



TIASSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Yıl: 4, Sayı: 14, Aralık 2017, s. 197-221

Osman ORAL¹

KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE HABERÎ SIFAT PROBLEMİ

Özet

Haberî sıfatlar, el, parmak, yüz ve kadem gibi nasslarda geçen ancak akli deliller nedeniyle zahirî manalarıyla; nasslar içindeki bağlamları dışında, tek başına Allah'a nispet edilemeyen niteliklerdir. Âlimler arasında bu sıfatlara yönelik farklı yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşımlar içinde Selef'e göre, Kur'an'da ve hadislerde geçen haberî sıfatlara iman edip, te'vil etmeden, herhangi bir yoruma gitmemektir. Buna "tefviz", "bilakef" veya "tevakkuf" metodu da denilmektedir. Bu sıfatların anlaşılması, teşbihten ve nassları yanlış değerlendirmekten kaçınmak açısından gereklidir. Bazı fikrî münakaşalara sebep olan bu lafızları çözüme kavuşturmak için İslam âlimleri te'vil metoduna başvurmuşlardır. Yani bu sıfatların te'vili, tenzih ve takdis ilkesinin bir gereği olarak akıl ve dilbilimsel yöntemlere başvurularak ortaya çıkmıştır. Haberî sıfatlar sorunu karşısında bazı kelâmî ekoller sorunları çözme konusunda çeşitli öneri, görüş ve çözüm yolları sunmuşlardır. Bu makâlede bazı kelâmî ekollerin haberî sıfat problemi konusunda çözüm önerileri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Haberî Sıfat, Te'vil, Tenzih, Teşbih

THE PROBLEM OF THE INFORMED DEVINE ATTRIBUTE IN ISLAMIC THEOLOGICAL THOUGHT

Abstract

Informed Devine attributes are mentioned in the Devine text but must be comprehended word for word owing to rational arguments. They can't be ascribed

¹ Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Anabilimdalı, emekli öğretim üyesi, osman-oral@hotmail.com

to God and can't be considered abstractly from its context in the Devine text. There have been different approaches towards the explanations of the attributes. The Salafi's approach is to accept the khabarî attributes which are mentioned in the Qur'an and the hadith without ta'wîl (interpretation) and without making any further comments. This approach has been called as "tafwîz", "bilakeyf" or "tawakkuf". Explaining them is exceedingly important in order to avoid from comparing God with something else. In order to resolve such disputes, Muslim scholars have developed certain methods, one of which is ta'wil. The explanations of these informed attributes come to light as a necessity of the principles of tanzih and takdis (declaring God to be perfect, glorifying God). The problem informed devine attribute some theological schools about solving problems are various suggestions, opinions and their solutions presented. This article some theological schools about the problem of the informed devine attribute solution proposals are examined.

Keywords: Informed Devine Attribute, Interpretation, Glorifying God, Anthropomorphism.

GİRİŞ

Sıfatlar, Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelikler veya Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhumlardır. İlâhî isim ve sıfatlar Allah'ı tanımının tek yoludur.² Allah'ın insan idrâk ve kapasitesini aşan zâtı hakkında konuşmak yerine O'nun sıfatlarını konu edinip bu şekilde Allah'ı tanıyıp ve tanıtmaya olabilir. Aşkın varlık Allah kendisini sıfatlarla nasıl tanıtır o kadar bilinebilir.³ Bazı âlimler bu sıfatları; Zâtî, Subûtî, Fiilî, Selbî veya Tenzihî diye ayırarak incelemiştirler.⁴ Bir de "Haberî" veya "Sem'i" denilen nitelikler vardır ki, Kur'an ve hadislerde vârid olan, sadece işitme/sem' ve haber yoluyla sabit olan, Allah'ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran sıfatlardır.⁵ Bunların bir kısmı âyetlerde, bir kısmı hadislerde yer alan; yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, ısbâ', kadem, dıhk vb. gibi bu kavramlar, müteşabihât türünden sayılan ve ilk dönemden itibaren pek çok kelâmî tartışma ve fikri cereyana sebep olmuşlardır. Bu lafızların kelime anlamlarını bazı kesimler ifrat bazı kesimlerde tefrit derecesinde yorumlamışlar. Beşer özelliklerini te'vil etmeden Allah'a nisbet eden Müşebbihe ve Mücessime türü anlayışlar zuhûr etmiş, "Haberî sıfatlar" denilen bu nitelikler kelâm tarihinde problem oluşturmuştur.⁶ Sıfatları teşbih ve tescime düşme korkusuyla muhtemel ilk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları haberî sıfatların te'vilini câiz görmemiş, "bilakeyf/ keyfiyetsiz" anlayışına sahip olmuşlardır. Mu'tezile ve *Müteahhirûn Kelâm Dönemi*⁷ âlimleri bu

² Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, neşr. Osman M. Emîn, Kahire, 1931, s. 125; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kâdiri Ugan, İstanbul, 1989, II/1073; İzmirli İ.Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1341, I/3; Ömer N.Bilmen, *Muvazzah ilm-i Kelâm Dersleri*, İstanbul, trs., s. 3.

³ Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Mısır, 1911, s. 3.

⁴ Bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, terc. M.Öz, MÜİF. Vakfı Yay, İstanbul, 1981, s. 51-2; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, neşr. B.Topaloğlu-M.Aruçî, İSAM, Ankara, 2005, s.68; Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât*, el-Matbaatü's-Şerefiyye, Mısır, 1323, s. 22-3; *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l ilmi'l-İlahi*, tahk. A. Hicâzî es-Sekka, y.y., Beyrut, 1987, I/288 vd.

⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 152.

⁶ Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ve Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1969, s. 125.

⁷ Ehl-i Sünnet kelâmı Eş'ârî ve Mâtürîdî'den, günümüze kadar varlığını sürdürmüş ve bu uzun tarihi süreçte, farklı evreler ve dönemler geçirmiştir. Bu dönemler özetle; Müttekaddimûn ve Müteahhirûn dönemleri şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu dönemlerde tartışılan konu ve problemler, kullanılan yöntemler,

gibi zâhirî manaları Allah'ın diğer varlıklara benzetmesine neden olan bu gibi müteşâbih lafızların O'nun tenzihine uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini söylemişler, yani *te'vil maat-tenzih* metodu çerçevesinde te'vil etmişlerdir.⁸ Haberî sıfatlar sorunu karşısında kelâmî ekoller sorunları çözme yolunda çeşitli görüş ve teori sunmaktadırlar. Çünkü Kelâm, hem Allah'ı teşbih ve teşcimen uzak tenzihî bir metodla doğru olarak tanımayı hem de sıfatlar konusunda İslâm dışından gelebilecek inkârcı veya müşrik iddia ve şüphelere karşı tevhid inancını koruma ve bunlara cevap vermeyi kendine amaç edinen bir ilimdir.⁹ Haberî veya Sem'i sıfatlar konusunda bazı araştırmacıların çalışmaları mevcuttur.¹⁰ Bunların çoğunun çalışması âlim bazında veya metod üzerinde olduğu görülebilir. Bu çalışmanın amacı, kelâmî düşüncede haberî sıfatlar konusunu genel olarak özet bir şekilde tartışmaktır.

“*Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi*” adlı bu makâlede haberî sıfatlar ve te'vil sorunu ve bazı kelâmî ekollerin haberî sıfat problemi konusunda çözüm önerileri, “*Haberî sıfat ve te'vil*”, “*haberî sıfatlarda katı antropomorfizm; Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye*”, “*haberî sıfatları te'vilsiz kabul; Selefiyye*”, “*haberî sıfatları te'vil; Mu'tezile, müteahhirûn Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye*” ana başlıklarıyla incelenmekte ve değerlendirilmektedir.

A. Haberî Sıfat ve Te'vil

Haberî sıfatlar, Allah'ın yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran niteliklerdir.¹¹ İlk kelâmcılarca kullanılmayan “haberî sıfat” ıstılahı müteahhir devirlere âit bir terim olmalıdır.¹² Haberlerde bu tavsiflerin mecâzî veya hakikî anlamlardan hangisi için kullanıldıkları hususunda en küçük bir işaret dahi bulmak mümkün olmamaktadır. Bunlar zahirî anlamıyla alındığında Allah'a cismaniyet izafe edilmesine, tevhide aykırı bir anlayışın oluşumuna yol açtığından teşbih ve teşcim gibi hâdislik âlâmetlerini barındıran her türlü tasavvuru ortadan kaldırarak tevhid ve tenzih¹³ anlayışının yaygınlaşması temelinde te'vile¹⁴ ihtiyaç duyulmaktadır. Haberî

genel eğilimler ve mücadele edilen hasımlar farklılık arz eder. Gazâlî ile başlayan F.Râzî ile biten Müteahhirûn dönemi de yine “Felsefî Kelâm Dönemi”, “Felsefe ile Memzuc Kelâm Dönemi”, “Şerhler ve Haşiyeler Dönemi” diye farklı evrelere ayrılabilir. En son olarak da “Yeni İlm-i Kelâm” döneminden bahsetmek mümkündür. A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay, 292-3; Osman Oral, *Kelâm Tarihi ve Terimleri*, Tiydem Yay, Ankara, 2016, s.113 vd.

⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 299.

⁹ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, s.125; Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, MÜİF. Yay, İstanbul, 2004, s.5.

¹⁰ Örnek olarak; Mustafa Yüce'nin, “Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: XII, sy. 2, s.274-294; Metin Yurdagür'ün, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *ERÜİFD*, Kayseri, 1983, sayı: 1, s. 249-264; Sabri Erdem'in, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, c. V, sy. 15, s.109-120; Recep Önal'ın, “Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. XIV, sy. 2, s.376-407; Burhan Baltacı'nın, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin “Selef” Tanımının Değerlendirilmesi”, *Marife: Bilimsel Birikim [Selefilik]*, 2009, c. IX, sayı: 3, s. 111-123; İbrahim Çelik'in, “Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil B. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *UÜİFD*, Bursa, 1987, cilt: II, sy. 2, s. 151-160; Ali Budak'ın, “Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Tevil Yoluyla Çözümü Bağlamında Razi'nin Esası'l-Takdis Adlı Eseri”, *HÜİFD.*, Çorum, 2011, c.X, sy. 19, s. 37-77 Vb. gibi makaleleri sayılabilir.

¹¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 152.

¹² Türkçede yazılmış kelâm eserleri arasında ise bu ıstılahı benimseyip ilk kullanan, Darü'l-fünun müderrislerinden İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946 m.) beydir. Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *ERÜİFD*, sy. 1, Kayseri, 1983, s.251-2.

¹³ Tenzih; tevhid'in bir başka ifadesi olan tenzih, Allah'ın yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğuna inanıp bunu ifade etme anlamındadır. Metin Yurdagür, “Tenzih”, *DİA*, İstanbul, 2011, 40/472.

sıfatların insan-biçimci dilini anlama ihtiyacı, aklî bir yöntem olarak te'vile başvurmayı zorunlu kılmaktadır. Böylece te'vil, ilahî karaktere uygun düşmeyen sıfat ve düşünceleri zihinlerden uzaklaştırmak için en uygun metod olmaktadır.¹⁵

Kelâm ilminde te'vil, nasslarda müteşâbihat lafızların yorumu ve ilâhî sıfatların anlaşılması gibi birçok konuda başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur. Nasslarda geçen müteşâbih lafızların yorumuyla da ortaya te'vil problemi çıkmıştır. Müteşâbih âyet ve hadislerin te'vili konusunda âlimlerin benimsediği görüşlerden *birincisi*; nassların te'vili asla câiz olmamasıdır. Müteşâbih âyet ve hadisler, kulluk ve teslimiyetlerinin denemesi amacıyla. Bu tür âyetlerin mânasının yalnız Allah tarafından bilindiği hususu Kur'an'da beyan edilmektedir.¹⁶ Selefiyye'nin bu görüşü benimsediği söylenebilir.

Te'vil konusunda *ikinci* görüş; müteşâbih nassların te'vili câiz sayılmasıdır. Müteşâbih âyetler farklı gruplardan oluşur. Anlamları sadece Allah tarafından bilinen müteşâbihler te'vil edilemez; buna karşılık anlamları ilimde derinleşmiş âlimlerce (râsihîn) bilinmeye elverişli olan müteşâbih âyetlerin te'vili câizdir. Müteşâbihlerle ilgili âyette¹⁷ yalnız ilimde derinleşmiş yani rusûh sahibi âlimlerin müteşâbihlerin bilebileceğini belirtilmesi, Hz. Peygamber'in Allah'tan te'vil ilmini İbn Abbas'a (ö. 68/687) “*Allahum! Ona hikmeti ve Kitab'ın te'vilini öğret*”¹⁸, diye niyaz etmesi müteşâbihatın te'vilinin câizliğinin delillerinden sayılmıştır. Âyette müteşâbihleri te'vil etmek isteyenlerin yerilmesi müteşâbihlere muhkem âyetlere aykırı düşen anlamlar vermeye yönelmeleri, dolayısıyla dini yozlaştırıp bâtil göstermek gibi kötü niyet taşımalarından ötürü olmalıdır. Bir te'vilin geçerli sayılabilmesi için lafza verilen mânanın sözlük mânaları arasında bulunması şarttır. Ayrıca anlamı kapalı olmayan muhkem lafızlar te'vil edilemez. Bu sebeple her te'vil geçerli, tutarlı ve ilmî olmayabilir.¹⁹

Te'vil'in, kelâm ilminde ilâhî sıfatların anlaşılması ve yorumlanması gibi birçok konuda başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturduğu da söylenebilir. Birçok âlim nassların yorumu için daha çok “te'vil” kelimesini kullanmıştır. Örneğin İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), tefsir yerine, “te'vil” kelimesini kullanır. Tefsir Allah'ın kelâmından murad edilen şey hakkında kesin hüküm vermektir. Fakat te'vil, kelimenin (lafzın) anlam ihtimâllerinden birini tercih etmektir. Burada Allah'ı şâhit gösterme ve kendi görüşlerini Allah'ın muradı gibi sunmaya yer yoktur. Temelde mutlaklık değil, izafilik/görecelik söz konusudur.²⁰ Mâtürîdî, sahabe ve sonraki âlimlerin Kur'an hakkındaki açıklamalarından ilkine “tefsir”, ikincisine “te'vil”²¹ dendiğini de aktarır. Tefsir açıklamaktır, sahabeler vahyin şahidi olduklarından tefsir yaparlar. Sonraki âlimler ise iki manadan hangisi uygun ise ona yönelir tercih ederler yani te'vil yaparlar.²² Sahabe döneminden sonraki bütün tefsirler bir te'vil'dir ve “te'vil” amelî konularda,

¹⁴ “Dönüp varmak, dönüp gelmek” anlamındaki evl kökünden te'vil, “döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak”tır. İstilahi manada ise te'vil, nasslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmektir. İsfahânî, *Müfredât*, “evl” mad.; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, trs., “evl” mad.

¹⁵ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003, s.217, 225.

¹⁶ Bkz. Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁸ Bkz. Ebû Abdullah el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, “Fedailu's-sahabe”, 24.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *DİA*, İstanbul, 2012, 41/27-8.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, tahk. M.Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2005, I/15 vd.

²¹ Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, terc. H.Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Metodolijisi, Klasik Yay, İstanbul, 2006, II/36-7.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, I/16 vd.

yani uygulamada ve hayatın her alanında vahye işlerlik kazandırır. Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil ayrımı, lafız ve anlam ayrımı demektir. Lafızda rivâyet, anlamda dirâyet esastır. Onun Kur'ân yorum yöntemi, dirâyet olarak adlandırılan tarzdır. Dirâyet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır. Mâtürîdî'nin hem Kur'ân'ı yorumladığı eserine "Te'vilât" ismini vermesi ve salt rivâyetlere dayanmayıp, Kur'ân'ı aklî yorumlara tabi tutması, bu yöntemin önemini çok erken farkettiğini göstermektedir. Birçok araştırmacıya göre Onun tefsir yerine te'vil kelimesiyle akla önem vererek dirâyet metodunu kullanması kendinden sonrakilere bir rehber olmuştur.²³ Çağdaş metin teorilerinde hermenötik olarak kavramsallaştırılan bu yöntem, te'vil adıyla İslâm kültürünün ilk dönemlerinden beri etkin bir şekilde kullanılmaktadır.²⁴

Mu'tezile, İslâm filozofları ve Ebü'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) sonrası Sünnî âlimler müteşâbih lafızların te'vili görüşünü benimsemişlerdir. Cüveynî'den sonra haberî sıfatlarda te'vilin aklî bir zarûret olduğu fikri Eş'arî kelâmının benimsediği görüşlerden biri olabilmiştir. Te'vilin sadece dilsel açıdan değil aynı zamanda aklî ve dinî bakımdan da zorunlu olduğu Cüveynî'nin öğrencisi Gazâlî²⁵ ve önemli bir Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından dile getirilir.²⁶ Örneğin Râzî'nin müstakil olarak kaleme aldığı, "*Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*" adlı eseri, te'vilin aklî ve dinî gerekçelerini anlatır. Nitekim O, şöyle der: "*Kelâmcıların, müteşâbihlerin te'vili hakkında söylediklerine gelince, o da daha önce bahsettiğimiz şu husustur: Kur'ân'ın anlaşılır tarzda olması vaciptir. Te'viller zikredilmeden müteşâbihlerin rivâyetine imkân yoktur. O zaman te'vil vaciptir.*"²⁷

Gazâlî'de avam²⁸ sınıfında ilim sahibi olmayanların te'vil ile ilgilenmesini hoş karşılamaz yüzme bilmeyen bir kişinin denize dalmasına benzer. Yüzme bilmeyenin denize dalması ne kadar tehlikeliyse avamın da nasları te'vile kalkışması o kadar hatta ondan daha tehlikelidir.²⁹ Gazâlî, haksız da değildir. Çünkü Batınîlerin³⁰ halkı Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştırmaya uğraştıkları, naslarda geçen her şeyi sınır ve kural tanımaksızın te'vile başvurdukları tarihte bilinen bir gerçektir. Çünkü Batınîler, nasların gerçek manalarının dışında kullanıldığını ve te'vil edilmesi gerektiği düşüncesiyle; namaz, oruç, hac gibi ilahi teklifler ile haşır, neşir ve mizan gibi kavramların remizler olduğunu iddia ederek te'vil etmektedirler.³¹

Bu kaygıyı taşıyan Cüveynî'ye göre te'vil, dil kuralları bilmeyenlerin başvurabileceği bir yöntem değildir.³² Te'vilde en çok kullanılan yöntem Arap dilinin imkânlarından yararlanmaktır. Eğer Arap dili haberî sıfat olarak görülen tabirlere hudûsa delalet etmeyen farklı

²³ M. Rağıp İmamoglu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ândaki Tefsir Metodu*, Ankara, 1991, s.4 vd. Bkz. T.Özdeş, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay, İstanbul, 2003, s.52 vd.

²⁴ Bkz. Ş.Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Kelâm Araştırmaları*, 10:1 (2012), s.5-6.

²⁵ Sabri Yılmaz, *Kâdî Abdülcebbar ve Gazali'de Te'vil Problemi*, Doktora tezi, İzmir, 2004, s.32 vd.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut, 1970, IV/250.

²⁷ Râzî, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, çev. İ.Coşkun, Allah'ın Aşkınılığı, İz Yay, İstanbul, 2006, s. 216.

²⁸ Avam; inanç ve ibadetleri genellikle taklide dayanan, dinin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenlerdir. Eşyanın hakikatini dış tezahürlerde arayan avamın, gerek Kur'ân-ı Kerîm'in gerekse tabiat kitabının dış ifade ve görünüşlerinin arkasındaki sırları müşahede ve mükâşefe gibi bir kaygısı olmayanlardır. S.Uludağ, "Avam", *DİA*, İstanbul, 1991, 4/105-6.

²⁹ Gazâlî, *İlcamü'l-Avam an ilmi'l-Kelâm*, Beyrut,1985, s.67-8; *Kanunu't-Te'vil*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., V/123/5.

³⁰ Batınîyye; Her zâhirin bir bätını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplardır.

³¹ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, neşr. A. Bedevi, Kahire, 1964, s. 55.

³² Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, neşr. M.Zübeydî, Dârü's-sebîlü'r-reşâd, Beyrut, 2003, s. 32-3.

anlamlar yükleme imkânı tanıyorsa, bunlar kullanılır. Bunun için de Arapçadaki yaygın kullanımlara ve şiirlere müracaat edilir. Örneğin, “*Rahman arşa istivâ etti*”³³ âyetindeki “istivâ” tabiri, zâhirî olan ve hudûsa delâlet eden “oturma” anlamına değil, Arap şiirinde örnekleri bulunan “hükmetme, galip olma, üstün olma” anlamlarına hamledilir.³⁴ Akâid meselelerinde meydana gelebilecek bir takım mahzurlardan sakınmak amacıyla te’vilden uzaklaşmak, kafa karışıklığına, zihin bulanıklığına, halkı yanlışlara sevk eder, usulî’-d-din’de bir takım şüphe ve tereddütlere yol açar. Âyetlerin müteşâbihat kısmının asılsız zanlara maruz kalmasına da sebep olur.³⁵ Örneğin âyetlerde “*Allah’ın öfkelenmesi ve kızmasını*”³⁶ çağrıştıran nitelikleri tecsim ve teşbih fikirlerine dayanak gösterenlere karşılık Allah’ın öfkelenmesini mecâzen, *Allah’ın yapılmasını istemediği, razı olmadığı* anlamını verilebilir. Yani *Allah’ın öfkelenmesi*, O’nun nehyettiği fiilleri yapanlara ceza vermesidir.³⁷

İlk Selef âlimleri bu şekildeki Allah’a yönelik haberî sıfatları yorumlamazlar. Meselâ Ebû Hanife “*Allah’ın eli, keyfiyetsiz (bila keyf) bir sıfat olduğu gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından ikisidir*”³⁸ der. Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. O’nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zîra bu takdirde nasslarda geçen sıfatlar iptal edilmiş olur.³⁹ Te’vilden kaçınanların dayandıkları delillerden biri olarak görülen “*O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar*”⁴⁰ âyeti hakkında bazı değerlendirmelerde bulunan Cüveynî, âyetteki vakıf/durak problemine değinir ve farklı kıratların imkânını ileri sürer. Buna göre müteşabih âyetlerinin te’vilinin ilimde uzman olanlar tarafından da bilineceği Kur’an’ın ifadesi olmaktadır.⁴¹

Cüveynî’ye göre haberî sıfatların usûlünce te’vil edilmeleri önünde herhangi bir dinî engel bulunmamaktadır. Bazı âlimler, te’vil yapılacak müteşâbihat içeren kelimeye verilen anlamın Allah hakkında subutunun kesin olması, lafzın iki manaya ihtimalinin bulunması, zâhirî mananın imkânsız olması, te’vilin kesin delillere dayanması gibi şartlar da ileri sürmüşlerdir.⁴² Selef âlimlerinin benimsediği “tefvîz” metodunun mu yoksa halef âlimlerinin benimsediği “te’vil” metodunun mu daha uygun ve doğru olduğu konusunda mütekellimlerin şöyle dediği rivâyet edilir. “*Selefin metodu daha selametli, halef âlimlerinin te’vil metodu ise daha sağlam ve kullanışlıdır.*”⁴³

³³ Tâhâ, 20/5.

³⁴ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, çev. A.Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, vdğ. TDV. Yay, Ankara, 2010, s. 51-2.

³⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 52.

³⁶ Bkz. Bakara, 2/61; 90; Âl-i İmrân, 3/112; Nisâ, 4/93; Mâide, 5/60; A’raf, 7/152; Enfâl, 8/16; Nahl, 16/106; Tâhâ, 20/86; Şûra, 42/16; Fetih, 48/6.

³⁷ Râzî, *Esasu’t-Takdis*, s.173.

³⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s. 55.

³⁹ Bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s.51-4.

⁴⁰ Al-i İmran, 3/7.

⁴¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 51-3.

⁴² Gazâli, *İlcâmü’l-Avam*, s. 79-80; *Kanunu’t-Te’vil*, s. 126-8; İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, terc. S.Uludağ, İstanbul, 1985, s. 153-4; İbnü’l-Cevzi, *Defu Şühbeti’t-Teşbih*, Kahire, 1991, s. 8.

⁴³ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usulî’-d-Din*, çev. B.Topaloğlu, Mattüridiyye Akaidi, DİB yay., Ankara, 2005, s. 25; Abdullatif Harputi, *Tekmile-i Tenkihü’l-Kelâm*, İstanbul, 1330, s. 95-6.

Haberî veya sem'î sıfatları, Allah'ın zatına uygun bir metodla yorumlamanın, bu haberleri zâhirleri yani dış anlamları üzere bırakıp keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemekten daha yararlı, mantıklı ve İslâm'ın tevhid akidesine daha uygun olduğu söylenilebilir. Mütakaddimûn denilen ilk dönem kelâm âlimlerinin Allah'ın sıfatları konusunda kanaati, “et-tefvîd maa't-tenzîh” yani Allah'ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmekle beraber, kendine sıfat olarak zikretmiş olduğu vasıfların hakikatini Allah'a havale etmek, yorum ve açıklamaya girişmemek, “bilâkeyf” anlayışını kabul etmektir. Mütahhirûn denilen daha sonraki kelâmcıların genel anlayışları ise, “et-Te'vil maa't-Tenzîh” yani Allah'ı noksanlıklardan tenzih etmekle beraber, nasslarda bulunan sıfatları, O'nun yüceliğine uygun bir şekilde te'vil etmektir.⁴⁴ İslâm literâtüründe haberî sıfatlarda aklın kullanımı ve te'vili konusunda üç çeşit bakış açısını incelemek mümkündür.

1- Haberî sıfatlarda katı Antropomorfizm; *Müşebbihe ve Mücessime, Haşviyye*.

2- Haberî sıfatları te'vilsiz kabul; *Selefiyye, Ehl-i Hadis, Mütakaddimûn Ehl-i Sünnet*.

3- Haberî sıfatları te'vil; *Mu'tezile, Mütahhirûn Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye*.⁴⁵

B. 1. Haberî sıfatlarda katı Antropomorfizm; Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye

B.1. 1. Müşebbihe ve Mücessime

Haberî sıfatlarda en aşırı görüşlere sahip anlayışın Müşebbihe ve Mücessime türü kanaatler olduğu söylenebilir. Teşbih ve tescim, Allah'ı yaratığa benzetme ve O'nu cisim kabul etmektir. Yani Allah'ı yaratığa benzetenlere “Müşebbihe”, O'nu cisim kabul edenlere de “Mücessime” denilir. Kur'ân'da geçen "İstiva, Yüz, El, Yan, Gelme, Üstte olma" gibi Allah'a izafe edilen müteşâbih âyetleri zâhirî manalarından Allah'ı, cisim gibi tasavvur edenlere verilen genel addır. İlk olarak aşırı Şii veya Rafizîlerde ortaya çıkmış. Yahûdîlerden müslümanlara İsrâiliyat yoluyla intikâl ettiği ve bazı hadisçiler arasında kabul görerek Müşebbihe'yi meydana getirdiği söylenmiştir.⁴⁶

Müşebbihe'nin bazı grupları, Allah'ın Arş'ın üzerinde ve zâtıyla ona temas eder halde olduğunu, indiğinde yer değiştirdiğini ve hareket ettiğini söylemişler; Allah'ın zatını sonlu, sınırlı saymışlardır. Onlar, “*Rabbimiz her gece, gecenin son üçte biri girince, dünya semasına nüzul eder*”⁴⁷ hadisiyle istidlâlle “yukarıda olmayan inmez” diyerek nüzûlü, cisimlerin nitelendiği hissî bir olgu olarak yorumlamışlardır.⁴⁸ Allah'ın istivâsından, gelmesinden (mecî' ve ityân) söz eden âyetlerde,⁴⁹ Müşebbihe yaratılmışlardan birçoğunun nitelenmeyi hak ettikleri şeylerle, benzer şekilde Allah'ın da reel olarak vasıflandığını zannetmiştir.⁵⁰ Bazıları da Allah cisimdir, demişlerdir. Onlar aralarında ihtilaf etmişler, bazıları “Allah, cisimler gibi bir cisimdir” derken bazıları da “Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir” demiştir. Yine onlardan

⁴⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 290.

⁴⁵ Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. A.Duran, Hikmet Neşr, İstanbul, 2004, s.184 vd; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010, “te'vil” madd, s.319-320.

⁴⁶ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. M.Seyyid Kilânî, Matbaatü Mustafa, Kahire, 1961, I/103.

⁴⁷ İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul, 1981, “İkametis-Salah”, 191.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I/103; A.Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. E.R.Fırlalı, TDV yay. Ankara, 2005, s. 131.

⁴⁹ Bkz. Bakara, 2/210; Haşr, 59/2; Fecr, 89/22.

⁵⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 139-140; Râzî, *Esasü't-Takdis*, s.125 vd.

bazıları Allah nurdur, bazıları beyaz altın külçesi sûretindedir, demiştir.⁵¹ Hulefâ-yi Râşidîn devrinde müslümanlığı benimsemediği halde müslüman görünen ve inançlarını Hz. Peygamber'e attettikleri rivâyetler yoluyla yaymaya çalışan Hıristiyan ve Mecûsî din adamlarının faaliyetlerinin de Müşebbihe'nin ortaya çıkmasında etkili olduğu muhtemeldir. Çünkü Mücessime fikri, Hıristiyanlıkta açık bir şekilde görülür. Örneğin "Baba" olarak nitelendirilen Tanrı nurdur. İsa'da O'nun oğludur. Tanrı İsa'nın şahsında insan ile birleşmiştir.⁵² Onlar, vücut, ilim ve hayat dedikleri ve baba, oğul ve kutsal ruh olarak adlandırdıkları üç uknum kabul etmektedirler.⁵³ Uydurulan bir kısım rivâyetler Haşviyye türü anlayışlar içinde yer alan hadisçilerce yani Ehl-i Hadis'in sünneti savunmak düşüncesiyle nakletmesi muhtemeldir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih düşüncesinde aşırı giderek ilâhî sıfatları nefyetmesine karşı bir kısım hadisçinin ilâhî sıfatları teşbihe yol açacak şekilde ispat etmesi ve sahih olup olmadığına önem vermeden çeşitli rivâyetleri delil kabul etmesinin yanısıra nasları lafzî-zâhirî mânada yorumlaması da Müşebbihe'yi doğuran sebepler arasında zikredilebilir.⁵⁴ Allah'ın cevher olduğunu ileri sürüp O'nun arş'a temas ettiğini, intikal, nuzül gibi hallerin Allah'a câiz görülmesinin bu tasavvuru doğurduğu da söylenilebilir.

Kelâm Tarihi'nde *Sebeiyye* gibi aşırı fırkalar Müşebbihe ve Mücessime fikirlerini benimsemişlerdir. Örneğin Beyan b. Sem'an'a (ö. 119/737) nisbet edilen "*Beyaniyye*" fırkası Allah'a uzuvlar ve organlar isnad ediyorlardı. Muğire b. Said'in "*Muğiriyye*" fırkası mabudlarını insan şeklinde tasavvur ediyorlardı. Muhammed b. Kerram (ö.256/869)'ın fırkası Kerramiyye'ye göre Allah Arş'a oturmuştur. Onlar Allah'a tescimi câiz görürler. Şii fırkalarından Hişam b. Hakem (ö.195/810)'ın "*Hakemiyye*" fırkası Allah'ı çeşitli cisimlerle tarif etmişlerdir. Rafizî fırkalarından Hişam b. Sâlim'in (ö. m. VIII. yüzyılın sonları) "*Sâlimiyye*" fırkası Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia ederler.⁵⁵ Müşebbihe'ye âit görüşler üç maddede özetlenebilir:

1- Allah'ın zâtını yaratıklara benzetmek; Allah insan şeklinde olup sınırlı bir varlıktır.

2- İlâhî sıfatları ve özellikle fiilî olanlarını yaratıkların sıfat ve fiillerine benzetmek; Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hâdistir, kelâm sıfatı da zâtı dışında herhangi bir nesnede yarattığı harf ve seslerden ibarettir.

3- Yaratıkları Allah'a benzetip insanda ulûhiyyet niteliklerinden birinin yahut tamamının bulunduğu veya Allah'ın ya da bir niteliğinin yahut zâtının (cüzü) insana hulûl ettiğine ve böylece O'nda bedene dönüştüğüne inanmak tarzındadır. Haberî sıfatlar konusunda te'vile gitmeden lafzi yönünü delil alıp Allah'ı yaratılmışlara benzeten ve tescim ve teşbih ilâh tasavvurunda olan bu anlayışlar kelâmî düşüncede aşırı kabul edilebilirler. Tescim ve teşbih ilah tasavvurunu çağrıştırmaları muhtemel diğer bir anlayış da Haşviyye'dir.

B.1. 2. Haşviyye

Haberî sıfatlarla ilgili naslara dayanarak Allah'ı cisim olarak telakkî eden ve O'nu beşerî bazı sıfatlarla tavsif eden Selefiyye gruplarından zuhûr ettiği muhtemel olan Haşviyye(الحشوية),

⁵¹ E. M.Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, neşr. A.Vanlıoğlu-B.Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005, I/69.

⁵² Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/103; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB., İstanbul, 2013, I/468-9.

⁵⁴ M.Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dârülfikr, Kahire, 1378, s.331-2; M.Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, DİB Yay., Ankara, 1970, s.32 vd; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s.105 vd.

⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I/103; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131; Teşbih fırkalarına bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 169 vd.

dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tescîme kadar varan telakkileri benimseyenlerdir.⁵⁶ Sözlükte “yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne; lüzumsuz ve gereksiz söz” anlamlarında Haşviyye, genellikle birtakım mânasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimseler için kullanıldığı muhtemeldir. Kavramı ilk olarak Hasan-ı Basri (ö. 110/728) ile Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)’in kullandığı yönünde görüşler vardır.⁵⁷

Hicri II/Milâdi VIII. yüzyılın başlarında müslümanlar arasında ilâhî sıfatlar konusunda ihtilâflar çıkmaya başlayınca Allah’ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşâbih âyetleri sözlük anlamından hareketle teşbih yönünde tefsir edip açıklayan ve Selef’e uyduklarını savunan bir grup hadis ehli ortaya çıkmış, “Allah görülen cisimler gibi olmayan bir cisimdir” diyerek O’nun zâtını insana benzetmiştir. Müşebbihe ve Mücessime denilen fırkalar zuhûr etmesinin ardından, ilâhî sıfatlar hakkında “bilâkeyf” (mahiyeti bilinmeksizin) ifadesini kullanmasına rağmen insanın sesine benzemeyen bir sesle konuşma ve arşa yükselme (tahta oturma) örneklerinde görüldüğü gibi bu sıfatları insanın sıfat ve fiillerine benzetmekten kurtulamayıp sonuçta teşbihe düşen Selefîyye grupları zuhûr etmiştir. İsrâîliyat’a veya diğer din ve kültürlerle dayanan pek çok asılsız rivâyetin Haşviyye anlayışının kaynakları arasında önemli bir yer tuttuğu kabul edilir. Haşviyye Selef mezhebine intisap iddiasında bulunan ve kelâm ilmine vâkîf olmayan Ehl-i Hadîs zümresinin mezhebidir. Bu mezhep teşbih ve tescîme götüren inançlar içerdiğinden Ehl-i Sünnet’e dâhil edilmeyebilir.

Yani Kelâm İlmi’ne vâkîf olamayanlar haberî sıfatlar ve müteşâbihatta tescim ve teşbih fikirlerine kapılmışlar tarihte Haşviyye diye anılmışlardır.⁵⁸ Kelâmcılar Haşviyye’yi kendileri dışında bir zümre olarak görüp birçok kanaatlerini tenkide tâbi tutarlar. Çünkü onlar sahih olup olmadığına bakmadan Hz. Peygamber’e atfedilen bütün rivâyetleri hadis olarak kabul eden ve bu rivâyetlerin zâhirinden hareketle dinî bir anlayış benimseyen bir kısım hadis ehli ile teşbih ve tescîm inancını savunan gruplardan teşekkül etmektedir. Selefî grupların aksine Kelâm âlimlerinin çoğu, haberî sıfatları naslardaki ulûhiyyet anlayışı çerçevesinde ve dil kurallarına uygun biçimde te’vile tâbi tutarak, Allah’a doğrudan cisim isnadında bulunan yahut haberî sıfatları zâhirî haliyle benimseyip sonuçta tescîme düşen grupları eleştirirler. Örneğin kelâm ve felsefe âlimi Râzî, Haşviyye’nin tutarsızlıklarını şöyle dile getirir: “*Haşviyye, Allah’ın zâtı ve sıfatlarını kat’î ve yakînîlikten son derece uzak olan âhad haberlerle açıklarlar. Halbûki zannî yolla Kur’ân âyetlerini tefsir etmeyi câiz görmediklerine göre onların Allah’ın zâtı ve sıfatları konusunda zayıf rivâyetlere dayananları eleştirmeleri daha evla olur.*”⁵⁹

Haşviyye’ye göre nebiler büyük-küçük günâh işlemeleri câizdir.⁶⁰ “*Dalâlette bulup hidâyete iletmedi mi*”⁶¹ ile “*Sen Kitabın, imanın ne olduğunu bilmezdin*”⁶² âyetlerini delil alarak nebilere görevlendirilmeden önce kâfir olduklarını sanmışlardır. Râzî, “*İsmetü’l-Enbiyâ*” adlı müstakil çalışmasının gerekçesinin ismetü’l-enbiyâ konusunu kabul etmeyen, nebilere günâh

⁵⁶ Bkz. M.Hamid et-Tahânevî, *Keşşâf Istilahati’l-Funûn*, İstanbul, trs., “Haşviyye” madd; Metin Yurdağur, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul, 1997, 16/426-7.

⁵⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Haşviyye” madd., s.117.

⁵⁸ Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille fî Usûli’l-Din*, terc. H.Atay-Ş.A.Düzgün, DİB Yay., Ankara, 2003, I/393.

⁵⁹ Bkz. Râzî, *Esasu’t-Takdis*, s.194-5.

⁶⁰ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, tahk. M.Hicazi-Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1986, s.37; *Mefatihü’l-Gayb*, Darü’l-Fikr, Beyrut, 1981, III/7; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Münteka min İsmetü’l-Enbiyâ*, Darü İbn Hazm, Beyrut, 2013, s.32.

⁶¹ Duhâ, 93/7.

⁶² Şûra, 42/52.

işlemeyi, çirkinliği ve kötülüğü isnad eden Haşviyye türü akımlara karşı nebileri ve onların getirdiği vahyin korunduğunu, ismet sahibi olduklarını kelâmî metodlarla ispatlamak olduğunu belirtir.⁶³

Haşviyye türü fırkalar, zâhirleri teşbih ifade eden bu gibi haberî sıfatları lâfzî manalarıyla aynen kabul ettikleri gibi; benzer içerikli başka ifadeleri de buna ilave ederler. Bunların daha çok Ehl-i Hadis, Ğulat-ı Şia ve Kerrâmiye içerisinden ve Mükâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi Mürcie'ye nispet edilen şahıslardan çıktığı söylenebilir.⁶⁴ Bazı âlimler, Allah'ın cisimlerden bir cisim olduğunu, insan sûretinde bir cüssesi bulunduğunu, et kan, kıl ve kemikten ibaret olduğunu, el, ayak, lisan baş, göz gibi aza ve organlarının bulunduğunu ileri sürerler.⁶⁵ Diğer bazı gruplar da, Allah'ın insan sûretinde olduğunu, fakat et ve kandan oluşmadığını; parlayan ve ışıldayan bir nur olduğunu; beş duyu organına sahip olduğunu; eli, ayağı, ağzı, burnu, kulağı ve siyah saçlarının bulunduğunu iddia ederler.⁶⁶

Haşviyye gruplarının rivâyetlerin kritiğini yapmadan Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivâyetleri hadis rivâyeti olarak kabul eden Ehl-i Hadis ile teşbih ve teccîm inancını savunan gruplardan oluştuğu söylenilebilir. Örneğin İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), Selefiyye ve Hadis Ehlî'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili hadislerin zâhirî anlamlarını öne çıkararak bunları duyu organlarıyla hissedilebilir hakikat mânâlarına hamlettiklerinden haberî sıfatlarda teşbihe düştüklerini söylemektedir.⁶⁷ Tarihi süreçte Haşviyye olarak nitelenen bir grubun görüşlerini ve yapısını her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak oldukça güç bir durum olduğundan Sünnî teologların Haşviyye türü anlayışları kendileri dışında bir zümre olarak görüp tenkide tâbi tuttuklarını da anlaşılmaktadır.

B. 2. Haberî Sıfatları Te'vilsiz Kabul; Selefiyye

Sıfatiyye ve Eseriyye de denilen Selefiyye, î mân esaslarıyla ve Allah tasavvuru konularında âyet ve hadislerde bildirilenlerle yetinip, bunları aynen kabul edip, teşbih (*Allah'ı başka şeylere benzetme*) ve teccîme (*Allah'ı cisimleştirmeye*) düşmeyen, müteşâbihler konusunda te'vil yoluna gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur.⁶⁸ Selef'in akâid ve fûru' konularını ele alırken takip ettikleri yöntemi benimseyerek, onların yolundan gidenlere de "Selefî" ismi verilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Malik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şafii (ö. 204/820) ve Ehl-i Hadis'in savunduğu anlayışa da "Selefiyye" denilmiştir. "Öncekiler" anlamına gelen "Selef" terimi, Hz. Peygamber ile ashâbın dini konularda takip ettikleri yolu izleyen ilk devirdeki âlimleri ve Müslüman topluluğu tanımlamak için kullanılmıştır. Sahabe döneminde ve onu takip eden ilk asırda böyle bir terim, herhangi bir düşünce ve topluluğu isimlendirmek için kullanılmamıştır. Daha sonra fitneler ve itikâdî konularda bid'at düşünceler ortaya çıkınca, sahabe geleneğine tabi olanları ayırmak için "Selef", "Ehl-i Hadis"⁶⁹, "Ehl-i Sünnet" "Ehl-i

⁶³ Bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s.37.

⁶⁴ Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *CÜİFD*, Sivas, 1999, sayı: 3, s. 57 vd.

⁶⁵ İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İSAM, İstanbul, 2011, s. 213.

⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s.69; Şehristânî, *el-Milel*, I/217.

⁶⁷ Şehristani, *el-Milel*, I/104-5; İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis, Telbisü İblis*, Kahire, 1928, s.116-7.

⁶⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "Sıfatiyye" mad., s.280.

⁶⁹ Hadisçiler ve Sünnet taraftarları anlamında olan Ehl-i Hadis, mümkün mertebeye rivâyetleri yorumlamadan ve kıyas yapmadan uygulayanlar, akli-edebî ilimlerden ziyâde naklî ilimlerle ilgilenenler, Akâid ile ilgili hadisleri te'vil etmeden onlara bağlılığını ortaya koyan, daha çok hadis rivâyetlerine göre amel etmeye çalışanlardır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, II/45-46; M.Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s.20 vd; Ehl-i Hadis bazı âlimler,

Cemaat” gibi tabirler kullanılmaya başlanır.⁷⁰ Selef’in dinî konulardaki yaklaşımı, Kur’ân ve hadislerin zâhir anlamlarıyla içtihat etmek, salt aklî ve felsefî yöntemleri reddetmek şeklinde özetlenebilir. Bu itibarla onlar, akâid ile ilgili meselelerde de nasslarda vârid olan hususları aklî te’vile başvurmadan, olduğu gibi benimserler. Allah’ın eli, yüzü, arşı kaplaması gibi “*Müteşabih*” olarak nitelenen hususlarda da aynı tavrı benimsedikleri, nasslarda bildirilen hükümleri teşbih ve tescime düşmeden, tevilde bulunmaksızın kabul ederler.⁷¹ Hasan-ı Basri (ö.110/728), Ebû Hanife (ö. 150/767). İmam Evzai (ö.157/774), Süfyan-ı Sevri (ö. 161/778), İmam Malik, İmam Şafi’i, İmam Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi büyük fakihler ve Buhari (ö.256/869), Müslim (ö.261/875). Ebû Davud (ö.275/888), Tirmizi (ö.279/892), Nesai (ö.303/915) gibi büyük muhaddisler “*Selefiyye*” diye tabir edilen bu grub içerisinde yer alırlar.

İlk asırlarda İslâm dünyasında hâkim olan akide Selef’in akidesiydi. H. IV. yüzyılda Eş'arî ve Mâtürîdî tarafından Ehl-i Sünnet Kelâmı kuruluncaya kadar yaşamış olan bütün Ehl-i Sünnet âlimleri “*Selef*” içerisinde görülmüş ve dini konularda benzer yöntem ve görüşleri benimsemişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmının güçlenerek yaygınlaşması üzerine, Selef gibi düşünenler gittikçe azalmıştır. Selef, dini-itikâdî meselelerde tartışarak yeni iddialar ortaya atan grupları “*Bid’at ehlî*” olarak görmüş ve bunların akâid konularındaki aklî yorum ve izahlarına karşı çıkmışlardır. Havaric, Şi’a, Kaderiyye, Cebriyye, Mu’tezile gibi fırka ve anlayışların görüşlerini reddetmişlerdir. İlk devir selef âlimleri, itikâdî konularla ilgili düşüncelerini küçük kitapçıklar ve risaleler şeklinde yazmışlardır. Bu eserlerde genellikle Ehl-i Sünnet akîdesi icmalen, veciz bir şekilde ifade edilir. Farklı düşüncelere, mezheplerin muhalif görüşlerine, itiraz ve münakaşalara girilmez. Bu sahada yazılmış ilk eser olduğunu söyleyebileceğimiz, Ebû Hanife'nin “*el-Fıkhu'l- Ekber*” isimli eseri, küçük hacimli bir eser olmasına rağmen, neredeyse tüm Ehl-i Sünnet akîdesini hulasa etmektedir. İmam-ı Azam’ın dışında başka büyük müctehid ve imamların da akâid ile ilgili risaleleri mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'in, Taberî'nin (ö. 310/923), Tahâvî'nin (ö. 321/933) akîde risaleleri bunlara örnek olarak zikredilebilir. Dolayısıyla ilk Selef âlimleri itikâdî meselelerde akıl ve re'ye başvurmamışlardı. Onlara göre akıl hüküm veremez, fakat şahit olabilir, Akıl te’vile yetkili değildir. Bu sebeple “*Allah Arş üzerine istivâ etti*”⁷²; “*Rabbin Geldi*”⁷³ gibi müteşabih âyetlerin anlamı üzerinde fikir beyan edilmemelidir. Özellikle nasslarda gelen, Allah’ın sıfatlarıyla alakalı, müteşabihat olarak nitelendirilen, anlamı açık olmayan, âyet ve hadislerin te’viline şiddetle karşı çıkmışlar ve bu hususlarla ilgili olarak şu yedi temel ilkeyi benimsemişlerdir.

1- Tasdik: Âyet ve hadislerde Allah’ın isim ve sıfatları hakkında nasıl bir ifade kullanılmış ve ne söylenmişse, onları olduğu gibi kabul ve tasdik etmek.

2- Takdis: Allah’ın şanına uygun düşmeyen şeylerden, O’nu tenzih etmek.

3- Aczini i’tiraf etmek: Nasslarda geçen müteşabih ifadelerin anlamlarını bilmek

muhâlif görüşleri toplum nezdinde mahkûm etme düşüncesiyle bazen hadis rivâyetlerinden yararlanmışlar; uydurma olduğu belli olan rivâyetleri de mevzû olduklarını bile nakletmekten çekinmemişlerdir. İshak Emin Aktepe, “Ehl-i Hadis’in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki Üslub Sorunu”, *Erzincan Üniv. SBE Dergisi*, Yıl: 2015, s.112, 119.

⁷⁰ Celâleddin es-Suyûtî, *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, tahk. Ali Sami Neşşar, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1970, s. 32.

⁷¹ İşcan, *Selefilik*, s. 13-5.

⁷² Tâhâ, 20/5.

⁷³ Fecr, 89/22.

konusunda aczini kabul ve i'tiraf etmek.

4- Sükût: Müteşâbihler hakkında soru sormayıp susmak.

5- İmsak: Müteşâbihat üzerinde yorum ve te'vil yapmaktan kendini tutmak ve alıkoymak.

6- Keff: Müteşâbihlerle zihnen bile meşgul olmamak.

7-Ma'rifet Ehline Teslim: Müteşâbih konuları Hz. Peygamber, Sahabe, evliya ve mütehasıs âlimlerden bilenler olabileceğini kabul ve tasdik etmek.⁷⁴ Sanki bu son madde müteşâbihâtı te'vili sınırlı olarak bilenlerin olabileceği düşüncesini çağrıştırabilmektedir.

Selefiyye terimi ile isimlendirilen düşünce ise aslında dînî meselelerdeki benimsedikleri yaklaşımları yönüyle Selef ile ilgisi olmakla birlikte, bir mezhep halinde h. IV. asırda ortaya çıkmış ve çoğunlukla Hanbelîler tarafından savunulmuştur. Bu akıma mensup olanlar, aklî ve felsefi ilimleri Yunan düşüncesinin ürünleri olarak görmüşler ve Müslümanlar arasında yayılmasına iyi gözle bakmamışlardır. Selefiyye mensupları hem filozofların, hem de mütekelliminin Kur'ân metodundan ayrıldıklarını ileri sürerek, her iki cereyana da cephe almışlardır. Söz konusu mezhep VII. hicrî asırda kuvvetlenmiş, özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından bu mezhebe yeni fikirler ilave edilmiştir. İbn Teymiyye, Selefiyye açısından bir dönüm noktası niteliğinde olup, ondan önceki Selefiler “*Mütekaddimûn Selefiyye*” ve ondan sonrakiler de “*Müteahhirûn Selefiyye*” diye iki döneme ayrılırlar.⁷⁵

Mütekaddimûn Selefiyye, itikâdî meselelerde teferruat ve tartışmalara girmeden, icmal ile yetinmişlerdir. Bid'at olduklarını söyledikleri kelâm kitaplarını okumayı reddedip, haram olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşın, Müteahhirûn Selefiyye gerek Ehl-i Bid'at, gerek Ehl-i Sünnet kelâmcılarının eserlerini okumuş, bunların görüşlerini eleştirmişlerdir. İtikâdî meselelerde ise daha fazla tafsile girmişlerdir.⁷⁶ İbn Teymiyye'den sonra Müteahhirûn Selefiyye içerisinde İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnu'l-Vezîr (ö. 840/1436) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimlerin isimleri sayılabilir. Bugün de Hanbelîlerin çoğu ve Vehhâbiler kendilerini “Selefiyye” olarak nitelemektedirler.⁷⁷ İlk Selefiler, haberî sıfatlarına ifade ettiği, Allah'ın yüzü, eli, gözü, ayağı gibi zâhirî ve beşeri manaların Allah için sözkonusu olamayacağını benimsemekle birlikte daha ileriye giderek bunlara mecâzî anlamlar vermek de istememiş ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmişlerdir (tevfiz). Selef âlimleri haberî sıfatlara, dini nasslarda nasıl yer alıyorsa öylece inanmayı, onları teşbih ve tescime düşmeden, ama herhangi bir te'vil de sapmadan aynen kabul etmeyi esas almışlardır. Onlar bu sıfatların zâhirîne imân etmişler; insan aklının bunların hakikatini anlayamayacağını söylemişler; manaları hakkında görüş beyan etmemişler (tevakkuf) ve bu konuyu araştırıp soranlara da şiddetle karşı çıkmışlardır.⁷⁸ Selef âlimlerinin örneğin İmam Malik b. Enes'in haberî sıfatlarla ilgili yaklaşımını: “*Allah arşa istivâ etmiştir*”⁷⁹ âyeti hakkındaki şu sözleri özetlemektedir: *İstivâ malumdur, buna inanmak vâciptir, keyfiyeti meçhuldür. Bu konuda soru sormak yasaktır.*⁸⁰ Örneğin Ebû Hanife'nin şu ifadeleri de bu doğrultudadır: “*Allah bir şey (varlık) dir, fakat diğer varlıklar gibi değildir. O'nun varlığı,*

⁷⁴ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avam*, s. 53-4; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I/98 vd.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmurîyye*, Matbaatu'l-İmam, Mısır, 1969, s. 19, 49, 50

⁷⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I/105 v.d.

⁷⁷ Ebû Zehra, *Mezâhib*, I/232.

⁷⁸ Abdulhamid, *İtikâdî Mezhepler*, s. 213.

⁷⁹ Tâhâ, 20/5.

⁸⁰ Ebu'l-Meâli el-Cüveynî, *es-Şâmil fi usûli'd-dîn*, İskenderiye, 1969, s. 316; Neseî, *Tabsıra*, I/173.

cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortaktan uzaktır. Kur'ân'da zikredilen el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. Allah'ın eli (yedi) kudretidir veya nimetidir, denilemez. Çünkü bunda sıfatın iptali söz konusudur. O'nun eli, keyfiyetsiz bir sıfat olduğu gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından ikisidir. (Bila keyf)''⁸¹

İlk Selefî âlimlerden hiçbir kimse bu ayet ve hadislerin teviliyle meşgul olmamıştır. Mukatil b. Süleyman, Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali el-İsfahânî (Davud ez-Zahirî) gibi âlimler de “Kitap ve sünnette gelenlere iman eder, Allah'ın yaratılmış hiçbir şeye benzemediğini, hayalde tasavvur olunan bir şeyin (benzeri değil) yaratıcısı ve belirleyicisi olduğunu kesinlikle bildikten sonra bu nassları teville girişmeyiz” kanaatinde olmuşlardı.⁸² İlk mütekelimler, naslarda el, vech, ayn gibi Allah'a izafe edilen manaları Allah'ın “keyfiyetsiz sıfatları” olarak tanımlar. “Keyfiyetsiz” tanımlamasında, teşbih içerikli ve Allah'ı tenzih ilkesine aykırı Allah'ın hudûstan ve hâdislere mahal olmaktan uzak oluşuyla da çelişen bir tasavvurdan kaçınma çabası vardır. Meselâ İmam Eş'arî (ö.324/936), haberî sıfatların te'viline karşıdır.⁸³ İmam Mâtürîdî de ilâhî sıfatlara ait mahiyetlerin bilinemeyeceğini belirttiğinden sonra beşer olarak elde edilen bilgilerin duyulur âleme dayandığını, ilâhî sıfatlarda ise beşerî mahiyetlerin söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır.⁸⁴ Yine Mâtürîdî bazı yerlerde de haberî sıfatların te'vilinin gerekli olduğunu belirtir. Mâtürîdî, "Rabbin geldi" ve "Allah'ın gelmesi" gibi haberî sıfatları, Allah'ın emrinin gelmesi şeklinde te'vil etmektedir.⁸⁵ Bu görüşüyle kendinden sonraki âlimlere haberî sıfatların te'vili rehberlik yaptığı söylenebilir.⁸⁶

Selef anlayışına göre, bir kere, âyette kınanmış kimselerden olmamak için müteşâbihleri te'vil etmekten kaçınmak ve onları öylece kabul edip manalarını Allah'a havale etmek gerekir. İkinci olarak te'vilin ittifakla zan ifade ettiği kabul edilmiştir. Allah'ın sıfatları hakkında hata ihtimali içeren zanla hüküm vermek caiz değildir. Üçüncü olarak, te'vile yönelince, birbirlerine zıt, çeşitli tefsirlere de kapı açılabilir. Bu da ümmeti parçalamak sonucunu doğurabilir.⁸⁷ Mâtürîdî dışındaki ilk dönemdeki Selef âlimleri, haberî sıfatlarda “bilâkeyf” anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Yani bu sıfatların ne anlama geldiği kavranamaz, öyle ise naslarda nasıl geçiyorsa aynen kabul edip, haklarında yorum yapmamak gerektiği, ancak teşbih ve tecsimden de kaçınmak lazım geldiği kanaatini taşımışlardır.⁸⁸

B.3. Haberî Sıfatları Te'vil; Mu'tezile, Müteahhirûn Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye

B.3.1. Mu'tezile

İtikadî meselelerin yorumunda akla ve irâdeye öncelik veren kelâm ekolü olan Mu'tezile'yi nasları teville yönelten etkenlerin başında tenzih anlayışı geldiği söylenebilir. Bu bağlamda Mu'tezile naslarında geçen haberî sıfatların teşbih ve tecsim ifade etmeyecek şekilde mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda genel olarak üç gruba ayrıldığı söylenir. İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö. 231/845) gibi bazı âlimleri sıfatları nefyetmişlerdir. Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 226/840) gibi bazı âlimleri de sıfatları isbat

⁸¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 316; Nesefî, *Tabsıra*, I/173.

⁸³ Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Kahire, trs., s. 9, 31-2.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 146 vd.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Kur'ân*, VIII/103-4.

⁸⁶ M.Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul, 1989, s. 19.

⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I/138.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire, 1938, s.66.

etmiş fakat onları zât ile özdeşleştirerek kabul etmişlerdir. Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Ebû Haşim el-Cübbai (ö. 321/933) gibi birçok âlimler de sıfatları mana ve ahval olarak anlamış ve bunların kendi başlarına bir varlık ve kıymet taşımadıklarını iddia etmişlerdir.⁸⁹

Mu'tezile, haberî sıfatların Selefî anlayış gibi "bilâkeyf" anlayışılmasının yani zâhirî manalarıyla kabul edilmesinin Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik oluşturacağını söylemiş ve bu yüzden de nasslarda yer alan bu gibi ifadeleri te'vîl etmiştir. Mu'tezile içinde sıfatlar konusundaki ilk görüş Vâsıl b. Atâ'ya aittir. Vâsıl'ın "ezelî iki tanrı" inancına sahip Maniheistlere reddiye yazdığı bilinmektedir. Onun "kim kadim bir mana veya sıfatın varlığını kabul ederse, iki ilah kabul etmiş olur" dediği nakledilir.⁹⁰ Daha sonraki Mu'tezile kelâmcıları da onun bu fikirlerini geliştirmişlerdir. Mu'tezile, Allah'ın zâtından ayrı olan ezelî sıfatların kabul edilmesini, tevhîd ilkesine aykırı görtür. Bu sebeple onlar "Allah ilim, kudret ve hayat ile değil, zâtıyla âlim, kâdir ve haydır" demişlerdir. Bazı Mu'tezile mensupları Allah için "ilim" ve "kudret" sıfatlarını kullanmış olsalar bile, bundan "âlim" ve "kâdir" manasını kastetmişlerdir.⁹¹

Mu'tezile, el-Esmâü'l-Hüsnâ'yı ve dolayısıyla "Sıfât-ı Ma'neviyye"yi yani Allah'ın Âlim, Mürîd, Kâdir, Müttekellim... sıfatlarını kabul eder. Ancak, Mu'tezile'nin çoğunluğu "müstakil manalar" diye adlandırılan "Meânî Sıfatları" kabul etmez. Mütezilî âlim Ebû Hâşim (ö. 321/933)'in "ahval" teorisine –ileride genişçe ele alınacağına- göre hal, varlık (vücûd) ile yokluk (adem) arasında bulunan zihnî bir kavram olup, zihinde doğan tasavvurun orada yerleşmesinden ibarettir. Haller kendi başına varlık ve yoklukla nitelenemeyen, fakat başka bir mevcudun zâtıyla birlikte ispatlanabilen sıfatlardır. Buna göre Allah zâtındaki hallerden dolayı Hay, Alîm, Kâdirdir. Bu hallerden her biri yoluyla Allah'ın zâtına nisbet edilen sıfatlar, zâtî sıfatlardır. Ebû Hâşim, hem metafizik hem de mantıkî kavramlar olan ilâhî sıfatların ancak bu şekilde kavranabileceğini kabul eder. Mu'tezile, Allah'ın yaratıklara benzemesine neden olabilecek her türlü düşünceden uzak durur. Onlar Allah'ın en özel sıfatının "kıdem" olduğunu belirtmişler; bu özelliğe ortak olan her şeyin Allah'a ortak yani *Teaddüd-i Kudemâ* olacağını söylemişlerdir. Bundan dolayı da sıfatların, Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatlar olmasını reddetmiş, onların zâtla aynı olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık muhalifleri tarafından "Allah'ı sıfatsız bırakanlar" manasına "Muattıla" diye isimlendirilmişlerdir.⁹²

Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'nin Allah'ı tenzih noktasındaki bu aşırılığı, tam da istenmeyen bir noktaya, Allah'ın sıfatlarını nefyetmeye, deizme ve hatta Aristo'da görüldüğü üzere hareketsiz ilk muharrik kavramına varabileceği eleştirisi yapılmaktadır. Mu'tezile ekolü Allah'ın niteliklerini anlatan nassları inkâr etmemekte, fakat onları tevhide zarar gelmemesi hassasiyetinden yani Allah'ı tenzih açısından yola çıkarak kendi aklî yöntemleri ile te'vîl etmektedirler.⁹³ Sünnî mütekellimlerden İmam Eş'arî, Mu'tezile'yi zâtî sıfatlar meselesinde bu görüşlerini Aristo'dan aldıklarını ileri sürerek eleştirmektedir. Mu'tezile'nin sıfat görüşüyle Aristo'nun görüşü farklıdır. Aristo Tanrı bütünüyle ilim, bütünüyle hayattır derken Mu'tezile ise Allah bir ilimle bilir ve O'nun ilmi zâttır, bir kudretle kâdirdir ve O'nun kudreti zâttır, demektedir. Aristo sıfatı nefyederken Mu'tezile ise zât ile sıfatın özdeşliğini söylemektedir. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) bu durumu şöyle özetler:

⁸⁹ Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yay., İstanbul, 1984, s.280-1.

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I/57.

⁹¹ Abdurrahman b. Ahmet el-İci, *el-Mevakif*, Beyrut, trs. s. 333-6.

⁹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, nşr. A. Guillaume, London, 1934, s. 123 vd.

⁹³ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yay, İstanbul, 1985, s.187-8.

“Allah, ilmiyle değil de zâtıyla bilicidir, diyen filozoflarla “Allah zâtı olan ilmiyle bilicidir” diyen Allaf arasında fark vardır. Birincisi sıfatın nefyi iken ikincisi bizzat sıfat olan zâtın ya da bizzat zât olan sıfatın ispatıdır.”⁹⁴

Mu'tezile, Allah tasavvuru ve tevhid düşüncesinden hareketle, Allah'ın kıyamet gününde görülemeyeceğini, çünkü Allah'ı görmenin cisim, mekân, suret ve yön gerektireceğini, ayrıca Allah'ın hiçbir veçhile mahlûka benzemeyeceğini ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin, kabul ettikleri beş temel prensib'in (Usul-i Hamse) birincisi olan “Tevhid” prensibi ve tenzih anlayışı ışığında görüşlerini şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu anlayış Allah tasavvurunun özünü ve bel kemiğini oluşturur. Sıfatların ezeli kabul edilmesi durumunda birden çok ezeli varlığın zâta mevcut olması sonucunu doğurur ki (teaddüd-i kudema) böyle bir şey Allah'a eş ve ortak koşmak anlamına gelir.⁹⁵

Mu'tezile, haberî sıfatlarda Allah'ı cisimlere ve insana benzeten Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi ilah tasavvurlarını şiddetle reddetmekte ve bu fikirleri tevhid ilkesine aykırı bulmaktadır.⁹⁶ Mücessime'nin Allah'ın cisim olduğunu iddia etmesine karşı çıkan Mu'tezile Allah'ın muhdes olmadığını dolayısıyla cisim olamayacağını savunmaktadır.⁹⁷ Mu'tezile “Allah cisimdir, fakat cisimlere benzemez” şeklinde ileri sürülen bir formülü de kabul etmez. Çünkü eğer bu mümkün olsaydı, o zaman şahıs ve bedenlere benzemediği halde Allah'ın şahıs ve beden olarak nitelendirilmesi ve görünür evrende denildiği şekilde “cüsselidir”, “şişmandır” denilmesi de caiz olurdu.⁹⁸

Mûtezilî anlayış, Allah'ın eli, yüzü, inmesi, oturması vb. haberî sıfatları te'vil eder. Mu'tezile, nur ve zulmet ilah tasavvuru ikiliğine (Düailzm ve Seneviyye) karşı çıktıkları gibi Tanrı için boyutlar da sözkonusu değildir diyerek Mücessime ve Müşebbihe türü Allah tasavvurlarına da karşı çıkarlar. Onlar, tevhid prensibinin özü sayılan Allah'ın zâtına yapılan bütün ilave mana ve sıfatları ve onların ontik gerçekliğini redederler. Allah tasavvurunda olumsuz (nefy, selbi) metodunun kullanarak gerçek Allah tasavvurunun bu şekilde anlaşılabilmesini savunurlar. Böylece Mu'tezile düşüncesinde haberî sıfatların Allah'ın tevhid ilkesine uygun tenzih çerçevesinde yorumlanması gerekir. Örneğin Allah'ın “el-Ganî” olması; göklerde ve yerde bulunan bütün şeylerin de sahibi olması, O'nun çocuğunun olmasının mümkün olmadığını gösterir. Allah müstağnîdir. Müstağnî olanın da annesinin ve babasının olması imkânsızdır. Anne ve babadan münezzehe olan bir varlığın evlattan da münezzehe olması gerekir. Allah mutlak olarak müstağnîdir. Mutlak olarak müstağnî olanın, eşyayı var etmede başkasına muhtaç olması imkânsız olur. “O, doğurmamıştır, doğrulmamıştır”⁹⁹ ifadesi de Allah'ın, mutlak manada el-Ganî yani doğup batmaya, bir başkasına ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı; değişimden-bozulmadan münezzehe olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Allah'ın ganî oluşunun isbatını şu şekilde yapar: Allah, hakkında ihtiyaç caiz olmayan bir diridir. Bun nedenle O'nun ganî olması gerekir. Önermesi de şöyledir. 1-Allah haydır. 2-O'na ihtiyaç nisbeti caiz değildir. Kâdî'ye göre ihtiyaç sadece şehvet

⁹⁴ Şehristani, *el-Milel*, I/50-1.

⁹⁵ Kâdî, *Şerh*, I/468-9.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, neşr. M.Ammara, Darü'l-Hilal, Kahire, 1971, I/184-5.

⁹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 401.

⁹⁸ Kâdî, *el-Muhtasar*, I/184-5.

⁹⁹ İhlâs, 112/3.

¹⁰⁰ Kâdî, *Şerh*, I/344.

ve nefret nitelikleri taşıyanlar için caiz olan bir husustur. Şehvet ve nefret ise kendisinde ziyade ve noksan bulunan kişiler hakkında geçerlidir. Ziyade ve noksan cisimler için caizdir. Allah ise cisim değildir. Bu nedenle O'nun hakkında herhangi bir ihtiyaçtan söz edilmemesi gerekir. Hakkında ihtiyaç olmayınca da O'nun gani olması icap eder.¹⁰¹ Kâdî bu görüşünü Ebû Haşim'in şu sözleriyle delillendirir:

*“Birimiz, bir şeyi arzu ettiğini hissettiğinde bütün varlığıyla ona doğru yönelir. Nefret ettiği bir şeyi gördüğünde de ondan rahatsız olur ve uzaklaşmak ister. Bu, ziyade ve noksan kavramlarının şehvet ve nefret ile bulunduğu delâlet eden bir delildir.”*¹⁰²

Kâdî, aynı istidlâl tarzıyla Allah'ın nefret edici, tiksiniçi olmasının câiz olmadığını bilinebileceğini söyler. Çünkü O, böyle olsaydı, buna ya kendiliğinden sahip olurdu. Bu durumda da O'nun yarattığı nefretlerden hiçbirini yaratmaması gerekirdi. Halbüki realitenin bunun tam tersi olduğu bilinmektedir. Ya da O, bunlara zatında bulunan bir şey veya bir fail sebebiyle sahip olurdu. Bunlar mümkün değildir.¹⁰³ Örneğin başkalarını kıskanma anlamına gelen “Ğayûr”, cesaretli olmak anlamı verilen “Şuca” nitelemeleri gibi. Bu benzeri kullanımların Allah hakkında kullanılması Kâdî'ye göre muhaldir. Çünkü ğayur/ kıskanıcı olmak özelliği Allah hakkında hakiki manasıyla kullanılmaz. Ğayur olma hali, lezzet alma ve iştiha duyma özelliği bulunan varlıklar için geçerlidir. Bu özellikler Allah hakkında muhaldir. Dolayısıyla zorluklar ve korkutucu durumlar karşısında cüretli olmak anlamındaki “Şuca” kelimesi Allah hakkında muhaldir. Hz. Peygamber'den “Allah kıskançtır, kıskananları sever”¹⁰⁴ rivâyetini sahih ise Kâdî Abdülcebâr, “Allah'ın günah ve isyanlardan nefret etmesi” şeklinde anlaşılmasının O'nun tenzihi açısından daha uygun olduğunu söyler.¹⁰⁵

Kâdî'ye göre selbi sıfatlar, Allah'ın kendileriyle vasıflanamayacağı niteliklerdir. Allah, kendi zatıyla âlim, hayy, semi ve basir olduğundan kendisine acz, cehl, mevt ve afat yani bela ve musibetlerde kalma gibi durumların nisbet edilemez. Yine Allah mucidi olmaksızın kendi zatında ezeli ve ebedi olarak mevcut olduğundan O'nun hakkında adem ve fena'dan bahsetmek de muhaldir. Allah kendi zâtıyla hayy olduğundan kendisine el, ayak, yan taraf, göz, yüz gibi niteliklerin de nisbeti câiz değildir. Yine Allah için cisim ve araz olma, mekânda yer tutma, cisimlere hulûl etme ve mahlûklar gibi yeme, içme vb. şeylere ihtiyaç gibi haller ve ru'yet de O'nun hakkında düşünülemez şeylerdendir.¹⁰⁶ Allah'tan nefyi gereken hususlar konusunda mükellefin doğru Allah tasavvuru için bilmesi gerekenleri Kâdî şöyle özetler; Allah'ın ezelde gani olduğunu ve gelecekte de gani olmaya devam edeceğini bilmek gerekir. Allah'ın hiçbir şekilde bundan uzaklaşması faraza muhtaç olması sözkonusu değildir. Çünkü O'nun gani oluşundaki ölçü, ihtiyacı olmayan hay oluşudur.¹⁰⁷

Kâdî Abdülcebâr'a göre mükelleflere vâcib olan ilk iş Allah'ı tanımaktır, bu ise istidlâlle mümkündür. İstidlâl de cevher, araz ve cisimleri tanımakla başlar. Dış âlem hakkındaki bilgiler bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcıya muhtaç bulunduğu sonucuna götürür. Bu bağlamda Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî diye ikiye ayıran Kâdî, zâtî sıfatları da sübûtî ve selbî olmak

¹⁰¹ Kâdî, *Şerh*, I/344.

¹⁰² Kâdî, *Şerh*, I/344.

¹⁰³ Kâdî, *Şerh*, I/346.

¹⁰⁴ Buhâri, “Nikâh”, 107; Ebu'l-Hüseyin el-Müslim, *es-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, “Tevbe”, 36.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvabi't-Tevhid*, tahk. İ. Medkur, Kahire, 1957-1969., V/248.

¹⁰⁶ Kâdî, *el-Muhtasar*, s. 214 vd; *el-Muğni*, V/244-8.

¹⁰⁷ Kâdî, *Şerh*, I/348.

üzere gruplandırır. Sübûtî sıfatlar Allah'ın kâdir, âlim, hay, mevcûd, semî', basîr ve müdrîk oluşudur. Selbî sıfatlar ise O'nun ganî olması, cisim ve araz statüsünde bulunmaması, bir olması ve görülmemesidir. Kâdî'ye göre haberî sıfat gibi müteşâbihlerin te'vilinde şartlar şunlardır:

1-Dil: Lafızlar üzerinde meydana gelen muvadaa ve söz sahibinin kasdının bilinmesi lafzın anlaşılabilmesi için temel şarttır.

2-Muhkem âyetler: Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında genel çerçeve oluşturması bakımından önemli bir temel dayanaktır.

3-Nazâr veya İstidlâl: Muhkem âyetlerin oluşturduğu temel üzerinde müteşâbihatın anlaşılabilmesi için aklın devreye sokulması zorunludur. Müteşâbih âyetlerin te'vilinde nakli delil, aklî delile tabidir.¹⁰⁸

Allah'ın cisim olduğu kanaatinde olanların nakli delil olarak “*Rahman arşa istiva etti*”¹⁰⁹ âyetini getirdiklerini söyleyen Kâdî, bu âyetin Allah'ın cisim olduğu tezine delil olamayacağını bu görüşün muhal olduğunu söyler. Çünkü buradaki “arş” mülk, “istiva”, istila ve galebe anlamındadır. Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu bilmedikçe, O'nu âdil olarak bilmiş olmayız. Cismin, zâtı sebebiyle âlim olması imkânsızdır, demektir.¹¹⁰

“*Gözümün önünde yetiştirilmen için*”¹¹¹ âyetindeki ayn/ gözün cisim olduğunu söyleyerek Allah'ın cisim olduğu delillendirilir. Âyetteki bu ibareden maksat “yetiştirilmenin ilmim dâhilinde gerçekleşmesi için” demektir. Çünkü ayn, bazen ilim anlamında kullanılır. Başka bir âyette de: “*gözlerimizle*”¹¹² buyurmaktadır. Demek ki burada da ayn, ilim manasında olması daha uygundur.¹¹³ “*O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır*”¹¹⁴ âyetindeki “Vech/Yüz” ifadesini delil alıp Allah'ın yüzü olduğuna göre onun cisim olması gerekir çıkarımını Kâdî, kabul etmez ve bu âyeti şöyle açıklar: Bundan maksat, Allah'ın zâtı dışında herşeyin yok olacağıdır. “Vech”in sözlükte “zat” anlamına geldiği bilinen bir husus olduğundan “Allah'ın zâtı dışında her şey yok olacaktır” anlamı tenzih açısından daha uygun olduğudur.¹¹⁵ “*İki elimle yarattığım şey*”¹¹⁶ âyetini delil getirip Allah'ın cisim olabileceğini iddia edenlere Kâdî, âyetteki iki el ifadesinin “kuvvet” manasında olduğunu lügatlerde kullanımlarına bu ifadenin uygun olduğunu söyler. Yine Kâdî, “O'nun iki eli açıktır”¹¹⁷ âyetindeki iki el için de Allah'a cisim atfedenleri eleştirir. Burada yed, nimet manasındadır. Nitekim falancanın üzerimde eli vardır, denilir ve bununla “minnet ve nimet” kastedilir.¹¹⁸

“*Allah'a itaat konusunda yaptığım bunca kusurdan dolayı bana yazıklar olsun*”¹¹⁹ âyetini delil alıp Allah'a cisim atfedenlere Kâdî, âyetteki cenb lafzının “itaat” anlamında olduğunu

¹⁰⁸ Kâdî, *el-Muğni*, IV/175, XVI/354, 403-4.

¹⁰⁹ Tâhâ, 20/5.

¹¹⁰ Kâdî, *Şerh*, I/364.

¹¹¹ Tâhâ, 20/39.

¹¹² Hud, 11/37; Mü'minun, 23/37.

¹¹³ Kâdî, *Şerh*, I/366; *el-Muhtasar*, s.214; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 380 vd.

¹¹⁴ Kasas, 28/88.

¹¹⁵ Kâdî, *Şerh*, I/366.

¹¹⁶ Sa'd, 38/75.

¹¹⁷ Maide, 5/64.

¹¹⁸ Kâdî, *Şerh*, I/366.

¹¹⁹ Zümer, 39/56.

belirtir. “Gökler de O’nun sağ elinde dürülüp bükülmüş olacaktır”¹²⁰ âyetindeki “zül-yemin” olanın cisim olması düşüncesine Kâdî, âyetteki zül-yemin’in “kuvvet” anlamında olduğunu söyler. “İşin ciddileştiği, paçaların tutuştuğu o gün..”¹²¹ âyetini delil getirip Allah’a cismaniyet izafe edenlere Kâdî karşı çıkar ve: Âyet iddiayı açıkça desteklemez. Allah bu âyette “sak” lafzını kendi zâtına nisbet etmiş, o günün şiddeti kastedilir.¹²²

“Rabbin gelip”¹²³ âyetindeki “meci” fiilini cisimlerde olan eylem görenlere Kâdî, Allah bu âyette kendi nefsinin zikretti ancak bununla gayrını kastetti. Arapça gramer kuralına göre muzafın hazfî halinde, muzafun ileyh onun yerine konulmaktadır. Başka bir yerde Allah “köye sor”¹²⁴ buyurmakta, bununla da köy halkını kastetmektedir. Başka bir âyette ise “Ben Rabbime gidiyorum”¹²⁵ buyurmakta, bununla da “Rabbimin emrettiği yere gidiyorum” anlamı kastedilmektedir.¹²⁶ Sonuç olarak Mu’tezile düşüncesinde haberî sıfatların Allah’ın tevhid ilkesine uygun tenzih çerçevesinde tecsim ve teşbih’e düşmeden yorumlanması gerektiği anlaşılmaktadır.

B.3.2-Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye

Ehl-i Sünnet kelâmcıları başlangıçta Selef uleması gibi haberî sıfatların te’vilinin câiz görmezler. Fakat Cüveynî ile birlikte bu gibi müteşabih lafızların te’vili Sünnî kelâma da girdiği söylenebilir. O, zâhirî manaları Allah’ın diğer varlıklara benzemesine neden olan bu gibi lafızların O’nun tenzihine uygun bir şekilde te’vil edilmesi gerektiğini söyler (te’vil maat-tenzih). Yani itikatta doğuracağı mahzura düşmekten kaçınarak bu gibi lafızların te’vilinden yüz çevirmek, karışıklığa, yanlış anlamaya, halkın hata yapmasına ve inanç esaslarında şüphelerin doğmasına sebep olur.¹²⁷ Sünnî anlayışın görüşüne göre Allah’ın Hayat, İlim, Semi, Basar, İrâde, Kudret ve Kelâm gibi subûtî sıfatları vardır. Bu sıfatlar, ezeli ve ebedidir, Allah’ın zâtının aynısı olmadığı gibi ondan ayrı ve bağımsız da değildir. Ehl-i Sünnet Mu’tezile’nin ileri sürdüğü gerekçeleri kabul etmez. Ayrıca onların sıfat anlayışlarının birçok çıkmaza neden olacağını söyler. Allah kendisini Hayy, Alîm ve Kâdîr, işiten ve gören olarak tanıtmıştır. Arap dilinde bu kelimeler belirli manalardan türemiş isimlerdir. Hayy, Alîm, Kâdîr Semi ve Basir gibi isimlerin Allah’a nispet edilmesi, sadece Allah’ın zâtını değil, fakat aynı zamanda Hayat, İlim, Kudret, Semi ve Basar sıfatını da ispat etmektedir. Mu’tezile’nin ileri sürdüğü gibi,¹²⁸ ilmi olmayan âlimden söz etmek tenakuzdur. Çünkü ilim olmadan âlim, kudret olmadan kâdîr, hayat olmadan diri olunamaz. Ehl-i Sünnet’e göre, Hayat, İlim, Semi, Basar, Kudret gibi subûtî sıfatların kabulü, Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi kadîmlerin çokluğuna (teaddüdü kudemâ) neden olmaz. Çünkü çokluk, başkalığın kapsamına girer. Hâlbuki zât ve sıfatlar arasında başkalık olmadığı gibi, sıfatlar dahi birbirine aykırı değildir. Meselâ hayat ve ilim mana itibarıyla farklı ise de, var olma yönünden aynıdır. Bu takdirde sıfatların sabit olmasından Allah’tan başkasının kîdemi ve kadimlerin çokluğu gerekmez. Sünnî ekol, sıfatları zâttan ayrı olarak görmediği gibi

¹²⁰ Zümer, 39/67.

¹²¹ Kalem, 68/42.

¹²² Kâdî, *el-Muhtasar*, s.217; *Müteşabihu’l-Kur’ân*, s.663; *Tenzihu’l-Kur’ân Ani’l-Metain*, Darü’n-Nahda el-Hadise, Beyrut, trs., s.431; *Şerh*, I/368.

¹²³ Fecr, 89/22.

¹²⁴ Yusuf, 12/82.

¹²⁵ Saffat, 37/99.

¹²⁶ Kâdî, *Şerh*, I/368-370.

¹²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 52, 137-140.

¹²⁸ Kâdî, *Şerh*, I/468-9.

ondan ayrı olarak da görmemiştir.¹²⁹ Örneğin isimlerle yaratıcının zâtı arasındaki ilişkiye de işaret eden önemli Sünnî âlimlerden İmam Mâtürîdî, isimleri zâtının *ne aynı ne de gayrı* olarak kabul eder.¹³⁰

Ehl-i Sünnet kelâmcıları da subutî, manevî sıfatların zât ile ilişkisini “sıfat, zâtın ne aynıdır” şeklinde ifâde ederler. Zât-sıfat ilişkisi konusundaki bu anlatım, görünüşte bir çelişkiyi dile getirirse de, gerçekte paradoksal bir durum sözkonusu değildir. “Sıfatların ne aynı ne de gayrı olması” birbiriyle çelişen iki hükmü dile getirecek şekilde yorumlanmak yerine, bir gerçekliğin iki farklı açıdan yorumlanması olarak düşünüldüğünde herhangi bir paradokstan söz etmek mümkün olmayacaktır. “Zâtının aynı değildir” demek, bu sıfatların zihinde O’nun zâtından ayrı olarak, birer mefhum şeklinde ayrı varlıklar olmamasını dile getirir. “Gayrı değildir” ibaresi de bu sıfatların gerçek dünyada zâtından ayrı müstakil birer varlık olarak düşünülmelelerinin imkânsızlığını ifade ettiği söylenebilir.

Mu’tezile’nin dediği gibi, Allah’ın sıfatlarıyla zâtının aynı olduğu savunulamaz. Çünkü bu durumda, zât ile sıfatlar birbirine karışacağı gibi, sıfatlar da kendi aralarında ayırt edilemez. Sıfatlar zâtla aynı oldukları takdirde, “bilen (âlim) olmak”, aynı zamanda “kâdir olmak”; “işiten olmak” aynı zamanda “gören olmak”la aynı anlamı taşıyacaklardır. Her bir sıfatın diğer bir sıfatla durumu da bunun gibidir, yani sıfatlar ne birbirinin aynıdır, ne de birbirinden ayrıdır. Çünkü iki şeyin birbirinden ayrı ve başka olması demek, birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı düşünülebilen iki mevcut olmaları demektir. Bu ise ne yüce Allah’ın sıfatları ile zâtı hakkında, ne de bir sıfatı ile diğer bir sıfatı hakkında düşünülemez. O halde bunlar birbirinden ayrı şeyler olamaz.¹³¹

Eş’ârî ve Mâtürîdî âlimlerine göre İlim, fiilî bir sıfat değil, zâtî bir sıfattır. Aksi halde haber verilen fiil farklı şekilde ortaya çıkarsa Allah cehaletle nitelenmiş ve gayb hakkında yanlış olur ki, Allah noksan sıfatlardan münezzehtir. Ebû Hanîfe, Allah’ın kendi ilmiyle ezelden beri âlim olduğunu söyler ve: “Allah, yok olan şeyi yokluk halinde yok olarak bilir. Ve o şeyi var ettiği zaman nasıl olacağını da bilir. Var olan şeyi, varlık halinde mevcut olarak bilir. Yine Allah, var olan şeyin nasıl yok olacağını bilir. Allah, ayakta olanı ayakta bilir, oturduğu zaman oturma halinde bilir. Allah’ın bilgisinde bir değişiklik olmaz. Allah için sonradan bir bilgi de hâsıl olmaz. Ancak sonradan kulların durumlarında değişiklik meydana gelir”¹³² diyerek özetler. Mâtürîdî’nin haberî sıfatları ilgili âyetlerde ulûhiyyetin tenzihi açısından te’vilini yaptığı bilinmektedir. Örneğin “cenb” lafzıyla “Allah’ın emri” olarak te’vil etmektedir. “Allah’ın cenbinde yaptığım aşırılıklarından dolayı bana yazıklar olsun”¹³³ âyeti, Allah’ın emrinde yaptığım aşırılıklarından dolayı bana yazıklar olsun, şeklinde te’vili daha uygundur.¹³⁴ Mâtürîdî “*Ve sâk saka dolaşır*”¹³⁵ âyetindeki sâk kelimesinde kıyametin dehşetini veya meleklerin gelmesini anlatan bir durum sözkonusu olduğunu belirtir.¹³⁶ Yine Mâtürîdî, “Rabbin geldi” ve “Allah’ın gelmesi” gibi haberî sıfatları, Allah’ın emrinin gelmesi şeklinde te’vil

¹²⁹ Sa’dettin et-Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, haz. S.Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2013, s.159.

¹³⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 86, 90, 101.

¹³¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 76.

¹³² Ebû Hanîfe, *Fıkhü’l-Ekber*, s. 6.

¹³³ Zümer, 39/56.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII/357.

¹³⁵ Kıyame, 75/29.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVI/32, 306.

etmektedir. Örneğin Nahl suresi 33.âyette "gelme" kelimesinin emir lafzıyla kullanılmasına dikkat çeker ve: "(Kâfirler) kendilerine melekların gelmesinden veya Rablerinin emrinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?"¹³⁷ âyetindeki gibi, "Rabbin gelmesi", Rabbinin va'di ve va'idi geldi, şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Çünkü Allah'a gelme-gitme gibi fiiller zâhirî bir şekilde izafe edilemez.¹³⁸ Haberî sıfatlara bu şekilde yorum yapan Mâtürîdî'nin hem Kur'ânı yorumladığı eserine "Te'vilât" ismini vermesi ve salt rivâyetlere dayanmayıp, Kur'ân'ı akli yorumlara tabi tutması, bu yöntemin önemini çok erken farkettiğini göstermektedir.

İlk âlimler haberî sıfatların te'viline karşıdılar. Örneğin Ebû Hanife, "Allah'ın eli, keyfiyetsiz (bila keyf) bir sıfat olduğu gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından ikisidir,¹³⁹ Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır (bilakeyf). O'nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zîra bu takdirde nasslarda geçen sıfatlar iptal edilmiş olur", demektedir.¹⁴⁰

Bu fikir, İmam Eş'arî'de de görülebilir. O, haberî sıfatların olduğu gibi kabul edilmesi kanaatindedir ve onların te'viline karşıdır ve Allah'ın, keyfiyetsiz olarak durma olmaksızın, Arş'ı üzerine istivâ ettiğini söylemektedir.¹⁴¹ Eş'arî kelâmcısı Ebûbekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013)'den sonra Eş'arî kelâmcıları te'vile yönelmişlerdir. Bu hususta Cüveynî, açıkça müteşâbihlerin te'vilinin gerektiğini öne sürdüğü, bu anlayışı öğrencisi Gazâlî'nin sürdürdüğü, Râzî tarafından da zirveye çıktığı söylenebilir. Râzî, kelâmcıların müteşâbihlerin te'vili hakkındaki görüşlerinin vacip olduğunu dile getirir.¹⁴²

Cüveynî'ye göre haberî sıfatlardan biri de Allah'ın "Nur" olmasıdır.¹⁴³ Allah'ın isimlerinden bir tanesi olan "en-Nur", her türlü ışık, şua, ziya, aydınlık, parlaklık, bitkilerin güzelliği ve uzunluğu anlamlarındadır.¹⁴⁴ Nur lafzının Allah için kullanılması, kelâmda "teşbîh" yahut "tecsîm" denilen antropomorfist telakkilerden ve Maniheist nur-zulmet inancını çağrıştıran fikirlerden uzak durmak gerekçesiyle zaman zaman tartışılmış, "insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile bâtılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan mânevî ve ilâhî ışık" mânasında kullanılmıştır.¹⁴⁵ Birçok âyette "nur", "vahyin aydınlığı" veya "yol gösterici ilâhî ışık" anlamında kullanılmış,¹⁴⁶ ışık kaynağı olan güneş için ziyâ, onun ışığını yansıtan ay için de nur nitelemesi yapılmıştır.¹⁴⁷ "Müminlerin velîsi olan Allah onları karanlıklardan nura çıkarır"¹⁴⁸ lafızlarında mecâzi anlamda hidayete nur, dalâlete zulmet denilmiştir. Örneğin Kâdî, âyetlerde birçok yerde imânın nur, küfrün de zulmet ve Allah'ın kendisinin nur olarak nitelemesini bütün nurların Allah tarafından olduğunu ifade etme açısından mübalağa olduğunu söyler.¹⁴⁹ Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre ise nur'dan maksat

¹³⁷ Nahl, 16/33.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII/103-4.

¹³⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

¹⁴⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.51-5.

¹⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 9, 31-2, 96 vd.

¹⁴² Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 216.

¹⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 138-9.

¹⁴⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "nur" madd.

¹⁴⁵ Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, Kayseri Râşid Efendi Kütüp., nr. 497, vr. 208b-209a.

¹⁴⁶ Meselâ bkz. Mâide, 5/15; İbrâhîm, 14/1; Hadîd, 57/9; Tegabün, 64/8.

¹⁴⁷ Yûnus, 10/5.

¹⁴⁸ Bakara, 2/257; Mâide, 5/16.

¹⁴⁹ Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 526-7; *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 286.

Allah'ın nurununun gerçek sahibi olması, Allah'ın son derece zâhir ve açık olduğunu göstermek için teşbih vardır.¹⁵⁰

İnsanın fiilleri değişken, sınırlı ve aynı zamanda bir yer ve zamanla da kayıtlı, Allah'ın mutlak ilminde, irâdesinde, diğer bütün isim ve sıfatlarında asla değişkenlik söz konusu olması düşünülemez. Çünkü Allah ezeli ve ebedî vasıflara sahiptir.¹⁵¹ “Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur”¹⁵² âyeti, “Allah'ın her şeyi bildiğini hiçbir şeyin O'na gizli kalmadığını” ifâde eder.¹⁵³; “Biz ona şah damarından daha yakınız”¹⁵⁴ âyetinin kudret, Allah'ın kulu her hücreğine kadar bilmesi ve hâkimiyet bakımından yakın olduğunun anlaşılmasıdır. Mütakellimlerin çoğunluğuna göre, naslarda Allah hakkında yer alan istivâ, el, yüz, göz gibi ifadeler mecaz ve temsillerden ibarettir. Örneğin istivâ kelimesi “hükmü altına alma” manasına gelen istilânın mecâzî anlatımı veya Allah'ın büyüklüğünün temsil ve tasviridir; el, kudretin; yüz varlığın; göz de görmenin mecâzî anlatımıdır. Mâtürîdî de istiva'yı, Allah'ın büyüklüğüne ve yüceliğine işaret eden yüce bir sıfat olarak açıklamaktadır.¹⁵⁵

Bir takım şüphe ve zanlara maruz kalmadan yapılan te'vilde Allah'ın arşa istivası; O'nun ilmi ve kudretiyle bütün kâinata hâkim yegâne ilâh mânasına gelmesidir.¹⁵⁶ Dilcilere göre de bu gibi izahlar yüce Allah'ı cisimleştirmeyi ve diğer varlıklara benzetmeyi olumsuzlamak amacıyla yapılmaktadır. Değilse bu sıfatlar aslında, idrâk edilebilen formlara tatbik edilmeleri sûretiyle akli manaların temsil ve tasavvurlarından ibarettir.¹⁵⁷

Gazâlî, te'vilden uzak duran Ahmed b. Hanbel'in de “Hacerü'l-Esved, Allah'ın arz'daki sağ elidir”¹⁵⁸; “Mü'minin kalbi, Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır”¹⁵⁹ ve “Rahmân'ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum”¹⁶⁰ vb. gibi rivâyetleri tevil ettiği söyler. Onun teville başvurması, bu hadislerde geçen “sağ el”, “iki parmak” ve “nefes”in zahirî manalarını Allah'a atfetmenin imkânsız olduğuna ilişkin kesin delile ulaşmasındandır. Gazâlî'ye göre; sağ el, âdeten, sahibine yaklaşmak için öpülür. Hacerü'l-Esved de Allah'a yaklaşmak için öpülür. Dolayısıyla Hacerü'l-Esved, zatı veya zatî sıfatları bakımından değil arizî bir niteliği bakımından, sağ el gibidir. Bunun için sağ el olarak isimlendirilmiştir.¹⁶¹

Özet olarak Cüveynî ve sonrasındaki Gazâlî, Râzî ve sonrası Eş'arîler, İmam Mâtürîdî, çoğu Mâtürîdîler; naslarda Allah'a izafe edilen yed, vech, ayn, nuzûl ve mecî gibi fiilleri, dildeki kullanımlara bağlı kalarak ama Allah'ın zatına yaraşır biçimde anlamlandırma yoluna gittikleri de anlaşılmaktadır.

SONUÇ

¹⁵⁰ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, neşr. M. Abdusselam Şahin, Beyrut, 1971, III/234.

¹⁵¹ M.Zahid el-Kevseri, *Min İberi't-Tarih fi'l-Keydi li'l-İslâm*, Daru Mercan, Kahire, 1367, s.11.

¹⁵² Mücadele, 58/7.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Tevhid*, s.110; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX/191; Neseî, *Tabsıra*, I/244.

¹⁵⁴ Kaf, 50/16.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX/180-1.

¹⁵⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 52.

¹⁵⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.136 vd; Sadettin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tahk. A.Umeyre-S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998, IV/174-5.

¹⁵⁸ Nureddin el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve Menba'u'l-fevâid*, Kâhire, trs., III/242; A.Müttaki, *Kenzül-Ummâl*, Beyrut, trs., XII/215.

¹⁵⁹ Ebû İsa Muhammed et-Tirmizi, *es-Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul, 1981, “Daavat”, 89.

¹⁶⁰ İbnü'l-Cevzi, *Def'u Şühbeti't-Teşbih*, s. 60.

¹⁶¹ Ebû Hamid el-Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, Beyrut, 2008, s. 243-4.

TİDSAD

Nasslarda geçen "İstiva, Yüz, el, Yan, Gelme, Üstte olma" gibi Allah'a izafe edilen haberî sıfatları zâhirî mânâlarından hareketle bazıları, Allah'ı, cisim gibi tasavvur ederek teşbih ve teşcim düşüncelerine kâil olduklarından Kelâm Tarihi'nde itikâdi problemler zuhûr etmiştir. Bu nedenle ilk âlimler haberî sıfatların ifade ettiği yüz, göz, el, ayak vb. gibi zâhirî ve beşerî manaların Allah için söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte daha ileriye giderek bunlara mecâzî anlamlar vererek te'vil etmek istememişlerdir. Meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi (tefvîz) uygun görmüşler, "tefvîz", "bilâkeyf" veya "tevakkuftan" metodu çerçevesinde haberî sıfatlara yaklaşmışlardır.

Mu'tezile'nin başlattığı ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği te'vil metoduna göre ise haberî sıfatlar ve müteşâbih kelimeler, akâidin genel prensipleri ve Arap dilinin kural ve özellikleri çerçevesinde mecâzî mânâlarına bağlı olarak te'vil edilmelidir. Bu çerçevede geliştirilen ve Bâtıniyye'ninkine benzemeyen te'vil metodu, teşbih ve ta'tîl aşırılıklarına engel olduğu gibi İslâm akâidini naslar çerçevesinde ve mantikî bir âhenk içinde sistemleştirmeye de hizmet ettiği söylenebilir. Âlimler, bu sıfatların anlaşılmasının, teşbihten ve nassları yanlış değerlendirmekten kaçınmak açısından gerekli olduğu tezini öne sürmüşlerdir. Bazı fikrî münakaşalara sebep olan bu lafızları çözüme kavuşturmak için İslâm âlimleri te'vil metoduna başvurarak akıl ve nakil ekseninde çözüm üretmişlerdir. Bu metod sayesinde Müslümanların büyük çoğunluğu, haberî sıfatlar konusundaki Selefi tevakkuftan kurtarılmış, böylece iki aşırı uç olan "teşbih" ve "ta'tîl" düşüncesine kaymaları da önlenmiştir.

Kelâmî düşüncede Mu'tezile, Usûliyye Şıası, Felâsife, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, nasslarda Allah'a atfedilen ve sözlük anlamı bakımından O'nun yaratıklara benzediği izlenimi veren haberî sıfat ve fiillerin tenzihe uygun bir tarzda te'vil edilmesi gerektiğinde ittifak halindedir. Mütakellimlerin çoğunluğuna göre, nasslarda Allah hakkında yer alan istivâ, el, yüz, göz gibi ifadeler mecaz ve temsillerden ibarettir ve muhkem nasslara uygun bir tarzda ulûhiyyetin tenzihi açısından te'vil edilmelidir.

KAYNAKLAR

- Abdulcebbâr, Kâdî, *el-Muğni fi ebvabi't-Tevhid*, tahk. İbrahim Medkur, Kahire, 1957-1969.
- , *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, neşr. Muhammed Ammara, Darü'l-Hilal, Kahire, 1971.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- , *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metain*, Darü'n-Nahda el-Hadise, Beyrut, trs.
- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akaid Esasları*, İSAM, İstanbul, 2011.
- Aktepe, İshak Emin, "Ehl-i Hadis'in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki Üslub Sorunu", *EÜSBE*, Erzincan, 2015.
- Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *CÜİFD*, sayı: 3, Sivas, 1999.
- , *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003.
- Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. E.Ruhi Fığlalı, Mezhepler Arasındaki Farklar, TDV yay. Ankara, 2005.
- , *el-Esmâ ve's-Sifât*, Râşid Efendi Kütüp., nr. 497, vr. 208b-209a, Kayseri, trs.

Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah ilm-i Kelam Dersleri*, İstanbul, trs.
- Buhâri, Ebû Abdullah, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli, *es-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, neşr. A.Sâmî en-Neşşâr el-Maarif, İskenderiye, 1969.
- , *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, neşr. M.Zübeydî, Dârü's-sebîlü'r-reşâd, Beyrut, 2003.
- , *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. A.Bülent Baloğlu, Sabri Yavuz vd. TDV. Yay, Ankara, 2010.
- Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, cilt: 37, İstanbul, 2009.
- Düzgün, Ş.Ali, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Kelâm Araştırmaları*, 10:1 Yıl: 2012.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, terc. M.Öz, İmamı Azam'ın Beş Eseri, MÜİF. Vakfı Yay, İstanbul, 1981.
- Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dârülfıkr, Kahire, 1378.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Kahire, trs.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsaü'l-Ulûm*, neşr. Osman M. Emîn, Kahire, 1931.
- Gazâlî, Ebû Hamid, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, neşr. A. Bedevi, Kahire, 1964.
- , *İlcamü'l-Avam an ilmi'l-Kelam*, neşr. M.Mu'tasım Billah el-Bağdadi, Beyrut, 1985.
- , *Kanunu't-Te'vil (Mecmuatu Resâil içinde)*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- , *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. A.Duran, Hikmet Neşr, İstanbul, 2004
- , *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, terc. H.Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Metodolijisi, Klasik Yay, İstanbul, 2006.
- , *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, Beyrut, 2008.
- Harputi, Abdüllatif, *Tekmile-i Tenkihu'l-Kelâm*, y.y., İstanbul, 1330.
- Heysemî, Nureddin, *Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Kâhire, trs.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989.
- İbn Hallikân, Ebû'l Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekir, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut, 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, trs.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ali, *Faslu'l-Makal*, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, Matbaatu'l-İmam, Mısır, 1969.
- İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ebû'l-Hasan, *Telbisü İblis*, y.y., Kahire, 1928.
- , *Def'u Şübheti't-Teşbih*, y.y., Kahire, 1991.
- İci, Abdurrahman b. Ahmet, *el-Mevakif*, y.y., Beyrut, trs.

- İmamoglu, Rağıp, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ândaki Tefsir Metodu*, Ankara, 1991.
- İşcan, M.Zeki, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1341.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, DİB Yay., Ankara, 1970.
- Kevseri, M.Zâhit, *Min İberi't-Tarih fi'l-Keydi li'l-İslâm*, Daru Mercan, Kahire, 1367.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay, İstanbul, 1987.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçiler ve Kelâmcular Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1969.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, neşr. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005.
- , *Kitabu't-Tevhid*, neşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, İSAM, Ankara, 2005.
- , *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, tahk. M.Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin, *es-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Müttaki, Ali, *el-Hindî, Kenzü'l-Ummâl*, y.y., Beyrut, trs.
- Nesefi, Ebû'l-Muin, *Bahru'l-Kelâm*, y.y., Mısır, 1911.
- , *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, terc. H.Atay-Ş. Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara, 2003.
- Oral, Osman, *Kelâm Tarihi ve Terimleri*, Tiyyem Yay, Ankara, 2016.
- Özdeş, Talip, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay, İstanbul, 2003.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yay, İstanbul, 1985.
- Râzî, Fahreddin, *Levâmiu'l-Beyyinât şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât*, el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, Mısır, 1323.
- , *İtikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire, 1938.
- , *Mefatihü'l-Gayb*, neşr. Darü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- , *İsmetü'l-Enbiyâ*, tahk. M.Hicazi-Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1986.
- , *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l ilmi'l-İlahi*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, y.y., Beyrut, 1987.
- , *Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, terc. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2004.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu, Matüridiyye Akaidi, DİB yay., Ankara, 2005.
- , *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, Darü İbn Hazm, Beyrut, 2013.
- Suyuti, Celâleddin, *Savnu'l-Mantık ve'l-keâm an fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, tahk. Ali Sami Neşşar, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1970.
- Şehristani, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, neşr. A. Guillaume, London, 1934.
- , *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. M.Seyyid Kılânî, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Kahire, 1961.
- Taftazânî, S., *Şerhu'l-Makâsîd*, tahk. A.Umeyre-S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.

Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi

- , *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2013.
- Tahânevî, Muhammed Hamid, *Keşşâf Istilahatı'l-Funûn*, İstanbul, trs.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, MÜİF. Yay, İstanbul, 2004.
- Topaloğlu, Bekir-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010.
- Uludağ, Süleyman, “Avam”, *DİA*, cilt: 4, İstanbul, 1991.
- Yavuz, Y. Şevki, “Te’vil”, *DİA*, cilt: 41, İstanbul, 2012.
- Yeprem, M.Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul, 1989.
- Yılmaz, Sabri, “Kâdî Abdülcebbar ve Gazâlî’de Te’vil Problemi”, Doktora tezi, *Dokuz Eylül Üniv. SBE*, İzmir, 2004.
- Yurdağ, Metin, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, Sayı:1, Kayseri, 1983.
- , *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ*, Marifet Yay., İstanbul, 1984.
- , “Haşviyye”, *DİA*, cilt: 16, İstanbul, 1997.
- , “Tenzih”, *DİA*, cilt: 40, İstanbul, 2011.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-ekavil fi Vücuhi't-te'vil*, neşr. M. Abdusselam Şahin, Beyrut, 1971.