

Ehl-i Sünnet'in Haberî Sıfatlar Konusunda Şiâ, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler*

Şehmus Cankurt

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6380-571X>

Doktora Öğrencisi / Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Şırnak – TÜRKİYE

Makale Geçmişi

Geliş: 22.05.2023

Kabul: 21.06.2023

On-line Yayın: 30.06.2023

Anahtar Kelimeler

Haberî Sıfat

Te'vil

Müşebbihe

Mücessime

Mu'tezile

Şiâ

Ehl-i Sünnet

Araştırma Makalesi

* Bu makale, İntihal.net tarafından taranmıştır. Bu makale, Creative Commons lisansı altındadır. Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

DOI:

<http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.70209>

Öz

Haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususu, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren en çok tartışılan ve çeşitli ekollerce konu edinilen önemli meselelerdendir. Nitekim naslarda geçen müteşâbih ifadeler, zâhir lafızlarıyla değerlendirildiğinde değişik problemlere, Müslümanlar arasında fikrî münakaşalara, kelâm ve mezhepler tarihi içinde neşet eden ekollerde, Allah hakkında yanlış tasavvurların oluşmasına sebep olmaktadır. Bundan ötürü İslâm âlimleri haberî sıfat içeren âyet ve hadislerin doğru anlaşılması amacıyla bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerden biri te'vil yöntemidir. Nitekim manâ itibarıyla müteşâbih olan sıfatların te'vil edilip edilemeyeceği hususunda ihtilafa düşen fırkalar genel olarak üç gruba ayrılmışlardır. Bunlar, teşbih ve tescim yöntemini benimseyen Müşebbihe ve Mücessime; nefy/ta'tîl yolunu savunan Cehmîyye, Mu'tezile ve Şiâ; tefvîz, tevakkûf, isbât ve te'vil yöntemini kullanan Ehl-i Sünnet'tir. Müşebbihe, Mücessime, Cehmîyye, Mu'tezile ve Şiâ, tarihi gelişimleri içerisinde bu konuda ortaya koydukları hatalı bazı yorumlarla toplum içinde çeşitli ayrışmalara sebep olmuşlardır. Ehl-i Sünnet ise bu ekollerin dile getirdikleri iddialara kayıtsız kalmayarak genel temayülü yansıtabilecek şekilde doyurucu cevaplar vermiş ve bu ayrışmanın giderilmesi için elinden gelen gayreti göstermiştir. Biz bu çalışmada kaynak taraması yöntemini kullanarak başta klasik telifler ile günümüzde bu konuda yazılan çeşitli makalelere başvurduk. Ayrıca Kelâm ve İslâm mezhepleri tarihinde telif edilen diğer kaynaklardan istifade cihetine gittik. Amacımız; mezkûr fırkalarca müteşâbih naslar hakkında ortaya konulan bazı yanlış yorumlamalara, ehl-i sünnet penceresinden ışık tutmak ve çözüm aramaktır. Nitekim bu hususta yaptığımız çalışmalar neticesinde ehl-i sünnet âlimlerinin haberî sıfatlar meselesinde diğer mezheplerce yapılan bazı yanlış yorumlamalara verdikleri cevapların tatmin edici olduğuna şahit olduk.

Atıf Bilgisi / Reference Information

Cankurt, Ş. (2023). Ehl-i Sünnet'in Haberî Sıfatlar Konusunda Şiâ, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 16(95), 331-352.

*Speaking Skill and the Mechanism of Teaching it According to the Brainstorming Strategy**

Şehmus Cankurt

PhD Student / Sirnak University, Institute of Social Sciences, Department of Theology, Sirnak – TÜRKİYE

Article History

Submitted: 22.05.2023

Accepted: 21.06.2023

Published Online: 30.06.2023

Keywords

Habari Attributes

Ta'wil

Mushabbiha

Mujasima

Mu'tazila

Shia

Ahl as-Sunnah

Research Article

* This article was checked by Intihal.net. This article is under the Creative Commons license. Ethics committee approval is not required for this article.

DOI:

<http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.70209>

Abstract

The issue of how to understand Habari attributes is one of the most debated and important issues that have been discussed by various schools since the early periods of Islam. When the mutashabih statements in the religious texts are evaluated with their apparent words, they cause different problems, intellectual disputes among Muslims, and wrong conceptions about Allah in the Science of Kalam and in schools that emerged in the history of theology and sects. For this reason, Islamic scholars developed some methods to understand the Verses and Hadiths containing Habari attributes in an accurate manner. One of these methods is the Method of Ta'wil. The sects that disagreed on whether mutashabih attributes could be interpreted or not were generally divided into three groups. These are Mushabbiha and Mujasima, who adopted the method of teshbih and tacsim; Jahmiyyah, Mu'tazila and Shia, who advocated the nefy/ta'til way; and the Ahl as-Sunnah who used the methods of ta'wiz, tawakkuf, isbat, and ta'wil. In their historical development, Mushabbiha, Mujasimah, Jahmiyyah, Mu'tazila, and Shia caused various divisions in society with some erroneous interpretations they put forward. Ahl as-Sunnah, on the other hand, did not remain indifferent to the claims made by these schools, gave satisfactory answers reflecting the general tendency, and did its best to eliminate the related disintegration. In the present study, various articles written on this subject were analyzed, especially classical copyright works, by using the Literature Review Method. Other sources written in the history of theology and Islamic sects were also made use of. The purpose was to shed light on some of the misinterpretations put forward by the abovementioned sects about Mutashabih texts from the perspective of the Ahl as-Sunnah and to seek solutions. As a result of the analyses on this subject, it was found that the answers given by the scholars of Ahl as-Sunnah to some misinterpretations of other sects on the issue of Habari Attributes were satisfactory.

GİRİŞ

Yüce Allah, zaman ve mekândan, ona yakışmayan cehâlet, acizlik, renk, cevher, araz, sınır, kenar, cisim (kesif ve latif), güçsüzlük, organ (el, parmak, ayak, yüz, göz) ve yönler (sağ-sol, yukarı-aşağı, ön-arka, gelme-gitme, inme) gibi mahlûkatlarda bulunan noksan sıfatlardan münezzehtir. (Tahâvî, 1974:3). O, duyularla idrak edilemeyen, hiçbir şeye ve varlığa ihtiyaç duymayan, hiçbir şeye benzemeyen, başlangıcı ve sonu olmayan bir varlıktır. Gerek zât ve sıfatlarında gerekse fiillerinde yaratılmışlara benzemez. (Üçer, 2008: 206-207). Akılda tasavvur edilemez. O, sınırlı akıl ve fikirle zatını kavramayı kullarına vermemiştir. İnsanın akli buna güç yetiremez. (En‘âm, 6/103; Şûrâ, 42/11). Bu sebeple o, zihnimizde zâtını hayallendirmemiz onun için tarif yapmamız da kesinlikle mümkün değildir. Hz. Ebû Bekir de konu hakkında şöyle demektedir: “Allah’ın hakikatini tam olarak bilme konusunda âciz olduğunu bilmek ve buna teslim olmak tam bir idrâktir. Fakat Allah’ın hakikatini tefekkür etmek ve araştırmak ise tam bir şirktir.” (En‘âm, 6/103; Şûrâ, 42/11.). Şu halde hayalde canlanan her ne olursa olsun, onun Allah olduğuna inanılması şirktir. Nasıl ki Allah’ın hakikati düşünülemez akıl ve tefekkür ile kuşatılamaz ise Allah’ın sıfatları da kesinlikle düşünülemez. Düşünmek kişiyi şekle vardırır şekle varmak da benzetmek demektir. Bu da naslara aykırı batıl bir durumdur.

Peygamberlerin insanlara bildirdiği en temel meselelerden biri Allah’ın var ve tek olduğudur. Dolayısıyla her Müslüman mükellef bu önemli iman esasını doğru bir şekilde öğrenmek ve hayatı boyunca korumak durumundadır. Müslüman âlimler Allah’ı tanımak için Kur’ân’da Allah’a atfedilen isim ve sıfatlardan yola çıkarak onun şanına yakışmayan tüm vasıfları ondan beri kılma adına kendilerine hedef belirlemişlerdir. Hedeflerine ulaşabilme namına birbirlerinden çok farklı yöntem geliştirdiklerinden bu konuda bazı ihtilaflara düşmüşlerdir. (Rençber, 2017:77-102). İhtilafın ve ortaya çıkan problemin zuhur nedeni farklı sıfatlara sahip iki varlık olan insan ve onun yaratıcısı konumunda bulunan yüce Allah’a aynı dil ve tabirlerin kullanılmasıdır. (Barlak, 2020:77-78). Kur’an, Allah’ı noksanlıklardan tenzih ederken yüce yaratıcıyı beşerin anlayacağı bir dil kullanmıştır. Sahabeler Allah için kullanılan bu dili ana dilleri olması hasebiyle doğru anlamada zorluk yaşamamışlar, herhangi bir dil ve inanç sapsmalarına maruz kalmamışlardır. Ancak zaman içinde dillerin birbirine karışması, islama yeni girenlerin ve kültürlerinin Müslümanlar içine karışması neticesinde Kur’an’daki müteşabih bazı kelimelerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu sebeple dilsel bir probleme dayalı olan haberi sıfatlar te’vil gibi dil merkezli açılımlarla çözülmeye çalışılmıştır. Bazı fırkalar, haberi sıfatların anlam kapallılığını açmak için batini yöntemlere müracaat ederken kimileri de zahiri hâl üzere hamletmişlerdir. Bir kısmı da tenzihe bir helal gelmemesi adına ta’til yolunu benimsemişlerdir. (Özsoy, 1996:141).

İ’tikadî mezheplerden Müşebbihe, Mücessime, Mu’tezile ve Şîa’nın bazı ğali fırkaları¹ haberi sıfatları Kur’an ve sünnetin çizdiği istikamet doğrultusundan ziyade kendi heva ve heveslerine göre yorumlamış ve bazı hatalara düşmüşlerdir. Bu hatalar tarih boyunca Müslümanların zihinlerini karıştırmış ve birbirlerine karşı hasmane davranışlara sebebiyet vermiştir. Ehl-i Sünnet bu olumsuzluklara kayıtsız kalmayarak haberi sıfatlar konusunda söz serdeden adı geçen fırkaları eleştirmiş, sahih Allah inancını akıl ve mantık ölçülerine göre sağlam zemine oturtmaya çalışmıştır.

Kur’an’da Allah’tan söz edilirken zahirde ona yakışmayan insana ait özellikler verilmiş yani müteşabih kelimeler kullanılmıştır. Nasslarda ifade bulan “‘ayn/göz”, (Hûd, 11/37). “yed/el”, (Sâd, 38/75). “vech/yüz”, (En‘âm, 6/52). “mecî’, ityân/gelme”, (Fecr, 89/2). “istivâ/hükmetme”, (Araf, 7/54). gibi insana ait vasıfları hatırlatan ve anlam bakımından müteşabih olan ve lafzî anlamıyla algılanması halinde insanları teccim ve teşbih düşüncesine vardiyan haberi sıfatlar yer almıştır.

1 Bâtıniyye, İsmâiliyye, Yunusiyye ve Keysâniyye gibi Şîa’nın alt kolları Allah hakkında aşırılığa varan söylemleriyle ğali fırkalardan sayılmışlardır.

Mütekellimler ve İslâm mezhepleri tarihçileri, bu sıfatların Kur'an'da zikredildikleri gibi mi yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması noktasında ihtilafa düşmüşler ve neticede bu tür sıfatların anlaşılması için değişik metodlar öne sürmüşlerdir. Bu yöntemlere geçmeden önce konumuzun daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması açısından haberî sıfat ve ona taalluk eden bazı ıstılahları vermeye çalışacağız.

1. HABERÎ SIFATLAR VE BUNLARA TAALLUK EDEN BAZI KAVRAMLAR

Nasslarda ifade bulan ve te'vil edilmeden görünen şekilleriyle Allah'a izafe edilmeleri mümkün olmayan nitelemelere haberî sıfat denilmektedir. Bir başka tabirle Allah'ın zatını beşerî termonolojiyle tanıttığı sıfatlardır. Vech, 'ayn, yed, nefis, isba', kâdem, istivâ, , ityân, nüzûl meci ve kûrb gibi beşerî aza ve fiilleri çağrıştıran ilâhî sıfatlar bu nevi sıfatlara misal gösterilebilir. (Kâdî Abduccebbâr, 2001:150). İşte bu çeşit sıfatlara "*müteşâbihat*" denilmektedir. (Çelik, 1986:154). Müteşâbih sıfatlardan bazıları direk Allah'ın zatıyla alakalıyken diğerleri ise Allah'ın fiilleriyle ilgilidir. (İzmirli, 1981:298). Haberî sıfat kavramının ne zaman ve kiminle beraber kullanıldığı konusunda farklı görüşlerin olduğunu görmekteyiz. Her ne kadar bu tabiri ilk defa ibn Teymiyye ve İzmirli İbrahim Hakkı'nın kullandıkları ifade edilse de bu iki isimden önce Şehristânî (öl. 548/1153) tarafından zikredildiği bilinmektedir. (Şehristânî, 2006: 73). Haberî sıfatlarının net sayısı ve nitelendirilmeleri konusunda kesin bir ifadenin kullanılmadığını da görmekteyiz. (Karadaş, 2003:107). Haberî sıfatlar müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirilmişlerdir. (İsfahânî, 2009:263). Bu sebeple bu nitelemelerin nasıl anlaşılıp inanılması gerektiği noktasında sıfat, tefsir, te'vil, muhkem ve müteşâbih, gibi kavramlar doğru Allah inancı ve ilahi hitabı daha iyi anlamak için merkezi öneme sahiptirler.

Kur'an'da konuyla alakalı olarak muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramları, Al-i 'İmrân süresi yedinci âyetinde geçmektedir. Âyett-i Kerimede zikri geçen "*muhkem*" kelimesi lafız yönüyle şüphe barındırmayan, anlamı net, açık âyetlerdir. (Dîneverî, 1973:15-17). "*Müteşâbih*" ise anlamı açık olmayan, birçok anlam ihtiva eden, bu nedenle anlaşılmasında zorluk bulunan lafızlardır. (İsfahânî, trs. : 263). İki kavram, Kur'an'a dinamik ve canlı kazandırmalarının yanında birbirinin zıtları olmayıp tamamlayıcıları ve açıklayıcısı mahiyetindedirler. "*Te'vil*" ise, bir şeyin anlam ve kasdını ortaya çıkarmak için aslına kavuşturmadır. (Cürçânî, 2002:17). Başka ifadeyle ilâhî sıfatlara uygun olmayan nitelikleri zihinlerden uzak tutmak için müracaat edilen bir vasıta. (Altıntaş, 2003:217). Bu yönüyle te'vil'in, lafza aşırı bağlanmayı ve anlam mulaklığına dışlayan bir ameliye olduğunu söyleyebiliriz. "*Sıfat*" kelimesi ıstılahta, Allah'ı kulları tarafından tanınması için kendisine nisbet edilen mana ve mefhumdur. (Fîrûzâbâdî, 1886:25). *Tefsir* ise, Bir şeyin üzerinden bilinmeyenin kaldırılması kapalı olan bir şeyin açığa yani aydınlığa kavuşturulmasına yardımcı olan bir bilim dalının adıdır. (Nedim,1985:163).

Haberî sıfatlar te'vile konu olan kelâmî bir meseledir. Bundan dolayı önem arz eden bir kavramdır. Kur'an'da muhkem ve müteşâbih kelimelerle birlikte bir âyette yer alırken tek başına ya da terkip halinde on dört âyette geçmektedir. Her ne kadar bazı âlimler te'vili tefsir anlamında kullanmış olsalar da Kur'an'da tefsir anlamında kullanılmadığı gibi ıstılâhî anlamda da kullanılmamıştır. (Yılmaz, 2019:187). Kur'an'da te'vil kelimesi, akıbet ve hakikat anlamında ifade bulmuştur. Tabiki geçtiği yere ve bağlamına göre farklı anlamlara da geldiği görülmektedir. İlk dönem âlimleri Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında telifte bulundukları eserlerde tefsir tabirinden çok te'vil ıstılahını kullanmışlardır. Nitekim İmam Mâurûdî tefsir ve te'vil arasında ayrıma gitmektedir. Ona göre tefsir, ashabın âyetleri yorumlaması ve açıklaması tevîl ise, ashabtan sonra gelen İslâm bilginlerinin ortaya koyduğu yorumlar için kullanılır. Bu iki kavramı birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak görür. Mâurûdî, tefsirin te'vile göre bir otorite ve önceliği olduğunu söyler. Zirâ tefsir, vahyin nüzulüne şahitlik eden sahabeye mahsus iken te'vil bu ayrıcalıklı duruma kavuşmayan âlimlere isim olmuştur.

Sahabe yaptıkları tefsirde Allah'ı şahit tutarlardı ve bu konudaki açıklamaları kesinlik arz ederdi. Daha sonraki ulemânın yaptıkları yorumlar ise vahyi yorumlama gayreti olup kesinlikten ziyâde zannîlik ifade eder. Dolayısıyla tefsirdeki kat'ilik yanında Yüce Allah'ı buna şahit tutma tevîlde bulunmaz. Tevîl, Kur'an'ın içerdiği ilke ve esasları savunma zaruriyetinden ortaya çıkmasıyla kurumsallaşma sürecine girmiştir. (Mâtürîdî, 2006:3-4). Bu süreçte zaman içinde tefsir ve te'vil ayrımı göz önünde bulundurulmamış te'vilin yerine tefsir terimi kullanılmıştır. (Yılmaz, 2019:191). Bununla birlikte müteşâbih âyetler literal manalarıyla ele alındığında Allah'a kemmiyyet izâfe edilmesine, bunun sonucunda selim inanca aykırı bazı fikirlerin oluşmasına sebebiyet vereceğinden tevile gereksinim duyulmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ı Kerim'in antropomorfik (insanbiçimci) dilini anlama gereksinimi aklı kullanmak suretiyle tevile müracaat etmeyi zaruri kılmış; te'vil, Allah'ın şanına yakışmayan nitelermelerin akıldan uzak tutmak için en uygun yöntem addedilmiştir. İlk dönemden itibaren daha ziyâde muhkem-müteşâbih ilişkisi çerçevesinde tartışılmış olan te'vil terimi, çeşitli fırkalar arasındaki çekişmeler sebebiyle siyasi alana da taşınmıştır. (Yılmaz, 2019:192).

Aklın en önemli işlevi yaratıcısını tanımaya aracılık etmesidir. Ayrıca dinin hükümlerini desteklediği şüphe götürmez bir gerçektir. Dinde geçen tüm hükümler aklı selime uygundur. Dolayısıyla müşâbehât ifade eden nasslar; akla hayale göre mana vermeye göre değil, Yüce yaratıcıya layık anlam verilmek suretiyle te'vil edilip idrâk edilmelidir. Bu yolun izlenmesi hem akla hem de nakle uygunluk arz edeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Naslarda bulunan muhkem ve müteşâbih âyet ve hadisler birbirleriyle çelişmesi ve aykırılık arz etmesi kesinlikle söz konusu değildir. Zira Yüce Allah, bu durumu şöyle haber vermektedir: “ Onlar Kur'an'ı gereği gibi düşünüp anlamaya çalışmazlar mı? Eğer O Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişkiler bulurlardı.” (Nisâ, 4/82). Dolayısıyla bazı insanlara göre çelişki gibi görülen müteşâbih sıfatlar, Kur'an'dan kaynaklı değil, insanların bu tür âyetleri yerli yerinde doğru bir şekilde te'vilde bulunmamalarından mütevellî olsa gerektir. Hâlbuki Kur'an'ın ifadesine göre muhkem âyetler kitabın anasıdır. (Âl-i 'İmrân, 3/3). Bu nedenle müteşâbih olan yani Allah'ı mahlukâtına benzetme manasını çağrıştıran âyet-i kerimelerin, asıl ve temel olan muhkem âyetlere göre te'vil ve tefsir edilmeleri gerekir. Aksi takdirde bu tür müteşâbih sıfatlar literal manalarıyla Allah'a izafe edilirse, cisim ve benzetme düşüncesini ortaya çıkaracaktır. (Özler, 2016:252). Bu durumda da yedi, vechi, aynı olan, hareket eden, yürüyen, oturan vs. mahlûkata ait vasıflarla muttasıl ilah anlayışı ve tasavvuru ortaya çıkaracaktır. Oysa muhtelif âyetlerde Yüce Allah'ın yaratmış olduğu hiçbir şeye benzemediği vurgulanmak suretiyle Yüce Allah için benzerlikler nefyedilmiş, tevhit akidesine işaret edilmiştir.

Birçok kelâm ve mezhepler tarihçisi zâhiri manada hamledildiği durumunda insanları teşbih ve tescîme götürecek olan müteşâbih sıfatları, te'vil yöntemine başvurarak Allah-u Teâlâ'nın zatına yaraşır şekilde yorumlayıp, sıfatlarda aşırılığı ifade eden teşbih ve tescîm problemini çözmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Kur'an'da “Yüce Allah'ın eşi ve benzeri yoktur” şeklinde O'nun ne olmadığından bahseden ifadeleri muhkem âyetlerden kabul etmişlerdir. Muhkem âyetleri de Kur'an'daki mesajın temeli olan tevhid inancını vurgulayan âyetler; müteşâbih âyetleri de muhkem âyetler bağlamında değerlendirip yorumlamışlardır.

Teşbih ifadesi çağrıştıran âyetlerin anlaşılmasına yönelik İslâm bilginleri iki farklı yöntem kabul etmişlerdir. Bu yöntemlerden birincisi, müteşâbih âyetleri anlamada acizliklerini kabul ederek, bu âyetlerin te'vili için aklı devreye koymanın doğru olmadığını savunan ta'zim ve teslimiyetçi imanı doğru bulan *selef yolu*; ikincisi ise, nassın anlaşılmasında aklı etkin bir şekilde devreye koyup ve te'vilin yapılmasını daha uygun bulan *halefin yoludur*. Selef uleması, Al-i 'İmrân yedinci âyetini “Onun te'vilini Allah'tan başka bilemez.” tarzında anlayarak teşbih içerikli ibarelerin anlaşılması noktasında kulun aciz kaldığını, bu tarz söylemlerin ne anlam içerdiğini ve neye işaret ettiğini sadece Allah'ın ilminde olduğunu savunurlar. Bu itibarla bunların manalarını Allah'a tevdi edip, kula düşen vazifenin sadece

oldukları şekilleriyle inanılması gerektiğini söylerler. Halef ulemâsı, zikri geçen âyet için “Müteşâbih âyetlerin tevîlini “Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilebilir” ifadelerinden yola çıkarak müteşabihat içeren bu ve buna benzer âyetleri Kur'an'ın ruhuna, aklî delillere ve Arap gramer kurallarına sadık kalmak suretiyle yorumlanmasını savunmuşlardır.

2. HABERÎ SIFATLARI ANLAMA YÖNTEMLERİ

Yüce Allah'ı hakkıyla tanıma ile onun hakkındaki delil ve sıfatların sağlıklı şekilde öğrenilebilecek merci, göndermiş olduğu kitap ve elçileridir. Bu hakikatin şuurunda olan bazı Müslüman ekoller şer'î nasların Yüce Allah için yapılan nitelemelerin belirleyici bir mevkide olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Fakat aynı fikir birliğini söz konusu nasların hangi kriterlere göre değerlendirileceği meselesinde görememekteyiz.

İslâm tarihi boyunca Müslümanlar, gayri müslimlere karşı Allah'ın varlığını kanıtlama benzerinin, ortağının olmadığı ve noksanlıklardan arınık olduğu üzerinde hassasiyetle eğilmişler bu minvalde Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih etmeye gayret etmişlerdir. Nitekim bu tenzih işinin nasıl yapılacağı hususunda farklı görüşler ortaya konduğu bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı ile alakalı İslâm düşünce tarihinde teşbih, te'vil, tefviz ve ta'til tarzında yaklaşımların benimsenmiştir. Teşbih yani benzetme kültürü Müslüman düşüncesi içinde daha ziyade Şiîlik içerisinde gulât fırkalarca benimsendiği bilinen bir durumdur. Nefiy ve ta'til, Mu'tezile ekolünün savunduğu ve kendisiyle bütünleştirdiği görüştür. Tefvid/tefviz anlayışı, selef düşüncesinin genel tutumudur. (Râzî, 1935:181). Te'vil ise, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve İslam mezhepler tarihçileri tarafından tercih edilmiştir. Bu yaklaşımları benimseyip savunan inanç gurupları ve konuyla alakalı fikirleri üç ana başlık altında hulâsa etmek mümkündür.

2.1. Teşbih ve Tecsîm Yöntemi ve Temsilcileri

Kelâm terminolojisinde insana has olan bir takım özelliklerin bilhassa Allah'a aktarılmasına ve benzetilmesine “teşbih”, bu düşünceyi benimseyip savunanlara da “Müşebbihe” denir. (Bağdâdî, 2007:225). Yüce yaratıcının cisim olduğuna ve bazı cismânî uzuvlara sahip olduğuna inanmaya “tecsîm”, bu itikadı kabul edip savunanlara da “Mücessime” denir. (Uludağ, 1996:378; Topaloğlu-Çelebi, 2010:238). Mücessime Allah'ın cismani vasıflara sahip olduğunu, insan gibi üç boyutlu olduğunu iddia etmiştir. Müşebbihe ise, Allah'ı yaratılmışların özelliklerine benzeterek teşbihi savunmuştur. Ancak Müşebbihe ve Mücessime terimlerinden her biri sistemli düşünce yapısına sahip müstakil bir mezhebi ifade etmekten çok Allah'ın zât ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten bir anlayışı ifade etmek üzere müşterek bir isim olarak kullanılmıştır. (Uludağ, 1996:380). Diğer taraftan Mücessime taraftarları Allah'ın zât ve sıfatlarını cisme ve bu özellikleri taşıyan nesnelere benzettikleri için bazen Müşebbiheyle beraber zikredilmiştir. Ayrıca bir takım eserlerde zikrettiğimiz iki isim aynı manada kullanılmış, ancak Allah'a cisim ve mekân vasıfları yakıştırdıklarından Mücessime yerine daha çok Müşebbihe adı tercih edilmiştir. (Mâturîdî, 2002:108-109). Bu düşüncenin hicrî ikinci yüzyılın başında çıktığı görüşü hâkimdir. (İrfan, 1997:207-208). Muattıla da müşebbihe gibi âyetleri zâhirine göre yorumlayıp teşbih ve tecsime düşen gurplardan biridir. Hatta Allah'ın sıfatlarını inkâra götürecek tarzda yoruma tâbî tutmuşlardır. (Üzüm, 2020:449).

Teşbih ve tecsim fikri mezhepler tarihi kaynaklarına göre Râfizilerin bir alt kolu olan gulât gurplarda (Eş'arî, 1986:67). bulunmakla beraber bazı fırkaların nasları ele alıp değerlendirmelerinde görüldüğü ifade edilmektedir. (Bağdâdî, 2002:98). Bu nevi düşüncelerin bi'setten önce Yahudî ve Hristiyanların (Yılmaz, 2013:29). enanelerinde de mevcut olduğu fakat tarihi süreçte islam camiası içinde bu fikirlerden nasiplendikleri ve bu etkileşimin neticesinde İslâm toplumunda da teşbih ve tecsim fikrini kabul eden bazı fırkaların zuhur ettiği ileri sürülmüştür. (Şehristânî, 2006:96). Bu mesnedlerin aksine teşbih ve tecsim düşüncesinin ortaya çıkışını dış tesirden değil iç tesirlere dayandıranların da az

sayıda olmadıklarını ifade etmemiz gerekiyor. Bu fikirde olanlara göre bu tür düşüncelerin temel zuhur nedeni Allah'a haberî sıfatları isnâd eden pekçok nassın olmasıdır. Zira bu tür nasslar hakikat-mecaz ayırımına gitmeksizin lafzî olarak anlaşıldığında ve Kur'an'ın tevhit akidesini aklî açıdan yeteri kadar temellendirilmediğinde Allah'a teşbih ve tecsim ifade eden beşerî unsurlar izâfe edilebilmektedir. (Üzüm, 2020:446). Bu izahtan anlaşıldığı kadarıyla teşbih ve tecsim görüşü bi'setten önceki dinlerde ve enanelerde zuhur etmiş olsa da, naslarda teşbihi anımsatacak sözlerin bulunması da teşbih ve tecsim fikrinin Müslüman toplumu içerisinde artması da önemli rol oynamıştır. Bil hassa İslâm dışı din ve enanelerde Müslümanlığa yeni girmiş ve nefislerini antropomorfik tanrı düşüncesinden kurtaramayan bazı kişilere kaynak olmuştur. (Aydın, 1999:142). Bazı oryantalistlerin de öne sürdükleri bazı iddialarla da Müslümanların selim akidesini bozmaya çalıştıkları görülmektedir. Nitekim John Kingsley Birge, Tanrının kendi ışığından nuru Muhammedi yarattığını bu nurdan bütün peygamberlerin ve kâinatın yaratıldığını söylemektedir. Işık, Allah'ın yarattığı bir cisimdir. Allah'ın bir cisme veya bir şeye benzemesi mümkün değildir. Zira Şura suresinin 11. âyet-i kerimesinde Yüce Allah kendisinin hiçbir şeye benzemediğini açıkça bildirmektedir. (Rençber, 2018:102).

Teşbih ve tecsim düşüncesini kabul edenler Kur'an ve hadislerde zikri geçen istivâ, vech, yed, cenb, meşiet, ityân, fevk gibi sıfatları zâhiri anlamlarıyla te'vil etmişler ve yorumlanmalarına şiddetle karşı gelmişlerdir. (Eş'arî, 1986:132; Şehristânî, 2006:94). Konuya bu tarz yaklaşımlarının neticesi olarak Allah'n yedi, vechi, 'aynı, sâkı, gibi insana ait sıfatlarla muttasıf olduğunu, yaratılmışların özellikleri gibi bir özelliğe sahip bir yaratık olduğunu savunmuşlardır.

2.2. Nefy ve Ta'tîl Yöntemi ve Temsilcileri

Müteşâbih ifade içeren haberi sıfatları anlamada kullanılan başka bir yöntem de sıfatları nefyetme ve ta'tîl etme metodudur. Ta'tîl, Allah'ı kendine has olan sıfatlarından onu soyutlamadır. (İsfehânî, trs. :205). Yöntemi savunanların ana ilkeleri, haberi sıfatların Allah'a yakıştırılamayacağı, ona izafesi durumunda onu cisimlendirme ve bir şekle sokma manasına geleceğinden sıfatların mutlak manada nefyinin yani yok sayılmasının zorunlu olduğuna dayanan görüştür. Bu fikri tasvip edip kabul edenler Allah'ı mahlûkatına hiçbir yönden benzetmeme ve eksikliklerden arınık tutma namına tenzih görüşünü lüzumlu görmüşler, fakat bu konuda aşırıya kaçarak bir sapma göstermişlerdir. Bilhassa sıfatları tenzih mantığıyla yorumlamaya gayret göstermişler te'vil edilemeyenleri de Allah'ı yaratılmışlara benzetmemek adına nefyetme yolunu seçmişlerdir. Zira bu meselede şunu söylemişlerdir: Teşbih ve tecsim barındıran âyet ve hadisler, görülen manalarıyla anlaşılamazlar, ondan dolayı, imkân varsa bunlar te'vil edilir, te'vil edilmelerinde bir problem hâsıl olursa bunları nefyetme yöntemine başvurulur. (Klavuz, 2004:145). Mütakellimler ve İslâm mezhepleri tarihi âlimlerinin kaleme aldıkları eserlerde nefy ve ta'tîl yönteminin Şiâ içerisinde bulunan bazı fırkalarca ayrıca Cehmîyye ve Mu'tezîle gibi ekoller tarafından kabul edilip benimsendiği ifade edilmektedir. (Uludağ, 1996:150).

Kaynaklarda, Allah'ın zâtı dışında kadim olarak kabul edilebilecek bazı sıfatlarının olmadığı (Güneş, 2016:54). görüşünü ortaya atanın Cad ibn. Dirhem (öl. 118/736) olduğu ifade edilmektedir. Ca'd b. Dirhem'den sonra talebesi aynı zamanda Cehmîyye'nin kurucusu sayılan Cehm ibn Safvan'ın (öl. 128/745) hocasından etkilenecek onun görüşlerini daha ileriye taşımıştır. (İrfan, 1997:243-244).

Cehm ibn Safvân'ın görüş ve yaklaşımlarını daha sonraki süreçte kılıcı öne çıkaran Mu'tezîle ekolü kabul edip benimsemiştir. Mu'tezîlenin ortaya çıkmasının asıl sebebi teşbih ve tecsim fikrine karşı oluşturduğu tepkidir. Mu'tezîle'nin kurucusu Vasil b. 'Ata (öl. 131/748), Allah'tan başka ayrı ilim, kudret, irade ve hayat vb. kadim sıfatları olduğu düşüncesini reddetmiştir. Zira onun düşüncesine göre Allah'ın zâtı dışında ezeli bir sıfat kabul etmek iki ezeli varlığı kabullenmek anlamına gelecektir. (Önal, 2016:376-407). Zira başlangıcı ve sonu olmayan iki yaratıcının var olması mümkün değildir. Bundan ötürü ilâhî sıfatları nefyetmek zorunlu hale gelmektedir. (Şehristânî, 2006:40). Vâsıl'ın bu ifade ve savunusu Mu'tezîle ekolünün Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinin esasını oluşturur. Mu'tezile,

Hayy, Kâdir ve Mürîd gibi sıfatları kabul ettiklerini Allah'ın hayat, ilim ve kudret sahibidir şeklindeki kullanımlara karşı olduklarını belirtir. Allah'a izafe edilen kudret, ilim, irade ve hayat gibi subuti sıfatların mevcudiyetlerini inkâr ederler. Zira onların temel görüşlerine bakıldığında onlar şunu savundukları görülecektir. Allah zatıyla Kadirdir ve zatıyla Semi' ve Basirdir. Ancak Allah'ın zâtından başka yani ayrı hayat ve kudret vb. sıfatlarla değil zatının birebir aynısı olan sıfatlarla semi', âlim ve basirdir. Allah'ın zatından başka kendisine isnâd edilecek başka sıfatı yoktur. (Güneş, 2016:72-73).

Haberî sıfatları müteşâbih âyetlerden sayan Mu'tezile ekolü, Şûra süresinde meâlen geçen "Onun hiç benzeri yoktur. O gören ve işitendir." âyet-i kerimesini muhkem olarak kabul etmiştir. Mu'tezile muhkem olarak kabul ettiği bu âyete dayanarak bu ve buna benzer âyetleri temel bir prensip kabul etmiş diğer müteşâbih sıfatları da bu minvalde değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Bunu yaparken de akli bir yöntem olarak bunu zorunlu kımıştır. Te'vile açık olmayanları da nefyetmiştir.

Yukarıda ifade edilen görüşleri ana prensip olarak gören ve bu prensip doğrultusunda istikametini kuran Mu'tezile, nasslarda Allah'a isnad edilen, yüzeysel dış görünüşleri bakımından insan biçimci bir ilah düşünce ve tasavvuruna imkân veren vech, yed, 'ayn, istivâ ve 'arş vb. haberî sıfatların Allah'ın zâtına yakışır, aklın temel kaidelerine, Arap gramer ve dil kurallarına muhalif tarzda olmayacak şekilde te'vil edilmelerini zorunlu addetmişlerdir. (Kâdî Abduccebbâr, 1986:152).

Mu'tezile zikredilen sıfatlardan bir kısmını kabul etmekle beraber te'vili mümkün görmediklerini de reddetmiştir. Me'ânî sıfatları, "te'addüd-i kudemâ"ya yol açacağı düşüncesinden hareketle nefyetmiştir. (Barlak, 2015:134). Bundan dolayı Mu'tezile'ye "Mu'attıla" denilmiştir. (Topaloğlu, 1991:112).

2.3. Tefvîz, Tavakkûf, İsbât ve te'vil Yöntemi ve Temsilcileri

Tevfîz, icmâlî te'vilden sonra, kelimenin zâhirî üzere bırakılmasıdır. (Beyâdî, 1949:186-187). Sünnî ulema, Allah'ın sıfatları meselesinde izlenen metotta teşbih, tecsim, ta'til, aşırı ve noksanlığa varan yaklaşımlarından beri tutma namına farklı yaklaşım ve çözümler ortaya koymuşlardır. Mütetekellim, Nureddîn-es-Sabunî (öl. 580/1184), Ehl-i Sünnet kanadının haberî sıfatları anlama meselesinde izlediği iki yolun olduğunu ifade etmiş ve bunları şöyle belirtmiştir: "ilki daha emniyetli, selametli ve daha sıhhatli olan selefın yolu, ikincisi ise ondan daha sağlam ve kullanışlı olan halefın yoludur." (Sâbûnî, 1979:70).

2.3.1. Selef (Ehl-i Hadis/Hanâbile)'nin Tefvîz Yöntemi

Asr-ı saadet döneminde, Yüce Allah'ın zatı için nasslarda zikrettiği, yed, vech, nefis, 'ayn vb. nitelemeler oldukları şekilleriyle kabul edilmeleriyle birlikte onun mahlûkatlara benzetilmesi nefyedilmiştir. Hz. Peygamberin telkinleri ve Arap lisanına olan vukufiyetleri sayesinde ashab Allah'ın bu tür sıfatları başka varlıklara benzetmeksizin kesin delillerle ortaya koymuş, yaratıcıyı ta'tilsiz olarak noksan sıfatlardan beri kılmıştır. Sahabenin bu manada te'vile fazla girmediği tafsildan çok genel manada te'vile müracaat ettikleri bilinmektedir. Zira ana dillerinin Arapça olması, bu dile yeterince vakıf olmaları Kur'an'ı ve içindeki müteşâbih sıfatları anlamada problem yaşamamaları, kendi dönemlerinde fitneden kaynaklı yanlış yorumların ortaya çıkmaması sebebiyle bu tür âyetleri te'vil etme ihtiyacı duymamışlardır. Selef de bu yolu takip etmeye çalışmış ve müteşâbih sıfatlar konusunda fazla yorum yapmamıştır.

Mutekaddimun selef âlimleri, benzetme ve cisimlendirme fikrini çağrıştıracak tüm düşünce ve söylemlerden uzak kalma namına haberî sıfatların var olduğunu, ancak manalarının sadece Allah'ın bilebileceğini ondan başka hiç kimsenin buna vakıf olamayacağını bundan ötürü Müslümanların bu sıfatları gerçek manadaki anlamlarını ve muradın ne olduğu konusunda Allahâ havale etmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Bunun yanında âyetlerde geçen mecâz ve temsili ifadeleri kabul etmeyerek teşbih ve tecsime de girmemişlerdir. (İrfan, 1997:207-208). Zira selef âlimleri, "Allah'ın yedi, vechi, 'aynı ve nefsi vardır, Fakat bu nevi ifadeler biz insanlarda bulunan özellikler gibi nitelemeler

değildirler, bunlar keyfiyeti ve mahiyeti bilinmeyen sıfatlardır” şeklinde görüş ortaya koymak suretiyle Müşebbihe ve Mücessime’den kesin bir çizgiyle ayrılmışlar, teşbih ve tecsîm imkânını ortadan kaldırmışlardır. (Ebû Hanîfe, 2002:56).

Mutekaddimun Selef ulemasının inancına ve bildirdiği malumata göre Allah’ın yedi, vechi, ‘aynı gibi sıfat ve yakıştırmaların nasıllıkları yani keyfiyetleri bilinemez. Bunları oldukları şeklinde kabul etmek ve bildirildikleri tarzda yani zahiri anlamları üzerine bırakıp inanmak bütün Müslümanlar üzerine birer vecibedir. Bu sebeple selef bilginleri, Allah’a izafe edilen yed’iyle alakalı Allah’ın yed’inin var olduğu ve inkâr edilemeyeceğini ancak yed’in insanlarda mevcut olan kas, sinir sistemi, et ve kemikten müteşekkil olan ele benzemediğini; ayrıca “yed” kelimesini kudret, nimet veya kuvvet şeklinde yorumlanamayacağını, aksi halde bu sıfatın yok sayılacağını savunmuşlardır. (Eş’arî, 1986:98). Zira selef ulemasına göre bu tür müteşâbih sıfatların gerçek manasını yani hakikatini anlama ve kavramada insanın aklı aciz kalmaktadır. Âyetlerde ifade bulduğu üzere müteşâbihatın hakikatini sadece Allah bilmektedir. İlmen derin bilgiye sahip olanlar ise “Biz ona iman ettik, tümü Allah nezdindedir.” (Âl-i ‘İmrân, 3/7). demek suretiyle âyetleri yorumlamak yerine direk iman etmeyi ve teslim olmayı kabul etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet’in önde gelen simalarından Câ’fer et-Tahavî (öl. 321./933.), Eş’arî (öl. 324./936.) ve imam Mâtürîdî (öl. 333./944.) vb. mütekaddim mütekellim ve mezhepler tarihçileri genel manada te’vil yöntemini benimsemişlerdir. (Mâtürîdî, 2002:83). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki selef uleması haberi ve fiili sıfatları topyekûn yorumlamadıkları görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Bilakis bazı selef temsilcileri müteşâbih sıfatların bazılarını tafsili bir şekilde te’vil etmişlerdir.

Selefin müteşâbihat konusundaki yukarıda zikredilen zahiri yaklaşım ve iyimser tutumu zaman içerisinde bazı fırkalarca suistimal edilmiş ve birçok sapkın görüşlerin doğmasına da zemin hazırlamıştır. Zira lafızcı yaklaşım bir yönden teşbih ve tecsime kapı aralarken öte taraftan salt tenzih reaksiyonunu da doğurmuştur. Bu da Allah’ı tavsif eden en problemli sıfatlar haline getirmiştir. (Ebû Zeyd, 1996:29).

2.3.2. Halefin Te’vil Yöntemi

Sünnî bilginlerinin haberi sıfatlar meselesinde takip ettikleri başka bir metod ise halef yöntemidir. Bu metoda göre sıfatlar literal manasından ziyade Allah’ın zâtına yaraşır şekilde te’vil edilmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Zikredilen metod Sünnî ekolün fikri yapısının sistematikleşmesinden sonra halef ulemasınca gündeme alınıp işlendiğinden dolayı “*halef yolu*” olarak adlandırılmıştır. (Önal, 2016:376-407).

Halefe göre insanları teşbih, tecsîm ve ta’til türü yanlış inançlardan uzak tutmanın ve Allah’ın birliği inancını korumanın yolu, naslarda geçen haberî sıfatları O’nun şânına uygun, akli delillere ve Arap dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde te’vil etmekle mümkün olabilir. Bu nedenle halef âlimleri haberî sıfatların te’villerini yapmanın vacip olduğunu ve bu yöntemin de en sağlam yol olarak takip edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. (Teftâzânî, 1991:153).

Selef bilginlerinden sayılan Abdullah ibn Said el- Küllabî (öl. 240./854.), Haris el-Muhasibî (öl. 243/857) ve Ebû Abbas el-Kalanîsi ö. 255/869) usuluddin ilmiyle iştigal etmişler ve selef inancını sağlam burhanlarla güçlendirerek sistematik hâle getirmeye çaba göstermişlerdir. Bu gayret neticesinde hem Sünnî kelâmın ana sütununun temellerini atmışlar hem de te’vil yönteminin Ehl-i Sünnet bünyesinde kabullenmesi ve olgunlaşıp yayılmasında önemli katkı sağlamışlardır. (Şehristânî, 2006:81-92). Öte yandan İbn Küllab, Hâris el-Muhâsibînin yanı sıra Ebû Abbâs el-Kalânîsi Cehmîyye ve Mu’tezîle’nin fikirlerini kelam yöntemini kullanarak eleştirmişlerdir. Bu bağlamda onlar, Mu’tezîle ekolüne düşüncelerine karşıt bir söylem ortaya koyarak Allah’ın sıfatlarını kanıtlama ve savunmada selef yöntemini, fiilî sıfatları te’vil etmede de Mu’tezîle’nin metodundan istifade etmişlerdir. (Uludağ, 1996: 251). Böylelikle Selef ve Mu’tezîle ekolleri arasında vasat bir yol izleyen İbn Küllâb ve arkadaşları

haberî sıfatlar meselesinde ne selef uleması gibi tüm haberî sıfatlar hakkında hiç konuşmayıp susmak ne de Şîa ve Mu'tezile gibi haberî sıfatları nefyetme tarzında tavır ortaya koymuşlardır. (Yücedoğru, 2006:52). Onların bu tarz faaliyet ve çabaları daha sonraki süreçte selef yöntemiyle Şîa ve Mu'tezile ekollerinin yöntemi arasında vasat bir yol bulan halef yönteminin zuhur etmesine ve Ehl-i Sünnet kelâm sisteminin teşekkülüne zemin oluşturmıştır. Söz konusu ulemanın büyük çabaları sayesinde oluşan bu metod sayesinde Ehl-i Sünnet, haberî sıfatlar konusundaki selefi ekolü tevakkuf etmekten kurtarılmış, böylelikle iki aşırı uç sayılan teşbih ve ta'til düşüncesine yönelmeleri önlenmiştir. (Çelik, 1986:151-159).

Haberî sıfatları te'vil etme yönteminin her ne kadar Cüveynî (öl. 478/1085) ile başladığı genel kabul görse de (Eyibil, 2018:669). bu kabul tartışmalıdır. Zira Cüveynî'den önce ibn Fûrek (öl. 406/1015), Bağdâdî (öl. 429/1037), Eş'arî, Mâturîdî gibi mütekellim, İslâm Mezhepleri Tarihçileri ve meşşâî filozofların te'vili tafsili olarak değil genel manada benimseyip kullandıklarına dair rivâyetler vardı. Sünnî kelâmında tafsili yorumun sistemli şekilde kullanılması imam Cüveynî etkisiyle oluştuğu ifade edilmektedir. Kendisinden sonra gelen Ehl-i sünnet âlimleri de bu yöntemi kullandıkları genel olarak kabul görmüştür. (İzmirli, 1981:299).

Gazzâlî (öl. 505./1111.), Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (öl. 508/1114) , Fahredîn er-Râzî (öl. 606./1209.), Beyâzîzzâde (öl. 1097./1686.) gibi halef mütekellimleri selef ulemasının aksine Al-i 'İmrân süresi yedinci âyetini "Onların yorumunu tam ve doğru olarak ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilirler" tarzında yorumlayarak müteşâbih lafız içeren haberî sıfatların Allah'ın zatına uygun şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Buradan hareketle nasslarda Allah'a izâfe edilen, "yed" kelimesi nimet, mülk ve kudret; "ayn" yardım, hıfız, koruma, gözetim, ilim; "vech", zât, vücud, lütûf, ihsân, rızâ; "istivâ" istilâ, hâkimiyet ve yücelik; "kabda", hâkimiyet, kudret, mülk; "kurb", rahmet, "meci-ityân" ilâhî emrin, hükmün, sevabın, hesabın ve azabın gelmesi; "nuzul", ilâhî emir, rahmet ve ikramın inmesi, şeklinde anlaşılıp yorumlanmıştır. (İzmirli, 1981:299-303).

İmam Nesefî'ye göre, selef yöntemi daha selâmetli, halefinkiyse, yapılan te'vil ve yorumlar hakkında, Allah'ın muradı kesinlikle budur şeklinnde kesin bir hükme varmamak şartıyla daha sağlam ve itirazlara daha dayanıklıdır. (Nesefî, 1997:15). Halefin yolunu daha sağlam bulan Nesefî, vech, yed, 'ayn, cenb, cins ve nûr gibi anlamca müteşâbih olan isim ve sıfatları te'vil edilmeden Allah'a izafe edilmesini caiz görmemiştir. (Yeşilyurt, 2001:133).

3. EHL-İ SÜNNET'İN HABERÎ SIFATLAR KONUSUNDA ŞİÂ, MÜŞEBBİHE, MÜCESSİME VE MU'TEZİLE'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Bu başlıkta Allah'ın zâtına teâlluk eden bazı müteşâbih sıfatları itikadî mezhepler bağlamında ele almaya ve bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in bu fırkalara verdiği eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.1. Allah'a Vech (Yüz) İsnâd Edilmesi

Kur'ân'da Allah'a "vech" yani yüz izafe eden sekiz âyetin olduğunu görmekteyiz. (Bakara, 2/115; Ra'd, 13/22; Rûm, 30/38; Rahman, 55/27; İnsân, 76/9; Leyl, 92/20. Kehf, 18/28; En'âm, 6/52). Yüz, dışta gözüken uzuvların en şerefli kabul görüldüğünden bu adı almıştır. Millet-yol, (Bakara, 2/148). din, (Nisâ, 3/125). bir şeyin ilki, başlangıcı, (Âlî 'İmrân, 3/72). insan yüzü, (Âlî 'İmrân, 3/106). Allah'ın rızâsı, (En'âm, 6/52). hükümlerliği, (Kasas, 28/88). anlamlarına gelmektedir.

Müşebbihe ekolü nasslardaki bazı âyetleri temel alarak Allah'ın insanın vechi gibi yüzü bulunduğunu iddia eder. Ancak Müşebbihe içerisinde bazı kişiler bu görüşe katılmayıp Allah'ın yüzünün bulunduğunu, fakat insanın vechine benzemediği (Eş'arî, 1986:217; Bağdâdî, 2002:109-110). görüşündedirler. Mücessime, "vech" kelimesini diğer âyetlerde olduğu gibi zahiri anlamına hamlederek insandaki yüz gibi Allah'ın da bir yüzünün olduğunu kabul eder.

Mu'tezile, "vech" konusunda üç guruba ayrılmaktadır: Birinci grubun görüşü, Allah'ın

"vech"inden murat, Allah'ın zâtıdır. Bu düşünce el-Allâf'a (öl. 235/849) aittir. (Eş'arî, 1986:189). Ona göre "vech"den maksat, zattır, yani nefs'tir. İkinci gurubun görüşü, Allah'n vechi mutlak manada vardır. "vech"i yani yüzü, "zât" olarak isbât ederler. Onlara göre Arap diline göre "vech", "şey" manasına gelir. Örneğin; "Bu fiili senin sebeb ve tesirinle işledim." denilir. Yani "Senin etkin ve mudahelen olmasaydı bu fiili yapmazdım" anlamındadır. Bu düşünce, Nazzâm, Basra ve Bağdat Mu'tezile'sinin kahir ekserisinin görüşüdür. Üçüncü görüş sahipleri ise, Allah için "vech" in zikredilmesini tasvip etmezler. Bunlar da Abbad b. Süleyman'ın taraftarlarıdır. (Eş'arî, 1986:189).

Selefe göre vech (yüz), subuti sıfattır ve ezelidir. Böylelikle Selef yolunu takip edenler "vech"i zahiri manaya hamletmekte ve onu keyfiyetsiz olarak isbat etmektedir. Halef âlimleri ise, "vech" ifadesini te'vil ederler. Onlar, nasta ifade bulan "vech" yani yüz ibaresi yerine göre "rıza" veya "hükümrânlık" anlamında te'vil etmişlerdir. (Cüveynî, 1995:155).

Ehl-i Sünnet, Mücessime-Muşebbihe ve bazı Mu'tezilî bilginlerinin Allah'a cisim yününden bir yüzünün olduğu söylemlerine şiddetle karşı çıkarak bazı deliller getirmek suretiyle Allah'ın vech'i ile kasdedilenin maddi bir uzuv olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca yüzün ancak cisim olan kimselerde bulunabileceği dolayısıyla bu tür âyetlerin mutlak manada te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.

"Allah'ın fena ve helâkâ mâruz kalmayan vechi vardır" ifadesini kullanan Eş'arî, vechi keyfiyetsiz olarak ispatlamakla birlikte bir başka yerde vechi vücut şeklinde te'vil ettiği de nakledilmektedir. (Eş'arî, 1986:128; İcî, 1907:298). Bakillânî vech ifadesinin Yüce Allah için organ manasında olmasının mümkün olamayacağını, O'nun kendisi hakkında vechi ispatladığını belirtir. (Bâkılânî, 1988:258-260).

Nitekim meşhur müfessir Taberî "vechullah"ı kelimesini Allah'ın rızası manasında tefsir etmiştir. (Taberî, 1987:402-403). Kapalı gibi görünen âyetin kapalılığını izâle etmiştir. Kanâatimizce, yukarıda saydığımız manalar için Allah'ın kemâl sıfatına yakışan te'vilin Allah'ın rızası olduğu rahat bir şekilde görülmektedir. Nitekim "Size sırf Allah rızâsı için yemek yediriyoruz." (İnsân, 76/9). âyeti de bu tefsiri doğrular mahiyettedir. Müfessirlerin çoğu "vech" kelimesini Allah'ın rızası anlamında tefsir etmiştir. Bazılarının anladığı gibi insan yüzüne veya lügat manalarından her hangi bir manaya hamletmemişlerdir.

3.1.2. Yüce Allah'a Yed (El) İsnâd Edilmesi

Haberî sıfatlar arasında "yed" kelimesinin önemli bir yeri vardır. Hadisi şeriflerde en fazla zikri geçen haberi sıfat "yed" ve "yemin" dir. Müfred, tesniye ve cem' şeklinde Allah'a izâfe dilmıştır.

Bazı âyetlerde hayrın, (Âlî 'İmrân, 3/26). fadlın, (Âlî 'İmrân, 3/73; Hadîd, 57/29). mülkün, (Yâsîn, 36/83; Mülk, 67/1). melekûtun, (Mü'minûn, 23/88). Allah'ın yedinde olduğu bildirilmektedir. "Yed" kelimesi el anlamının dışında fiil, (Feth, 48/10; Hac, 22/10). kuvvet-kudret, (Sâd, 38/75). bol bol vermek, (Mâide, 5/64). bilinen insan uzvu, (Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6; A'râf, 7/108). inâyet ve koruma, (Mâide, 5/64). gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda "yed" kelimesi, makam, vakar, yol, zulmün engellenmesi, güç, kudret, sultan, sahip olma, pişmanlık, yardım etme, boyun eğme, zillate düşme, nimet ve ihsan gibi anlamlarına da gelir. Zikri geçen âyetlerin her birinde "yed" kelimesinin Allah'a izâfesinin ayrı bağlamları bulunmaktadır. Örneğin; şu âyeti kerimenin meâlinde geçen "Allah'ın yed'i çok sıkıdır" diyen Yahudilere Kur'an'da "Aksine Allah'ın yed'leri açıktır." (Mâide, 5/64). şeklinde cevap verildiğini müşâhade etmekteyiz. Bu ve buna benzer âyetlerin yorumunu Mücessime, şöyle yapmaktadır: "Yed" kelimesi Allah için bir organdır. Allah'ın, insanda olduğu şekilde iki eli ve bu iki elin insanın avuçları ve parmakları gibi, iki avucu ve parmakları mevcuttur. (Bağdâdî, 2002:111).

Mu'tezile'nin "yed" (el) konusunda iki görüşü vardır. Mu'tezilenin bir kısmı Allah'ın iki eli olduğunu inkâr ederler. Bir kısmı ise, Allah'ın bir veya iki elinin bulunduğunu ve bunların te'vil edilmesi gerektiğini söylerrler. (Eş'arî, 1986:159; 'Amidî, trs. 56). Mu'tezile, "Allah, Ey İblis! Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni meneden neydi?" (Sâd, 38/75). âyetinde geçen "yed"i "kuvvet"

manasında yorumlarlar. "Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır) dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılığı bilakis, Allah'ın eli açıktır, dilediği gibi verir." (Mâide, 5/64). âyetindeki "yed" kelimesini de "nimet" olarak te'vil ederler. (Kâdî Abduccebbâr, 2001:228). Şîâ da bu konuda Mu'tezile gibi te'vilde bulunmaktadır. (Kummî, 1978:21). Selef, "yed" konusunda, "Allah'ın emrini kabul ederiz ancak "el" in bir uzuv olmadığını, özel bir sıfat olduğunu söyleriz." (Pezdevî,1988:41). demektedir.

Sünni halef uleması âyetlerde zikri geçen "yed" yani el ifadesini, yerine göre kuvvet, mülk, kudret ve nimet manasında (İbnu'l-Cevzî, 1964:14-15). te'vil etmektedir. Ehl- Sünnet kanadından Fahreddin Râzî, özellikle Mücessime ve Mücessimenin yorumunu eleştirerek şöyle demektedir: "Allah'ın bir cisim olmayışının delili şudur: Cisim, hareket ve sukun halinden ayrı düşünülemez. Hâlbuki hareket ve sukun halleri sonradan olmadırlar. Yani muhdestirler. Muhdesten ayrı düşünülemeyen şey de muhdestir. Bir de her cisim sınırlıdır. Mikdarı sınırlı olan her şey de muhdestir. Dolayısıyla Allah'ın cisim değildir. Böylece O'nun elinin, yâni cismani bir uzvunun olması da imkânsız olur." (Râzî, 1933:145). İmamı Gazâlî de konu hakkında şöyle demektedir: "Bu manadaki el, kesinlikle cisim değildir. Zira "Şehir sultanın elindedir." denilir. Böylelikle, nasslarda varid olan "el" kelimesiyle, cisim olan bir organın kastedilmediği açıktır. Böyle bir şey Allah hakkında muhâldır ve O, bundan münezzehtir. (Gazâlî, 2012:54-55).

3.1.3. Yüce Allah'a Ayn (Göz) İsnâd Edilmesi

Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) "ayn" yani göz kelimesinin Kur'ân'da ve Arap dilinde elli küsur anlamının olduğunu belirtir. "Bir de benim gözetimim altında yetiştirilmen için, üzerine katımdan bir sevgi bırakmıştım. (Ey Musâ!) (Tâhâ, 20/39). Bu ve benzeri âyetlere dayanarak Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri, Allah'a uzuv manasında "göz" isnâd etmektedirler. ('Amidî, trs. 56). Selef, Allah'ın kitabının O'nun için göz isbat ettiği, ancak Allah'ın gözü gibi bir uzuv olmayıp, belki özel sıfat olduğu (Pezdevî, 1978:42). görüşündedir. Bu kelime, halef'e göre "Basar" sıfatına (İzmirli, 1981:156). Mu'tezile'ye göre ise "İlim" sıfatına râci yani dönüktür. Çünkü onlara göre "ayn" bazan ilim manasında kullanılır. (Kâdî Abduccebbâr, 2001:227). Buradaki "ayn" kelimesi, inâyet ve koruma şiddetine hamledilir. (Râzî, 1933:158).

Ehl-i Sünnet, diğer sıfatlarda olduğu gibi göz sıfatının bir cisim olarak telakki edilmesine karşı çıkmış ve özellikle Müşebbihe ve Mücessime ekollerine eleştiride bulunmuştur. Makâlât adlı eserinde Eş'arî, "ayn" (göz) kelimesine basar anlamının yanı sıra bu kelimeye koruyup kollamak anlamını vermiştir. (Eş'arî, 1986:128-132). Cüveynî (öl. 478/1085), kelimenin zâhır anlamıyla ele alınmaması konusunda ittifak olduğunu belirtip bu âyetlerdeki ifadenin basar, görmek ve koruyup kollamak şeklinde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. (Cüveynî, 1995:146-147). Bağdâdî, âyetlerde geçen "ayn" kelimelerini ru'yet yani Allah'ın eşyayı görmesi şeklinde te'vil etmiştir. (Bağdâdî, 2002:110).

Ebû'l Muîn en-Nesefî, âyetlerdeki 'ayn' kelimelerinin hıfz, ru'yet ve organ manalarına geldiğini belirterek bu lafızların tevhid akidesine aykırı düşmeyecek şekilde te'vil edilmesi gerektiği, aksinin ise mümkün olamayacağını savunur. (Nesefî, 1997:174).

3.1.4. Yüce Allah'a Ruh İsnâd Edilmesi

Allah için yanlış ve ona yakışmayacak şekilde isnâd edilen meselelerden biri de Tahrîm Süresin'de geçen şu âyettir. "Bir de 'İmran'ın kızı Meryem'i ki ırzını pek sağlam korudu, Ancak biz ona ruhumuzdan nefh ettik, hem rabbinin kelimâtını ve kitaplarını tasdik etmişti, hem kanitîndendi." (Tahrîm, 66/12). İsâ için âyette geçen "ruhumuzdan" ifadesi ruhun Allah'ın mülkü, İsâ'nın ruhuna şeref ve paye vermek anlamında olduğu mütekellim ve müfessirler tarafından ifade edilmektedir. Teşbih ve hulul düşmemek için "ruh" ve "nefh" hakiki anlamlarıyla alınmamalıdır. Hulul inancı nassa aykırıdır. O zaman insana nefhedilen ruhun Allah'a izâfesini, insana ilâhi ruhun hulul etmesi olarak anlamamak gerekir. Ruhun Allahın bir cüz'ü olduğu anlamına gelmez. Çünkü "ruh" Allah'ın emri

altıdadır. Bundan anlaşılan insana nefhedilen ruhun Allah'a izâfesi, pak olan peygamberlerin ruhlarının onurlandırılmasıdır. (Ardoğan, 2013:110).

İslâm akidesine göre Allah ne ruh ne de cisimdir. Bilakis ikisinin de yaratıcısı Allah'tır. Âyette geçen ifade İsâ'nın ve ruhunun Allah'tan bir parça, bir cüz olduğu anlamına gelmez. Âdem ile ilgili geçen ona "ruhumdan" nefhettik ibaresi de bu hedefe ma'tuftur. Âyetin meâlinde geçen "Biz ona ruhumuzdan nefhettik" ifadesinden, biz Cebrâile bize ait olan ve bizim nezdimizde kıymetli ve şerefli bulunan ruhu, Meryem'e nefh ettik demektir. Âdem (a.s.) hakkında ifade edilen ruhları Allah'ın kendi adına izâfe etmesi, onları şereflendirmek ve onlara paye vermek içindir. Bu şekilde yorumlamayıp Allah'ın ruh olduğuna bir şeye hulûl ettiğine itikâd etmek kişinin inancını bozar. Çünkü Yüce Allah ruh olmaktan ve onunla sıfatlanmaktan büsbütün uzak ve arınıktır. (Ardoğan, 2013:110).

3.1.5. Yüce Allah'a Nûr İsnâd Edilmesi

Nûr kelimesi ışık, ziyâ, parlaklık manasına gelmektedir. Âyette ifade bulan (Kefevî, 1993:908). "Allah göklerin ve yerin nûru'dur." (Nûr, 24/35). zâhiren bakıldığında Allah'ın göklerin ve yerin nuru olduğundan söz edilmektedir. Müşebbihe ve Mücessime, âyette geçen "nûr" kelimesinden hareketle Allah Teâlâ'nın parlayan bir nûr yani ışık olduğunu savunmuştur. Mu'tezileden Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) da âyeteki "nûr" kelimesiyle "Yüce Allah'ın yarattığı nûr aracılığıyla gökleri ve yeri aydınlatıcı oluşu; Yüce Allah'ın gökleri ve yer ahâlisini hidâyete erdirici ve onlara dinleri ile ilgili meseleleri ve delilleri açıklayıcı olması" şeklinde iki halde anlaşılabilirliğini belirtir. (Kâdî Abdülcebbar, 1966:526).

Sünnî kanattan İmam Neseî ise, Müşebbihe ve Mücessimenin söylemine karşı Allah'ı bu şekilde nitelendirmenin caiz olmadığını savunur. Bilakis nûru yaratanın ve ona aydınlık verenin Allah olduğu, nûrun sonuç itibarıyla bir renk ve ışık olduğu dolayısıyla Allah hakkında bir rengin varlığını düşünmenin kişiyi teşbihe götüreceğini savunur. (Neseî, 1977:38).

Cüveynî'ye göre Allah hakkında gözle görülen, ışık olan "nûr" un kullanılması imkânsızdır. (Cüveynî, 1995:155). "Allah göklerin ve yerin nûrudur." (Nûr, 24/35). âyetinin anlamının, "Allah gök ve yer ehlini hidâyet nûruna erdirendir." şeklinde olduğunu belirtir. (Cüveynî, 1995:158). Fahreddin Râzî de Cüveynî'nin verdiği anlamı verdikten sonra, "Nûr ya cisimdir ya da cisimde bulunan bir niteliktir. Cisim ise, sonradan yaratılmış olup, dolayısıyla onda bulunan nitelikler de sonradan yaratılmıştır. Allah ise, sonradan yaratılmış değil ezeldir." demektedir. Ayrıca bu tür âyetlerin, "Göklerin ve yerin güzel ve mükemmel bir şekilde nurlandırıcısıdır." şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. (Râzî, 1933:130).

3.1.6. Yüce Allah'a İtyân, Meci', Nuzûl, Zihâb İsnâd Edilmesi

İtyen ve meci, gelmek (ibn Manzûr, 1988:51-52). demektir. "Onlar, illa da bulutdan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?" (Bakara, 2/210). "Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi." (Fecr, 89/22). "Ama Allah (O'nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi." (Haşr, 59/2). âyetleri Allah'n gelmesinden bahsetmektedir.

Mu'tezile, "Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi." (Fecr, 89/22). âyetinde, Allah'ın nefsinin zikredip başkasını murad ettiğini söyler. Arap âdetine göre Allah, buradaki muzafı hazfedip muzafın yerine nefsinin zikretmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, 2001:229). Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025), Allah'ın gelmesi, Onun emrinin gelmesi olduğunu bildirilmektedir. ((Kâdî Abdülcebbar, 2001:229-230). Şiâ ise bu âyeti, "Rabbinin emri geldi." şeklinde anlar. "Onlar, illa da buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?" (Bakara, 2/210). âyetindeki Allah'ın gelmesini, "Allah'ın azabının gelmesi" (Kummî, 1978:22). şeklinde yorumlarlar.

Selef, bu âyeti zâhirine hamlederek Allah'ın geldiğini söyler. Ancak bu geliş, insanların gelişine benzemez. Allah ın gelmesinin şekli ve keyfiyeti bizce bilinemez. Buna iman edilir, niteliği ile meşgûl olunmaz.

Mâturîdî, haberî sıfatların mecazî manalar hamlettiği için bu kelimelerin zahiri anlamları ile Allah'ın zatına nisbet edilemeyeceğini belirtmektedir. (Mâturîdî, 2002:83-84). Cüveynî Allah'ın gelmesinin ve gitmesinin intikal ve zeval manasında olmayıp, Allah'ın emrinin, her şeyi birbirinden ayıran kat'î takdiri/kazası ve adaletin gelmesi anlamında olduğunu söylemiştir. (Cüveynî, 1995:150). İbn Fûrek (öl. 406/1015), Allah'ın gelmesini, Onun emirlerinin, rahmetinin ve meleklerinin gelmesi anlamında yorumlamıştır. (Öge, 2011:81).

Nesefî'ye göre, Allah'ın meci yani gelmek ve zihâb yani gitmek gibi sıfatlarla nitelenmesi caiz değildir. Çünkü bu iki özellik yaratılmışların sıfatı olup, sonradan meydana gelenlerin özelliğidir. Dolayısıyla bu iki özelliği Allah hakkında düşünmek mümkün değildir. Hz. İbrahim'in, Kur'ân'da En'am suresi 76 ve 79. âyetlerinde yıldız, ay ve güneş gibi afil olanın yani kaybolanların bir yerden bir yere intikhal edenin ilah olamayacağı ve "Ben kaybolanları sevmem" demesi buna en bariz örnektir. (Nesefî, 1997:42).

Ehl-i Sünnet, Allah için "gitme" ve "gelme"nin doğru olmadığını, Allah'ın gelmesinden maksad âyetlerinin ve emrinin gelmesidir, demektedirler. Allah, âyetlerinin gelmesini kendi gelmesi olarak ifade etmiştir. (Râzî, 1933:35-39; İzmirli, 1981:156). Nuzûl kelimesi konusunda Râzî her nuzûlden "intikal"ın anlaşılmasının yanlış olacağını bu ifadede muradın, "Allah'ın rahmetinin yeryüzüne inmesi" olduğunu belirtir. (Râzî, 1933:355).

3.1.7. Yüce Allah'a Rahmet ve Gazab İsnâd Edilmesi

Rahmet ve gazab kelimeleri Kur'an'ı Kerimde Yüce Allah'a izafe edilen haberî sıfatlardandır. "Musa'nın öfkesi dinince levhaları aldı. Onlardaki yazıda Rablerinden korkanlar için hidâyet ve rehmet (haberî) vardı." (A'raf, 7/154). "Buzağıyı ilah edinenler var ya, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap erişecektir." (A'raf, 7/152; Bakara, 2/61, 90; Al-i İmrân, 3/112; A'raf, 7/71; Nisâ, 4/93). Mu'tezile, Allah'ın rahmet ve gazabını sıfatları değil, halleri kabul etmektedirler. Onlara göre haller değişebilir. Allah'ın zatı ise değişmez. Onlar, rahmet ve gazabı "cennet" ve "cehennem" olarak da almaktadırlar. (Mîr Veliyuddin, 1990:235-254). Şîâ ise, Allah'ın gazabını, Onun cezası; rahmetini de sevap ve mükâfatı olarak alır. (Kummî, 1978:22).

Sahabeden ibn Mes'ud'un görüşüne göre Allah'ın rahmetinden maksat, "nimet vermesi ve nimetini tamamına erdirmesidir." İbn Abbas'a göre ise "Allah'ın mü'minlere yardım etmesi, peygamber göndererek rahmetini göstermesi" dir. (Fîruzâbadî, 1899:10).

Nesefî ise, Mu'tezilenin rıza (razı olmak) ve gazab Allah'ın sıfatlarından değildir, demelerini bazı âyetleri delil getirerek eleştirir. Rıza ve gazabın Allah'ın ezeli sıfatları olduğu kanatında olduğunu ifade eder. Diğer irâde, sem', basar ve kelâm (tekellüm) sıfatlarında olduğu gibi rahmet ve gazab sıfatlarının, teşbihe ve tescime, bir durumdan başka bir duruma gitmeksizin dönüşümü mümkün olmayan sıfatlarıdır. (Nesefî, 1997:107).

Ebû Hanîfe (öl. 150/767), ilâhî gazab hakkında şunu der: "O, gazab da eder, razı da olur. Onun gazabı, cezalandırmasıdır. Biz, Onu bu manada nitelendiririz." (Ebû Hanîfe, 1981:58-59). Eş'arî ise, rıza ve gazabı sevap ve azap olarak te'vil eder. (Cüveynî, 1986:45). Selefe göre, rahmet, Allah'ın fazlını ve nimetlerini gerektiren zatı ile kaim bir sıfattır. Allah'ın rahmeti insanların merhamet etmesi gibi değildir. (Seffârîni, 1994:183-184). Halef ulemasına göre ise, bunların başlangıçları değil, sonuçları kastedilmektedir. Çünkü başlangıçları değişebilir. Allah ise bu durumdan münezzehtir. Sonları ihsân ve gazaba ulaştırır ki, kastedilen mana budur. (İzmirli, 1981:156-157).

3.1.8. Yüce Allah'a Cenb İsnâd Edilmesi

Cenb; yani yan, taraf, hıza, civar, ecel ve emir anlamlarına gelir. (İbn Manzûr, 1988:275-276; İsfahânî, trs. 205). Müşebbihe, "Allah'ın cenbinde işlediğim taksirlerden ötürü bana yazıklar olsun." (Zümer, 39/56). âyeti kerimesine dayanarak "cenb"ın Allah için uzuv olduğunu söyler. ('Amidî, trs. :56). Mu'tezile ve Şîâ'ya göre "cenb", "tâat" manasındadır. (Kummî, 1978:20; Kâdî Abdulcebbar, 1966:229).

Selef, "cenb" in uzuv anlamına gelmediğini, zait bir sıfat olduğu görüşündedir. ('Amidî, trs. :56; Cürçânî, 1997:502). Ehli Sünnet'in kahir çoğunluğu bu kelimeyi, "Allah'ın emri" anlamında yorumlamışlardır. (Beyhakî, 1984:36; İzmirli, 1981:56; Cüveynî, 1995:156). Yine "Cenb" ile koruma ve himaye etmenin kasd edildiğini (Cüveynî, 1995:158-159). belirtirler. Ayrıca bazı sünni ulamaya göre Allah'a cevarih yani aza nisbet edilemez. Dolayısıyla, bu ifadeyi mutlak surette te'vil etmek yani yorumlamak gerekir. Razî, "cenb" kelimesiyle maksadın "bir şeyin ayrılmaz vasfı ve ayrılmaz unsuru ya da hâk, emir, taat" manasında anlaşılmasının doğru olacağını belirtmiştir.

3.1.9. Yüce Allah'a Fevk (Üst) İsnâd Edilmesi

Fevk, kelimesi üst yani yukarı anlamında olup mekân, zaman, cisim, sayı ve yer için kullanılır. (Kefevî, 1993:676). Âyeti kerimenin meâlinde geçen, "O kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir." (En'am, 6/18). âyetin zâhirine göre Allah'ın üstte bulunduğu bildirilmektedir.

Müşebbihe, yukarıda zikredilen âyete istinaden Allah'ın âlemin üzerinde bir yönde ya da cihette (yönde) bulunduğunu iddia etmektedir. (Kefevî, 1993:676). Kâdî Abduccebbâr, "fevk" lafzının zâhiri olarak Allah'a isnat edilemeyeceğini, çünkü bu durumda Allâh'ın sadece semada bulunacağı anlamına geleceğini belirtmiştir. (Kâdî Abduccebbâr, 1969:238).

Selef, "fevkiyyet" in ne olduğunun bilinemeyeceği görüşündedir. (Becûrî, 1873:92). Sahabeden İbn Abbas "fevk" ibaresine "Allah'ın galib, kullarının üzerinde hakîm ve kulları hakkında mutlak tasarruf sahibi" gibi anlamlar vermiştir. (Fîrûzâbâdî, 1899:107-111). Ehl-i Sünnet'e göre Allâh bu âyeti, kendisinden başkasına inanmayanlara reddiye olarak zikretmiştir. Yani, Allâh sizden güçlüdür, sizin ondan başkasına iman etmeniz size fayda vermez." şeklindedir. (Râzî, 1933:354).

3.1.10. Yüce Allah'a Yemin (Sağ El) İsnâd Edilmesi

Yeminin kelime manası kuvvettir. Bundan dolayı sağ ele yemin denmiştir. (Kefevî, 1993:985). Âyeti kerimede meâl olarak geçen "Kıyamet günü bütün yeryüzü onun kabdasındadır (tasarrufundadır). Gökler de onun sağ eli ile dürülmüş olacaktır." (Zümer, 39/67). demek suretiyle Allah'ın sağ elinden bahs edilmiştir. Ehli Sünnet, Mu'tezile ve Şîâ, "yemin"i güç ve kudret manasına geldiğini belirtirler. (Râzî, 1933:17; Kâdî Abdulcabbâr, 1969:229; Kummî, 1978:21)." Sünnî ulema "kabda" ifadesini, kudret, tasarruf ve mülk (Râzî, 1933:169; İzmirli, 1981:156). olarak te'vil ederler. İbn Abbas ise bu kavramı "kudret" olarak anlayıp yorumlamıştır. (Fîrûzâbâdî, 1994:391).

Yukarıda zikri geçen yemin, yani sağ eli maddî bir organ olarak hamletmek mümkün değildir. Çünkü yemin; mülk, kuvvet, kudret ve tasarruf anlamlarına gelir. (Beyhâkî, 1984:331; Nesefî, 2003:174). Bazılarına göre de "nimet" manasındadır. (Beyhâkî, 1984:333).

3.1.11. Yüce Allah'a Sâk (Baldır) İsnâd Edilmesi

Müşebbihe diğer sıfatlarda olduğu gibi "sâk" kelimesini de uzuv anlamına hamletmiştir. Gerçek manada Allah'ın baldırının olduğunu savunmuştur. (Cüveynî, 1995:159; 'Amidî, trs. :57). Mu'tezile ekolü, Allah, burada kıyamet gününü tasvîr ettiğinden, o günün şiddetini Arap gelenek ve göreneklerine göre anlatmaktadır. (Kâdî Abduccebbâr, 1966:229). "Sâk" ifadesi Allah için değil, kıyametin şiddet ve dehşetini gören insanlar hakkındadır. (Razî, 1933:312).

Cüveynî, nasslarda ifade bulan "sâk" ibaresinin Müşebbihe'nin iddia ettiği gibi Allah'a ait bir organ olmasının sözkonusu olamayacağını ve Allah'ın bundan münezzeh, pak ve arınık olduğunu belirterek bu fırkayı şiddetle eleştirmiştir. O da sâk kelimesini Mutezile'den Kâdî Abduccebbâr'ın ifadesine yakın bir manada yorumlayarak kıyamet gününde şiddet ve zorlukların ortaya çıkması şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. (Cüveynî, trs. :32-34). Razi ve İbnu'l-Cevzî gibi âlimler âyette geçen "sâk" kelimesinden mananın kıyamet musibetlerinin şiddetini ve kıyametin korkusunu bildirmek içindir (Cüveynî, 1995:159; İbnu'l-Cevzî, 1964:17-18; Râzî, 1933:66-67; 'Amidî, trs. :57; Fîrûzâbâdî, 1304:896). görüşündedirler.

İmam Mâturîdî de tefsirinde âyette geçen "sâk" ifadesi için şiddetten kinaye olduğunu, şiddet

ve dehşetin ortaya çıkarılması anlamında anlaşıldığını zikreder. (Mâtürîdî, 2005:218). Râzi, de tefsirinde getirdiği delillerle, Müşebbihe'nin Allah'a, hadiste ifade bulan "sak" kelimesinden hareketle uzuv nisbet etmesine karşı çıkmıştır. (Râzî, 1933:66-69).

3.2. Yüce Allah'ın Fiilleriyle Alakalı Haberî Sıfatlar

Yüce Allah'ın fiilleriyle alakalı bazı müteşâbih âyetler Kur'an'da mevcuttur. Bu âyetlerin de te'vile ihtiyaçları vardır. Zira bu âyetler zâhiri manada değerlendirildiğinde, Yüce Allah diğer varlıklara bilhassa insana benzetilebilmektedir. İslâm'ın tevhid akidesine tümünden muhalif olan bu ifadelerin te'vil edilmesi ve görünürdeki muğlaklığın giderilmesi zaruridir. Zira İslâm inancına göre Allah benzersizdir ve hiçbir yarattığı şeye benzemez ve hiçbir yaratık da ona benzemez. Biz bu başlık altında semâ ve arşâ istivâ ettiğini bildiren âyeti kerimeler ile mecî' (gelmek) fiilinin te'villeri üzerinde durmaya ve Ehl-i Sünnetin diğer fırkalara olan eleştirilerini ortaya koymaya çalışacağız.

3.2.1. Allah'ın Sema'ya (gökyüzüne) ve 'Arş'a İstiva Etmesi

İstiva ifadesi, 7 âyeti kerimede arşâ, 2 âyette sema'ya yönelik bir fiil olarak, 9 yerde zaman ve mekândan münezzeh (beri-uzak) olan Allah'a nisbed edilmiştir. İstivâ kelimesi, Arap lügatına göre birçok manaya gelir. Bunlardan bazıları şunlardır: Yaratmak, (Bakara, 2/29). hükmetmek, (Fussilet, 41/11). olgunlaşmak, (Kasas, 28/14). pişmek, düz olmak ve kuvvetlenmek, (Feth, 48/29). eşit olmak, yükselmek, kahretmek, kast etmek, temellük (mülkiyeti altına almak), murada ermek ve istilâ etmek. Konumuzla alâkalı âyetler şöyle zikredilebilir. "O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra göğe istivâ etti, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilir." (Fussilat, 41/11). "Sonra göğe istivâ etti." (A'râf, 7/54).

Müşebbihe-Mücessime ve Kerramiyye fırkaları yukarıda zikredilen âyetler bağlamında Allah'ın 'arş üstünde zâtıyla yer edindiğini ona temas ettiğini, hareket edip nüzul ederek yer değiştirdiğini, zatının sonlu ve sınırlı olduğunu (Nesefi, 2003:2-5; Sabûnî, 1979:23). ileri sürmüşler bazıları da Allah'a cisim, nûr isnat etmek suretiyle Allah'ın uzuv ve parçalardan meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin lideri Muhammed bin Kârram, Allah'ın cisim, sınırlı, sonlu, 'arş'a dokunduğunu (Kutlu, 2016: 306) ve kendisine mekân sağlamak için arşı yarattığını (Bağdâdî, 2007:216). savunmuştur. Ayrıca bu tarz aşırı söylemleri daha çok Şiâ'nın gali fırkalarında görmek mümkündür. (Sarıkaya, 2017:170).

Şiâ'dan Hişâm ibn Hakem, Allah'ın yüksek bir yerde kaldığını bu yerin ise 'arş-ı alâ olduğunu, Allah'ın 'arş'a temas ettiğini ve 'arş'ın onu kuşatıp sınırlandırdığını savunur (Eş'arî, 1986:210-211). Râfizilerden Yûnusiyye, 'arş' taşıyıcılarının Allah'ı taşıdığını iddia etmişlerdir. (Eş'arî, 1986:35). Müşebbihe ve Mücessime fırkaları "'arş" ve "İstivâ"yla alakalı âyet ve hadisleri zahiri manalarıyla değerlendirmişler; tenzih barındıran âyetleri göz önüne almamışlardır. Neticede ifrat ve tefrite takılarak teşbih ve tecsime düşmüşlerdir. Onların ortaya koydukları bu tarz görüşleri nedeniyle karşıt bir fikir olan "ta'til" (sıfatların nefyi, inkârı) fikrinin doğmasına sebep olmuştur. Cehm ibn Safvân, "'arş"ın bir mekân olduğunu, mekânda ise cisim veya cisim ile kaim olan bir şeyin bulunabileceğini, Allah'ın ise cisimden münezzeh olduğunu belirterek, "istivâ" yı inkâr etmiştir. (İzmirli, 1981:136).

Mu'tezile, Arş'ı "mülk" manasında te'vil etmiştir. (Sâbûnî, 1979:67). Allah'ın zatı ile değil, ilmiyle her yerde bulunduğunu söyler. (Muhâsibî, 2003:243). Mu'tezile ve Şiâ'dan bazı guruplarca "Onun kürsüsü semavat ve arzı kaplayıp ihâta etmiştir. " (Bakara, 2/255). meâlindeki âyette ifadesi geçen; "arş'ı mülk, kürsüyü de ilim şeklinde yorumlamışlardır.

Ehli Sunnet ise, bu meselede selef ve halef olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Selef bu konuda isbatla tenzih yolunu takip etmiştir. Halef ise te'ville tenzih metodunu kabul edip benimsemiştir. Selef ehli "istivâ"den muradın ne olduğu meçhuldür bilinemez görüşündedir. Allah Kur'an'da istivâ konusunda nasıl buyurduysa keyfiyetsiz bir şekilde inanılması gerekir. Allah'ın cisim manasında 'arş'ta bulunması ve onun 'arş'ta yer edimesi muhaldir. Zira bir yere veya bir şeye ihtiyaç duyan acizdir aciz

olan da ilah olması mümkün değildir. Burada Hz. Ali (ö.40/660)'nin şu sözünü hatırlamak gerekmektedir. "Allah arş'ı zatına mekân olsun diye değil, kudretini izhâr (göstermek) için yaratmıştır. Allah varken mekân yoktu ve o şu anda da ezelde bulunduğu hal üzeredir. (Bağdâdî, 2007:325; Bağdâdî, 2002:131; Bağdâdî, trs. :158). Ebû Hanefî, imamı Mâturîdî ve imamı Eş'arî gibi mütekellimler istivâ hakkında Allah'ın 'arşı istilâ etmesi, hükümrânlığı altına alması anlamında yorumlamışlardır. Hafız İmam Beyhakî, ibn Abbas'tan rivayetle, istivâ kelimesini Allah'ın arş'ı kahretmesi olarak yorumlamıştır. (Beyhakî, 1984:37).

Ebû Hanîfe, "Allah'ın zatına bir ihtiyaç için 'arşın üzerine yerleşme olmaksızın 'arşa istivâ ettiğine iman ederiz. Zira O, 'arşı ve bütün yaratılmışları da korumaktadır. Eğer arş ve arşın dışındaki tüm yaratılmış olan şeylere ihtiyaç duysaydı o da tıpkı mahlûklar gibi âlemi yoktan var etmeye ve idareye kudreti olamaz idi. Bir yerde yerleşme ve istikrara ihtiyaç duysaydı arşı halletmeden önce O, neredeydi? Allah bundan beri ve arınıktır. (Ebû Hanîfe, 1997:39). Yine Ebû Hanîfe, Allah nerededir? sorusuna "Allah varken hiçbir şey yoktu. Nasıl ki hiçbir şey yok iken Allah mevcut olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymadıysa, 'Arşı ve diğer yaratıkları halk ettikten sonra da onlara ihtiyaç duymaz. Yani nerede mefhumu yok iken Allah mevcuttu." (Ebû Hanîfe, 1981:53). ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla Allah için nerede sorusunun yöneltmesi muhal bir durumdur.

Allah, gökte mi dir yoksa yerde midir? bilmiyorum diyen birinin kâfir olduğunu, ayrıca, Allah arşın üzerinde kuruludur, arşın semada mı yoksa yeryüzünde mi olduğunu bilmiyorum" diyenin durumu da böyledir." (Ebû Hanîfe, 1981:45). İmam Ebû Hanîfe'nin bu izahına binaen "Allah semadadır" iddiası ve inancını (Hemis, trs. :308). ileri sürmek Allah'a en büyük hakaret ve haksızlıktır. Zira O, yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Allah'a yer nisbet edenleri tekfir etmiştir. (İbn Teymiyye, 1966:214; Ali el-Kâri, 1323:34; Beyâzîzâde, 1996:51-53; Yavuz, 2001:402-404). Çünkü Allah'ın yerde veya gökte olduğunu bilmediğini söyleyen kişi bu sözüyle Allah'a yer, yön ve sınır tayin etmiştir; zîra yönü, yeri ve bir şeyle sınırlı olan şeyler zorunlu olarak yaratılmıştır. Yaratılmış olan da ilah olamaz. Dolayısıyla bu söz, Yüce Allah'a eksiklik izafe etmekten başka bir şey değildir." (Beyazî, 2010:200). Allah'ın her yerde zatıyla olduğunu ifade edip ve inanmak da bu kabilindedir.

Mâturîdî de istivâ ile muradın Allah'ın yüceliği olduğunu söyler. O, bu yorumuyla te'vil yapmış ve istivâ'yı "istilâ", 'arşı da "mülk" manasında yorumlamıştır. (Atik, 1989:321-322). İstivânın "'arş"'a izâfe edilmesini ise şöyle açıklamıştır: "Allah, yaratılmışların en hacimlisi ve en muazzamıyla zatını anmakla, azamet ve yüceliğin kendisine ait olduğunu tüm mahlûkata izhar ve beyan etmiştir." (Atik, 1989:322-323).

3.2.2. Yüce Allah'a ve Meleklerine "Câe " "Ye'tî" (Gelmek) Fiilinin İsnâd Edilmesi

Bazı âyetlerde Allah ve melekler için Cee ve Ye'tî fiilinin isnâd edildiğini görmekteyiz. Örneğin; "Onlar sadece gözetiyorlar ki, Allah, buluttan gölgelikler içinde melleklerle birlikte geliversin de iş bitiriliversin. Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülüp götürülür." (Bakara, 2/210). "(İnanmak için) ille de meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini, ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar?" (En'âm, 6/158).

Kâdî Abdulcebbar, meâli verilen âyetle ifade edilen mecî (gelme) vb. ibarelerin, Yüce Allah'ın kendi zatını bu kelimelerle zikrederek hakikatte başka şeyi murat ettiğini belirtir. "Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi." (Fecr, 89/22). âyetinde Allah'ın gelmesi, O'nun "emrinin gelmesi" olduğunu bildirilmektedir. (Kâdî Abdücebbar, 1966:229-230). Şîâ bu âyeti "Rabbinin emri geldi" şeklinde; "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?" (Bakara, 2/210). âyetindeki Allah'ın gelmesini ise, Allah'ın azabının gelmesi olarak yorumlarlar. (Kummî, 1978:21).

Mâturîdî, Yüce Allah'ın gelmesini, Rabbin emirlerinin gelmesi, "Rabbin geldi." âyetinin ise Allah'a gelme izâfe edilemeyeceği için "Rabbinin va'di ve va'idi geldi." şeklinde veya bir hikmete binaen bu kâinatın içinde yaratıldığı vakit geldi." olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Yine O,

haberî sıfatların mecâzî manalar hamlettiği için bu kelimelerin zahiri anlamlarıyla Allah'ın zatına nispet edilemeyeceğini de belirtmektedir. (Mâtürîdî, 2002:83,84-118).

İbn Furek, Allah'ın gelmesini, onun emirlerinin, adaletinin, kaza-kaderinin, rahmetinin ve meleklerinin gelmesi anlamında yorumlamıştır. (Öge, 2011:81). Pezdevî de (öl. 493/1100) âyetten geçen gelme fiilinin bir şeyin bir yerden bir yere intikali anlamında olmayıp, ortaya çıkma anlamında olduğunu söyler. Şâyet, Allah'a "gelmek" fiilini isnad etmeye kalkılırsa bu durum kişiyi antropomorfik bir Allah tasavvuruna sevkedecektir. Bu akide ise tevhîd inancına aykırılık arz eder. Bu tür kelimelerin teşbih ve tecsimden kurtulmak için mutlaka te'vil edilmeleri gerekir.

SONUÇ

Allah'ı hakkıyla tanımak her Müslümanın en başta gelen görevidir. Kişi Allah'ı; Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te belirtilen isim, fiil, sıfat ve yarattığı şeylerle tanıyabilir. Bundan dolayı İslâm uleması, Allah'ı gerçek manada bilmenin yollarından biri olan sıfatlar üzerinde hassasiyetle durmuşlardır.

Kelâm âlimleri Allah'ı gereği gibi tanımak için nasslarda ona nispet edilen kavramlardan hareket etmişlerdir. Bu kavramların insanlara da nispet edilmesi sebebiyle, Allah'ın yaratılmış hiç bir varlığa benzemediğini aklî delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu delillerin hareket noktası, Allah'ın zâtının ve sıfatların mutlak kemal üzere oluşunu teşkil eder. Söz konusu mutlak kemala uygun olmayan vasıflar ise onun zatından nefyedilmiştir. Buradan hareketle kelâm bilginleri Allah'ın zâtına nispet edilen kavramları sübûtu ve zâtî, nefyedilen nitelikleri de selbî (tenzîhî) sıfatlar çerçevesinde ele almışlardır. Selbî sıfatlar hususunda Kelâm ekolleri çoğunlukla aynı düşünceyi benimsemekle beraber, tenzihe aykırı gibi görünen ve Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen haberî sıfatların zâhirî mânâlarını kabul etmemişler ve bunları te'vile tabî tutmuşlardır.

İtikâdî fırkalar Allah'ın sıfatları konusunda iki aşırı uçta bulunmuşlardır. Allah'ın sıfatlarını isbat etmekte aşırı giden gruplardan Şîâ, Mücessime, Müşebbihe, Haşviyye, Kerrâmiyye teşbîh ve tecsime düşmüşlerdir. Bu fırkalar, Kur'an'ın mükemmel ve ulaşılamaz bir edebî üslub ve balâğata sahip olduğunu; belîğ ifâdelerin içerdiği kelimelerin tek başına taşıdığı anlamlardan daha farklı bir mesaj verebileceğini göz ardı etmişlerdir. Onlar, cümlelerin mesajı yerine, kelimelerin ve izâfetlerin bağlamları dışında taşıdığı lügat manaları üzerine odaklanmışlardır. Yine onlar ilâhî zâtı, yaratıklarının sıfatına benzetmişlerdir. Allah'ı cisim olarak kabul etmişler ve şanına yakışmayan bazı noksanlıkları izâfe etmişlerdir.

Allah'ı yaratılmışlara benzetmeme adına tenzih inancını müdafaa eden diğer bir fırka da Mu'teziledir. Mu'tezile ta'tile girmek suretiyle Allah'ı zihnin dışında mevcudiyeti bulunmayan bir zihnî varlık kabul etme temâyülünü göstermiştir. Tevhid akidesine zarar gelmemesi için haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini savunmakla birlikte bazı haberî sıfatların te'vil edilmesinin teaddüd-i kûdemaya (kelimelerin/ilâhların sayısını artırma) sebebiyet vereceği gerekçesiyle te'vil etmeyerek ta'til yoluna gitmiştir. Bizler, Mu'tezile'nin söz konusu yaklaşımını doğru görmemekteyiz. En azından selef gibi tavakküfta bulunması ya da bu tür sıfatların te'vil etme yolunu tercih etmesi daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Kelamcılarımızın dediği gibi "Selef yolu daha selametli; halef yolu ise daha sağlam ve kullanışlıdır.

Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerindeki âlimlere göre tevhid ehli olabilmek için Allah'ın isim ve sıfatlarını ispat etme zorunluluğu vardır. Zira Allah'ın varlığını, ilâh oluşunu, noksanlıktan münezze bulunuşunu bilmek ancak isim ve sıfatları yoluyla mümkün olmaktadır. Bu âlimler görüşlerini Allah'ı her türlü noksanlıktan ve yaratıkların vasıflandığı sıfatlardan tenzih etme ilkesi üzerine binâ etmişlerdir. Tevhid ilkesine hâlel gelmemesi için haberî sıfatların tecsim ve nefî yoluna girmeden Allah'a yaraşır bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Birçok mütekellim, haberî sıfatlar hususunda tenzih akidesini savunarak, nasslarda geçen

teşbih ve tecsimi çağrıştıran söylemlerin, zahiri manalarıyla Allah için kullanılmasının mümkün olmadığını, bundan ötürü bu ifadelerin sahih olan anlamlar üzerine hamledilmesinin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Özellikle te'vilde önde gelen simâlardan olan Râzî ile selef mütekellimlerden Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Eş'ârî ve onlara tâbi olan halef âlimleri haberi sıfatları işlerken ta'til, teşbih ve tecsimi müdafa eden ekolleri hedef almış, onların düşüncelerini çürütecek kat'i deliller ortaya koymuşlardır.

Özellikle zamanımızda müteşâbih haberler konusunda insanların ta'til, teşbih ve tecsim fikrine yönelmemeleri bakımından tavakkufa yani bu sıfatlarda Allah'ın muradı neyse ona inandım demeleri selametleri açısından elzemdir. En azından bu anlayışa sahip olunması bu yapılmadığı takdirde te'vil cihetine gidilmesi ve te'vil yapılırken mutlaka Kur'an'ın bütünlüğüne, te'vil şartlarına, Arap dilinin kaide, kural ve inceliklerine, aklın ilkelerine, muhkem âyetlere riâyet edilmesi, sağlam ve doğru bir inanç için önemlidir.

Te'vil problemi etrafında tarihte cereyan eden tartışma ve mücadelelerden ders alarak Müslümanların, karşılaştıkları dinî ve toplumsal sonuçları tek tek âyetleri kendi arzuları istikametinde istismar ederek değil, Kur'an'ın bütünlüğü, bildirdiği hakikatler ve ahlâki esaslar doğrultusunda te'vil ederek çözmeye çalışmaları gerekmektedir. Bunun yolu ise mütekellim ve İslâm Mezhepleri Tarihçilerinin ortaya koydukları, çerçevesi, şartları ve esasları belirli olan te'vil yöntemlerini göz önünde bulundurmaktan geçtiğini söyleyebiliriz.

<i>"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları:</i>	
Etik Kurul Belgesi:	Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.
Çıkar Çatışması Beyanı:	Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
Finansal Destek:	Bu çalışmanın araştırma ve yazım aşamasında herhangi kişi/kurum veya kuruluşlar tarafından finansal destek alınmadığı bildirilmiştir.
Destek ve Teşekkür Beyanı:	-
Çifte Kör Hakem Değerlendirmesi:	Dış-bağımsız
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.	
<i>The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":</i>	
Ethics Committee Approval:	Ethics committee approval is not required for this article.
Declaration of Conflicting Interests:	No conflicts of interest were reported for this article.
Financial Support:	It has been reported that this study did not receive financial support from any person/institution or organization during the research and writing phase.
Statement of Support and Acknowledgment:	-
Double-Blind Peer Review:	External-independent
<i>This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.</i>	

KAYNAKÇA

Altıntaş, R. (2003). *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Atik, M. K. (1989). Te'vilâtü'l-Kur'an'a Göre Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı. *Erciyes Üniversitesi*

- Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(6), 201-218.
- Aydın, Ö. (1999). Haberî Sıfatları Anlama Yolları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 133-158.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el. (1873). *Risâle fi'l- 'Akâid*. Kahire: b.y.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. (2007). *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid). Kahire: b.y.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. (2002). *Usûlü'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. (ty). *el-Esmâ ve's-Sifât*, Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi.
- Barlak, Muzaffer. (2015). *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Barlak, Muzaffer. (2020). *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el. (1988). *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar). Beyrut: b.y.
- Beyâdî, Kemâleddin Ahmed. *İşârâtü'l-Merâm min İbâretü'l-İmâm*. (1949). (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk). Kahire: b.y.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. (1996). (nşr. İlyas Çelebi). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaki. (1984). *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sifât*. Beyrut: b.y.
- Birişik, A. (2011). Tefsîr. *DİA*, (Cilt: XXXX) İçinde (s. 281-290). İstanbul: T DV Yayınları.
- Bölükbaşı, Ö. (2014). Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye. (Yayımlanmamış Yüksek Yisans Tezi). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. (1997). *Şerhu'l-Mevâkıf*. (nşr. M. Abdurrahman Mar'aşlı). Beyrut: b.y.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. (2003). *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (nşr. M. Abdurrahman Mar'aşlı). Beyrut: b.y.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî. (1995). *Kitâbu'l-İrşâd İlä Kavâti'l-Edille fi Usuli'l-İ'tikâd*. (nşr. Zekeriyâ Umeyrât). Beyrut: b.y.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî. (ty). *el-Âkâdetu'n-Nizâmiyye*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Çelik, İ. (1986). "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbîh Fikri". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2(1), 151-159.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. (1979). *el-Vasiyye*. (thk. Muhammed b. Abdulhay Uveyne). Beyrut: b.y.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. (2002). *Fıkhü'l-Ekber "İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri"*, (çev. Mustafa Öz). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebû Zeyt Nasr Hamit. (1996). "Tarihta ve Günümüzde Ku'an ve Te'vili Sorunsali". (çev. Ömer Özsoy). İslâmî Araştırmalar Dergisi, 9(1), 29.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. (1995). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Eyibil İ. (2018). *Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(34), 667-692.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. (1316). *Tenvîrül'l-mikbâs (mikyâs) min Tefsîri İbn 'Abbâs*. Kahire: b.y.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. (1994). *Kâmûsü'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. (1304). *el-okyânusu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, (trc. Âsım Efendi). İstanbul: b.y.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. (2012). "*İlcâmü'l-'Avam 'an 'İlm-i Kelâm 'İnançta Hassas Ölçüler*". (çev. Nedim Yılmaz), İstanbul: Hisar Yayınları.
- Güneş, K. (2010). *Kelâm'a Giriş. "İlk Dönem Kelâmî Şahsiyetler"*. (Ed. Cafer Karadaş). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Hamis, Muhammed b. Abdurrahman. (ty). *Usulu'd-Din 'İnde Ebi Hanife*. Suudi Arabistan. b.y.
- Işıcık Y. (2002). "*Kur'an'da İki Temel Kavram Te'vîl ve Muteşâbih*", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5(13), 17.
- İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî. (1986). *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî*. Beyrut: Darü'l-Meşrik.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, (1973). *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr). Kahire: b.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. (1988). *Lisânu'l-'Arab*. (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs), Dimaşk: b.y.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. (1985). *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâ'l-musannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*. (nşr. Mustafa eş-Şüveymî). Tunus: b.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm Harrânî, (1966). *Mecmû'Atü'r-Resâ'ili'l-Kübrâ*. (nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhim), Kahire: b. y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. (1964). *Zâdül-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. (nşr. M. Zühayr eş-Şâvîş). Dimaşk: b.y.
- İrfan, A. (1997). *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve 'Akâid Esasları*. (çev. M. Saim Yeprem). İstanbul: Marifet Yayınları.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el. (2009). *el-Müfredât fi Gâribi'l-Kur'an*. Beyrut: b.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el- İsfahânî. (1992). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî). Beyrut: b.y.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni 'İlm-i Kelâm*. (Haz. Sabri Hizmetli). Ankara: Umran Yayınları.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. (1986). *Kitâbu Fadlî'l-İ'tizâl ve Tabakâtî'l-Mu'tezile*. (nşr. Fuad Seyyid). Tunus: b.y.
- Kâdî Abdulcebbâr. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, (2001). *Şerhu'l-Uşûlü'l-Hamse*. (nşr. Hüseyin b. Ebü Hâşim). Beyrut: b.y.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, (1966). *Müteşâbihu'l-Kur'an*. Kahire: Dâru't-Türâs.
- Karadaş, C. (2003). *Bâkullânî'ye Göre Allah Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. (1993). *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*. (nşr. Adnân Dervîş). Dimaşk: b.y.
- Kılavuz, A. S. (2004). *Ana Hatlarıyla İslâm 'Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kummî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el. (1978). *Risâletü'l-i'tikadâtî'l-İmâmiyye: Şî'îmâmiyye'nin İnanç Esasları*. (çev. Ethem Ruhi Fırlalı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kutlu, S. (2016). *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî el. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd*. (çev. Bekir Topaloğlu). İstanbul: İslami Araştırmalar Merkezi Yayınevi.
- Muhâsibî, Ebü Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî el. (2003). *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'an. "Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması"*. (çev. Veysel Akdoğan). İstanbul: İşaret Yayınları.

- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. (2003). *Tebşirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. (nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. (1977). *Bahrü'l-Kelâm*. (çev. Cemil Akpınar). Konya: Rabita Yayınevi.
- Öge, A. (2011). *İbn Fûrek Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Konya: Kömen Yayınları.
- Önal, R. (2016). *Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara ve Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı*, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14(2), 376-407.
- Özler, M. (2016). *Kelâm El Kitabı. "İlâhî İsim ve Sıfatlar"*. (Ed. Şaban Ali Düzgün). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özsoy, Ö. (1996). "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 9(4), 141.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. (1988). *Ehl-i Sünnet 'Akâidî*. (çev. Şerafeddin Gölcük). İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. (1935). *Esâsu't-Takdîs fî 'İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Matb'atu Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhu.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. (1933). *et-Tefsiru'l-Kebîr*. (nşr. Abdurrahman Muhammed). Kahire: b.y.
- Rençber, F. (2017). "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 10 / 1, 77-102.
- Rençber, F. (2018). *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. (1979). *el-Bidâye fî Usûlid-Din "Mâtürîdiyye 'Akâidî*. (çev. Bekir Topaloğlu). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, S. (2017). *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Seffârînî, Ebü'l-Avn Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. (1994). *Levâihu'l-Envâri's-Seniyye ve Evâkihu'l-Efkâri's-Sünniyye Şerhu Kasîdeti İbn Ebî Dâvûd el-Hâ'iyye fî 'Akîdeti Ehli'l-Asâri's-Selefiyye*. (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî). Riyad: b.y.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. (2006). *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (1987). *Câmiu'l-Beyân 'An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Rayyân li't-Türâs.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. (1974). *el-Akîdetü't-Tahâviyye*. (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Humeyd). Mekke: Resâilu's-Selef.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud bin Ömer bin Abdullah. (1991). *Kelâm 'İlmi ve İslâm 'Akâidî Şerhu'l-'Akâid*. (çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Topaloğlu B. (1991). *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları.
- Uludağ, S. (1996). *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Üçer, C. (2008). *Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferîlik) ile İlişisinin Çerçevesi*. Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 8(3), 206-207.
- Üzüm, İ. (2020). "Mücessime". *DİA*. (Cilt: XXXI) içinde (s. 448-449). İstanbul: TDV Yayınları.
- Veliyuddin, Mir. (1990). *Mu'tezile, İslâm Düşüncesi Tarihi*, (çev. Altay Ünaltay). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). "'Arş". *DİA*. (Cilt: III) içinde (s. 406-404). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). "İstivâ". *DİA*. (Cilt: XXIII) içinde (s. 402-409). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yeşilyurt, T. (2000). *Ebu'l-Berakât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. Malatya: Kubbealtı Yayınları.
- Yılmaz, M. S. (2013). *Kur'an Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. İstanbul: Ayışığı kitapları.
- Yılmaz, S. (2019). *Sistematik Kelâm. "Kur'an'da Te'vil Problemi"*. (Ed . Mehmet Evkuran). Ankara: Bilay Yayıncılık.
- Yücedoğru, T. (2006). *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları.