak Dini*, VI, 4237.

parmaklarını açıp kapattığını belirtmişlerdir.⁴³² Ancak İbn Abbas bu kavramı “kudret” olarak anlayıp yorumlamıştır.⁴³³

Sahabe uleması Zümer 39/67. ayette geçen yemini Allah’a izafe etmiş ve İbn Abbas hariç hiçbir sahabeden aksi herhangi bir yorum rivayet edilmemiştir. Kabza ile aynı ayette kullanıldığından olmalı ki tabiin ulemasının da yemin kavramı hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Selefi düşüncüyü benimseyen âlimler keyfiyet ve mahiyeti hakkında herhangi bir yoruma gitmeksizin bu sıfatı kabul etmişlerdir.⁴³⁴ İbn Kuteybe de bu âlimlerin yolunu takip ederek “yemin”in Allah’ın bir sıfatı olduğunu ve te’vil edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁴³⁵ Buna karşılık İslam tefsir tarihinde yemin kelimesine mülk, kuvvet, kudret, tasarruf ve nimet, sadaka, kudret, hayır, yüksek rütbe, mevki ve değer, teşrif ve ikram gibi farklı manalar takdir edilmiştir.⁴³⁶ Hatta te’vile karşı olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel’in “Hacerü’l-Esved, Allah’ın yeryüzünde sağ elidir” hadisini te’vil ettiği belirtilmiştir. Fahreddin er-Râzî, Ehl-i Sünnet’in bu kelimeyi niçin kuvvet olarak yorumladığını şu şekilde açıklamıştır: Sağ tarafı kullanan sağ diye isimlendirilir. Çünkü iki tarafın en kuvvetlisi sağdır. Ant içmek de yemin diye isimlendirilir. Çünkü o, insanın bir şeyi yapma veya terk etme azmini kuvvetlendirir. Bütün bunlar, yeminin kuvvet ve kudret anlamlarına geldiğini kuvvetlendirmektedir.⁴³⁷

4.2.6. Sâk (Baldır) ve Allah’ın Sâkı (Allah’ın Baldırı)

Sözlükte “baldır, incik, sıkıntı, güçlük ve şiddet, topuktan baldıra doğru, topuğun ince yeri, bir şeyin aslı, kökü gibi anlamlara gelen sâk kelimesi⁴³⁸ bir ayette “O gün sak açılır”⁴³⁹ şeklinde geçer. Bir hadiste ise “Rabbinizin sâkı açılır”⁴⁴⁰ şeklinde bir ifade yer alır.

Abdullah b. Mes'ud, Ebû Hureyre ve Ebû Said el-Hudrî gibi sahabilerden gelen rivayetlere göre kıyamette Allah’ın baldırını açarak kendisini müminlere tanıtacak, müminler de bu durum karşısında Allah’a secde edeceklerdir. Ebû Said el-Hudrî’den

⁴³² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, X, 3256; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXI, 323-327; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, 114.

⁴³³ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 391.

⁴³⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, X, 3255; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 329.

⁴³⁵ Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 168.

⁴³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 329; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 148; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV, 541.

⁴³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 173.

⁴³⁸ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 249.

⁴³⁹ Kalem, 68/42.

⁴⁴⁰ Buhârî, “Tevhid”, 24; “Tefsîr”, 68; Ebû Davud, “Rikâk”, 83; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 17.

gelen rivayette şu ilginç ifadeler yer almaktadır: “Ben, Resulullahın şöyle dediğini işittim. Rabbimiz baldırını açacak, her mümin erkek ve kadın ona secde edecektir. Ancak, dünyada iken gösteriş olsun ve desinler diye secde edenler o gün secde edemeyeceklerdir. Secde etmeye çalışacaklar fakat sırtlan tek bir parça haline gelecek ve secdeye eğilemeyeceklerdir.”⁴⁴¹

İbn Abbas sâk kelimesine “şiddet, zorluk, meşakkat korkunun en dehşetli olduğu an” (Kalem 68/42) gibi anlamlar yüklemiştir.⁴⁴² Ebû Musa el-Eş'arî'den nakledilen bir rivayete göre ise baldırın açılmasından maksat büyük bir nurun ortaya çıkmasıdır. İnsanlar bu nuru görünce Allaha secde edeceklerdir.⁴⁴³

Tabiinden Mücâhid ve Said b. Cübeyr sâk kelimesine “kıyametin ilk saati ve en feci ânı” (Kalem 68/42), İbrahim en-Nehâi ise ilgili ayetteki sâk kelimesini “büyük bir emir” olarak yorumlamıştır.⁴⁴⁴ İkrime de kelimeye “zorluk, meşakkat, şiddetli emir ve kıyametin dehşetli anı” gibi anlamlar vermiştir.⁴⁴⁵

Sahabe ulemasından bir kısmı her ne kadar sâk kelimesinin zâhiri olarak Allah’a nisbet edilebileceği yönünde yorumlar yapmışlarsa da genel olarak sahabe ve tabiin uleması ise söz konusu kelimeyi Allah’ı teşbih ve teccimden tenzih edecek şekilde anlamlandırmışlardır.

Mukâtil b. Süleyman Kalem 68/42. ayetin tefsirinde İbn Abbas’a atfen “O gün sak açılır” ifadesinin kıyametin şiddetini anlatan mecazi bir anlatım olduğunu nakletmiştir. İbn Abbas ayetteki ifadeyi “savaş iyiden iyiye şiddetlendi” ifadesine benzetmiş ve söz konusu ayetin aynı zamanda kıyamet günü her şeyin artık açık seçik ortaya çıkacağı anlamına geldiğine de dikkat çekmiştir.⁴⁴⁶

Esasen Kalem 68/42. ayette geçen sâk kelimesinin doğru yorumu budur. Dolayısıyla sâkın bu ayette bir uzuv olarak Allah’a atfedilmesi söz konusu değildir. Nitekim Mu'tezile âlim Kâdî Abdülcebbâr da ayeti yorumlarken burada Allah’ın bacağından söz edenlerin yanıldığını belirtmiştir. Ona göre ayetin zahirinden böyle bir mana çıkmaz. Daha açıkçası sâk kelimesi burada Allah’a izafe edilmemiştir. Ayetteki bu kelime “güç, kuvvet ve kudret” manasındadır. Burada Allah’ın kıyamet gününde güç

⁴⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 554.

⁴⁴² Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 482.

⁴⁴³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 554.

⁴⁴⁴ Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 175.

⁴⁴⁵ Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 174.

⁴⁴⁶ Mukâtil, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 409.

ve kudret sahibi olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca sâk bu bağlamda “şiddet, zorluk” olarak da anlaşılabilir.⁴⁴⁷

Zemahşerî'nin yorumu da özetle şu şekildedir: Bacağın açılması, kıyamet günü işlerin zor ve çetin olacağı anlamındadır. Gerçekte Ayetten maksad, Rahmân olan Allah'ın işinin çetin, korku gününün ise kesin olmasıdır. Bu da en büyük korku günü olan kıyamet günüdür.⁴⁴⁸

Müteahhir dönem Ehl-i Sünnet ulemasının sâk hakkındaki yorumları da aynı paraleldedir Örneğin, Neseffî'nin kaydettiğine göre sâk lafzı “çok zor ve sıkıntılı iş” anlamına gelir. Bunun cehennem ve azaba işaret etmesi de mümkündür.⁴⁴⁹ Elmalılı H. Yazır'ın izahına göre ise sâk gerçeğin ortaya çıkmasıyla insanlardan gaflet perdeleri sıyrarak bir şiddet ve dehşetle hakkın hükmü doğru kimselere rahmet, doğru olmayanlara hiddet saçarak görünmeden görünene yansımaları ifade eden rabbâni bir işarettir.⁴⁵⁰

4.2.7. Kadem (Ricl) (Ayak) ve Allah'ın Kademi (Allah'ın Ayağı)

Bazı hadislerde Allah'ın ayağından söz edilir. Mesela, “Cennet ve cehennemin her birinin dolma hakkı vardır. Fakat cehennem dolmak bilmez, en sonunda Allah onun üzerine ayağını koyar; o da ‘yeter, yeter’ der”⁴⁵¹ anlamındaki hadiste bir uzuv olarak Allah'a ayak nisbet edilmiştir. Kadem, “insan bacağındaki ayak” anlamına gelip çoğulu “akdâm”dır.⁴⁵²

Selef âlimleri kadem kelimesini de olduğu gibi kabul etmişler, te'vil ve tefsire gitmemişler, bunun keyfiyet ve gerçek mahiyetinin bilinmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁴⁵³ Bu bağlamda Kirmânî de kadem (ricl) kelimesinin müteşâbih sıfatlardan olduğunu kabul etmiş ve te'vil yoluna gitmemiştir.⁴⁵⁴ Bununla birlikte birçok mütekaddim ulemasıyla birlikte müteahhir uleması Allah için “yedullah” kelimesinin

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 229.

⁴⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 131.

⁴⁴⁹ Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 4-5.

⁴⁵⁰ Yazır, *Hak Dini*, VIII, 5297-5299.

⁴⁵¹ Mehmed Sofuoğlu, *Sahihî Buhari ve Tercemesi*, İstanbul 1985, V, 4785.

⁴⁵² Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 397.

⁴⁵³ Makdîsî, *Ekâvilü's-Sikât*, s. 178.

⁴⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed ibn el-Hasan İbn Fürekan, *Müşkilü'l-Hadis*, Halep 1982, s. 43.

kullanılmasını uygun görmüşler ama “kademullah” tabirini cehennemin şiddetini artırma işinden kinaye olarak anlayıp yorumlamışlardır.⁴⁵⁵

Fahreddin er-Râzî bu hadisin zâhiri manada kabul edilemeyeceğini belirterek şöyle bir izahta bulunmuştur:

(1) Burada cennet ve cehennemin konuşması söz konusu değildir. Allah onları diriltse bile onlar bilirler ki Allah kime azap kime sevap vereceğini bilir. Bu takdirde konuşmalarına gerek kalmaz.

(2) Hadisin zâhirine göre Allah’ın cennet ve cehenneme girenlerin sayısını bilmediği anlamı çıkar. Bu mümkün değildir.

(3) Allah’ın cehenneme ayağını koyması ateşi söndürür ve bu durumda cehennemlikler azap çekmekten kurtulur.

(4) Allah’ın cehenneme ayağını koyması halinde yanması söz konusu olacaktır. Bu da Allah için imkânsız bir durumdur.⁴⁵⁶

4.3. Yön ve Şekil Bildirir Nitelikte Sıfatlar

4.3.1. Cenb (Cihet) ve Allah’ın Cenbi (Allah’ın Ciheti)

Kur’an’da birçok ayette geçen cenb sadece bir ayette Allah’a nisbet edilmiş ve bu nisbet ilgili ayette “cenbullah”⁴⁵⁷ şeklinde belirtilmiştir. Cenb kelimesi Arap dilinde yan veya taraf, cihet, yakın ve uzak gibi manalarına gelir.⁴⁵⁸ Sahabe ve tabiun âlimlerinin ilgili ayette geçen cenb ile ilgili görüş ve yorumları özetle şudur:

İbn Abbas’a göre Allah’ın cenbinden maksat O’na itaattir. (Zümer 39/56)⁴⁵⁹ Tabiinden Mücâhid ise “cenbullah” terkibine “Allah’ın emri”⁴⁶⁰ şeklinde bir anlam yüklemiştir. Bununla birlikte tabiinden Dahhâk “Allah’ın zikri” olarak yorumladığı cenbullahı, Hasan el-Basrî “Allah’a itaat”, Said b. Cübeyr “Allah’ın rızası”⁴⁶¹ gibi manalar takdir etmişlerdir. Mukâtil b. Süleyman ise söz konusu terkihi “Allah’ın zatı” olarak yorumlamayı tercih etmiştir.⁴⁶²

⁴⁵⁵ İbn. Fûrek, *Müşkilü’l-Hadis*, s. 44, 126-127; Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I, 43, 176; Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, Kahire 1253, s. 290.

⁴⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu’t-Takdis*, s. 109.

⁴⁵⁷ Zümer, 39/56.

⁴⁵⁸ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 99-100; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I, 275.

⁴⁵⁹ Firuzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 390.

⁴⁶⁰ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, II, 559; Makdîsî, *Ekâvilü’s-Sikât*, s. 183.

⁴⁶¹ Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, VII, 129.

⁴⁶² Mukâtil, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, III, 684.

Bütün bu yorumlar sahabe ve tabiun ulemasının cenb kelimesini insan-biçimci bir manaya hamletmediklerini göstermektedir. Nitekim selefi çizgideki âlimler de aynı paralelde cenbin Allah'a atfında bildik anlamda uzuv manasına gelmediğini ifadeyle zâid bir sıfat olarak kabul etmişler⁴⁶³ ve dolayısıyla bu sıfatı te'vil etmemişler, bununla birlikte teşbih fikrine yol açacak bir sıfat ispatında da bulunmamışlardır. Bu bağlamda yaratıcı ile yaratılan arasında herhangi bir benzerliğe gidilmediği sürece teşbih olmayacağını belirtmişlerdir.⁴⁶⁴ Ayrıca ilim, hayat, semi, kelâm gibi sıfatlar nasıl ki zâhiri olarak ifade edildiğinde teşbihe düşülmüyorsa cenb, yed, vech, sâk, kurb, likâ vb sıfatlar da Allah'a isnad edildiğinde bizleri teşbihe götürmez” ifadelerini kullanmışlar ve sonuçta bu sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶⁵ Nitekim Ebû Hanife bu sıfatların te'vil edilmemesi gerektiğini önemle vurgulamış, aksi halde te'vilin bu sıfatları iptal edeceğine dikkat çekmiştir.⁴⁶⁶ Buna mukabil Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr cenb kavramıyla ilgili olarak Zümer 39/56. ayeti delil göstererek, “Allah'ın bir yönü ve bir tarafı” olduğunu iddia edenlere karşı, cenbin “itaat ve hizmetinde bulunmak” manasında anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁴⁶⁷

Haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiği fikrini savunan geç dönem Sünnî kelâm âlimlerine gelince, bu âlimlere göre cenb; “cihet ve zât, emir ve sınır, koruma, “Allah'a yakınlık, itaat, hizmet ve sıfat ve emir gibi manalara hamledilmelidir.⁴⁶⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî cenb kelimesinin organ, hıfz ve rü'yet anlamlarına gelse de bu anlamlar Zümer 39/56. ayette Allah'a atfen geçen cihet kelimesine tevhid inancına aykırı bir anlam yüklemeyi gerekli kılmaz.⁴⁶⁹

Sonuç olarak denebilir ki kimi sahabe ve tabiin âlimlerinin “cenb”le ilgili mezkûr yorumları teşbih ve tecsim fikrinden tamamen uzak gözükmekte ve bu yorumlar mahiyet ve muhteva olarak klasik selefi anlayıştan ziyade müteahhir dönem kelâm ulemasının te'vilci yaklaşımını anımsatmaktadır.

⁴⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 502.

⁴⁶⁴ Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 183.

⁴⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, V, 99.

⁴⁶⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsâd*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 52-53.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227-228.

⁴⁶⁸ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, 371; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 99; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 15159; Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 183.

⁴⁶⁹ Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 174.

4.3.2. Fevk (Üste Oluş)ve Allah'ın Fevki (Allah'ın Üstte Oluşu)

Sözlükte üstte oluş anlamına gelen fevk kelimesi kimi ayetlerde Allah'a izâfe edilmiş ve ilgili ayetlerde Allah'ın kullarının üstünde olduğu bildirilmiştir.⁴⁷⁰ Bu kelimenin Allah'a isnat edildiğinde, mekân manasına gelmeyip kuvvet ve kudretten kinaye olduğu belirtilmiştir. Zira fevki mekân manasına hamletmek Allah'a cisim isnad etmek olacaktır. Ancak böyle bir mana takdiri Allah için muhaldir. Bundan dolayı fevk kelimesi, mekânda üstünlük olarak değil, “kudrette üstünlük ve yücelik” manasında olması daha uygun görülmüştür.⁴⁷¹

Sahabeden İbn Abbas fevk kelimesine “Allah'ın galip, kullarının üzerinde hâkim ve kulları hakkında mutlak tasarruf sahibi” (En'âm 6/18, 61) gibi anlamlar vermiştir.⁴⁷² Tabiin âlimlerinden Katâde ise kelimeyi “Allah'ın yardımını esirgememesi” şeklinde izah etmiştir.⁴⁷³ Yine tabiinden Rebi' b. Enes ve Ebü'l-Âliye bu kelimeyi “hükmeden, Allah'ın emriyle ve kudretiyle hâkim olması” şeklinde açıklamışlardır.⁴⁷⁴

Sonuçta sahabe ve tabiin uleması, fevk kelimesine kesinlikle Allah'ın şanına uygun düşmeyen bir anlam yüklememişler, bilakis fevk kelimesine tenzihe uygun anlamlar yükleyerek teşbih ve tecsime düşmemişlerdir. Bu yorum anlayışı daha sonraki dönemlerde de tercihe şayan görülmüştür. Mesela Mukâtil b. Süleyman fevk kelimesinin geçtiği En'âm 6/18 ayeti “kullarından yüce ve onlardan kahirdir”,⁴⁷⁵ Taberî ise “üstünlük ve manevi yücelik” şeklinde yorumlamıştır.⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr da, fevk lafzının zahiri olarak Allah'a isnat edilemeyeceğini, çünkü bu durumda Allah'ın sadece semada bulunacağı anlamına geleceğini belirtmiştir.⁴⁷⁷

Fahreddin er-Râzî Müşebbihe'nin ilgili ayetlerden yola çıkarak, “Allah'ın âlemin üzerinde meskûndur”⁴⁷⁸ şeklinde bir sonuca ulaşmasını yanlış bulmuş ve bu görüşün yanlışlığını ortaya koymuştur.⁴⁷⁹ Ayrıca, “Melekler üstlerindeki rablerinden

⁴⁷⁰ En'âm, 6/18, 61.

⁴⁷¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 388; Firuzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît*, III, 269-270; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 174.

⁴⁷² Firuzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 107, 111.

⁴⁷³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, IV, 1306.

⁴⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, IV, 1270.

⁴⁷⁵ Mukâtil, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, I, 553, 565.

⁴⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 288.

⁴⁷⁷ Ebü'l-Hasen el-Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire 1969, I, 238.

⁴⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 354.

⁴⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 354-356.

korkarlar”⁴⁸⁰ mealindeki ayetin, “Onlar üst taraflarından kendilerine azabın inmesinden korkarlar” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁸¹

4.3.3. Sûret ve Allah’ın Sûreti

Sûret kelimesinin Allah hakkında kullanılışı sadece hadislerde geçmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, “Biriniz kardeşiyle kavga ederse, yüze vurmaktan kaçınsın. Çünkü Allah âdemi kendi suretinde yaratmıştır”⁴⁸² buyurmuştur. Bir başka rivayete göre de, “Yüzü kötülemezsiniz. Çünkü Adem, Rahman’ın sureti üzerine yaratılmıştır.” demiştir.⁴⁸³

Sözlükte “biçim, şekil ve form” gibi anlamlara gelen sûret, en genel çerçevede “kendisi aracılığıyla maddi varlıkların biçimlerinin zihne nakşedileceği veya maddi varlıkların birbirinden ayırt edileceği şey”⁴⁸⁴ olarak tanımlanmıştır. Sûret kelimesi çeşit ve sıfat manalarında da kullanılır. Kelâmcılara göre sûret basit cevher; felsefecilere göre ise, cevherdir. Ayrıca şekilleri tertip etmeye, bir kısmını diğer bir kısmı üzerine koymaya sûret denildiği gibi hissi olmayan varlıkların tertibine de sûret denilmiştir.⁴⁸⁵

Sahabe ve tabiin ulemasından herhangi bir rivayetin yer almadığı sûret kavramının mana ve mahiyetine dair selefi anlayış özetle şudur: Hadislerde Allah’a izafe edilen suret, göz, ağız ve yanak gibi bir araya getirilmiş, özel bir tertiple düzenlenmiş cisimlerde oluşan bir şekle delalet etmez. Zira bu cisimler et ve kemikten müteşekkildir. O halde suretten maksat başka bir şeydir. Her mü’min, Allah hakkındaki suret için, O’nun et kemikten müteşekkil bir cisim olmadığını bilmek durumundadır. Bu sayılanlar Allah’ın yarattığı cisimlerde olan şekillerdir. Cismi ve şekli yaratan, cisme ve cismin sıfatlarına benzemekten münezzehtir. Şayet bir mü’minin aklına, “Allah bununla bir cismi murad etmediyse neyi murad etti?” şeklinde bir soru gelirse, bilmelidir ki o kişi bu sorunun cevabını bulmaya memur kılınmamıştır. Dahası o bu konu hakkında ayrıntıya girmemekle emrolunmuştur. Sonuç olarak, Allah’a atfen kullanılan sûretten maksat, Allah’ın celal ve azametini layık olan, cisim ve bedene taalluku bulunmayan bir manadır ve buna böyle inanılmalıdır.⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ Nahl, 16/50.

⁴⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 205.

⁴⁸² Buhârî, “İtk”, 18; Müslim, “Birr”, 2612.

⁴⁸³ Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 244.

⁴⁸⁴ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 289.

⁴⁸⁵ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 226.

⁴⁸⁶ Gazâlî, *İlcâmu’l-Avâm*, s. 56-57.

Allah'ı tasviri ve sûretinin olması caiz değildir. Çünkü çeşitli sûret ve şekiller vardır. Bu sûret ve durumlar, birbirinden farklı olduğu için Allah'ın bunların her biriyle vasıflanması caiz değildir. Ayrıca bu vasıflanma için bir tahsis edicinin bulunması icap eder. Bu da Allah'ın mahlûk olmasını gerektirir ki, Allah hakkında böyle düşünülmesi abestir. Allah, bütün suretlerin yaratıcısıdır.⁴⁸⁷

İbn Fûrek kelâmcıların görüşlerine yer verdikten sonra teşbih ve tescim fikrine şöyle bir eleştiride bulunur: Bilinmelidir ki, kelâmcılardan bazıları, bu hadisin te'vilinde hatalı fikirler sarf etmişlerdir. Örneğin İbn Kuteybe, hadisin zahirine tutunarak, “Bizim bildiğimiz suretin dışında Allah'ın bir sûreti vardır. Allah da bir şeydir, fakat bizim bildiğimiz şeylere benzemez” der. Bu şekilde Allah için ezeli bir sıfat tanır, O'nun sûretini bildiğimiz bir sûretlerin dışında bir sûret tanır. Allah'ın Âdem'i o surette yarattığını ifade eder. Bu bir çelişkidir. Bununla “Âdem'in şekli Allah'ın şekli gibidir” anlamına gelecek yorumlar yapması hatadır, çünkü Allah'a şekil atfetmek abestir.⁴⁸⁸

Bu itibarla söz konusu hadiste geçen sûret kelimesi bildik anlamda somut ya da nesnel bir varlık olarak telakki edilmemeli, bilakis te'vil cihetine gidilmelidir. Buna göre denebilir ki hadisteki sûret kelimesiyle sıfat murad edilmiştir. Bu açıdan bakılırsa hadisin manası “Allah Âdem'i bütün hal ve sıfatları üzerine yarattı” demektir. İlk zamanlar aciz ve güçsüz olan insanoğlu, ilim ve kudretinin artmasıyla birlikte birçok sıfatları haiz olmuştur. Hadisten de kastedilen mananın bu olması gerekir.⁴⁸⁹ Sûretten maksat, “Allah Âdem'i cennette yeryüzündeki suretinde yarattı” demek de olabilir.

4.4. Diğer Bazı Haberî Sıfatlar

4.4.1. Nur ve Allah'ın Nuru

Kur'an ve hadislerde Allah'a nisbet edilen nur kavramı; “Allah yerlerin ve göklerin nurudur”⁴⁹⁰ ve “Allah mahlûkatı bir karanlık içinde yarattı, sonra onlara kendi nurundan saçtı kime bu nurdan bir şey isabet ederse, o kimse hidayete erer. Kime de isabet etmezse, o kimse sapıtır”⁴⁹¹ mealindeki ayetlerde geçer. Sözlükte “aydınlatan ışık, parkalık, şan, şeref, görmeye yardım eden yayılmış ziya” anlamlarına gelen nur,

⁴⁸⁷ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 311.

⁴⁸⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, s. 17-21.

⁴⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 73-77; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. 290.

⁴⁹⁰ Nûr, 24/35.

⁴⁹¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 197.

basiret gözüyle akledilen ve görme duyusu olan gözle algılanan nur” şeklinde iki anlamda da kullanılır.⁴⁹²

Sahabeden Ubey b. Ka’b ve Enes b. Mâlik Nur 24/35. ayette Allah’a atfen kullanılan nur kelimesini “mü’minin iman ve Kur’an’la dolu kalbi” olarak açıklamışlardır.⁴⁹³ İbn Mes’ud ise kelimeyi münevvir olarak yorumlamış ve dolayısıyla “Allah göklerin ve yerin nurudur” mealindeki ifadeyi, “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcıdır” şeklinde açıklamıştır. İbn Abbas ise nur kelimesine “yeryüzü ve gökyüzü ehline hidayet veren, onları aydınlatan” şeklinde bir mana vermiştir.⁴⁹⁴

Tabiinden Mücâhid nur kelimesini “İşleri idare eden ve düzenleyen” şeklinde anlamlandırmıştır.⁴⁹⁵ Buna mukabil Rebi’ b. Enes ve Ebü’l-Âliye kelimeyi “mü’minin kalbi” olarak anlamlandırmış; Süddî ve Said b. Cübeyr gibi tabiin âlimleri ise nur kelimesine “gökleri ve yeryüzünü nur gibi aydınlatan” gibi bir anlam yüklemişlerdir.⁴⁹⁶ Öte yandan Hasan el-Basrî ve Zeyd b. Eslem gibi tabiiler de nur kavramına “aydınlatıcı, hidayet edici” şeklinde manalar takdir etmişlerdir.⁴⁹⁷

4.4.2. Nefs ve Allah’ın Nefsi

Kur’an’da nefis kelimesinin geçtiği birçok ayet mevcuttur. Bazı ayetlerde Allah’ın nefsinden söz edilir ve bu husus mealen, “Allah nefesine/kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor,”⁴⁹⁸ O, merhamet etmeyi nefesine kendine farz kıldı,”⁴⁹⁹ “seni, kendim için elçi seçtim”⁵⁰⁰ şeklinde ifade edilir.

Nefs sözlükte “ruh, zât, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, insan, kişi, bir şeyin zâtı, kendisi gibi manalara gelir.”⁵⁰¹ İbn Abbas Allah’a atfedilen nefis kavramını zat ve emir olarak yorumlamıştır.⁵⁰² Tabiinden Mücâhid ve Süddî de bu kavramı İbn Abbas paralelinde yorumlamışlar ve “Allah’ın bizleri azabından sakındırması ve sevgisine layık olmamızı istemesi” şeklinde izah etmişlerdir.⁵⁰³ Yine tabiinden Hasan el-Basrî de

⁴⁹² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 508; Neseî, *Tabsıratu’l-Edille*, I, 174.

⁴⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VIII, 2593.

⁴⁹⁴ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 295.

⁴⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VI, 58-59.

⁴⁹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VIII, 2593-2594.

⁴⁹⁷ Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 42.

⁴⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/28,30.

⁴⁹⁹ En’âm, 6/12, 54.

⁵⁰⁰ Tâhâ, 20/41.

⁵⁰¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 501; Fahreddin er-Râzî, *Esâsu’t-Takdis*, s. 76; Süleyman Uludağ, “Nefs”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 526.

⁵⁰² Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 45, 106; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 632.

⁵⁰³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, II, 631.

nefsi “zât ve emir” olarak yorumlamıştır.⁵⁰⁴ Mukatil b. Süleyman ise Allah için kullanılan “nefs” kelimesinin geçtiği Âl-i İmrân 3/28 ve 30. ayetlerdeki “Allah sizi nefsinden sakındırır” cümlesini “Allah sizi ukubetinden sakındırır” şeklinde açıklamıştır.⁵⁰⁵ Buna mukabil daha geç dönemlerde İbn Kuteybe ve Tahavî (ö. 321/933) gibi âlimler nefis, zât ve şahs gibi sıfatların kesinlikle irdelenmeden Allah’a havale edilmesi gerektiğini belirtmişleridir. Bu âlimler söz konusu kavramlarla ilgili te’villerin isabetsiz olduğunu ve dil kurallarıyla bağdaşmayacağını ifade ederler ve “Allah kendisini nasıl nitelendirmişse o şekilde vasıflandırılmalıdır. Allah insanların nitelenmesinden müstağni, yüce ve müberradır” şeklinde açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵⁰⁶ Müteahhir (halef) âlimlerine gelince, bunlara göre nefsten maksat, O’nun zâtı ve/veya cezalandırmasıdır.⁵⁰⁷

4.5. Haberî Sıfatlarla İlintili İki Müteşâbih Kavram: Arş ve Kürsi

4.5.1. Arş ve Allah’ın Arşı

Kur’an’da arş, biri Hz. Yusuf ve Sebe Melikesi Belkıs’ın tahtı anlamında,⁵⁰⁸ diğeri Allah’a nisbet edilmiş olarak iki farklı şekilde kullanılmıştır. Allah’a nisbet edilen ve “istivâ” fiiliyle birlikte de kullanılan arş, Kur’an’da “ale’l-arş (arşın üzerinde),”⁵⁰⁹“Rabbü’l-arş (rabbin arşı)”⁵¹⁰“zü’l-arş (arşın sahibi)”⁵¹¹ gibi farklı terkiplerle zikredilir. Göklerin ve yerin yaratılışından bahseden bir ayette ise mealen Allah’ın arşının su yüzünde olduğu bildirilir.⁵¹² Bütün bunların yanında bazı ayetlerde arşın “büyük, değerli ve şerefli olduğu,”⁵¹³ “melekler tarafından taşındığı”⁵¹⁴ belirtilir. Ayrıca bir telakkiye göre Tur 52/5. ayette geçen “yükseltilmiş tavan”⁵¹⁵ tabiriyle arş kastedilir.⁵¹⁶

⁵⁰⁴ Fîrûzâbâdî, *Tevîru’l-Mikbâs*, I, 45, 106; İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, II, 632.

⁵⁰⁵ Mukâtil, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, I, 270, 519.

⁵⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 209, 210; Tahavî, *Şerhü Akideti’t-Tahaviyye*, II, 427.

⁵⁰⁷ Makdîsî, *Ekâvilü’s-Sikât*, s. 187-188; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, I, 169-170; a.mlf., *Esâsu’t-Takdîs*, 76-77; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 32; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, V, 72; Kurtubî, *el-Câmi’*, IV, 58, VI, 376; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, s. 282, 306.

⁵⁰⁸ Yusuf, 12/100; Neml, 27/23, 38, 41, 42.

⁵⁰⁹ A’râf, 7/54; Yunus, 10/3; Yusuf, 12/100; Ra’d, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.

⁵¹⁰ Tevbe, 9/129; Enbiyâ, 21/22; Mü’minûn, 32/86, 116; Neml, 27/26; Zuhuf, 43/82.

⁵¹¹ İsrâ, 17/42; Mü’min, 40/15.

⁵¹² Hûd, 11/7.

⁵¹³ Tevbe, 9/129; Mü’minûn, 23/116.

⁵¹⁴ Zümer, 39/75; Mü’min, 40/7; Hakka, 69/17.

⁵¹⁵ Tûr, 52/5.

⁵¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 406-407.

Arş, hadislerde daha somut olarak ifade edilmiştir. Mesela, konuyla ilgili bazı hadislerde şu ifadeler yer alır:

Yüce Allah, her gece dünya semasına iner ve fecir doğuncaya kadar yok mu? Rızık isteyen vereyim, yok mu? Bağışlanmak isteyen yok mu? Bağışlayayım” der.⁵¹⁷

Arşın tıpkı yeni eyerin gıcırdaması gibi bir gıcırtısı vardır.⁵¹⁸

Göklerin, yerin ve arşın kerim olan Rabbi Allah’tan başka ilah yoktur.⁵¹⁹

Hiçbir şey yaratılmadan önce arş vardı. O’nun arşının su üzerindedir. Allah arşını su üzerinde yaratmıştır.⁵²⁰

Bir sahabi, “Ey Allah’ın Resûlü! Mahlûklarını yaratmadan önce rabbimiz nerede idi” diye sordu. Hz. Peygamber de şöyle cevap verdi: “el-Amâ’da idi. Ne altında ne üstünde hava vardı. Arşını su üzerinde yarattı.”⁵²¹

Arş, Arapça bir isim olup sözlükte “yükselmek, yüksek yer, yüksek şey, tavan, ev, çadır, sınırı olmayan mekân,⁵²² bütün varlığı ihata eden büyük bir cisim, gölgelik, kürsi, Allah’ın kudret ve saltanatının tecelli ettiği yer,⁵²³ hükümdarın tahtı⁵²⁴ gibi anlamlara gelir. Ayrıca, başkalarının saltanatlarına, memleketlerine ve izzetlerine kinaye olarak arş denildiği gibi kurulu bir düzene, işin neticesine de arş denilir.⁵²⁵

Rivayetlerden öğrendiğimize göre sahabe ve tabiin uleması Kur’an’da Allah’a atfedilen arş ve özelliklerine dair farklı görüşler bildirmişlerdir. Buna göre Abdullah b. Ömer arşı “sekiz melek tarafında taşınan taht” olarak açıklamıştır.⁵²⁶ İbn Abbas arşı “altından ve incilerden yapılmış, ayakları cevherden, kıymeti yüksek bir yer veya taht” olarak tarif etmiştir.⁵²⁷ Said b. Cübeyr’e göre arş hiç kimsenin ihata edemeyeceği bir şeydir.⁵²⁸ Arş kelimesini, “taht “döşek, tavan” şeklinde açıklayan Mücâhid’e göre⁵²⁹ arş o kadar büyüktür ki gökler ve yer arşın yanında bir halka mesabesindedir.⁵³⁰

⁵¹⁷ Buhârî, “Teheccüt”, 14; Müslim, “Salât”, 24.

⁵¹⁸ Dârimi, “Rikak”, 80.

⁵¹⁹ Müslim, “Zikr”, 83.

⁵²⁰ İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, İstanbul 1993, s. 328.

⁵²¹ Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 193.

⁵²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, VI, 315; Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, I, 321; II, 471.

⁵²³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, s. 49; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhid li Kavâidi't-Tevhîd*, tah. Ceybullah Hasan Ahmed, Kahire 1986, s. 159; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 150; Yazır, *Hak Dini*, III, 2176-2177.

⁵²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 503.

⁵²⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 329.

⁵²⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, X, 3264.

⁵²⁷ Firuzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, I, 271, 289; Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, İstanbul 1984, XII, 413.

⁵²⁸ İbn Ebî Hatim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1920; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, III, 37.

⁵²⁹ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, I, 321; II, 471.

⁵³⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1924.

Öte yandan, Dahhâk arşı “yüksek tavan ve kırmızı yakuttan yapılan şey” olarak izah etmiş,⁵³¹ Katâde ise arşı, “nurdan ve ya kırmızı, yeşil, sarı ve beyaz renkli nurdan, nur suyundan, kırmızı yakuttan yaratılan hiç kimsenin güç yetiremeyeceği şey, ayakları cevherden, kıymeti yüksek bir yer veya taht” olarak açıklamıştır.⁵³² Bununla birlikte kimi tefsirlerde Katâde’nin arş ile ilgili olarak “Allah ve faziletini tanımak için O’na yaklaşmak” dediği rivayet edilmiştir.⁵³³

Sahabe ve tabiin ulemasının Allah’ın arşın üzerinde olmasıyla ilgili görüşlerine gelince; Hz. Ali Allah’ın arş üzerinde olup-olmamasıyla ilgili olarak, Allah arşı zâtına mekân olsun diye değil, kudretini izhar için yaratmıştır. Allah varken mekân yoktu ve o şu anda da ezelde bulunduğu hal üzerindedir” demiştir.⁵³⁴ İbn Abbas ise istivâ ile ilgili yapmış olduğu yorumlara paralel bir yorum yapmış ve “Allah’ın ilmiyle arşın üzerinde olduğunu açıklamıştır.⁵³⁵

Süfyân es-Sevrî ve Vehb b. Münebbih başta olmak üzere birçok ulema ise Katâde’nin mezkûr ifadelerine paralel anlamlar yüklemişler ve bu çerçevede şunları dile getirmişlerdir: Arş gökler ve yeryüzü yaratılmadan önce su üzerinde bulunan, Allah’ın üzerinde olduğu yedinci gök olan Firdevs üzerinde bulunan, alt, üst, sağ, sol gibi yönleri, ağırlığı, gölgesi, köşeleri ve sütunları olup kubbe şeklinde göğün üzerinde bulunan değerli bir nesne, nurdan ve ya kırmızı, yeşil, sarı ve beyaz renkli nurdan, nur suyundan, kırmızı yakuttan yaratılan bir şeydir.⁵³⁶

Mukâtil b. Süleyman’a göre arş, “yeri ve semayı yaratmadan önce Allah’ın üzerinde oturduğu yerdir.⁵³⁷ Arş, yer ve göğün üstünde, Allah ise arşın üstündedir.⁵³⁸ Bu yorumdan hareketle denebilir ki Mukâtil, Allah’ı bir kral gibi telakki etmekte ve dolayısıyla arşı da O’nun saltanat tahtı gibi görmektedir. Ona göre arş Allah tarafından yaratılan en büyük şeydir.⁵³⁹

⁵³¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1920.

⁵³² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VI, 1920.

⁵³³ Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, III, 100.

⁵³⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 333.

⁵³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdîsî, *Isbâtu Sıfati’l-Uluvv*, tah. Ali er- Ğamidi Medine 1409/1988, s. 155.

⁵³⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, V, 1497; VI, 1920; Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân*, III, Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, I, 88: III, 234,236; IV, 34, 35, 120; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, IV, 247; Yavuz, “Arş” *DİA*, III, 407; Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2008; s. 23.

⁵³⁷ Mukâtil, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, III, 21.

⁵³⁸ Mukâtil, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, IV, 435.

⁵³⁹ Makdîsî, *Ekâvilü’s-Sikât*, s. 44.

Kur'an ve hadislerde bahsi geçen arş hakkında itikadi görüşler kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı hicri ikinci asrın başlarına dayanır. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışına kadar yedinci göğün üzerinde bulunan ve melekler tarafından taşındığına ve etrafında dönüldüğüne inanılan arşı Allah'ın akla gelen ve tasavvur olunabilecek her şeyden münezzehtir olduğunu belirten Mu'tezile âlimlerinin de ekserisi arşı "mülk" olarak te'vil etmesi⁵⁴⁰ Ehl-i Sünnet âlimlerini harekete geçirmiştir. Sonraki dönemlerde, hakkında müstakil eserlerin yazılan arş, Ehl-i sünnet âlimlerinin de kullanmaya başladığı te'vil metodu neticesinde manası, mahiyeti, yeri, yaratılmışlığı, yaratılış zamanı ve Allah ile olan ilişkisi sorgulanmaya başlanmıştır.⁵⁴¹

Selef uleması Allah'ın semada olup arş üzerinde olduğunu belirtirler ve "semada olanın sizi yere batırmayacağından emin misiniz?"⁵⁴² "Yoksa siz semada olanın üzerine taş yağdıran göndermeyeceğinden emin misiniz?"⁵⁴³ Ayetlerini bu görüşlerine sayarlar. Eş'arî bu nassları şu şekilde yorumlar: Burada Allah "semada olan"ın derken semanın üzerinde olan Arş'ı kasteder.⁵⁴⁴ Burada belirtildiği gibi sahabe ve tabiin ulemasını kendilerine örnek olarak kabul eden selef, sahabe ve tabiin âlimlerinin bu görüşlerine aynen katıldıklarını belirtirler ve Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu, keyfiyetsiz olarak arş üzerine istivâ ettiğine inanırlar. Selef uleması arş kendilerine nasslarda nasıl bildirilmişse aynen kabul eder ve tahrif, ta'til, tekyif ve temsile yeltenmediklerini belirtirler.⁵⁴⁵ Ayrıca selef arşı "Allah tarafından yaratılan, cismi bir varlığı olan yer" olarak tarif ederken özelliklerini ise "mahlûkatın en üstünde bir çatı vazifesini gören, ayakları bulunan, melekler tarafından taşınan ve Allah tarafından keyfiyetsiz olarak istivâ edilen şey" olarak tanımlarlar. Bundan dolayı da arşın üzerinde Allah'ın mekân tutmakla nitelendirebileceği bu âlimler tarafından kabul edilir.⁵⁴⁶

Sahabe ve tabiin ulemasının arşın mahiyeti konusundaki mezkûr görüşleriyle ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, bu âlimler arşı somut bir cisim gibi telakki etmişlerdir. Bu telakkinin belli ölçüde teşbih ve tescim fikrine geçit verdiği söylenebilir. Bununla birlikte bilhassa Allah'ın arşla ilişkisinde sahabe ve tabiin ulemasının bir Mücessime ve/veya Müşebbihe anlayışına sahip oldukları söylenemez. Nitekim temelde sahabe ve tabiini referans gösteren Selefî çizgideki âlimler de Allah'ın

⁵⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 156; Kadı Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227.

⁵⁴¹ Yavuz "Arş", *DİA*, III, 408; Demirci, *Kur'an'ın Mütetabihleri Üzerine*, s. 173.

⁵⁴² Mülk, 67/16.

⁵⁴³ Mülk, 67/17.

⁵⁴⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 106, 107.

⁵⁴⁵ Koçyiğit, *Kelâmcılar ile Hadisçiler Arasında Münakaşalar*, s. 12.

⁵⁴⁶ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 67.

zâtıyla yarattıklarının arasında olmayan, Arş'ın üzerinde olan ve bundan dolayı da ahirette de öyle olacak olup arşa bitişmek, dokunmak, ona hulul etmek gibi yaratıklarının sahip olduğu her türlü insani fiillerden uzak olan bir varlık olduğunu belirtirler. Bu arada Allah'ın arş üzerinde olduğunu iddia eden Müşebbihe ve Mücessime gibi "O'nun, bir cisim olarak mahlûkata benzediği" fikrini şiddetle reddederler. Te'vil ehline gelince, bunlar "Allah'ın arş üzerinde olmasını Allah'ın şanına yakışır şekilde te'vil edilmesini daha sağlıklı bulmuşlardır. Allah'ın ilk yarattığı ve yükseklik ifade eden Arş, Allah'a nispet edilerek "Arşullah" denilmiştir ki, Allah'ın kudretinin tecelli ettiği ilk mahlûktur. Kelâm âlimleri ve bir kısım Selef uleması arşı yuvarlak bir felek olarak tarif etmişlerdir. Dokuzuncu felek ve atlas felek de derler. Rivayet uleması, bu tahtın ayakları da bulunduğunu ifade etmişlerdir.

4.5.2. Kürsî ve Allah'ın Kürsîsi

Sözlükte, "üzerine oturan nesne, taht ve hususi mekân, bir şeyin aslı, üst üste konulmuş veya çeşitli parçalardan oluşturulup üzerinde oturan sandalye" anlamlarına gelen,⁵⁴⁷ terimsel olarak da nasslarda Allah'a atfedilen ve ilâhi hükümranlılığı belirten manevi veya nesnel varlık olarak tanımlanan kürsî kelimesi bir ayette Allah'a⁵⁴⁸ bir ayette ise Hz. Süleyman'a atfen geçer.⁵⁴⁹ Hadislerde ise "insanların üzerinde oturduğu nesne" manasında kullanıldığı gibi, Allah ve Cebrail'e de nisbet edilmiştir. İlgili hadislerde Hz. Peygamber'in ahirette hesabın başlaması için Kürsi'nin üzerinde olan Allah'a tevessülde bulunacağı,⁵⁵⁰ Cibril'in gökte oturduğu koltuğa isim verirken hem Arş hem de Kürsi isminin kullanıldığı,⁵⁵¹ Allah için birbirini seven mü'minlere nurdan kürsiler verileceği⁵⁵² belirtilmiştir. Ayrıca kimi rivayetlerde kürsînin gökleri ve yeri kuşattığı, arşın da kürsiyi kuşattığı,⁵⁵³ biri arşın altında biri de üstünde olmak üzere iki kürsînin bulunduğu, bunlardan birinin suyun üstünde ve şekilleri farklı dört meleğin başı üzerinde bulunduğu,⁵⁵⁴ nurdan veya inciden yaratıldığı⁵⁵⁵ belirtilmiştir.

⁵⁴⁷ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 428; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 183; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 466; Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, s. 177; Yusuf Şevki Yavuz, "Kürsi", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 572.

⁵⁴⁸ Bakara, 2/255.

⁵⁴⁹ Sâd, 38/34.

⁵⁵⁰ Yavuz, "Kürsi", *DİA*, XXVI, 573.

⁵⁵¹ Buhârî, "Tefsîr," 73; Müslim, "İman", 257.

⁵⁵² Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

⁵⁵³ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 406-409.

⁵⁵⁴ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 407-409; Saâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I, 502.

⁵⁵⁵ Suyûtî, *ed-Dürrül-Mensûr*, II, 17; III, 192.

Rivayete göre Ebû Zer el-Ğıfârî şöyle demiştir: Rasullullah'ın yanına oturup, “Sana indirilen ayetlerin en hayırlısı hangisidir? diye sorduğumda o şöyle cevap verdi: Ayetü'l-kürsîdir. Kürsinin içerisinde bulunan yedi kat gök, kürsi'ye nispetle yeryüzünde bir çöle atılmış halka mesabesindedir. Arşın kürsiye olan büyüklüğü ise çölün halkaya olan büyüklüğü gibidir.”⁵⁵⁶

Sahabe ve tabiin uleması kürsînin mahiyeti hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Buna göre sahabeden İbn Mes'ud, Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/664) İbn Abbas kürsiyi arşın önünde ayakların konulduğu yer” diye anlayıp yorumlamışlardır. Bir rivayete göre İbn Abbas kürsiyi “ayakların konulduğu yer ve dört melek tarafından taşınan taht“ diye açıklamıştır.⁵⁵⁷ Bu bağlamda İmam Mâlik, İbn Mes'ud ve İbn Abbas'tan, “O'nun kürsîsi yerleri ve gökleri kuşatmıştır. Gökler ve yer kürsünü içindedir. Kürsî ise arşın önündedir.” (Bakara 2/255)⁵⁵⁸ şeklinde bir görüş nakletmiştir. Ebû Hureyre ise kürsîyi “arşın önünde yer alan taht” olarak tarif etmiştir.⁵⁵⁹

Tabiinden Mücâhid “Gökler ve yer kürsî içerisinde ancak geniş olan bir arazide bırakılan bir halka gibidir” diyerek kürsînin büyüklüğüne dikkat çekmiştir.⁵⁶⁰ Buna karşılık İkrime kürsî kavramını “Allah'ın nurdan yarattığı şey” olarak tanımlamıştır.⁵⁶¹ Süddî ve Rebi' b. Enes ise kürsi kavramını “arşın yanında veya altında bulunan nesnel bir varlık olup “ayakların konulduğu yer” veya “arşın önündeki tahtı” diye anlayıp yorumlamışlardır.⁵⁶²

Diğer taraftan bazı tabî âlimler kürsinin arşla aynı anlamda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela Dahhâk ve Hasan el-Basrî, kürsiyle arşı aynı anlamda kullanmış ve arşın da kürsinin de anlamlarına bakıldığında ikisine de oturulduğunu söylemiştir.⁵⁶³ Nitekim hadislerde ve Kur'an'da saltanat koltuğunun bazen arş bazen de kürsî anlamında kullanılmıştır. Allah Kur'an'da hem kendisine hem de Sebe Melikesi'ne nispet ettiği koltuğa arş adını verirken, Hz Süleyman'a nispet ettiği aynı koltuğa kürsî adını vermiştir. Allah bu hususu birkaç ayetle belirtmiştir.⁵⁶⁴ Öte yandan Buhârî ve

⁵⁵⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Şerhu'r-Resâil*, nşr. Macid Fahri, Beyrut 1982, s. 110.

⁵⁵⁷ Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, I, 116.

⁵⁵⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 18.

⁵⁵⁹ Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 310.

⁵⁶⁰ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 18.

⁵⁶¹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III, 192.

⁵⁶² Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, s. 166; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 310; Firuzâbâdî, *Tenviru'l-Mikbâs*, I, 36; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 18; Yazır, *Hak Dini*, II, 857.

⁵⁶³ Makdîsî, *Ekâvilu's-Sikât*, I, 116; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, I, 310; Yavuz, “Arş”, *DİA*, III, 407.

⁵⁶⁴ Neml, 27/23; Sâd, 38/34.

Müslim’de arş ve kürsînin aynı anlamda olduğu ile ilgili rivayetlerin bulunduğu belirtilmiştir.⁵⁶⁵ Bütün bunların yanında İbn Abbas ve Dahhâk gibi bazı sahabî ve tabîî âlimler, “Semavatla kürsi arasında yedi bin nur vardır. Allah ise kürsînin üzerindedir” gibi sözleriyle arş ve kürsîyi sanki aynı anlamda kullanmışlardır.⁵⁶⁶

Kürsî daha geç dönemlerde “Allah’ın ilmi” olarak da açıklanmıştır. Ancak bazı rivayetlerde bu görüş İbn Abbas’a atfedilmiştir. Taberî ve İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimlerin yanı sıra Cehmiyye ve Mu’tezile âlimleri kürsîyi ilim olarak yorumlamayı tercih etmişlerdir.⁵⁶⁷ Fakat bu görüş selef âlimlerince reddedilmiş ve sözlükte kürsînin “ilim” manasına gelemeyeceğini belirtmişlerdir. İbn Abbas’a isnad edilen tefsire baktığımızda kürsî kavramını açıklarken “arz ve semavattan daha geniş” ifadesini kullanması selef bu görüşünü destekler mahiyettedir.⁵⁶⁸

Sonuç olarak Sahabe tabiin uleması kürsîyi nasslarda geçtiği gibi zahiri manada anlayıp yorumlamıştır. Kürsî ile ilgili diğer görüşlere gelince;

(1) Kürsî, ilâhi saltanatı, hâkimiyet, büyüklük ve yüceliği (kudret ve hükümranlık) tasvir eden bir kavram olup maddi bir varlığa tekabül etmez. Lügat anlamında da ifade edildiği gibi kürsînin bir anlamının da kudret ve hükümranlıktır. Zira Arapların da yıkılmakta olan bir duvarı tutmak için kürsü (destek) ifadesini kullandıkları rivayet edilmektedir. Zira Kur’an, zihni manaları duyularla algılanabilen hissi varlıklar gibi tasvir ederek anlatır. Sâd 34/38. ayeti tefsir eden Zemahşerî, kürsîye arş anlamı verirken Allah’a nisbet edilen kürsîyi ise “Allah’ın azamet ve mülkü” olarak yorumlar. “Allah’ın arşa istivası, meleklerin arşının etrafında dönmesi, kürsîsinin bütün kâinatı kapsaması, Allah’ın kudret, hâkimiyet ve saltanatının birer göstergesidir” ifadeleriyle bu görüşünü destekler.⁵⁶⁹

(2) Kürsî sekizinci felektir. Bazı rivayetlerde, “Sonra Allah azametinden şöyle haber verdi: O’nun kürsîsi yerleri ve gökleri kuşatmıştır. Kürsî’nin her bir ayağı yedi kat semanın yüksekliği kadardır. Yedi kat yer, kürsînin altında çöldeki bir halka gibidir. Kürsî, tüm yarattıklarının üzerindedir ve ondan büyük bir nesne yoktur. Bu kürsîyi şu

⁵⁶⁵ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürf en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi Nevevi*, Beyrut trs, II, 208.

⁵⁶⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, III, 192.

⁵⁶⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, II, 16; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, s. 497.

⁵⁶⁸ Firûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, I, 36.

⁵⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 349.

isimlerdeki melekler taşır: İnsan, öküz, aslan ve kartal.⁵⁷⁰Mukâtil b. Süleyman gibi bir kısım ulemanın görüşü budur.

(3) Kürsî arşın altında ve yedinci kat göğün üzerinde bulunan nesnel bir varlıktır. Bununla ilgili olarak İbn Abbas'a atfedilen, "Allah'ın zâtıyla ilgili yön veya mekan teşkil etme" ifadesi maddi olarak algılanmamalıdır. Bu konuda kürsînin hem yaratıcıya bir yön veya mekân teşkil etmediğini ve kürsîye ilâhi hâkimiyet gibi manalara geldiğini benimsemek hem de nasslara uygunluğunu sağlamak amacıyla O'nun nesnel varlığının bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu uzlaşmacı görüş Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.⁵⁷¹

(4) Kürsî gayb âlemine mahsus bir varlık olup "mahiyet ve keyfiyeti" bizim gibiler tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu görüş Tahir el-Makdisî, Âlûsî ve Reşid Rıza gibi değişik ekollere mensup âlimlerce benimsenmiştir.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Mukâtil, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, I, 213; Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil*, I, 310.

⁵⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 13.

⁵⁷² Yavuz, "Kürsî", *DİA*, XXVI, 573.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan çeşitli tartışmalar arasında Allah ve sıfatları meselesi her zaman önemli bir yer işgal etmiştir. Tarihsel süreçte bu konuyla ilgili olarak farklı itikâdi-keîâmî mezhepler arasında birbirinden oldukça farklı görüşler dile getirilmiştir. Kelâm âlimlerinin Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin açık ve net delilleri karşısında muhataplar ve muarızlar genellikle ikna edilmiş ve susturulmuş ise de, Allah'ın sıfatları meselesi başta kelâmçılar olmak üzere İslam âlimleri arasında birçok farklı görüşe mevzu teşkil etmiştir. Bu ihtilaflar bir yönüyle insanların nassları anlayıp yorumlama konusundaki farklı anlayışlara sahip olmalarından, bir yönüyle de bizzat nassların kendisinden, yani mutlak aşkın bir varlık olan Allah'tan ilgili nasslarda içkin yani antropomorfik biçimde söz edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Allah'a antropomorfik nitelikler ve fiillerin atfedildiği nasslar müteşâbih-haberî sıfatlar meselesiyle ilgili nasslar olarak değerlendirilir. Esasen bu tür nitelikler ve yüklemeler nasslarla sabit olmakla birlikte zahirî manalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün değildir. Hal böyle iken Kur'an'da Allah'a zâhiri manalarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed), hadislerde parmak (isba'), ayak (kadem) gibi uzuvlar, ayrıca bazı ayet ve hadislerde arşa istiva etmek, yukarıdan aşağıya inmek (nüzul), gelmek (meccî') gibi beşeri fiiller nisbet edilmiştir. Kur'an'ın nazil olduğu toplumun fertleri, müşahhas ve somut ilâhlara taptıklarından (puta tapmak gibi) ve Allah'ın sıfatları, bu insanlar tarafından inandıkları tanrılara cömertçe dağıtılacağı endişesinden olmalı ki Kur'an böyle bir topluma Allah'ı anlatırken müşahhasan mücerrede gidiş metodunu kullanmıştır. İnsanların idrak ve anlayışına uygun bir metoda başvuran Kur'an ilk hitap çevresindeki toplumun fertlerine ilk önce onların anlayabileceği bir dille daha ziyade içkin bir Allah tasavvuruna uygun biçimde hitap etmiş, daha sonra ise tedrici olarak aşkın Allah mefhumuna yönelmiştir. Bununla birlikte Kur'an Allah konusunda aşkınlık-içkinlik dengesini asla bozmemiştir.

İslam kelâm ve tefsir âlimleri müteşâbih kavramı ve müteşâbih sıfatlarla ilgili tartışmalar çerçevesinde birbirinden çok farklı görüş ve yorumlar üretmişlerdir. Bu çerçevede ilkin müteşâbih kavramının mana ve mahiyeti tartışılmıştır. Bilindiği gibi Kur'an kendisinin hem muhkem hem müteşâbih olduğunu bildirir. Daha açıkçası Hûd 11/1. ayette Kur'an ayetlerinin muhkem olduğundan; Zümer 39/23. ayette ise müteşâbih olduğundan söz edilir. Âl-i İmrân 3/7. ayette ise Kur'an'daki kimi ayetlerin muhkem,

kimi ayetlerin ise müteşâbih olduğu bildirilir. Bu ayetler arasında ilk bakışta tezat varmış gibi görülse de dikkatle incelendiğinde bunun böyle olmadığı fark edilir. Zira Kur'an'ın tamamen muhkem olması, onun Allah'tan gelmiş bir kelâm vasfı taşıması, lafız ve manalarının erişilmez bir üstünlüğe sahip bulunması, başka hiçbir mesajın onun etkinliğini ortadan kaldırmamasının düşünülmemesi gibi özelliklere işaret eder. Kur'an'ın bütünüyle müteşâbih olması ise doğruluk, sağlamlık, çelişkiden arınmışlık, lafız ve muhteva bakımından erişilmez üstünlük, insanlığın mutluluğuna rehberlik ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirme açısından ayetlerin uyumlu oluş gibi özelliklere delalet eder.

Âl-i İmrân 3/7. ayette geçen ve te'vil kavramıyla çok yakından ilgili olan müteşâbih kavramına gelince, bu ayette geçen müteşâbihin medlülünde çok sayıda farklı görüş ileri sürülmüştür. Bu konuda genel kabul gören anlayışa göre ayette sözü edilen müteşâbihten maksat, anlamı kapalı olan, anlamını tayin ve tavzihte başka delillere ihtiyaç bulunan nasslardır. Kimi âlimlere göre, manası açık ve anlaşılabilir olmayan nasslar dışında birkaç anlama gelen ayetler de müteşâbihât çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü birden fazla manaya muhtemil ayetlerde de ilâhi maksadı tayin etmek zordur. Kimi âlimlere göre ise bazı surelerin başlarında bulunan huruf-ı mukattaa, kıyametin kopma saati, ahiret ahvali ve haberî sıfatlar gibi gaybî haberler de müteşâbihât kapsamında değerlendirilmelidir. Ancak gerek Âl-i İmrân 3/7. ayetin sebep-i nüzülü gerekse bu surenin ilk 60 küsur ayetindeki Hz. İsa ağırlıklı tema dikkate alındığında, müteşâbih kavramının aslında Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime", "Allah'tan bir ruh" olması gibi sıfatlarla ya da kısaca bu kavramın Hz. İsa'nın teolojik kimliğiyle ilgili olduğu, dolayısıyla huruf-ı mukattaa gibi konularla hemen hiçbir ilgisinin bulunmadığı söylenebilir; ancak bu mesele ayrı bir çalışmanın konusudur.

Müteşâbih konusuyla ilgili en köklü tartışmalardan biri bu kavramın kapsamına dâhil edilen nassların te'vil edilip edilmeyeceği meselesidir. Bu konuda selefi anlayış te'vil yöntemine şiddetle karşı çıkmış ve bu konuda sahabeyi referans göstermiştir. Ancak haberî sıfatlarla ilgili nassların yorumunda sahabe ve tabiinden gelen görüşler selefi anlayışın bu konudaki referanslarının en azından tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Zira çalışmamızın son bölümünde aktardığımız görüş ve yorumlar sahabenin, özellikle İbn Abbas'ın ve daha sonra da birçok tabiin ulemasının müteşâbih-haberî sıfatlarla ilgili ayetleri tenzihi bir yaklaşımla anlayıp yorumladıklarını belgelemektedir. Haberî sıfatların te'vil edilmemesi gerektiği fikrini benimseyenler, bu fikre mesnet olmak üzere sahabenin bu konuda yorumdan kaçındıklarını ileri

sürmektedirler. Sahabenin umumiyetle Kur'an'la ilgili yorum yapmadıkları ve/veya teknik anlamda bir tefsir faaliyetinde bulunmadıkları doğrudur; ancak bu teolojik çekincelerden öte Kur'an'ın onlar nezdinde bir bilgi objesi olarak değil, canlı bir metin olarak algılanmasıyla ilgilidir. Daha açıkçası, Kur'an onların bizzat yaşayıp tanıklık ettikleri bir tarihsel vasata nazil olduğu için, onlar Kur'an'ı kendiliğinden (spontane) anlamışlar, dolayısıyla teknik anlamda bir anlama-yorumlama faaliyetine ihtiyaç duymamışlardır. Bu yüzden ki sahabeden günümüze çok az sayıda tefsir rivayeti gelmiştir.

Diğer taraftan, sahabe nesli için önemli olan tevhid, yani Allah'ın mutlak birliğidir. Bunun dışındaki hususlar tali önemdedir. Dolayısıyla Allah'a kimi ayetlerde birtakım beşerî uzuv ve fiiller atfedilmiş olması tevhide hâlel getirmediği için, sahabe nezdinde bir problem olarak algılanmamıştır, denilebilir. Nitekim birçok hadiste Allah konkre bir varlık gibi tasvir edilmiş, ayrıca arş ve kürsî gibi kavramlar nesnel gerçekliği bulunan varlıklar olarak betimlenmiştir.

Buna karşılık sahabeden özellikle İbn Abbas'a atfedilen yorumlarda tenzihçi denebilecek bir yaklaşım sergilenmiştir. Bunun muhtemel birkaç sebebi olabilir. Birincisi ve belki de en önemlisi İbn Abbas sahabe olmakla birlikte ömrünün büyük bir kısmını tabiin nesli arasında geçirmiştir. Tabiin nesli ise bilindiği üzere vahyin nüzulüne tanıklık etmemiş, tabiri caizse suskun bir metin halindeki Kur'an'la baş başa kalmıştır. Bu durum onları ister istemez. Kur'an'ın ne dediği ve ne demek istediği noktasında daha fazla gayret göstermeye, dolayısıyla bildik anlamda tefsir faaliyetine sevk etmiştir. Nitekim erken dönemlere ait rivayet tefsirlerindeki meriviyatın çok büyük bir kısmının tabiin ve sonraki nesillere ait olması bunun bir göstergesidir.

Gerek İbn Abbas'a gerekse tabiinden Mücâhid, İkrime, Dahhâk, Katâde, Hasan el-Basrî, Zeyd b. Eslem gibi müfessirlerin haberî sıfatlarla ilgili yorumlarına bakıldığında, söz konusu yorumların selefi anlayıştan ziyade Mu'tezilî ve müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarının benimsediği te'vilci yaklaşımla örtüştüğü görülür. Bu olgu bizi müteşabih ya da haberî sıfatlar konusundaki te'vilci-tenzihçi anlayışın daha tabiin döneminde hâkim olduğu sonucuna götürür. Bu sonuçtan hareketle denebilir ki haberî sıfatlar konusunda te'vil yönteminin yanlış olduğunu söyleyen selefi anlayışın bu konuda en azından tabiîn ulemasını referans göstermesi çok isabetli değildir. Çünkü tabiî müfessirlerin sözgelimi "vechullah" (Allah'ın yüzü) terkiibini "Allah'ın zâtı", Allah'a atfedilen "ayn"ı (göz) "Allah'ın gözetim ve denetimi" şeklinde izah etmeleri apaçık bir te'vildir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad, (1990), *Mu‘cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur‘ân*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Abdülhamid, İrfan, (1983), *İslâm’da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Ali el-Kâri, Ebü’l-Hasen Nûruddîn, (h. 1317), *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, Mısır: Dâu’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, (1997), *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur‘âni’l-Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî*, Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Arpa, Enver, (2002), “Müteşâbih Ayetler’ Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”, *AÜİFD*, XVI/2.
- Arslan, Ali, (1984), *Büyük Kur’an Tefsiri*, İstanbul: Arslan Yayınları.
- Ateş, Süleyman, (1989), *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- _____, (2002), “Kurb”, *DİA*, Ankara:
- Atik, Mehmet Kemal, (1989), “Te’vilâtü’l-Kur‘ân’a göre Mâtüridî’nin Müteşâbih Ayetleri Anlayışı”, *EÜSBED*, 3.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahîr b. Tâhir, (1928), *el-Fark beyne’l-Fırak*, Mısır: Mektebetü’s-Saâde.
- Bâkılânî, Ebû Bekr b. Tayyîb, (1987), *Temhîdü’l-Evâil ve Telhisü’d-Delâil*, Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkiyye.
- Baktır, Mehmet, (2004), “Mukaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı”, *CÜİFD*, VIII/2.
- Baydar, Ahmet, (2000), *Modernleşme Sürecinde Kur’an ve Müteşâbihler*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes‘ud, (h. 1409), *Me‘alimü’t-Tenzîl*, Riyad: Dâru’l-Marife.
- Behiy, Muhammed, (1992), *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, (2005), *Kitâbu’l Esmâ ve’s Sıfât*, Kahire: Dâru’l-Hadîs.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (1959), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Engin Kitabevi.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Canan, İbrahim, (1993), *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Cerrahoğlu, İsmail, (1988), *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİB Yayınları.
- _____, (1995), *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV Yayınları.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, (1959), *es-Sihâh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, (h. 1300), *Kitâbu't-Ta'rifât*, tah. İbrahim Ebyârî, İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- _____, (trs.), *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, (1998), *er-Risâle fi İsbâtı İstivâ ve'l-Fevkiyye*, nşr. Ahmet Muaz, Riyad: Dâru'l-Ma'rife.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh, (1938), *el-İrşad fi Usûli'd-Dîn*, Paris: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, (1969), *eş-Şamil fi Usûlu'd-Dîn*, tah. Ali Sami en-Neşşar, İskenderiye: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çağrı, Mustafa, (2001), "İstihzâ", *DİA*, İstanbul.
- Çelebi, İlyas, (1974), "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam Azam Ebû Hanife", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XV/1-2.
- Çelebi, İlyas, (2003), "Hicab", *DİA*, Ankara.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fadl, (1981), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Demirci, Muhsin, (1996), *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Desûkî, Muhammed, (1984), *Menâhîcu'l-Bahs fi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, y.y.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, (1992), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Ebî Abdillâh b. Muhammed, (1986), *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Hasan Basri Çantay, Ankara: TDV Yayınları.
- _____, (1981), *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Ebû Ya'la el-Ferrâ, (h. 1337), *İbtâlu't-Te'vilât fi İhtilâfi's-Sifât*, y.y: Dâru İlâfi'd-Düvâliyyeti li'n-Neşri.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ, (h. 1253), *el-Külliyât*, Kahire: Müessesetü'r-Risâle.
- Ebü'l-Müntehâ, (h. 1307), *Şerhu'l Fıkhi'l Ekber*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed, (h. 1321), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Haydarabad: Müessesetü'l-Ulûmu'l-Kur'ân.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, (1948), *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Haydarabad: Matbaatü Meclîs-i Dâiretü'l-Maârif.
- _____, (1952), *Kitâbu'l-Lüma*, Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye.
- _____, (2000), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Evzâî, Ebü Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid, (1993), *Sünenü'l-Evzâi (es-Sünen)*, nşr. Mervân Muhammed eş-Şeâr, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer, (2006), *Allah'ın Aşkınılığı Esâsu't-Takdis fi ilmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____, (trs.), *Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, y.y.: Müessesetü'l Kütübü's-Sekâfiyye.
- _____, (trs.), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- _____, (1976), *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâi Teâlâ ve's-Sıfât*, Kahire: Matbaattü's-Saâde.
- _____, (1978), *el-Muhassal -Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub, (1994), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- _____, (trs.), *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, (1983), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- _____, (1985), *el-İlcâm 'ul Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- _____, (1907), *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Mısır: Matbaatü's-Saâde.
- _____, (1973), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, (1991), *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi.
- Güllüce, Veysel, (2006), “Kur'an'ı Kerim'de Allah'a Müşakele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *AEÜİFD*, 25.
- Güven, Mustafa, (1997), “Nesefî'nin Allah Anlayışı”, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- H. Yunus Apaydın, (2001), “Kabz”, *DİA*, İstanbul.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdillâh el-Hâfız, (trs.), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye.

- Harputî, Abdullatif, (h. 1330), *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Huleyf, Fethullah, (1970), *Kitâbu't-Tevhid Mukaddimesi*, Beyrut: Dâru'l-Câmiati'l-Misriyye.
- Işıcık, Yusuf, (1988), *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, Konya: Esra Yayınları.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endülisî, (2001), *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, (trs.), *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, Sudan: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, (1982), *Şerhu'r-Resâil*, nşr. Macid Fahri, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- İbn Füreke, Ebû Bekr Muhammed ibn el-Hasen, (1982), *Müşkilü'l-Hadis*, Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, (1979), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: MEB Basımevi.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, (trs.), *el-Müsned*, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, (1985), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, (trs.), *es-Sevâiku'l Mürsele ale'l Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr. Zekeriya Ali Yusuf, y.y.: el-Mektebetü'l-Tevfikiyiyye.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer, (1999), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Riyad: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, (1988) *İsbâtu Sıfati'l-Uluvv*, tah. Ali er- Ğamidi Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, (1972), *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Mısır: Dâru'l-Fikr.
- _____, (1954), *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Mısır: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed ibn Yezid el-Kazvinî, (1982), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, (1956), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, (1974), *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- _____, (1962), *Mecmû'u Fetâvâ*, Riyad: Metâbiu'r-Riyâd.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, (1945), *Def'ü Şüphetü't-Teşbih ve'r-Reddi ale'l-Mücessime*, y.y: Matbaatü't-Terâkim.
- _____, (1987), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb, (trs.), *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İmamoğlu, M. Râgıp, (1991), *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân'daki Metodu*, Ankara: DİB Yayınları.
- İzmirli, İsmail Hakkı, (1981), *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları.
- İzutsu, Toshihiko, (1979), *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları.
- Kâdî Abdülkcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, (1969), *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- _____, (1996), *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Kârû, Nedim, (1994), *el-Hakku ve'l-İmân fî Kelâmî İbn Teymiyye*, Şam: Dâru'l-Fikr.
- Keskin, Halife, (1996), *İslam Düşüncesinde Allah Alem ilişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kılavuz, Salim, (2006), *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kılıç, Sadık, "Kur'an-ı Kerim Işığında Tefekkürün Boyutları", (1987), *İlim ve Sanat Dergisi*, 2.
- Koçyiğit, Talat, (1989), *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münaakaşalar*, Ankara: TDV Yayınları.
- Komisyon, (2006), *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Ankara: TDV Yayınları.
- Komisyon, (1997), "Te'vil", *İA*, Ankara.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, (1952), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, (1995), *el-Esnâ fî Şerhi Esmâ-i'llâhi'l-Hüsnâ*, yy.: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâsî.
- Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996: Beyan Yayınları.
- Makdisî, Zeynüddin Meriy b. Yusuf, (1985), *Ekâvilu's-Sikat fî Te'vili'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, (2005), *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen, (2003), *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, tah. Abdullah Muhammed Şahhate, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccac el-Mahsumî el-Mekkî, (trs.), *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut: el-Menşûrâtu'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, (1955), *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut: Dâru Sâdır.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, (1992), *el-Müctebâ mine's-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, (2005), *Bahrû'l-Kelâm fî İlmi't-Tevhîd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, (1986), *et-Temhid li Kavâidi't-Tevhîd*, tah. Ceybullah Hasan Ahmed, Kahire: Mektebetü Vehbe
- _____, (2004), *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları.
- Neşşâr, Ali Sâmi, (1971), *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, Mısır: Dâru'l-Maârif.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Mürî, (trs.), *Sahîhu Müslim bi Şerhi Nevevi*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Özler, Mevlüt, (1991), "Ehli Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öztürk, Mustafa, (2003), *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- _____, (2008), *Kur'ân-ı Kerîm Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Ankara: Otto Yayınları.
- _____, (2008), *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- _____, (2008), "Müteşabih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usulü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimnâme*, XV/2.
- _____, (2001), "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, I.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, (1980), *Ehli Sünnet İtikadı*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, (trs.), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

- Reşid Rıza, Muhammed, (trs.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsirû'l-Menâr)*, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme lü'l-Küttâb.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, (2005), *Mâtüridiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları.
- Sağlam, Bahaeddin, (1997), *Kur'ân'ın Evrenselliği ve Kur'ân Sembollerinin Dili*, İstanbul: Tebliğ Yayınları.
- Saâlibî, Abdurrahman b. Muhammed, (1998), *Tefsîrû's-Saâlibî bi'l-Cevâhiri'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, tah. Şeyh Ali Muhammed Muavvız, Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, (2005), *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- Sofuoğlu, Mehmed, (1985), *Sahihi Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- _____, (1980), *Tefsir Dersleri*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, (2003), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- _____, (trs.), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullah Süfyân b. Said b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, (1983), *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Syamsuddin, Sahiron, (2002), "Al-i İmrân Suresi'nin yedinci Ayetinde Muhkem ve Müteşâbihâta İlişkin Taberî ve Zemahşerî'ye Göre Analitik Bir İnceleme", çev. Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II/3.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, (trs.), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Şimşek, M. Said, (1997), *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, (2000), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tahaviyye, Eyüb Ali, (1990), *İslâm Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Teftazânî, Ebû'l-Vefâ, (1980), *Kelam İlminin Belli Başlı Mes'eleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Teftazânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, (1980), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- _____, (1989), *Şerhü'l-Makâsîd fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemi'l-Kütüb.

- Tehânevî, Ali b. Muhammed, (1984), *Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn*, İstanbul: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, (trs.), *es-Sünen*, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir, (1989) "Allah", *DİA*, İstanbul.
- _____, (1989), *Kelâm İlmi*, Ankara: DİB Yayınları.
- Trablusî, Hüseyin b. Muhammed, (1375), *Hüsûnu'l-Hamidiyye li'l-Muhâfazati alâ Kavâidi'l-İslâmiyye*, yy.
- Tritton, A.S., (1983), *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları.
- Uludağ, Süleyman, (1991), "ayn", *DİA*, VI, İstanbul.
- _____, (1979), *İslâm Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- _____, (2006), "Nefis", *DİA*, İstanbul.
- Üzüm, İlyas, (1996), "Gazap", *DİA*, İstanbul.
- Yaşar, Hüseyin, (1997), *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'ân)*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki, (1989), "Ahvâl", *DİA*, İstanbul.
- _____, (1991), "Arş", *DİA*, İstanbul.
- _____, (1991), "Ayn", *DİA*, İstanbul.
- _____, (2001), "İstivâ" *DİA*, İstanbul.
- _____, (2002), "Kürsi", *DİA*, Ankara.
- _____, (2005), "Müteşâbih", *DİA*, İstanbul.
- Yazır, Muhammed Hamdi, (1979), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yeprem, M. Saim, (1989), *Mâtüridî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yurdagür, Metin, (1984), *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- _____, (1983), "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, 1.
- Yüksel, Emrullah, (1882), *Kelâm Dersleri (İlahiyat ve Nübüvet)*, Ankara: DİB Yayınları.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b Ahmed İbn Abdüllatif, (1991), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim, Ankara: Emel Matbaacılık.

- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, (1976), *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, Beyrut: Dâru'l-Hidâye.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. Osman, (2003), *Kitâbu'l-Arş*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, (2000), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, (trs.), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- _____, (1966), *Esâsu'l-Belâğa*, tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Dâru Matbaati'ş-Şa'b.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim, (1972), *Menâhilu'l-İrfan fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, (1972), *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Turan ERKİT
Doğum Yeri ve Tarihi : Kumru / 01.05.1978
Medenî Durumu : Evli
Adres : Bucak Mah. Bekir Sıtkı Pamuk cd. 1.Kat. No:11, ORDU
E-posta : turan.erkıt@hotmail.com
Telefon : 0 505 579 49 81

EĞİTİM DURUMU

Yüksek Lisans

2005-2009 : Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
 Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana

Lisans

1995-2000 : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Samsun

Ortaokul-Lise

1988-1994 : Kumru İmam Hatip Lisesi, Ordu

İlkokul

1984-1988 : Ergen Türk Köyü İlkokulu, Ordu

İŞ DENEYİMİ

2008-..... : Anadolu Teknik ve Anadolu Meslek Lisesi, Merkez/Ordu

2005-2008 : Bahçeşehir İlköğretim Okulu, Seyhan/Adana

2004-2005 : Atatürk Lisesi, Merkez/Batman

2002-2004 : İmam Hatip Lisesi, Seyhan/Adana

2000-2001 : Hürriyet İlköğretim Okulu, Merkez/Tunceli

YABANCI DİL

: İngilizce, Arapça

BİLGİSAYAR

: Windows ve Ofis Uygulamaları, İntel Gelecek