

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM KELÂMINDA TANRI ANLAYIŞLARI:
TEŞBÎH, TENZÎH VE TE'LÎF DOKTRİNLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mouzafer KOTS

Danışman:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul

2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM KELÂMINDA TANRI ANLAYIŞLARI:
TEŞBÎH, TENZÎH VE TE'LÎF DOKTRİNLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mouzafer KOTS

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı'nda 200921YL32 numaralı Mouzafer KOTS'un hazırladığı “*Erken Dönem Kelâmında Tanrı Anlayışları: Teşbîh, Tenzîh ve Te'lîf Doktrinleri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 11/09/2024 günü (14-00-16:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet BULGEN
Marmara Üniversitesi

BEYAN

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

Mouzafer KOTS

11/09/2024

ÖZ

Müslüman olmanın temel unsuru, Allah'ın varlığına ve birliğine imandır. Tüm Müslümanlar bu inancı taşımalarına rağmen, İslâm geleneğinde Allah'ın varlığına dair çeşitli anlayışlar gelişmiştir. Farklı anlayışların ortaya çıkmasının temel nedenlerinden biri, Kur'an'da Allah'a atfedilen ifadelerin çeşitli şekillerde yorumlanmasıdır. Bu farklı yorumların ortaya çıkışı, Kur'an'ı anlama sürecinde benimsenen yöntemlerin bir sonucudur. Nasların anlaşılmasında izlenen her bir yöntem, farklı bir doktrinin inanç esaslarını ortaya koymaktadır. Bu çalışma, teşbîh, tenzîh ve te'lîf gibi üç temel doktrini ele alarak, bu doktrinlerin kullandığı yöntemlerin farklı Tanrı anlayışlarını nasıl şekillendirdiğini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler:

Allah Anlayışı, Yöntem, Doktrin, Teşbîh, Tenzîh, Te'lîf

ABSTRACT

The basic element of being a Muslim is belief in the existence and unity of Allah. Although all Muslims hold this belief, various understandings of the existence of Allah have emerged in the Islamic tradition. One of the main reasons for the emergence of different understandings is the various interpretations of the expressions attributed to Allah in the Quran. The emergence of these different interpretations is a result of the methods adopted in the process of understanding the Quran. Each method followed in understanding the verses reveals the principles of belief of a different doctrine. This study examines how these doctrines shape different understandings of God in the context of the methods they use, by considering three basic doctrines such as *taṣbīḥ*, *tanzīḥ* and *ta'līf*.

Keywords:

Understanding of Allah, Method, Doctrine, *Tasbīḥ*, *Tanzīḥ*, *Ta'līf*

ÖNSÖZ

İnsan idrakinin ötesinde olan Allah'ın adıyla başlarım. En yüce övgüler hakkıyla bilemediğimiz Allah'a mahsustur. O'nun kulun zannı üzerinde olduğunu bildiren Rasûlüne salât ve selâm olsun. İnsanlık tarihi boyunca varoluşun kökeni ve anlamı üzerine birçok soru sorulmuştur. Bu soruların merkezinde, varlığa kaynaklık eden ilkenin ne olduğu yer almaktadır. İslam inancında varlığa kaynaklık edenin Allah olduğu kabul edilmektedir. Bu kabul Müslümanlar arasında genel bir ortaklık arz etse de kabul edilen ilkenin nasıllığı konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı anlayışlarının gelişmesine yol açan temel nedenlerden biri, Kur'an'da Allah'a atfedilen ifadelerin çeşitli yöntemlerle yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Kur'an, bir yandan Allah'ın yaratılmışlardan uzak olduğunu vurgulayarak O'nun hiçbir şeye benzemediğini belirtirken, diğer yandan yaratılmışlarla benzerlik çağrıştıran bazı niteliklerin Allah'a atfedilmesine de yer vermektedir. Kur'an, yalnızca Allah'ı yaratılmışlardan tenzih etmekle kalsaydı, kullarının Allah'a yönelerek O'na ibadet etmeleri mümkün olmazdı. Zira mutlak bilinmezliğe yönelmek söz konusu olamaz; insan bilmediği bir şeye bilinenlerden hareketle bir anlayış geliştirerek yönelebilir. Burada "Allah hiçbir şeye benzemez" kabulü ile O'na yönelmek amacıyla bilinenlerden hareketle Allah'a dair bir anlayış geliştirme gerekliliği arasında bir gerilim söz konusudur. Bu noktada "eğer Allah insanın bildiği hiçbir şeye benzemiyorsa ve insan bildiklerinden hareketle bilinmeyene yönelik bir anlayış geliştiriyorsa, Allah hakkında bir anlayış geliştirmek mümkün müdür?" sorusu gündeme gelmektedir. Eğer değilse Allah'a yönelip O'na dua etmenin bir imkânı kalmaz. Şayet mümkünse bu anlayışın ne şekilde nasıl olması gerektiği tartışılır. İslâm geleneğinde çeşitli mezhepler bu soruya nasları anlamada benimsedikleri yöntem doğrultusunda farklı cevaplar vermişlerdir. Bu çalışma söz konusu cevaplar nezdinde farklı mezheplerin Allah'a dair nasıl bir anlayış geliştirdiğini ele almaktadır.

Tez yazma sürecinde maddi-manevî desteklerini hissettiğim insanlara teşekkür etmek isterim. Söz konusu çalışmanın teşekkül etmesinde, tez konusunun belirlenmesinde ve tezin her aşamasında desteğini eksik etmeyen, çok sevdiğim ve saygı duyduğum kıymetli hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye bütün içtenliğimle şükranlarımı arz ederim. Bununla birlikte 2017 yılının Şubat ayında girdiğim bir mülakatta tanıdığım

ve o günden beri bana hem duruşuyla hem de nasihatleriyle rehberlik eden çok değerli rektörümüz Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Yine tez jürimde olan ve değerli eleştirileri ile ve yapıcı önerileriyle çalışmama şekil veren Prof. Dr. Mehmet BULGEN hocama teşekkürü borç bilirim. Zaman zaman bana tezimle ilgili kaynaklar atan arkadaşım Furkan DEMİR'in de ismini zikrederek ona teşekkür etmek isterim. Bunun dışında Türkiye'ye ilk geldiğimde bana ilham veren Uluslararası Fatih Sultan Mehmet Anadolu İmam Hatip Lisesi'nin hocalarını unutmam mümkün değil, onlara minnettarım. Onların ilhamı olmasaydı, şu anda bu satırları yazma şansımın çok düşük olduğunu biliyorum. Aynı şekilde akademik gelişimimde büyük katkısı olan mezunu olduğum İSAR'a ve değerli hocalarına teşekkür ederim. Lisans dönemimde maddi anlamda bana burs imkânı sağlayan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na (YTB) çok teşekkür ederim. Yüksek lisans dönemimde ise bana en güzel imkânları sunan, çalışma odası tahsis eden, maddi ve manevi anlamda destek olan araştırmacısı olduğum İlmi Araştırmalar Merkezi'ne (İLAM) minnettarım.

Bununla beraber varlıklarını her daim yanımda hissettiğim, maddi-manevi desteklerini esirgemeyen babam ile anneme minnettarım. Onları çok sevdiğimi burada belirtmek isterim. Son olarak tez sürecime şahit olan, yorulduğumda beni motive eden, yazdıklarımı okuyarak bazı hususları gözden geçirmeme sebep olan sevgili eşime, Sümeyye AYDIN KOTS'a çok teşekkür ederim.

Mouzafer KOTS

İstanbul

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ	1
1. KONUNUN MAHİYETİ VE ÖNEMİ	1
2. TEZDE KULLANILAN YÖNTEM.....	3
3. TEZDE KULLANILAN KAYNAKLAR	4
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. Antropomorfik Tanrı Anlayışı: Teşbîh Doktrini Tanımı ve Yöntemi	6
1.1. Teşbîh ve Antropomorfizm Kavramlarının Tanımı.....	7
1.2. Antropomorfik Tanrı Anlayışına Neden Olan Temel Hususlar.....	7
2. İslâm Geleneğinde Teşbîh Yaklaşımını Benimseyen Mezhepler	9
2.1. Allah'ın Zâtının Tasavvuru ve Teşbîh Doktrini	12
2.1.1. Gulât-ı Şîa'da Allah'ın Zâtının Yaratılmışlara Benzetilmesi	12
2.1.2. Kerrâmiyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlara Benzetilmesi.....	16
2.1.3. Haşvîyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlara Benzetilmesi.....	20
2.2. İlâhî Sıfatlar ve İsimler Bağlamında Teşbîh Yaklaşımı.....	28
2.2.1. İlâhî Sıfat ve İsimlerin Zâtla İlişkisi Bağlamında Teşbîh Yaklaşımı.....	28
2.2.2. Allah'ın İlim Sıfatının Yaratılmışlara Benzetilmesi	29
2.2.3. Allah'ın İrade Sıfatının Yaratılmışlara Benzetilmesi	32
2.2.4. Allah'ın Kelâm Sıfatının Yaratılmışlara Benzetilmesi	34
2.3. Allah'a Beşerî Duyguların Nispeti	36
2.3.1. Ayet ve Hadislerde Allah'a Atfedilen Beşerî Duygular	37
2.3.2. Beşerî Duygulara Sahip Olan Tanrı Anlayışı	38
2.4. Allah'ın Dünyada Görülebileceği İddiası	40

2.4.1. Gulât-ı Şîa'da Allah'ın Yeryüzünde İnsan Sûretinde Görülmesi	41
2.4.2. Bâtınîyye ve Zâhitlerde (Nüssâk) Allah'ın Yeryüzünde İnsan Sûretinde Görülmesi.....	43

İKİNCİ BÖLÜM

1. Agnostik Tanrı Anlayışı: Tenzîh Doktrini Tanımı ve Yöntemi	45
1.1. Tenzîh ve Agnostisizm Kavramlarının Tanımı	46
1.2. Agnostik Tanrı Anlayışına Neden Olan Temel Hususlar	47
2. İslâm Geleneğinde Tenzîh Yaklaşımını Benimseyen Mezhepler	48
2.1. Allah'ın Zâtının Anlayışı ve Tenzîh Doktrini.....	51
2.1.1. Cehmiyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi	51
2.1.2. Mu'tezile'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi.....	54
2.1.3. Mâtürîdiyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi	56
2.1.4. Eş'arîyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi	60
2.1.5. İsmâîlîyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi	63
2.2. İlâhî Sıfatlar ve İsimler Bağlamında Tenzîh Yaklaşımı	66
2.2.1. İlâhî Sıfat ve İsimlerin Zâtla İlişkisi Bağlamında Tenzîh Yaklaşımı	67
2.2.2. Allah'tan İlim Sıfatının Tenzîh Edilmesi.....	73
2.2.3. Allah'tan İrade Sıfatının Tenzîh Edilmesi	74
2.2.4. Allah'tan Kelâm Sıfatının Tenzîh Edilmesi.....	76
2.3. Beşerî Duyguların Allah'tan Tenzîh Edilmesi.....	79
2.3.1. Eş'arîlerde Beşerî Duyguların Allah'tan Tenzîh Edilmesi	79
2.3.2. Mu'tezile'de Beşerî Duyguların Allah'tan Tenzîh Edilmesi	81
2.4. Allah'ın Dünyada ve Ahirette Görülememesi	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. İlimli Antropomorfik Tanrı Anlayışı: Te'lîf Doktrini Tanımı ve Yöntemi	85
1.1. Te'lîf ve İlimli Antropomorfizm Kavramlarının Tanımı.....	86
1.2. İlimli Antropomorfik Tanrı Anlayışına Neden Olan Temel Hususlar.....	87
2. İslâm Geleneğinde Te'lîf Yaklaşımını Benimseyen Mezhepler	88
2.1. Allah'ın Zâtına Yönelik Te'lîfçi Yaklaşım.....	89
2.2. İlâhî Sıfatlar ve İsimler Konusunda Te'lîfçi Yaklaşım.....	91
2.2.1. İlâhî Sıfat ve İsimlerin Zâtla İlişkisi Bağlamında Te'lîf Yaklaşımı.....	92
2.2.2. Allah'ın İlim Sıfatına Yönelik Te'lîfçi Yaklaşım.....	96

2.2.3. Allah'ın İrade Sıfatına Yönelik Te'lifçi Yaklaşım.....	97
2.2.4. Allah'ın Kelâm Sıfatına Yönelik Te'lifçi Yaklaşım.....	99
2.3. Beşerî Duyguların Allah'a Nispeti Konusunda Te'lifçi Yaklaşım.....	101
2.4. Allah'ın Ahirette Görülmesi Konusunda Te'lifçi Yaklaşım.....	102
SONUÇ.....	105
KAYNAKLAR.....	114
ÖZGEÇMİŞ.....	119



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Bin (oğlu)
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
Hız.	Hazreti
İSAM	İsam Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
ö. (/)	Ölüm
s.	Sayfa
ss.	sayfa sayısı
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
haz.	Hazırlayan

GİRİŞ

1. KONUNUN MAHİYETİ VE ÖNEMİ

“Rodop Dağları’nın sessiz ormanlarında yaşları henüz genç olan iki çocuk gökyüzüne bakarak Allah hakkında fikir yürütüyorlardı. İlk çocuk, “Allah kesinlikle aksakallı, uzun saçlı, bulutların üstünde bulunan çok güçlü ve bilge bir erkek gibi olmalı” dedi. Diğer çocuk gülümseyerek, “Hayır, hayır. Allah kesinlikle insanların yaralarını saran, onları sevgiyle kucaklayan, merhametli ve yumuşak yürekli bir anne gibi olmalı” dedi. Çocukların bu sözlerini ormanda dolaşan bir yetişkin duydu ve “Bre cahil çocuklar, her şeyden üstün olan Allah böyle bir şey olabilir mi? Allah’ın bir cinsiyeti mi var erkek veya kadın olsun? O’nun bir tabiatı mı var sert veya yufka yürekli olsun?” diyerek çocukları azarladı. Bu sözleri işiten çocuklardan biri ürkek bir şekilde, “Öyleyse Allah nasıldır? Neye benzer?” diye sordu. Yetişkin adam kendinden emin bir şekilde “O hiçbir şeye benzemez, insan idrakinin ötesindedir, O’nun nasıl bir varlık olduğu bilinemez” dedi.”

Hikâyedeki kişiler Allah tanrı anlayışlarına sahip olsalar da aslında her biri iman ettiği Allah’ın kâmil ve mükemmel bir varlık olduğunu varsayar. Örneğin ilk çocuğun Allah’ı yaşlı bir adam şeklinde tasavvur etmesinin temel nedeni, mükemmelliğin içeriğini kudret ve bilgelik özellikleriyle doldurmasından kaynaklanır. Onun zihninde güç ve bilgelik, erkeklik ve yaşlılıkla ilişkilendirildiği için, Allah’ı aksakallı ve uzun saçlı bir figür olarak hayal etmiştir. Diğer ise mükemmelliği sevgi ve merhamet gibi özelliklerle ilişkilendirdiği için Allah’ı sevgi dolu bir anne gibi tasavvur etmiştir. Buna karşılık hikâyedeki yetişkin adam mükemmelliği aşkınlık fikri üzerinden tanımladığı için Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini ve insan idrakinin ötesinde olduğunu vurgulamıştır. Buna göre çocukların Allah tasavvurları içkin ve insana benzeyen özellikler taşıırken, yetişkinin Allah’a dair anlayışı son derece aşkın ve insan idrakinin ötesinde, bilinmesi mümkün olmayan agnostik bir nitelik arz etmektedir.

İslâm geleneğinde hem çocukların sahip olduğu tarzda antropomorfik tanrı tasavvurları ortaya çıkmış, hem de yetişkin adamın savunduğu şekilde insan idrakinin ötesinde, anlaşılamayan agnostik tanrı anlayışları tezahür etmiştir. Bu durum İslâm’ın farklı tanrı anlayışları ortaya koyduğu anlamına gelmemektedir. İslâm dini en temelde ilâhî kelâmda Allah’ın varlığını (*el-Hak*) ve birliğini (*el-Ehâd*) vurgulayarak, ilâhî

mükemmelliğe dair anlayışı tevhîd düşüncesinden hareketle inşa eder. Buna göre Kur'an Allah'ın bir ve tek olduğunu, kendisinden başka ilâhın olmadığını ve kendisinin hiçbir şeye benzemediğini vurgular. Diğer taraftan Kur'an, Allah'ın âlem üzerinde mutlak hükümran olduğunu, her şeyi yarattığını, O'nun bilen, işiten, gören ve konuşan olduğunu bildirir. Bununla birlikte Kur'an Allah'a haberî sıfatlar olarak ifade edilen el, yüz ve göz gibi beşerî uzuvlar atfeder. Görüldüğü üzere Kur'an bir yönden Allah'ı yaratılmışlardan tenzîh ederken diğer yönden Müslümanların Allah'a dair bir anlayış geliştirebilmeleri için teşbîhi çağrıştıran ifadelerle yer vermektedir. Tenzîh düşüncesi muhafaza edilerek Allah ile yaratılmışlar arasında benzerliği çağrıştıran ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesi tezimizin ana problemidir.

Tezimizin başlığı "Erken Dönem Kelâmında Tanrı Anlayışları: Teşbîh, Tenzîh ve Te'lîf Doktrinleri" taşımaktadır. Burada "Erken Dönem" ifadesi, Kelâm ilminin teşekkülünden İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar olan dönemi kapsamaktadır. "Kelâm" ifadesi, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at fırkalarını içermektedir. "Tanrı Anlayışları" ise bu fırkaların nasları okuyup içselleştirdikten sonra zihin dünyalarında Allah'a dair oluşan inanç ve anlayışı ifade etmektedir.

Bu tez akademik bir çerçeveye sahip olmasının yanı sıra, aynı zamanda varoluşsal bir boyuta da sahiptir. Çünkü Allah'a iman eden bireyler, kendi hayatlarını Allah'ın varlığından hareketle temellendirerek yaşamın anlamını Allah'la ilişkili bir şekilde inşa etmektedirler. Bu bağlamda hayatın anlamı Allah'la ilişkilendirildiğinden, "Nasıl bir Allah'a iman ediyorum?" sorusu önem arz etmektedir. Ancak bu sorunun cevaplanabilmesi için öncelikle "Neden Allah'a iman ediyorum?" sorusunun cevaplanması gerekir. Aciz ve eksik bir varlık olan insan, kendi varlığını güven altına alması ve dolayısıyla sığınması için Allah'a iman ediyor. Bu yönüyle iman, sadece bir inanç ile ilgili değil, aynı zamanda insanın varoluşuyla da ilgili bir meseledir. Bu noktada kendisine sığınılan şeyin son derece mükemmel bir varlık olması gerekir. Dolayısıyla "Nasıl bir Allah'a iman ediyorum?" sorusunun cevabı, "Son derece mükemmel olan bir ilâha iman ediyorum" şeklinde olacaktır. İşte mezhepler arasındaki temel tartışma, bu mükemmelliğin ne şekilde tezahür etmesi gerektiği üzerinedir. Esas mesele, mükemmellik ile ilişkili olan tevhidin, yani Allah'ın hiçbir şeye benzememesinin muhafaza edilebilmesi için din dilinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Bu hususta temel

olarak üç farklı yol izlenmiştir. Bazıları mükemmelliği tanımlarken teşbihi, bazıları tenzihi, bazıları da bu ikisinin ortasını bulmaya çalışan te'lif tercih etmişlerdir.

Bu çalışma din dilinin teşbîh, tenzîh ve te'lîf doktrinleri bağlamında nasıl anlaşıldığını ve bu anlayıştan yola çıkarak Allah'a dair nasıl bir anlayışın geliştiğine odaklanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah anlayışıyla ilgili olarak birçok akademik çalışma yapılmış olmasına rağmen, bu konuyu teşbîh, tenzîh ve te'lîf doktrinleri bağlamında ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu meselenin üç farklı doktrin etrafında ele alınması tezin özgün tarafını oluşturmaktadır.

2. TEZDE KULLANILAN YÖNTEM

Tez üç bölümden oluşmakta ve her bir bölümde aynı yöntem izlenmektedir. Her bölüm iki alt başlık altında incelenmiştir. İlk bölümlerin birinci alt başlıklarında konu edinen doktrin tanıtılmış ve ilgili doktrinin kabul ettiği yöntem açıklanmıştır. İlk bölümlerin ikinci alt başlıklarında ise söz konusu doktrinlerin temsilcilerinden ve bu temsilcilerin Allah anlayışlarından bahsedilmiştir. Bölümlerin ikinci alt başlığında ise Allah anlayışının şekillenmesinde belirleyici olan konular dört ayrı başlık altında incelenmiştir. Bunlardan ilki, naslarda zikredilen Allah'ın zâtıyla ilgili hususları kapsamaktadır. Buna göre Allah'ın zâtının fiziksel bir karşılığı olup olmadığı bir mekânda bulunup bulunmadığı, hareket edip etmediği gibi konular tartışılmaktadır. İkinci başlıkta önce sıfatların Allah'ın zâtıyla olan ilişkisi tartışılmakta, sonrasında Tanrı anlayışının oluşumunda belirleyici rol oynayan ilim, irade ve kelâm gibi sıfatların çeşitli mezhepler tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmaktadır. Üçüncü başlıkta Allah'a atfedilen sevmeye, öfke ve merhamet gibi beşerî duyguların nasıl anlaşıldığı ele alınmaktadır. Dördüncü başlıkta ise "rü'yetullah" meselesi yani O'nun görülüp görülmeyeceği konusu ele alınmaktadır. İnsan zihninde bir nesneye dair oluşan görüntü söz konusu nesnenin görülmesiyle mümkün olduğu için bu konu ele alınmıştır.

Birinci bölümün ilk alt başlığında teşbîh doktrini ele alınmış, bu doktrinin izlediği yöntem ve Allah anlayışı açıklanmıştır. Birinci bölümün ikinci alt başlığında ise İslâm geleneğinde teşbîhle suçlanmış Gulât-ı Şîa, Kerrâmiyye ve Haşviyye gibi gruplardan bahsedilmiştir; ardından her bir grubun Allah ile ilgili teşbîh içeren görüşlerine yer verilerek onların Allah'ı nasıl anladıkları ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümün ilk alt başlığında tenzîh doktrini ele alınmış, takip ettiği yöntem ve Tanrı anlayışı açıklanmıştır. Ayrıca Cehmiyye, Mu‘tezile, Eş‘arîyye, Mâtürîdîyye ve İsmâîlîyye gibi grupların Allah hakkındaki tenzîhe dayalı görüşlerine yer verilerek, onların Allah’ı dair nasıl bir anlayış geliştirdikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümün ilk alt başlığında te’lif doktrini ele alınmış, yöntemi ve Allah anlayışı açıklanmıştır. İkinci alt başlıkta ise belli başlı konularda te’lif yöntemine başvuran Mu‘tezile, Mâtürîdîyye ve Eş‘arîyye’nin görüşlerine yer verilmiş ve onların Allah anlayışlarından bahsedilmiştir.

Bu çalışma Allah ile ilgili spesifik bir konuya odaklanmamaktadır; çünkü tezin konusu Allah anlayışıdır ve bir şeye yönelik anlayışın ortaya konulması için araştırılmaya konu olan şeyi bütün yönlerden ele almak gereklidir. Ancak Allah ile ilgili bütün hususların tek bir çalışmada ele alınıp tartışılması mümkün değildir. Bunun yerine Allah anlayışının oluşumunda etkili olan temel başlıklar analitik bir yöntemle ele alınarak, mezheplerin takip ettiği yöntemler doğrultusunda Allah’ı nasıl tasvif ettikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda Allah anlayışlarının belirlenmesinde kısmen tasvirî bir yöntemin kullanılması kaçınılmaz olup, tasvirî bir yöntemle başvurulmuştur.

3. TEZDE KULLANILAN KAYNAKLAR

Kur’an-ı Kerim ve hadis metinleri tezimizin temel kaynakları arasında yer almaktadır. Ayet ve hadislerin Türkçe anlamları ele alınan doktrin bağlamında nasıl anlaşıldığına göre verilmiştir. Örneğin teşbîh başlığı altında incelenen ayetlerde beşerî çağrışımlar yapan kelimelerin zâhirî anlamları vurgulanmıştır. Çalışmamızda ayet tercümeleri kısmen Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan mealden alınmış olup, bazı durumlarda ise kendi yorumlarımızla ele alınmıştır. Hadis metinleri ise doğrudan *Kütüb-i Sitte*’den alınmıştır.

Çalışmamız teşbîh, tenzîh ve te’lif yaklaşımlarının aktarılmasında, bu yaklaşımları temsil eden kelâmcıların günümüze ulaşan birincil kaynakların kullanımına özen göstermiştir. Mezheplerin görüşleri kendi metinlerine dayandırarak ifade edilmiştir. Buna göre Mâtürîdîyye mezhebinin yaklaşımı İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tebsiratü’l-Edille* adlı eserlerinden faydalanılarak ortaya

konulmuştur. Eş'arî mezhebinin görüşlerinin belirtilmesinde ise İmam Eş'arî'nin *el-İbâne* ile *el-Lüma*, Bakıllânî'nin *Kitâbu't-Temhîd* ve İbn Fûrek'in *Te'vîlu Müşlîli'l-Hadîs* ile *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan* adlı eserleri dikkate alınmıştır. Mu'tezile'nin görüşlerinin tespitinde ise özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserine başvurulmuştur. Bununla beraber teşbîhle suçlanan Haşviyye'nin görüşlerinin belirtilmesinde Mukâtil b. Süleyman'nın *Tefsiru'l-Mukâtil b. Süleyman*, Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne* ve İbn Huzeyme'nin *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

Günümüze kitapları ulaşmamız kimselerin görüşleri ise Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, İsferyânî'nin *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Kâ'bî'nin, *Kitabü'l-Makâlât*, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kummî'nin, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, Malatî'nin, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl'il-Ehva ve'l-Bida'* gibi çeşitli makalat ve fırak eserlerinden istifade edilerek ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra yakın dönemde yazılmış Sami Alî en-Neşşâr'ın *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı eserinden de faydalanılmıştır.

Çalışmamız birincil kaynakların yanı sıra ikincil kaynaklara da başvurmuştur. Örneğin Ömer Türker'in editörlüğünü yaptığı *Metafizik* adlı eserden ve Sabine Schmidtke'nin editörlüğünü yaptığı *İslâm Kelâmı* adlı eserden istifade edilmiştir. Ayrıca Turan Koç'un *Din Dili* adlı eseri de çalışmamızda sıkça başvurulan bir modern çalışma olmuştur.

Tezimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin çok sayıda maddesinden faydalanmış ve çeşitli kavramların tanımlanmasında bu ansiklopediye başvurulmuş, kavramların tanımlanmasında Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin kaleme aldıkları *Kelâm Terimleri Sözlüğü* kullanılmıştır. Ayrıca Mustafa Namık Çankı tarafından kaleme alınan *Büyük Felsefe Lûgatı* ile Ragıp el-İsfahânî'nin *Müfredat* adlı sözlüklerinden de istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Antropomorfik Tanrı Anlayışı: Teşbîh Doktrini Tanımı ve Yöntemi

Kur'an-ı Kerim Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleriyle ilgili bilgiler sunmaktadır. Kur'an'da Allah'a “el” (*yed*) ve “yüz” (*vech*) gibi zâtî nitelikler atfedilirken, aynı zamanda “oturma” (*istiva*) ve “gelme” (*mecî*) gibi fiilî nitelikler atfedilir.¹ Kur'an Allah'tan bahsederken insanın kullandığı dile başvurmuştur. Çünkü Kur'an insanlara indirilmiştir ve mesajını onların anlayabileceği tarzda sunmuştur. Başka bir ifadeyle Kur'an insanı merkeze alan (*antroposentrik*) bir metindir. Allah hakkında insanı merkeze alan bir dil kullanılıncâ kaçınılmaz olarak dilin zâhirî anlamı antropomorfizme kapı aralamaktadır.² Bu anlamda Kur'an'da Allah'a atfedilen ifadeler nasıl değerlendirilmelidir? Örneğin Allah'a atfedilen görme, işitme, konuşma, affetme, sevmek ve intikam sahibi olma gibi nitelikler ne anlama gelmektedir?³ Yine Allah'ın âlemi altı günde yarattıktan sonra arşa istivâ etmesi nasıl anlaşılmalıdır?⁴ Bu çalışmamızda Allah'a atfedilen bahsi geçen ifadelerin harfi harfine, olduğu gibi, hiçbir yoruma tabi tutulmayıp, lafzî bir şekilde anlaşılması teşbîh doktrini olarak adlandırılmaktadır.

Teşbîh doktrini lafızcı bir yönteme dayanır. Bu yaklaşımı benimseyenler, Allah hakkında kullanılan dil ile insanlar hakkında kullanılan dili ortak kabul ederler (tekanlamlı).⁵ Dilin her iki varlık alanı için ortak kabul edilmesi, dış dünya ile gayb âlemini bir tutmayı gerektirir. Bu durum tersi için de geçerlidir, yani her iki varlık alanının ortak kabul edilmesi de Allah ile insanlar arasında kullanılan dilin tekanamlılığını gerektirir. Buna göre dış dünyada tecrübe edilip dille ifade edilen her türlü hüküm, tecrübe edilemeyen gayb âlemi için de geçerli olur. Bu doktrin katı antropomorfik tanrı tasavvuruna zorunlu olarak yol açar. Böylelikle Allah, son derece insana benzeyen, ancak insandan farklı olarak “süper güçlere” sahip olan olağanüstü bir varlık şeklinde tasavvur edilir.⁶

¹ Bkz; el-Fetih 48/10; el-Bakara 2/115; Tâhâ 20/5.

² Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2017), s. 54-55.

³ Bkz; el-Bakara 2/110; en-Nisâ 4/164; en-Nisâ 4/149; Hûd 11/14; İbrâhîm 14/47.

⁴ Bkz; el-A'râf 7/54.

⁵ Turan Koç, *Din Dili*, s. 68.

⁶ Latif Tokat, “Din Dili”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), s. 219.

1.1. Teşbîh ve Antropomorfizm Kavramlarının Tanımı

Teşbîh “benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise teşbîh, Allah’ı yaratıklara veya yarattıkları Allah’a benzetmektir. Aynı kökten türeyen müşebbihe ise “benzetenler” anlamına gelmektedir. Kelâm ilminde Allah’ı yaratılmışlara benzeten kimselere Müşebbihe denilmiştir.⁷ Bunun yanı sıra Allah’ın üç boyutlu cisim şeklinde düşünülmesine tecsîm, bu görüşü benimseyenlere ise Mücessime denilmiştir.⁸ Başka bir ifadeyle tecsîm, Allah’a bedensellik veya fiziksellik atfetmek anlamına gelmektedir.⁹ Bir başka kullanıma göre ise Allah’ın zâtını yaratılmışlara benzetenlere Mücessime, sıfatlarını benzetenlere ise Müşebbihe denilmiştir.¹⁰ Ancak Allah’ın zâtının yaratılmışlara benzetilmesi de teşbîhi gerektirdiği için Müşebbihe teriminin kapsamı Mücessime terimine göre daha geniştir.¹¹ Bu anlamda teşbîh kavramı tecsîme dayalı benzerliği de ihâta etmektedir. Batı dillerinde ise teşbîh kavramı antropomorfizm ile ifade edilmiştir.¹²

Antropomorfizm terimi, Yunanca *anthropos* ve *morphe* kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşur. *Anthropos* insan, *morphe* ise şekil/biçim anlamına gelmektedir. Kavram olarak ise antropomorfizm, Tanrı’nın insan sûretinde yani insanın sahip olduğu özelliklerle tasavvur edilmesine karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle antropomorfizm, insana ait özelliklerin Tanrı’ya aktarılmasıdır.¹³

1.2. Antropomorfik Tanrı Anlayışına Neden Olan Temel Hususlar

Tanrı’nın zâtının katı antropomorfik biçimde tasavvur edilmesinin temel nedeninin ne olduğunu belirtmeden önce, ‘zât’ teriminin tanımının yapılması faydalı olacaktır. “Sahip”

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbîh”, *DİA*, XL, 558.

⁸ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 448; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), s. 252.

⁹ Mehmet Emin Güleçyüz, “Divine Will Anthropopatism in Mu’tazilî Theology: Abû ‘Alî and Abû Hâşim al-Jubbâ’î” *The Attributes Of God In Islamic Thought*, ed. Mansoor Khalilzand (Abingdon: Routledge, 2024), s. 216.

¹⁰ Ruhullah Öz, “Fahreddin er-Razi’nin Aşkın Tanrı Tasavvuru”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Şubat 2022), s. 2.

¹¹ İlyas Üzümlü, “Mücessime” 448-449; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 252.

¹² Ömer Faruk Harman, “Teşbîh”, 560.

¹³ Mustafa Namık Çankı, “*Büyük Felsefe Lûgatı*”, hazırlayan: Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), s. 374.

anlamındaki *zû* kelimesinin müennesi olan *zât*, “kimse, şahıs, tabiat” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Başka bir ifadeyle *zât* sözcüğü bir şeyin aynını (özünü, şahsını, kendisini) ifade etmektedir.¹⁵ Bununla birlikte *zât*, isimlerin ve sıfatların kendisine yüklendiği şeydir.¹⁶ Bu bakımdan bir şeyin *zâtı* çeşitli isim ve sıfatlara sahip olmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın *zâtından* anlaşılan şey kendisiyle kaim olan ve kendi isim ve sıfatlarına hüviyet kazandıran varlığıdır. Bunun dışında bir şeyin *zâtından* kasıt, o şeyin varlığını sağlayan unsurlardan oluşan bütündür. Meselâ insanın *zâtı*, onun en, boy ve derinliğe sahip olan el, göz, yüz ve ayak gibi organları, şekli ve şemâli bulunan, anlamları kavrayan aklı, hareket eden ve beslenen maddi cüssesi olmak üzere onun toplamına karşılık gelmektedir. Yukarıda zikredilen unsurlar bir araya gelince insan denilen *zâtı* ortaya çıkartmaktadır.¹⁷

Allah’ın *zâtının* antropomorfik biçimde anlaşılmasının temelinde, O’nun *zâtının* cismânî olarak algılanması yatar. Peki Allah’ın cismânî olarak tahayyül edilmesi neden antropomorfik tanrı tasavvuruna sebebiyet vermektedir? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle bir şeyin cismânî olmasının ne anlama geldiği ve cismânî varlığın hangi özellikleri taşıdığı ifade edilmesi gerekmektedir. İslâm geleneğinde cismin mahiyetine yönelik farklı tanımlar ileri sürülse de terim anlamıyla cisim eni, boyu ve derinliği olan şey anlamına gelmektedir.¹⁸ Sözlük anlamıyla ise cisim ceset, beden ve gövde gibi anlamlara gelmektedir. Cisimsel olanın fiziksel bir gerçekliği olduğu için her cisimsel varlığın dışta mekânsal oluşu ve mekânda konumlandığı bir yönü bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle her maddi varlık uzayda yer kaplamaktadır. Uzayda yer kaplayan cismin ise üç temel özelliği vardır. Birincisi, cismânî olan her varlığın parçaları vardır. Bu anlamıyla cisim parçalardan oluşmuş bir bütüne karşılık gelmektedir. İkincisi, parçalardan oluşan her cismânî varlığın bir sûreti vardır. Üçüncüsü, her cismânî varlık hareket ve sükûn gibi oluşlara kâbidir.¹⁹ Bu bağlamda Allah’ın cisim kabul edilmesi, O’nun diğer fiziksel varlıklar gibi bir mekânda bulunmasını, parçalardan oluşmasını ve bir şekle sahip olmasını gerektirir.

¹⁴ Osman Demir, “Zât”, *DİA*, XLIV, 148; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 376.

¹⁵ Ragıp el-İsfahânî, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, 5. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), s. 582.

¹⁶ Demir, “Zât”, *DİA*, XLIV, 148; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 376.

¹⁷ Demir, “Zât”, 148.

¹⁸ H. Bekir Karhağa, “Cisim”, *DİA*, VIII, 28.

¹⁹ Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Metâliu’l-enzâr fî şerhi Tavâlii’l-envâr* (Kum: Râid, 1393/1973) 2/156; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyip el-Bakillânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, Nşr. Yûsuf Mekârisî el-Yesvû’î (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şerkiyye, 1957), s. 191-192.

Allah'ı cisim olarak tahayyül edenlerin hem naklî hem de aklî bazı gerekçeleri vardır. Naklî gerekçeleri nasta Allah'a "el" (*yed*) ve "yüz" (*vech*) gibi insanların sahip olduğu fiziksel niteliklerin atfedilmiş olmasına dayanır. Bu tür ifadeleri zâhirî anlamda kabul eden bazı fırkalar ve bireyler, Allah'ı somut ve fiziksel bir varlık olarak düşünmüşlerdir. Aklî gerekçeleri ise dış dünyada var olan her şeyin cisim olması ve bu durumdan hareketle, Allah'ın da bir varlık olarak düşünüldüğünde cisim şeklinde tasavvur edilmesi gerektiği inancına dayanmaktadır.

2. İslâm Geleneğinde Teşbîh Yaklaşımını Benimseyen Mezhepler

Her ne kadar İslâm geleneğinde Allah'ın yaratılmışlara benzediğini doğrudan iddia eden kimse olmasa da tarihi süreçte zaman zaman bazı kişi ve fırkalar muhalifleri tarafından Allah'a birtakım nitelikler atfettikleri için teşbîhle suçlanmışlardır. Genel anlamda İslâm geleneğinde teşbîhle suçlanan fırka ve mezhepleri üç kategoride ele almak mümkündür. Bunlar Gulât-ı Şîa, Kerrâmiyye ve Haşviyye'dir.²⁰

Hulûliyye, Tenâsuhiyye, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi inançlardan etkilenen Şîa'nın aşırı kollarından olan Gulât-ı Şîa, İslâm geleneği içinde antropomorfik tanrı tasavvurunun erken temsilcileri olarak kabul edilirler.²¹ Mezhepler tarihi eserlerinde özellikle imâmet ve ulûhiyyet gibi konularda aşırıya kaçan kimseler "gulât" veya "ehlü'l-gulûv" gibi isimlerle anılmışlardır. Şehristânî (ö.548/1153) Gulât ehlinin imamlarını insanlıktan çıkarıp ilâhlık mertebesine yükselttiklerini belirtmiştir.²²

İslâm geleneğinde ismini Muhammed b. Kerrâm'dan (ö. 255/869) alan Kerrâmiyye fırkasının da Tanrı'ya dair anlayışları tecsîm ve teşbîhle suçlanmıştır. Kerrâmî düşünürler özellikle Allah'ın zâtına cevher, cisim ve araz gibi nitelikler atfettikleri için eleştirilmişlerdir. Onlar Allah'ın yön olarak üste bulunduğunu ve Allah'ın zâtında bir oluşun, değişimin gerçekleştiğini kabul ettikleri için teşbîhle suçlanmışlardır.²³

²⁰ Yunus Eraslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları" *Kader* 20/1 (Haziran 2022), s. 135.

²¹ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006) s. 158.

²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 158.

²³ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, 294-296; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 200; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li'türâs, 1440/2018), 1/183.

Son olarak İslâm geleneği içerisinde Haşvî kimseler de antropomorfik tanrı tasavvurunun temsilcilerinden kabul edilirler. Sözlükte “boş ve lüzumsuz söz” anlamındaki “haşv” teriminden türeyen Haşviyye kavramı, belli bir mezhep veya fırkayı nitelendirmekten ziyade, özellikle Kur’an ve hadislerde geçen yer, yön, el, yüz, inmek ve çıkmak gibi teşbîhi çağrıştıran lâfızları te’vîl etmeksizin Allah’ın zâtına nispet eden kimseler için kullanılmıştır.²⁴ Söz konusu kimselere göre Allah kendisini kendi kelâmında nasıl vasıfladıysa O öyledir.²⁵ Bu anlayış aynı zamanda hadis rivayetleriyle uğraşan ve hadisleri mümkün olduğu kadar te’vîl etmeden anlamaya çalışan Ehl-i Hadis taraftarlarının da en belirgin özelliğidir. Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) ifadesiyle Ehl-i Hadis taraftarları, Allah katından gelen ve sıkâ râvilerin Peygamberden rivâyet ettikleri hiçbir şeyi reddetmezler.²⁶

Erken dönemde birçok farklı mezhep haşvîlikle (marjinal olmakla) itham edilmiştir. Genellikle kişiler karşılarındaki muhalifî haşvî olarak adlandırmıştır. Başka bir ifadeyle zıt görüşlere sahip olan kimseler genellikle birbirlerini haşvî olmakla itham etmişlerdir. Örneğin bir yandan nasları akıl çerçevesinde te’vîl eden ve te’vîli ön planda tutan Cehmiyye gibi katı te’vîlci akımlar haşvîlikle suçlanırken, diğer yandan nasları hiçbir şekilde te’vîl etmeyip olduğu gibi kabul eden katı lafızcılar da haşvîlikte itham edilmiştir.²⁷

Kummî’ye göre (ö. 301/913-14) râvilerin rivâyet ettikleri hiçbir şeyi reddetmeyen Ehl-i Hadis taraftarları haşvîdir. Öyle ki ona göre Şâfiî mezhebinin kurucusu İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ile Mâlikî mezhebinin kurucusu İmâm Mâlik (ö. 179/795) dahi haşvîdir.²⁸ Ali Sami en-Neşşâr’ın (ö. 1980) belirttiğine göre Şîa nezdinde Ehl-i Sünnet tarafından dört fıkıh imamı olarak kabul edilen Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) haşvî olarak görülürler. Nitekim onlara göre Hz. Peygamber vefat ettikten sonra ahkâmı adaleti sağlayacak birini bırakmamıştır. Bu yönüyle fıkıh imamları onlara göre boş konuşmaları itibariyle haşvîdirlere. Onlar, Hz.

²⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 129.

²⁵ Hafız Zehebî; *Muhtasar el-Uluvv li'l-Âliyyi'l-Azîm (Uluvv ve İstiva ile İlgili Haberler)*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, çev. M.Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmülkura, 2009), s. 40.

²⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. M. M. Abdulhamîd, (Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 1/320.

²⁷ Cemâleddîn el-Kâsîmî ed-Dîmaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979) s. 10.

²⁸ Kummî/Nevbahî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), s. 71.

Peygamber vefat ettikten sonra ümmetin birliğini sağlayacak, müslümanları irşad edecek ve ahkâmı adaleti sağlayacak olan kimselerin fıkıh imamlarının değil, kendi imamlarının olduğunu düşünmektedirler.

Ali Sami en-Neşşâr haşvî temayülün hem Gulât-ı Şîa hem de Ehl-i Hadis ortamında geliştiğini ifade etmektedir.²⁹ Bu çalışmamızda Gulât-ı Şîa ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir. Bundan dolayı burada Haşviyye başlığı altında sadece Ehl-i Hadis içerisinden ortaya çıkmış haşvî eğilim gösteren kimselerin Allah anlayışından bahsedilecektir.

Ehl-i Hadis taraftarları genel anlamıyla te’vîlden kaçınarak naslardaki anlamları Allah’a nispet etmişler, teşbîhe düşmemek için de ilâhî sıfatlar konusunda *tevkîf* ve *tefvîz* yöntemini benimsemişlerdir. Bilindiği üzere *tevkîf*, naslarda Allah’la ilgili olarak zikredilen müteşâbih ayetlerin anlamlarına dair bir beyanda bulunmamak; *tefvîz* ise söz konusu ayetlerin gerçek anlamlarını Allah’a havale etmek anlamına gelmektedir. Buna göre Ehl-i Hadis taraftarları, geliştirdikleri *bi-lâ keyfe* (mahiyeti bilinmeksizin) teorisiyle naslarda zikredilen sıfatların gerçek anlamlarını bilmeksizin Allah’a nispet etmişlerdir.³⁰ Ancak Ehl-i Hadis içerisinde haşvî temayüle sahip bazı kimseler dini metinleri teşbîhe varacak şekilde yorumladıkları için teşbîhle suçlanmışlardır. Onlar Allah’ın organ sahibi olduğunu, yüksekte bulunduğunu, bir yerden bir yere intikal ettiğini, bir yere inip yükseldiğini kabul ettikleri için müşebbiheden sayılmışlardır.³¹

Şehristânî’ye göre Haşvî kimseler “Âdem Rahmân sûreti üzere yaratılmıştır”, “Cebbâr olan Allah ayağını ateşin üzerine basar”, Mü’minin kalbi Rahmân olan Allah’ın iki parmağı arasındadır” gibi isrâiliyyat türünden vârid olan haberleri literal anlamları ile kabul ettikleri için teşbîhe düşmüşlerdir.³²

Teşbîh ile suçlanan mezhepler incelediğinde, Allah ile insanlar arasındaki benzerliğe yol açan özelliklerin dört ana kategori altında değerlendirilebileceği görülmektedir. Birinci kategori, insanın zâtı ve zâhirî görünüşü itibarıyla -cisim, yüz, el ve göz gibi- sahip olduğu özelliklerin Allah’a aktarılması ve O’nun zâtının insan gibi

²⁹ Ali Sami Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), II/14-15.

³⁰ Muhyettin İğde, “Ehl-i Hadis’ten Selefiyye’ye Selefilerin Tanrı Tasavvuru” *Mezheplerin Tanrısı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), s. 298-302.

³¹ Ali Sami Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/16.

³² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 97.

tasavvur edilmesiyle ilgilidir. İkinci kategori, insanda bulunan –bilme, görme, irade etme ve konuşma gibi- sıfatların insana benzer bir şekilde Allah’a nispet edilmesiyle ilgilidir. Üçüncü kategori, insana ait –sevme, nefret, acı ve haz gibi- duygu ve geçici hallerin Allah’a aktarılmasıyla ilgilidir. Dördüncü kategori ise Allah’ın yeryüzünde insan tarafından tıpkı herhangi bir varlık gibi görülüp idrak edilmesi sonucunda insan idrakinin ve algısının bir nesnesi kılınmasıyla ilgilidir.³³ Bu bölümde söz konusu her bir kategori ayrı başlık altında ele alınarak, teşbîhle suçlanan fırkaların takip ettikleri yöntemleri doğrultusunda Allah’a dair oluşturdukları anlayışlarından bahsedilecektir.

2.1. Allah’ın Zâtının Tasavvuru ve Teşbîh Doktrini

Var olan her şeyi dış dünyadaki insan tecrübesine konu olan varlıklar gibi tek bir varlık dairesi içinde değerlendirmek, Allah’ın zâtının insan benzeri bir şekilde tasavvur edilmesine yol açar. Bu yaklaşımı benimseyenler, Allah’ın zâtına yönelik tasavvuru nasları te’vîl etmeksizin, nasların delâlet ettiği zâhirî anlamlarına göre oluşturmuşlardır. Onlara göre nas Allah’a yaratılmış varlıkların sahip olduğu birtakım özellikler atfetmiş olsa da, bu özellikler doğrudan Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik gerektirmemektedir. Çünkü yaratılmış varlıkların özellikleri son derece sınırlı olduğu için, mükemmel olan Allah’ın özelliklerinden farklıdır. Ancak Allah’ın zâtına atfettikleri özellikleri insanın özelliklerinden yetkinlik açısından daha mükemmel kabul etseler de, bu durum Allah’ın zâtını insan şeklinde tasavvur ettiklerine dair gerçeği değiştirmemektedir. Bu bölümün alt başlıklarında Allah’ı insan suretinde tasavvur edenlerin görüşleri detaylı olarak ele alınacaktır.

2.1.1. Gulât-ı Şîa’da Allah’ın Zâtının Yaratılmışlara Benzetilmesi

Mezhepler tarihi eserlerinde Gulât-ı Şîa’dan olmakla suçlanan Hişâm b. Hakem’in (ö. 179/795) Allah’ın sınırı, sonu, uzunluğu, eni ve derinliği olan bir cisim olduğunu iddia

³³ Ömer Faruk Harman, “Teşbîh”, *DİA*, XL, 561.

ettiği ifade edilmektedir.³⁴ Ebü'l-Hüzeyl'den (ö. 235/849-50) rivayet edildiğine göre Hişâm b. Hakem Allah'ın cisim olduğunu, cisimler gibi hareket ettiğini, bazen oturduğunu, bazen ayağa kalktığını, O'nun eni, derinliği ve uzunluğu bulunduğunu söylemiştir. Eş'arî'nin iddiasına göre Hişâm b. Hakem Allah'ın varlığını dairesel bir şekilde saf külçe gibi parlayan nûranî bir inci gibi tasavvur etmiştir.³⁵ Abdülkahir Bağdâdî (ö. 429/ 1037-38) ise onun Allah'ı gümüşten yapılmış her yanı yuvarlak saf zincir gibi parlayan bir cisim şeklinde tasavvur ettiğini zikretmiştir.³⁶ Ebü'l-Hüzeyl'den rivayet edildiğine göre Hişâm b. Hakem'in Allah tasavvuru Mekke'de bulunan Ebû Kubbeys dağından daha büyük olmadığı şeklindedir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl kendisine Ebû Kubbeys dağını işaret ederek, "Senin ilâhın mı daha büyük, yoksa şu dağ mı?" diye sorduğunu, Hişâm b. Hakem'in ise "Bu dağ onu aşar; ondan daha büyüktür." dediği rivayet edilmektedir.³⁷ Kaynaklarda onun Allah anlayışının sürekli değişiklik arz ettiği ifade edilmiştir.³⁸ Onun Allah'ı bazen saf billûr cam gibi bazen külçe gibi, bazen ise sûretsiz bir şekilde tasavvur ettiği nakledilmiştir.³⁹ Bunun dışında Hişâm b. Hakem ve taraftarlarına göre fiziksel bir gerçekliğe sahip olan Allah'ın bir konumu vardır ve onlara göre Rab arşta bulunmaktadır. Eş'arî'nin iddiasına göre Hişâm arşa temas eden ve arş tarafından kuşatılmış bir ilâha inanmıştır.⁴⁰ Bununla beraber ona tabi olanlardan bazıları Allah'ın arşa temas ettiğini, bazıları ise Allah'ın arştan, arşın da Allah'tan fazla olmadığını düşünmüşlerdir.⁴¹

³⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/102-103; Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığralı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), s. 49.

³⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/102; Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fî'd-dîn ve Temyîzi'n-fırkâti'n-nâciye 'an Fıraki'l-hâlikîn*, thk Mecîd el-Halîfe, (Beyrut, Daru İbn Hazm, 1429/2008), s. 206.

³⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.49.

³⁷ Bu rivayetten Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın Hişâm b. Hakem'le Mekke'de karşılaştığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber İbnü'l-Murteza Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın Mekke yolundayken Kûfe'de Hişâm b. Hakemle karşılaştığını ve onunla kelâmi konulara dair münazara yaptığını söylemektedir. Bu iki rivayetin doğru kabul edilmesi durumunda Ebü'l-Hüzeyl'in hayatında Hişâm b. Hakem'le birden fazla karşılaştığı sonucu çıkmaktadır. Bkz: el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Menşurâti dâru mektebeti'l-hayât, 1961) s. 44.

³⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/103-104; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 49.

³⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/104.

⁴⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/260.

⁴¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/104; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 49; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtu'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), s. 288-289.

Tüm bu iddialardan hareketle Hişâm b. Hakem'in Allah'ı arşta bulunan, varlığı saf altın veya saf gümüş gibi parlayan dairesel bir şey gibi tasavvur ettiği söylenebilir. Hişâm b. Hakem'in Allah'ı bu şekilde tasavvur etmesinin temel nedeni Allah'ın varlığını dış dünyadaki cisimsel varlıklara kıyas ederek tasavvur etmesinden kaynaklanmıştır. Ona göre dış dünyadaki varlıkların özelliklerini taşımayan şey yok hükmündedir. Dolayısıyla Allah'ın varlığından söz edilebilmesi için O'nun diğer maddi varlıklar gibi cismanî olması gerekmektedir.⁴² Aynı şekilde ona göre şayet Allah'ın varlığı âlemden hareketle ispatlanıyorsa, Allah'ın varlığı ile Allah dışındaki varlıklar arasında bazı yönlerden benzerlikler olması gerekmektedir. Aksi halde âlemdeki varlıkların Allah'ın varlığına delâlet etmesinin mümkün olamayacağını ifade ettiği rivayet edilmektedir.⁴³ Kısacası Hişâm b. Hâkem cisim terimini cevhere yakın bir anlamda dış dünyada var olan her şey için kullanmış ve buradan hareketle Allah'ın varlığını temellendirmek için Allah'ı üç boyutlu insan gibi tasavvur etmiştir.⁴⁴

Yine kaynaklarda belirtildiği üzere Gulât-ı Şîa'dan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. m. VIII. Yüzyılın sonları) ve taraftarlarının Allah'ı antropomorfik tarzda tasavvur ettikleri görülmektedir. Hişâm b. Sâlim'e göre Allah'ın insan sûretine benzer nûr gibi parlayan bir yüzü vardır.⁴⁵ Ona göre insan sûretinde olan Allah'ın bir de siyah nûr gibi parlayan saçları (perçem) vardır.⁴⁶ Saç yüzün güzelliğini sağlayan en önemli unsurdur. Saç, kirpik, kaş gibi unsurlar yüzün güzelliğini tamamlayan unsurlardır. Özellikle klasik şiirlerde yüzün güzelliği daima saçların güzelliğiyle ilişkilendirilmiştir. Güzeli saçlar da çoğunlukla siyah olmakla nitelendirilmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla Hişâm b. Sâlim'in Allah'a siyah saçlar atfetmesinden yola çıkarak, onun Allah'ı güzel yüzlü bir genç gibi hayal ettiği söylenebilir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) bu iddiayı destekleyecek şekilde onlardan bazılarının Allah'ı kıvrıkcık saçlı, henüz bıyığı çıkmamış yakışıklı bir genç gibi hayal ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁸ Bunun dışında Hişâm b. Sâlim ve taraftarları Allah'ın el, ayak, göz, burun ve kulak gibi organlardan oluştuğunu kabul ettikleri iddia edilmiştir.⁴⁹

⁴² Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/103.

⁴³ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/103; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 168-169.

⁴⁴ Mustafa Öz, "Hişâm bin Hakem", *DİA*, XVIII, 154.

⁴⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/105; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 169.

⁴⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/105; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 169.

⁴⁷ Erdoğan Uludağ, "Bir Güzellik Unsuru Olarak Fuzûlî'nin Gazellerinde Saç", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (ESTAT)* 2/1 (Şubat 2020): 246.

⁴⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/273.

⁴⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 105; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 169.

Bu organlara ilâveten Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) onların Allah’a akıl ve kalp gibi yeti ve organlar da nispet ettiklerini ileri sürmektedir.⁵⁰ Bu anlamıyla onların Allah’ı tıpkı bir bedene sahip insan gibi tasavvur ettikleri görülmektedir. Ancak onlar söz konusu bedeninin et ve kandan oluştuğunu kabul etmezler. Onlara göre Allah’ın bedeninin üst kısmı boş, alt kısmı ise doludur.⁵¹ Onlara göre Allah’ın bedeninin dolu olması O’nun *samed* oluşuyla ilgilidir. Zira Eş’arî’nin belirttiğine göre onlar, İhlâs süresinde “O, Sameddir”⁵² şeklinde geçen *samed* ismini “içi olmayan dolu” şeklinde yorumlamışlardır.⁵³

Aynı şekilde Gulât-ı Şîa’nın Beyânîyye, Mugîriyye, Mansûriyye ve Hattâbiyye gibi fırkalarında da Allah’ın antropomorfik bir şekilde tasavvur edildiği görülmektedir. Beyân b. Sem’ân et-Temîmî (ö. 119/737) ve taraftarları –Beyyânîyye- Allah’ı nûr gibi parlayan insan şeklinde tasavvur etmişlerdir. Onlar Allah’a insanın sahip olmuş olduğu gibi çeşitli organlar nispet etmişler ve “O’nun veçhinden başka her şey helâk olacaktır”⁵⁴ ayetine dayanarak yüzü dışındaki tüm organlarının yok olacağını düşünmüşlerdir.⁵⁵ Beyân’ın çağdaşı olan Mugîre b. Saîd el-İclî (ö. 119/737) ve kendisine tabi olan taraftarları –Mugîriyye- ise Allah’ı başında taç bulunan nûrdan bir adam gibi tasavvur etmişlerdir. Onlara göre Allah’ın huyu/mizacı ve organları vardır. Hatta onlara göre Allah’ın bir karnı ve hikmet fişkirtan bir kalbi vardır. Onlar Allah’ın ebced harfleri kadar organlara sahip olduğunu ve her bir organının harflere benzediğini iddia etmişlerdir. Kaynaklarda onların Allah’ın ayaklarını Arapça’daki elif harfine, iki gözünü ise ayın harfine benzettikleri zikredilmiştir. Bununla birlikte Mugîriyye taraftarları Allah’ı erkek şeklinde tasavvur ederek O’nun organlarının keyfiyetinden bahsetmişlerdir.⁵⁶ Tarihi süreç içerisinde Mugîriyye’den ayrılan Mansûriyye fırkası da Allah’ı insan şeklinde tasavvur etmiştir.⁵⁷ Nitekim ifade edildiği üzere Mansûriyye’nin önderi olan Ebû Mansûr el-İclî (ö. 123/741), Allah’ın kendisini semaya yükselttiğini ve Allah’ın kendi eliyle onun başını okşayarak sevdiğini, sonra Allah’ın onunla konuştuğunu ve ona “Ey oğulcuğum! Git ve

⁵⁰ Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fî ‘d-dîn*, s. 206.

⁵¹ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/105; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s.169.

⁵² El-İhlâs, 112/2.

⁵³ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/209.

⁵⁴ el-Kasas 28/88.

⁵⁵ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/66; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 169; Ebû’l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, thk: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdulhamîd Kürdî (İstanbul: Kuramer, 2018), s. 96; Kummî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 132.

⁵⁶ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/68-72; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 159-160.

⁵⁷ Kâ’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 100.

benden tebliğ et” dediğini ve ondan sonra yeryüzüne indirildiğini iddia etmiştir.⁵⁸ Kummî’nin belirttiğine göre Ebû Mansûr, Allah’ın kendisiyle Farsça konuştuğunu ve Allah’ın kendisini dost edindiğini iddia etmiştir.⁵⁹

Sonuç olarak Gulât-ı Şîa’dan birçok kişi Allah’ı insan suretinde, parlayan bir nûr olarak tasavvur ettikleri görülmektedir. İmâm Cüveynî’ye göre bu kişiler “Allah yerin ve gökyüzünün nûrudur”⁶⁰ mealindeki ayeti te’vîl etmeksizin kabul ettikleri için Allah’ı nûr şeklinde tasavvur etmişlerdir.⁶¹

2.1.2. Kerrâmiyye’de Allah’ın Zâtının Yaratılmışlara Benzetilmesi

Muhammed b. Kerrâm es-Sicistanî (ö. 255/869) önderliğinde oluşan Kerrâmiyye fırkası Allah’ın zâtını cevher ve cisim gibi vasıflarla nitelendirdiği için teşbîhle suçlanmıştır. Rivayet edildiğine göre Muhammed b. Kerrâm günümüze ulaşmamış olan *Azabu’l-Kabr* adlı meşhur eserinde Allah’ın cevher olduğunu ifade etmiştir.⁶² Ona göre Allah’ın zâtı ve cevheri birdir. Yani Allah zâtı itibariyle tektir ve tek bir cevher konumundadır.⁶³ Bununla birlikte İbn Kerrâm Allah’ın cevher oluşunun keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemiştir.⁶⁴

Henüz sistemli doktrinlerin olgunlaşmadığı bir dönemde yaşamış olan İbn Kerrâm’ın Allah’ın cevher olmasıyla neyi kastettiği tartışmalı bir husustur. Bir iddiaya göre İbn Kerrâm Allah’ın cevher olmasıyla Allah’ın zâtıyla kaim bir varlık olduğunu kastetmiştir. Nitekim bazı felsefî doktrinlerde Allah’ın cevher olmasıyla O’nun birliği ve zâtıyla kaim olması kastedilmiştir. Mesela İslâm geleneğinin önde gelen filozoflardan olan Fârâbî (ö. 339/950), Allah’ın cevher olduğunu ifade etmiştir. O bununla Allah’ın zâtının bölünmezliğine ve kendi zâtıyla kaim olmasını kastetmiştir. Bu anlamıyla Abdylkader Durguti Fârâbî’nin yüklediği anlamla Kerrâmiyye’nin yüklediği anlam

⁵⁸ Ebû’l-Hasan el-Eş’ari, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 74-75; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 163; Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-dîn*, s. 322.

⁵⁹ Kummî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 155.

⁶⁰ en-Nûr 24/35.

⁶¹ İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûlid’d-Din*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr - Faysal Bedir Avn – Suheyr Muhammed Muhtar (İskenderiyye: Dâru’l-Maarif, 1969), s. 543.

⁶² Abdülkâhir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-dîn*, s. 140; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 100.

⁶³ Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), s. 106.

⁶⁴ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, 294.

arasında bir benzerliğin kurulabileceğini söylemiştir.⁶⁵ Ali Sami en-Neşşâr'a göre ise İbn Kerrâm cevherle cisim olarak tasavvur ettiği Allah'ın zâtını kastetmiştir.⁶⁶

Neşşâr'ın iddiasına göre İbn Kerrâm tek bir varlığa inanmaktadır ki o da Allah'ın varlığıdır. O'nun dışında kalanlar da tek bir varlığın arazları veyahut fiilleri konumundadır.⁶⁷ Söz konusu araz veya fiiller de ancak Allah'ın zâtında meydana gelirler. Bir başka ifadeyle âlem Allah'ın zâtıyla kaimdir ve O'nun zâtında meydana gelmektedir. Buna göre Allah kendisinde her şeyi yansıttığı biricik ayna gibidir. Neşşâr'a göre bu anlayış daha sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de (ö. 638/1240) görülecek olan vahdet-i vücûd düşüncesinin öncüllerini ortaya koymuştur.⁶⁸

Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın zâtı daimî ve ebedî olduğu için Allah'ın zâtında sonradan meydana gelen âlem de daimî ve ebedîdir.⁶⁹ Bağdâdî'ye göre Kerrâmiyye bu görüşüyle “âlem dağılmaya ve son bulmaya kâbil değildir” diyen Dehriyyûn ve filozofların yolunu izlemektedir.⁷⁰ Neşşâr ise Bağdâdî'den hareketle Kerrâmiyye'nin Eflatuncuların kadim heyûla fikrinden etkilendiğini ve Allah'ı heyûla şeklinde tasavvur ettiklerini ifade etmektedir. Heyûla düşüncesini savunanlara göre heyûla ezelden arazlardan ayrı bir cevher olsa da, onlara göre ezeli olan heyûla sonrasında arazlara kâbil oldu ve bahsi geçen heyûla bu arazlardan ayrılamaz bir duruma geldi.⁷¹

İsferâyînî ise Kerrâmiyye'ye nispet edilen mevcudatın Allah'ın zâtında ortaya çıktığı görüşünün kaynağını Mecusiler yani Seneviyye olarak görmektedir. Çünkü onların inançlarına göre ilâh Yezdan kendi nefsinde kendisiyle çekişmeye girecek bir karşıtı düşünmüş ve bu düşüncenin sonucunda Yezdan'ın zâtında kötülük meydana gelmiştir. Onlara göre şeytan, Yezdan'ın zâtında meydana gelen kötülüğün yaratılmıştır.⁷²

⁶⁵ Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*, s. 92.

⁶⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 36.

⁶⁷ Ali Sami en-Neşşâr'a göre Kerrâmiyye maddenin birliğini savunan Stoacılar (Revakiyye) etkilenecek varlığı cisim ve fiiller şeklinde taksim etmiştir. Bkz: Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 36.

⁶⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 36.

⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 102-103.

⁷⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 65.

⁷¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 36-42.

⁷² Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 314.

İbn Kerrâm'a göre Allah'ın bir sonu, sınırı ve arşa karşılaşan bir yönü vardır.⁷³ Bu anlamda Allah'ın sadece arşa bakan yönüyle bir ciheti varken diğer yönler açısından Allah'ın varlığı sınırsızdır.⁷⁴ Bu noktada Bağdâdî ve İsferâyînî Allah'ın varlığına sınır çizen İbn Kerrâm'ın görüşünü nûr ve zulmet şeklinde iki ilâh kabul eden Seneviyye'nin görüşlerine benzetmektedirler. Nitekim Seneviyye'ye göre nûr diye isimlendirdikleri ilâhın sınırları karanlığın başladığı yerde bitmektedir.⁷⁵

Bununla birlikte Muhammed b. Kerrâm *Azabu'l-Kabr* adlı eserinde “Rahmân arşı kuşatmıştır”⁷⁶ anlamındaki ayetten hareketle Allah'ın arşa dokunduğunu (*mümâsse*) ve arşın O'nun mekânı olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁷ Buna göre Allah ile arş aralarında boşluk olmaksızın birbirlerine temas etmektedirler. Ancak burada Allah'ın arşa ne şekilde nasıl temas ettiği Kerrâmiyye içerisinde tartışmalı bir husustur.

Allah arşa temas ediyorsa bir kısım parçalarıyla mı yoksa bütün parçalarıyla mı temas ediyor? Bazılarına göre Allah arşın bir miktarına temas edecek kadar arşa istiva etmiştir. Bazılarına göre ise Allah arşın bütününe kuşatacak şekilde istiva etmiştir.⁷⁸

İbn Kerrâm'ın Allah'ı arşın üzerinde, arşa bitişik bir cevher şeklinde tasavvur etmesi eleştirilmesine neden olmuştur. Bu eleştirilerden en ağırı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin İbn Kerrâm'ı küfürle itham etmesidir. Nesefî Allah'ı cevher olarak düşünen İbn Kerrâm'ın Hristiyan inancına girdiğini belirtmektedir.⁷⁹ Süreç içerisinde İbn Kerrâm'a yöneltilen bu eleştiriler Kerrâmiyye içinde ciddi bir tartışma ve bölünme yaratmıştır. Bu eleştirilerin etkisiyle sonraki dönem Kerrâmiyye düşünürleri, Allah'ın zâtı için cevher terimi yerine cisim terimini kullanmışlardır.⁸⁰

Onlar Allah için kullandıkları cisim terimiyle O'nun zâtının varlığını kastetmişlerdir.⁸¹ Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre Kerrâmiyye'den bir grup

⁷³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 311.

⁷⁴ Ebû İshâk Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 311.

⁷⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/ 38.

⁷⁶ Tâhâ 20/5.

⁷⁷ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, 294-296.

⁷⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 37.

⁷⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/264.

⁸⁰ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, 294-296; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 35.

⁸¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, , *Şerhu'l-'Umde fi Akîdeti Ehlis's-Sünne ve'l-Cema'a el-Müsemma el-İ'timad fi'l-İ'tikad*, thk. Nâdir Bin Muhammed Ebû Amr (Dimeşk-Beyrut: Mektebetu Daru'l-Fecr, 1442/2020), s. 116; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/183; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 35.

Allah'ın cisim olmasıyla O'nun mevcûd olduğunu başka bir grubun ise O'nun kendi zâtıyla var olduğunu ifade etmiştir. Cürcânî Kerrâmiyye ile cisme yükledikleri bu iki anlam sebebiyle tartışmanın anlamsız olduğunu, zira bu tartışmanın lafzî olduğunu, yani cisim lafzının Allah'a söylenip söylenmeyeceğiyle ilgili bir mesele olduğunu söylemiştir.⁸²

Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre eğer Kerrâmiyye Allah'ın cisim olmasıyla O'nun zâtının bir şey olduğunu kastediyorsa onlarla yapılan tartışmanın bir anlamı olmayacaktır. Ancak Râzî, Kerrâmiyye'nin bu konuda korkularından dolayı takiyye yaptığını ve gerçek görüşlerini dillendirmediğini iddia etmiştir. Râzî'ye göre Kerrâmîler Allah'ın zâtının uzun, geniş ve derin olarak yayıldığına inandıkları için cisim terimini kullanmışlardır.⁸³

İbn Kerrâm'ın cevher anlayışı yanı sıra onun Allah'ın arşa dokunduğu (*mümasse*) görüşü de eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu görüş özellikle ittihâd ve hulûl gibi düşüncelere yol açtığı için eleştirilmiştir. İbn Kerrâm'dan sonra gelen düşünürler Allah ile arş arasındaki ayrımı (*mübâyet*) belirtmek için dokunma (*mümâsse*) kavramı yerine karşılaşma (*mülâkât*) kavramını kullanmışlardır. Buna göre İbn Kerrâm'ın iddiasının aksine Allah arşa bitişik bir şekilde değil, arşın karşısında ayrı bir şekilde bulunmaktadır. Yani İbn Kerrâm ayetlerde zikredilen istivayı *mümasse* olarak yorumlarken, sonraki düşünürler bunu *mülâkat* olarak yorumlamışlardır.⁸⁴ Onların bu yorumu, istivayı fiziksel bir şekilde tasavvur etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁸⁵ Buna göre bazıları, Allah'ın bir kısmının arşa istiva etmiş olduğunu, diğerleri ise Allah'ın arşın tamamını dolduracak şekilde istiva ettiğini düşünmüşlerdir.⁸⁶ Dolayısıyla onlar, Allah'a sadece bir mekân nispet etmekle kalmamış, aynı zamanda O'nun sınırlı ve arşa mülâkî olacak şekilde bir yönü olduğunu da kabul etmişlerdir.⁸⁷

İbn Kerrâm'dan sonra gelen Kerrâmiyye'nin önemli düşünürlerinden biri olan Muhammed b. Heysem (ö. 432/1040), Allah'ın diğer varlıklardan farklı bir zâta sahip

⁸² Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), III/48.

⁸³ Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keîlâm (Allah'ın Aşkınlığı)*, çev. İbrahim Çoşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), s. 98.

⁸⁴ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 37.

⁸⁵ Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*, s. 127.

⁸⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 37.

⁸⁷ Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*, s. 128.

olduğunu ve zâtının arştan farklı olduğunu, Allah ile arş arasında sonsuz bir mesafenin bulunduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ İbn Heysem’e göre Allah ezelden beridir arştan farklıdır ve hiçbir şekilde hulûl etmez, yani zâtı cisme karışmaz. İbn Heysem her ne kadar Allah’ın bir mekânda bulunup yer kapladığını belirtmese de, O’nun arşın üstünde ve yüksek bir yönde olduğunu kabul eder. O, “bütün güzel sözler ona yükselir..”⁸⁹, “Gerçekten biz onu mübarek bir gecede indirdik..”⁹⁰ mealindeki ayetlerden yola çıkarak, Allah’ın âlemin üstünde bulunduğunu savunmuştur.⁹¹

2.1.3. Haşvîyye’de Allah’ın Zâtının Yaratılmışlara Benzetilmesi

İslâm geleneği içerisinde haşvî temayül gösteren Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) müşebbiheden olmakla eleştirilmiştir.⁹² Eş‘arî onun Allah’ı et ve kandan oluşan bir bedene sahip insan sûretinde tasavvur ettiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte onun Allah’a el, ayak, dil, baş ve göz gibi organlar atfettiğini söylemiştir.⁹³

Mukâtil b. Süleyman naslarda Allah’ın zâtına atfedilen arş ve kürsî gibi kavramları fiziksel gerçekliğe sahip olacak tarzda tasvir ettiği için teşbîhle suçlanmıştır. O, bu kavramları “Allah’ın arşın üzerinde maddi anlamda oturduğu ve arşın üzerinde elle tutulabilir bir istikrara sahip olduğu” şeklinde yorumlamıştır.⁹⁴ Mukâtil, “Rahman arşa istiva etmiştir”⁹⁵ ayetindeki *istiva* kelimesinin “bir yerde karar kılma” mânasına geldiğini söylemektedir.⁹⁶ Yine o, “Kâfirlerin başına gelecek olan azap meâric sahibi Allah’tandır”⁹⁷ mealindeki ayette geçen “meâric sahibi ifadesini” dereceler sahibi olarak yorumlamakta ve dereceleri de semanın tabakaları olarak görmektedir.⁹⁸ Dolayısıyla Mukâtil söz konusu ayette zikredilen *meâric* kelimesinden hareketle Allah’ı

⁸⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 37; Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 100.

⁸⁹ Fâtır 35/45.

⁹⁰ ed-Duhân 44/3.

⁹¹ Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*, s. 128.

⁹² Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/208-209; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 38; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, I/273.

⁹³ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II/208-209; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, s. 288.

⁹⁴ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/ 21.

⁹⁵ Tâhâ 20/5.

⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Amme li’l-Kitap, 1979), III/20-21.

⁹⁷ el-Meâric 70/2-3.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukatil b. Süleyman*, IV/435.

katmanlardan oluşan gökyüzünün en üstünde yani arşta konumlandırırmaktadır.⁹⁹ Buna benzer olarak o, “..gökte olanın cezalandırmasından emin mi oldunuz”¹⁰⁰ anlamındaki ayetten hareketle Allah’ın gökte ve en yüce semada bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹

Mukâtil b. Süleyman tefsirinde İsrâiliyyat türünden teşbîhi çağrıştıracak tarzda rivayetler aktarması nedeniyle Haşvî olmakla suçlanmıştır. Neşşâr, İbn Hayyam’dan (ö. 469/1076) naklederek Mukâtil b. Süleyman’ın hadis konusunda zayıf olmasına rağmen kendi görüşüne muvafık olacak şekilde sürekli hadis uydurduğunu ifade etmiştir. İddialara göre Mukâtil b. Süleyman Yahudi ve Hristiyanlardan ilimler tahsil etmiş ve bunun sonucunda kendi tefsirini “haşv”le doldurmuştur. Örneğin, övülmüş makâmı (*makâm-ı mahmûd*) ilgili olarak İsrâiliyyat kaynaklı teşbîhi çağrıştıran bazı rivayetler, Mukâtil b. Süleyman’a atfedilmiştir. Makâm-ı mahmûd ifadesi, Allah Teâlâ’nın Hz. Muhammed’e hitaben indirdiği “Rabbini seni ileriki bir zamanda övgüye lâyık bir makama getirecektir”¹⁰² mealindeki ayette geçmektedir. Mukâtil b. Süleyman makâm-ı mahmûdla ilgili olarak, Hz. Muhammed’in kıyamet gününde meleklerin saflarını aşarak arşa ulaşacağını ve orada Hz. Muhammed’in Allah’la omuzları temas edecek şekilde arşın üzerinde oturacağını ifade eden bir hadis nakletmektedir.¹⁰³ Bu anlamda makâm-ı mahmûd terimi, Allah’ın en yüce ve en yüksek konumda bulunan, arşa oturan ve ona yakın olan anlamını taşımaktadır. Bunun yanı sıra Mukâtil’in naklettiği bir hadiste makâm-ı mahmûd, Allah’ın kıyamet gününde gökten kürsüsü üzerine ineceği yer anlamına gelmektedir.¹⁰⁴ Burada o, makâm-ı mahmûd ile ilgili olarak naklettiği hadislerin zâhirî anlamları teşbîhi çağrıştırdıkları için eleştiriye maruz kalmıştır. Neşşâr’a göre, Mukâtil’in makâm-ı mahmûd ile ilgili görüşlerinin kökeni Mazdek dinine dayanmaktadır.

⁹⁹ Hatice K. Arpaguş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukâtil b. Süleyman Örneği” M.U İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2012): 90.

¹⁰⁰ el-Mülk 67/16.

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, IV/391.

¹⁰² el-İsra 17/79.

¹⁰³ “Kıyamet gününde bir münadi, ‘Allah’ın sevgili kulu nerede?’ diye çağırır. O sevgili kul meleklerin saflarını yararak Arş’ın üzerinde Allah’ın yanında onun omzuna temas edecek şekilde oturur.” Bkz: Hatice K. Arpaguş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatıl b. Süleyman Örneği”, s. 88.

¹⁰⁴ “Ben (kıyamet gününde) makâm-ı mahmûd’da ayakta duracağım. Makâm-ı mahmûd nedir diye sorulduğunda ise şöyle dedi: O gün Allah Tebâreke ve Teâlâ gökten Kürsüsü üzerine iner. Kürsi ise yeni yapılmış bir semer gibi sıkışarak oturur. Kürsünün genişliği gökle yer arası kadardır.” Bkz: Hatice K. Arpaguş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatıl b. Süleyman Örneği”, s. 88.

Zira Mazdek dininde Tanrı alt âlemde bulunan Gazne Devleti Sultanı Melik Hüsrev'in oturuşu gibi, kendi kürsüsü üzerinde üst âlemde oturmaktadır.¹⁰⁵

Mukâtil b. Süleyman'ın haşvî eğilimlerini ortaya koyan unsurlardan biri, haberî sıfatlara dair tutumudur. O, Zümer Suresi'nde geçen "...Kıyamet günü bütün arz O'nun avucundadır; gökler de O'nun sağında dürülmüş olacaktır"¹⁰⁶ mealindeki ayeti yorumlarken, kıyamet gününde gök ile arzın her ikisinin de Allah'ın sağ kabzasında dürülmüş olacağını belirtmiştir. Mukâtil konuyla ilgili İbn Abbas'tan şu rivayeti de nakletmektedir: "Allah gökler ve yeri ikisini birden kabzedecektir."¹⁰⁷

Onun haşvî eğilimlerini ortaya koyan unsurlardan bir diğeri, Hz. Âdem'in yaratılışıyla ve neden yaratıldığıyla ilgili naklettikleridir.¹⁰⁸ O tefsirinde Allah'ın Hz. Âdem'i kırmızı ve beyaz çamurdan, çorak ve verimli araziden alınmış topraktan yarattığını ve Hz. Âdem'in kırk yıl sûreti şekillenmiş çamur halinde bırakıldığını ifade etmiştir. Dahası, Allah'ın ruha çamurdan şekil almış bedene girmesini emrettiğini, ruhun istemeyerek de olsa bedene girdiğini, ancak ruhun bedende kalmayıp bedenden çıkması sonucunda Allah'ın baş tarafından Hz. Âdem'e ruhu üflediğini ve ruhun böylelikle tekrar bedene girdiğini belirtmiştir. Sonrasında ruhun bedene girip bedenın göbeğine varınca hemen oturmak istediğini ve "İnsan çok acelecidir"¹⁰⁹ ayetinin de işte ruhun bu aceleciliğini anlattığını nakletmiştir. Bedenin içinde kalmak istemeyen ruhun bütün bedenın içini dolaşarak bedenden çıkacak bir yol aradığını ve sonunda ruhun bedenın burnundan çıktığını, bunun sonucunda ise Hz. Âdem'in aksırdığını ve "Elhamdülillah" dediğini, Allah'ın ise buna karşılık olarak Hz. Âdem'e "Yerhamukellâh" dediğini ve Hz. Âdem'in bizzat bunun için yani Allah'ı hamdiyle tesbih etmesi için yarattığını beyan etmiştir.¹¹⁰

İslâm geleneği içerisinde Haşvî olmakla suçlanmış olan bir diğeri isim Hanbelî âlimi Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berbehârî'dir (ö. 329/940-41). Ehl-i Hadis düşüncesini benimsemiş olan Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne* adlı eserinin girişinde,

¹⁰⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/19.

¹⁰⁶ ez-Zümer 39/67.

¹⁰⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukatil b. Süleyman*, III/685.

¹⁰⁸ Hani rabbın meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti Onlar, "Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah "Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim" buyurdu. el-Bakara 2/30.

¹⁰⁹ el-İsrâ, 17/11.

¹¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukatil b. Süleyman*, I/97-98.

İslâm'ın sünnet, sünnetin de İslâm olduğunu belirterek, biri olmadan diğerini olamayacağını ifade etmiştir.¹¹¹ Berbehârî dinin anlaşılmasında rivayet merkezli, taklid ve ittibâ üzerine kurulu bir metot takip ederek, Allah'la ilgili naslarda zikredilen bütün hususların “nasıl” ve “niçin” soruları sorulmaksızın kabul edilmesi gerektiğini ve Allah'ın zâtı hakkında düşünülmesinin bid'at olduğunu söylemiştir.¹¹² O bu düşüncesini “Mahlûkat üzerine tefekkür edin, Allah'ın zâtı hakkında tefekkür etmeyin!” hadisini naklederek desteklemiştir.¹¹³

Bununla birlikte Berbehârî, “Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı.”, “Kulların kalpleri Rahman'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.”, “Şüphesiz Allah en yakın semâya iner.”, (Allah) Arafê Günü'nde iner.”, “Allah, kıyamet gününde iner.” “Allah ayağını cehenneme koymadıkça cehennem dolmaz.”, “Bana yürüyerek gelirsen sana koşar adım gelirim.” gibi Hz. Muhammed'e nispet edilen hadislerin hakikatleri bilinmese de kabul edilmesi gerektiğini ve keyfiyetleri araştırmaksızın Allah'a havale edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁴

Berbehârî'nin haşvî eğilimini ortaya koyan hususlardan biri ise makâm-ı mahmûd ile ilgili yorumlarıdır. O, makâm-ı mahmûdu arşın en üst noktasında bulunan maddi bir mekân olarak kabul eder ve Allah'ın âhirette Hz. Muhammed'i arşın üzerinde kendi yanında oturtacağını ifade etmiştir.¹¹⁵

Ehl-i Hadis içerisinde haşvî eğilim gösteren kişilerden bir diğeri de İbn Huzeyme'dir (ö.311/924). İbn Huzeyme *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinin mukaddimesinde Allah'ın yedi göğün üzerinde yükseldiğini sonrasında arşa istiva ettiğini beyan etmektedir.¹¹⁶ O, “Rahmân arşa istiva etti” mealindeki ayette Allah'a atfedilen istivâ kavramı ile başka bir ayette Hz. Nuh'un gemisine atfedilen istivâ kavramının aynı anlama geldiğini belirterek,¹¹⁷ istivâ kavramının bir bineğin üzerinde binmeye karşılık geldiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ O nasların zâhirî anlamlarından hareketle arşının suyun üzerinde

¹¹¹ Ebu Muhammed el-Berbehârî, *Şerhu's Sünne* (Ehli Sünnet Akidesinin İzâhı), çev. Ebû Muhammed Selefî (Muvahhid Yayınları), s. 10.

¹¹² Berbehârî, *Şerhu's Sünne*, s. 17-44.

¹¹³ Berbehârî, *Şerhu's Sünne*, s. 44.

¹¹⁴ Berbehârî, *Şerhu's Sünne*, s. 43.

¹¹⁵ Ahmet Saim Kilavuz, “Berbehârî”, *DİA*, V, 476-477.

¹¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtı Sifâtı'r-Rabbi Azze ve Celle*, çev. Mustafa Özenli (İstanbul: Nesâim Yayınları, 2019), s. 5.

¹¹⁷ (Sonra) “Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!” denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu; gemi Cûdî'nin üzerine oturdu; Zalimlerin topunun canı cehenneme!” denildi. (Hûd 11/44)

¹¹⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 40.

olduğunu¹¹⁹ ve melekler tarafından taşındığını¹²⁰ söylemektedir. Ona göre Allah'ın arşı cennetin üstündedir ve O cennetin üstünde bulunan arşın üzerindedir.¹²¹

Aynı şekilde İbn Huzeyme naslardan hareketle arşa istiva etmiş olan Allah'ın gökyüzünde yüksekte bir yerde bulunduğunu ifade etmektedir.¹²² Ona göre başta O'nun seçilmiş nebisi olmak üzere âlimiyle, cahiliyle, erkeğiyle, kadınıyla, efendisiyle, kölesiyle bütün insanlar dua ederken başlarını ve ellerini gökyüzüne doğru uzatmaktadırlar. İbn Huzeyme'ye göre bu durum açıkça Allah'ın gökyüzünde bulunduğuna delalet etmektedir. Ona göre Allah gökyüzünde olmasaydı, eller gökyüzüne doğru uzatılmazdı.¹²³ O Allah'ın hem meleklerin üzerinde hem de göklerde ve yerde bulunan bütün canlıların üzerinde olduğunu ve meleklerin, üstlerinde bulunan Rablerinden korktuklarını söylemektedir.¹²⁴ İbn Huzeyme'ye göre Allah'ın “*A'lâ*” isminden O'nun her şeyin üzerinde ve yukarında olduğu anlaşılmaktadır. İbn Huzeyme bu bahis altında “Allah her yerdedir” diyen Cehmiyye'yi eleştirmektedir. Zira şayet Allah her yerdeyse, o zaman Allah her şey ile birlikte olurdu; öyle ki hayvanların karınlarında bile olurdu.¹²⁵ Yine o, Allah'ın her gece duaları kabul etmek üzere yeryüzünün en yakın semasına indiğini belirtmektedir, ancak bu inişin keyfiyetinin bilinemeyeceğini belirtmektedir.¹²⁶

İbn Huzeyme naslardaki ifadelerden hareketle yüzün (*vech*) Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olduğunu söyleyerek O'nun bir yüze sahip olduğunu kabul etmektedir.¹²⁷ Ona göre Allah'ın bir yüzü olmasaydı, o kendisini kullarına o şekilde tanıtmaz Hz. Muhammed Allah'ın yüzüne bakma lezzetine erişmesi için dua etmezdi. Ona göre ikrâm ve celâl sahibi olan Allah'ın yüzünün bir nûru, ışığı ve parlaklığı vardır.¹²⁸ Onun ifadesiyle bir kimse O'nun perdesini açacak olsa, yüzünün parıltıları görüşünün eriştiği her şeyi yakar. Bu anlamıyla hiçbir beşer yeryüzünde Allah'ın yüzünü yakıcılığından dolayı idrak edemeyecektir. Dünyadaki diğer yüzler ise ne bir kimsenin tûyünü yakar, ne de idrak edilmemekten uzaktırlar. Bu anlamıyla Allah'ın yüzü yakıcı olması itibarıyla

¹¹⁹ Hûd 11/7.

¹²⁰ el-Mü'mîn 40/7; Hâkka 69/17.

¹²¹ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 150.

¹²² el-Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10.

¹²³ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 158.

¹²⁴ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 159.

¹²⁵ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 160.

¹²⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 182.

¹²⁷ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 35.

¹²⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 36.

insanoğlunun yüzüne benzememektedir. Burada İbn Huzeyme hem Allah’a hem de insana nispet edilen yüz lafzının lafzî müşterek olduğunu söyleyerek Allah’a yüz nispet edilmesinin teşbîhi gerektirmediğini zikretmektedir.¹²⁹

İbn Huzeyme, naslardan hareketle Allah’ın iki göze sahip olduğunu ve bu gözlerle gördüğünü iddia ederek Allah’ın görmesini antropomorfik bir şekilde tasavvur etmiştir. Ona göre işitmeyen ve görmeyen şeyler putlar mesabesinde olur ve dolayısıyla o şeyin cansız varlıklardan bir farkı kalmaz. Bu nedenle o, Allah’ın putlara ya da cansız varlıklara benzemediği için O’nun iki gözle gördüğünü söylemiştir.¹³⁰

İbn Huzeyme’ye göre Allah, yedi kat gökte, yedi kat yerde ve ikisi arasında bulunan her şeyi gözleriyle görmektedir ve Allah’ın gözleri insanların gözlerine benzememektedir; çünkü iki gözün görme gücü farklıdır. Allah’ın gözleri perdeli veya perdesiz, uzak veya yakın her şeyi açık bir şekilde görmektedir. Ancak insanın gözleri, kendisine perdeli ve uzak olan şeyleri göremez. Bu nedenle ona göre nasıl ki insanın gözleri bir domuzun veya yerdeki bir haşeratin gözlerine benzemiyorsa, son derece mükemmel ve kusursuz olan Allah’ın gözleri de sınırlı bakış açısına sahip olan insanların gözlerine benzememektedir.¹³¹ Dolayısıyla “Allah görendir” ile “insan görendir” ifadeleri karşılaştırıldığında, Allah’ın görme gücü ile insanın görme gücü arasında fark bulunmakta ve bu iki görme arasında benzerlik gerçekleşmemektedir.

Buna göre İbn Huzeyme, Allah’ı arşta bulunması itibarıyla, hem arşı hem de arşın altında bulunan şeyleri gözleriyle üst cihetten gören bir Tanrı gibi tasavvur eder. Daha önce ifade edildiği üzere insan açısından birbirlerini perdeleyen cisimler, Allah tarafından birbirlerini perdelemeksizin görülür. Buna göre sanki Allah’ın gözleri altında bulunan bütün maddi cisimler, cam, su ve hava gibi ışığı geçiren ve arkasındaki maddeleri yansıtan saydam cisimler gibidir.

İbn Huzeyme Allah’ın eliyle ilgili olarak öncelikle Kur’an-ı Kerim’deki ifadelerden hareketle Allah’ın Âdem’i iki eliyle yarattığını,¹³² iki elinin açık olduğunu,¹³³ kıyamet gününde Allah’ın yeryüzünü avucuyla kabz edeceğini ve gökyüzünü sağ eliyle

¹²⁹ İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 16-40.

¹³⁰ İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 40.

¹³¹ İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 72-73.

¹³² Allah İblis’e şöyle buyurmuştur: “Seni iki elimle yarattığıma secde etmekten ne alıyordu?” (Sâd, 38/75)

¹³³ Allah Yahudiler “Allah’ın eli bağlıdır” dediklerinde onların sözlerini şöyle yalanlamıştır: “O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi harcar.” (el-Mâide, 5/64)

düreceğini¹³⁴ söyler. Her bir durumu da Hz. Muhammed'e nispet edilen çeşitli rivayetlerden hareketle temellendirmeye çalışır. O, Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak Hz. Muhammed'e nispet edilen şu hadisi nakletmektedir: "Allah Âdem'i yeryüzünün tamamından avuçladığı bir hapastan yarattı. Bundan dolayı âdemoğulları da toprağın cinsine göre geldiler. Bazıları kırmızı, bazıları siyah, bazıları ise ikisinin arasında bir renkte, bazıları yumuşak, bazıları sert, bazıları pis, bazıları da temiz olarak geldiler."¹³⁵

Buna göre İbn Huzeyme Allah'ın iki eliyle yaratmasını kuvvetiyle yarattı şeklinde te'vîl eden Cehmiyye'yi eleştirerek onların Kur'an'ı tahrif ettiklerini söylemektedir.¹³⁶ Yine o, "Hayır, O'nun iki eli de açıktır." ayetinde zikredilen iki elin Cehmiyye'nin te'vîl ettiği gibi iki nimet anlamına gelmediğini, bilâkis buradaki iki elden kasıt iki elin olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, sol elin yaratılmış kimseler için söz konusu olduğunu dolayısıyla Allah'ın her iki elinin de sağ ele karşılık geldiğini beyan etmektedir.¹³⁷ Yine Allah'ın iki elinin açık olmasıyla ilgili olarak Hz. Muhammed'e nispet edilen şu hadisi nakletmektedir: "Allah'ın sağ eli doludur, hiçbir harcama onu eksiltmez. Gece gündüz bağışlar durur. Gökleri ve yeri yarattığından beri harcadıklarını gördünüz mü? Bu O'nun sağ elinde bulunanları eksiltmemiştir." Bununla beraber Allah'ın kıyamet gününde yeryüzünü avucunda kabz etmesi ve gökyüzünü de dürmesiyle ilgili olarak şu hadisi nakletmektedir: "Allah kıyâmet günü arzı avucuna alır, göğü de sağ eliyle dürer. Sonra 'Melik benim, dünyanın melikleri nerede?' buyurur."¹³⁸ O, "Arz kıyâmet gününde –cennet ehline ikrâm olarak- tek bir ekmek olacaktır. Cebbâr onu eliyle tıpkı birinizin yolculukta eliyle ekmeğini çevirdiği gibi çevirecektir." hadisine dayanarak Allah'ın eliyle kabz ettiği ve çamur, taş, çakıl, balçık, kum ile topraktan oluşan arzın cennet ehli için bir ekmek olacağını beyan etmektedir.¹³⁹ İbn Huzeyme Allah'ın iki elini güç ve kuvvet bakımından insanın iki eliyle kıyaslayarak Allah'a el ispat etmenin teşbîhi gerektirmediğini söylemektedir. Nitekim bütün insanlar bir araya gelse ve birbirlerine

¹³⁴ "Kıyamet günü bütün arz O'nun avucundadır; gökler de O'nun sağında dürülmüş olacaktır." (ez-Zümer 39/67)

¹³⁵ Konuyla ilgili naklettiği hadis şudur: "Allah Âdem'i yeryüzünün tamamından avuçladığı bir hapastan yarattı. Bundan dolayı âdemoğulları da toprağın cinsine göre geldiler. Bazıları kırmızı, bazıları siyah, bazıları ise ikisinin arasında bir renkte, bazıları yumuşak, bazıları sert, bazıları pis, bazıları da temiz olarak geldiler." Bkz: İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 92.

¹³⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 123.

¹³⁷ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 97.

¹³⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 102.

¹³⁹ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 107.

yardımcı olacak şekilde el ele verseler yine de göğün parçalarından birini dürmekten aciz kalırlar. Bu bakımdan ona göre aciz ve noksan olan insanların elleri güç ve kuvvet bakımından mükemmel olan Allah'ın iki eliyle benzerlik söz konusu olmaz.¹⁴⁰ Buna göre İbn Huzeyme'nin Allah'ı her açıdan sonsuz yetkinliğe sahip mükemmel bir insan gibi tasavvur ettiği söylenebilir.

İbn Huzeyme Allah'ın kendisi için ispat ettiğini ispat ettiklerini ve bunun teşbîhi gerektirmediğini söylemektedir.¹⁴¹ O özellikle kendilerini Müşebbihe olmakla itham eden Cehmiyye taraftarlarının Arapların dilini bilmediklerini ve Kur'an ile sünnetin cahili olduklarını söyleyerek bu ithamları kabul etmemektedir.¹⁴²

2.2. İlâhî Sıfatlar ve İsimler Bağlamında Teşbîh Yaklaşımı

İnsanın bilinmeyene yönelik tasavvuru bildiklerinden hareketle oluşur. Örneğin Afrikalı bir kişi birine hiç görmediği mango meyvesini anlatmak istediğinde, mangoyu tanımlayan kişi mangoyu bilmeyenin zihninde mangoya dair bir tasavvur oluşturabilmek amacıyla mangoyu muhatabın meyveye dair bildiği özellikler ve benzerlikler üzerinden resmeder. Böylelikle başlangıçta mangoya dair herhangi bir tasavvuru olmayan kişi, daha önce bildiği kavramlardan yola çıkarak, bilmediği mangoya dair bir kavramsal imge geliştirir.

Aynı şekilde Allah'a dair anlayışta da yalnızca bilinen kavramlar ve özellikler üzerinden şekillendirilebilir. Ancak kavramlar, dış dünyada bulunan sonlu şeylerin adlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Kur'an, Allah'ın dış dünyadaki şeylere benzemedğini vurgulasa da, muhatapların zihinlerinde Allah'a dair bir anlayış oluşturulabilmesi için, O'na insanların aşına oldukları çeşitli isim ve sıfatlar atfeder. Buna göre “naslarda Allah'ın zâtına nispet edilen isim ve sıfatlar nasıl anlaşılmalıdır?” sorusu gündeme gelmektedir. Naslarda geçen ifadeleri te'vîl etmeksizin kabul eden Gulât-ı Şîa, Kerrâmiyye ve Haşviyye taraftarları, ilâhî sıfatları araz cinsinden değerlendirdikleri için, Allah'ı dış dünyadaki cisimler gibi değişime uğrayan, halden hale dönüşen bir zât olarak tasavvur etmişlerdir.

¹⁴⁰ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 120.

¹⁴¹ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 16.

¹⁴² İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 36.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, onlara göre her ne kadar Allah ile insan arasında ortak sıfatlar bulunsa da, Allah'ın sıfatları niteliksel olarak son derece yetkin ve mükemmel olduğundan, insanın sıfatlarıyla benzerlik göstermemektedir. Bu bölümde Allah'ın sıfatlar ve isimlerle olan ilişkisini, insanın sıfatlar ve isimlerle olan ilişkisine benzer şekilde ele alan ve bu bağlamda O'nun ilim, irade ve kelâm sıfatlarını antropomorfist bir şekilde tasavvur edenlerin görüşlerine yer verilecektir.

2.2.1. İlâhî Sıfat ve İsimlerin Zâtla İlişkisi Bağlamında Teşbîh Yaklaşımı

İslâm geleneğinde ilim, irade, kudret gibi mâna sıfatlarını Allah'ın zâtına nispet eden kimseler Sıfâtiyye olarak adlandırılmışlardır. Allah'ın zâtına mâna sıfatlarının nispet edilmesi, O'nun zâtının yanı sıra, zâtıyla kaim olan sıfatların kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde, öncelikle ilâhî sıfatlar açısından ana fırkaları Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Şîa olmak üzere dört gruba ayırmış, ardından Sıfâtiyye başlığı altında Eş'ariyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi alt gruplara yer vermiştir.¹⁴³ Şehristânî'nin Sıfâtiyye başlığı altında Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten kimseleri zikretmesi dikkat çekicidir

Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlara benzeterek teşbîhe düşen kimseler, en temelde ilâhî sıfatları araz kategorisinde değerlendirip, ilâhî sıfatların Allah'ın zâtıyla olan ilişkisini cevher-araz ilişkisine benzettikleri için teşbîhe düşmüşlerdir. Böylelikle ilâhî sıfatlar bağlamında Allah'ı antropomorfik bir şekilde tasavvur etmişlerdir. Peki, zât-sıfat ilişkisinin cevher-araz ilişkisine benzetilmesi neden antropomorfik tanrı tasavvuruna sebebiyet vermektedir? Çünkü araz bir zaman diliminde ortaya çıkmış ve yok olan sıfat anlamında tanımlanmıştır. Buna göre cevherler ile arazlar arasındaki ilişki zamansaldır ve değişime tabidir.¹⁴⁴ Örneğin ilim arazıyla âlim olan insan için âlim olma vasfı sürekli kendisinde bulunan bir vasıf değildir. İnsan bir şeylerin cahili olarak doğar sonradan öğrenir ve öğrendiklerini unutabilir. Yine çocukluğunda güç yetiremediği şeylere sonradan güç yetirebilir. Bu anlamıyla insanların sahip olduğu sıfatlar arazlar konumunda olup değişime tabidir. Dolayısıyla ilâhî sıfatların zâtla olan ilişkisini cevher-araz ilişkisine

¹⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 85.

¹⁴⁴ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), s. 201-202.

benzetmek ilâhî zâtta bir değişikliğe imkân sağlayacak ve Allah'ın zât-sıfat ilişkisi bağlamında insan gibi tasavvur edilmesine sebebiyet verecektir.

Özellikle Gulât-ı Şîa, Kerrâmiyye ve Ehl-i Hadis Haşviyyesi Allah'ın sıfatları konusunda teşbîh hatasına düşmüşlerdir. Onlar Allah'ın sıfatlarına araz muamelesi yapmış ve bu şekilde ilâhî zâtın özünde değişiklik olasılığına izin vererek, Allah'ı yaratılmışlara benzetmiş ve O'nun niteliklerini insanın niteliklerine benzer bir şekilde tasavvur etmişlerdir.

Bunun yanı sıra ilâhî isimler konusunda Bağdâdî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye'nin şeyhlerinden olan İbrahim b. Muhacir adında bir zât, kendisinden önce kimsenin ifade etmediği bir düşünceyi dile getirmiştir. Ona göre ilâhî isimlerin hepsi zâtta, yani müsemmada araz olarak bulunmaktadır. Örneğin ona göre Allah ismi kadim olan bir cisimde yerleşmiş arazdır. Aynı şekilde rahmân, rahîm, hâlik gibi bütün isimler ilâhî zâtta bulunan arazlar gibidir. Bütün arazlar zâtta birbirinden ayrılmış bir şekilde bulunmaktadır.¹⁴⁵ Buna göre o, zâtın isimlerle olan ilişkisini cevher-araz ilişkisine benzettiği için teşbîhe düşmüştür.

2.2.2. Allah'ın İlim Sıfatının Yaratılmışlara Benzetilmesi

İlim, bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek anlamına gelmektedir. Allah'ın âlim olması ise gerek duyular dünyasını gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi anlamına gelmektedir.¹⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle Allah toprağa giren ve ondan çıkan, gökten inen ve ondan yükselen her şeyi bilmektedir.¹⁴⁷ Peki Allah toprağa giren ve ondan çıkan her şeyi nasıl bilmektedir? Allah'ın toprağın içindekilere ve dışındakilere yönelik bilgisi -insanın bilgisi gibi- duyusal bir şekilde mi meydana gelmektedir? Bunun yanı sıra Allah toprağa giren ve ondan çıkan her şeyi ezelde biliyor muydu yoksa onları yarattıktan sonra mı bildi?

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "...cihad edenleri bilinceye kadar..."¹⁴⁸, "Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar"¹⁴⁹, "hanginizin daha iyi iş yapacağını

¹⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 192.

¹⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *DİA*, XXII, 108.

¹⁴⁷ el-Hadîd 56/4.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/142.

¹⁴⁹ Tâhâ 20/44.

denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur"¹⁵⁰ mealindeki ayetlerin zâhirî anlamları sanki Allah'ın ezelde eşyayı yaratmadan önce bilmediği izlenimini uyandırmaktadır. Buna göre Allah'ın bilinenlere dair bilgisi -insanın bilgisi gibi- nesnelerin varlığına tabi olacak şekilde değişkenlik mi arz etmektedir? Bu bölümde söz konusu soruya olumlu yanıt verip Allah'ın bilinenlere yönelik bilgisini antropomorfik bir tarzda tasavvur eden kişilerin görüşlerine yer verilecektir.

Allah'ın ezelde kendi zâtı dışında hiçbir şey bilmediğini ve yaratılanları sonradan bildiğini iddia edenlerin, temelde aklî ve naklî olmak üzere iki temel dayanakları vardır. Aklî dayanaklarına göre ilim mutlak yokluğa taalluk etmez; zira ilim, yalnızca bilgiye konu olan malûmun varlığıyla söz konusu olabilir. Eğer ezelde Allah'ın zâtı dışında herhangi bir varlık yoksa buna göre ezelde Allah'ın zâtı dışında bilinebilecek herhangi bir şey de yoktur. Naklî delilleri ise, yukarıda zikredilen ayetlerin zâhirî anlamlarının uyandırdığı izlenimler gösterilebilir.¹⁵¹

Allah'ın ezelde sonradan yaratılacak olan eşyayı bilmediği görüşü özellikle Gulât-ı Şîa içerisinde, "ilim mutlak yokluğa taalluk etmez" prensibini benimseyenler arasında yaygınlık göstermiştir. Meselâ Hişâm b. Hakem'e göre Allah her ne kadar sonradan yarattığı şeyleri bilse de, ona göre Allah henüz ezelde varlık sahnesine çıkmamış şeyleri bilmemekteydi. Ona göre yaratıcı toprağa giren ve ondan çıkan, yerin altında ve üstünde bulunan her şeyi kesintisiz bir ışık (*şuâ*) ile bilmektedir. Hişâm'a göre Allah'ın ışık ile ilişkisi olmasaydı, yerin altında bulunanları bilemezdi. Dolayısıyla Allah'ın var olana dair bilgisi, bütün varlığa yayılan ve varlığın tamamıyla temas halinde olan ışık yoluyla oluşmaktadır. Buna göre Allah'ın yaratılanlara dair bilgisi sonradan ışıkla kurduğu temas sonucunda meydana gelmesi, O'nun ezelde yaratılanları bilmediği anlamına gelir.¹⁵² Nitekim bütün varlığa nüfuz eden ve Allah'la temas halinde olan ışık sonradan yaratılmıştır.

Ebü'l-Hüseyn Hayyât'ın (ö. 300/913) belirttiğine göre Hişâm b. Hakem hakîm Tanrı anlayışından hareketle Allah'ın bilgisinin hâdis olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Hişâm'a göre şayet Allah ezelde kimin mümin kimin de kâfir olacağını bilmiş olsaydı, sonradan insanlara peygamber göndermesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü ona göre

¹⁵⁰ el-Mülk 67/2.

¹⁵¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I/362-363.

¹⁵² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/268.

inanmayacak birine peygamber gönderip onu imtihan etmek Allah'ın hikmetine uygun değildir. Hişâm'a göre kendisine kesin olarak cevap vermeyeceğini bildiği kimseyi çağırmak hikmetli bir iş değildir. Dolayısıyla Allah'ın sonucunu bildiği bir şeyle insanları imtihan etmesi abes olduğundan, Hişâm'a göre Allah ezelde kulların fiillerini bilmiyordu.¹⁵³

Yine Gulât-ı Şîa içerisinde Nu'mâniyye fırkasının önderi olan Şeytân-ı Tâk lakaplı Muhammed b. Nu'mân Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777), Allah'ın ezelde âlim olmadığını kabul ederek Hişâm b. Hakem'in görüşlerini benimsemiştir. Ona göre Allah eşyayı ancak takdir edip murat ettiği zaman bilmektedir. Allah'ın bir şeyi takdir etmeden bilmesi imkânsızdır. Allah'ın ezelde bir şeyi takdir etmeden bilmemesi, O'nun âlim olmamasından dolayı değil, aksine bilmeye konu olan malûmun “şey” olmamasından dolayıdır.¹⁵⁴ Çünkü ancak varlığı sabit olan şeyler bilgiye konu olurlar. Dolayısıyla ona göre “Allah ezelde cahil idi, sonradan âlim oldu” denilmez. Çünkü cahillik var olan bir şeyin ilminden yoksun olmaktır. Ancak Şeytân-ı Tâk her ne kadar Allah'ın ezelde eşyayı bilmemesinden dolayı O'nun cahillikle vasıflanamayacağını iddia etse de, bu ilâhî zâtta bir değişikliğin vuku bulduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

İlâhî ilimdeki değişikliğin kabulü, Şîa içerisinde görülen bedâ anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Bedâ, Allah'ın görüş değiştirmesi anlamına gelir ve bu anlayış Allah'ın ilminde bir değişikliğin meydana gelmesi anlamına gelmektedir. Eş'arî'nin ifadesine göre, Şîa içerisinde bulunan bazı kimseler, Allah için bedâ anlayışını kabul ederek O'nun görüş değiştirebileceğini savunmuşlardır. Şehristânî Allah'a nispet edilen bedâ anlayışının üç farklı şekilde kullanıldığını belirtmektedir. İlki, Allah'ın ilmiyle ilgilidir ve bilinen bir şeyin sonradan bilindiği gibi olmadığını ifade eder. İkincisi, Allah'ın iradesiyle ilgilidir ve önceden verilen bir hükmün sonradan yanlış olduğunun ortaya çıkmasıdır. Üçüncüsü ise Allah'ın emirleriyle ilgilidir ve önceden emredilen bir şeye sonradan farklı bir emirde bulunmasıdır.¹⁵⁵

Bedâ anlayışının sebep olduğu tanrı tasavvuru ise, önceden olacakları bilmeyen, dünyayı deneme ve yanılma yoluyla yaratan ve yarattığı şeylere dair pişmanlık duyan

¹⁵³ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, thk. H.S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâr'ul-Arabiyye, 1993), s. 116.

¹⁵⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/268; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 171.

¹⁵⁵ Orhan Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/ 23 (2011/1): 4.

Yahudilerin Tanrı tasavvuruna benzemektedir. Nitekim Tevrat'ın yaratılış bölümünde, Rabb'ın yeryüzünde insanların yaptığı kötülüğü gördüğü ve yarattığı şeylere pişmanlık duyduğu ifade edilmektedir.¹⁵⁶ Dolayısıyla Allah'ın ezelde henüz varlığa gelmemiş olanın bilgisinden yoksun olması, O'nun gelecekte olacakları bilmediği anlamına gelecektir. Bu tanrı tasavvuru, geleceğin bilgisinden yoksun olan insanla benzerlik gösterdiği için antropomorfik bir tanrı tasavvurudur.

Bununla birlikte kaynaklarda erken dönem Mu'tezilî geleneğinde, Allah'ın ezelde eşyayı yaratmadan önce bilmediğini iddia eden bazı kişiler görülmektedir. Meselâ Mu'tezile'nin Hişâmiyye adlı fırkasının önderi olan Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'ye (ö. 218/833) göre bir şeye yönelik ilim ancak bilinmeye konu olan nesnenin varlığına tabi olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla Fuvâtî yaratılmadan önce var olmayan herhangi bir şeyin bilinmesini imkânsız görmüştür. Hatta o, henüz varlık sahasına çıkmamış olan bir şeyin dahi şey olarak isimlendirilmesini kabul etmemiştir.¹⁵⁷

2.2.3. Allah'ın İrade Sifatının Yaratılmışlara Benzetilmesi

Lügâvî anlamda “rûd” sözcüğünden türemiş olan irade, bir şeyi talep etmek veya ihtiyaç duyulan bir şeye meyletmek anlamına gelmektedir. Mesela insanın iradesi söz konusu olduğunda, insan su içmeyi irade ettiği zaman suya yönelir ve suya doğru hareket ederek isteğini yerine getirir. Suyu dileyip su içen insan, hem şehvet sahibi olması itibarıyla hem de suyun kendisi için faydalı olduğunu bilmesi itibarıyla suyu arzu etmiş ve su içmeye yönelmiştir. Buna göre şehvet arzusu insanı bir faydayı elde etmek için harekete geçiren güçtür. Arzu ve isteğin karşısında ise nefret ve isteksizlik vardır. İsteksizlik insan nefsinin arzu etmediği ve kendi nefsi için zararlı olduğunu bildiği bir şeyden geri durup ondan nefret etmesidir. Görüldüğü üzere insan şehvetinin arzusu neticesinde kendisi için bir

¹⁵⁶ Kitab-ı Mukaddes, Tekvîn 6/7.

¹⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 70; Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Fazlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye fi Beyrût, 2017), s. 14; Daha sonra gelen Mu'tezilî düşünürler, Allah-âlem ilişkisini temellendirme bağlamında, Allah'ın mutlak yokluktan yaratma sorunsalına ve ezelde ilâhî ilmin mutlak yokluğa taalluku sorunsalına karşılık olarak *ma'dûmun şey'ıyyeti* teorisini geliştirmişlerdir. Bu teoriye göre, henüz varlık sahasına çıkmamış olan şeyler ezelde yok olsa da, onlar dışta bir şey olarak birbirlerinden ayrılmış bir şekilde sabittir. Buna göre Allah'ın ilmi henüz varlığa gelmemiş olan şeylere taalluk eder ve Allah ezelde onları bilir. Bkz: Muhammed Ali Koca, “Mâdûmun Şey'ıyyeti Teorisi” *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 615.

faydayı elde etmek üzere isteklerde bulunur ve isteklerine ulaşması için de arzulanan nesneye doğru yönelerek hareket eder.

Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu Allah anlayışına göre Allah, isteyen ve dileyen bir zâttır. Kur'an'da Allah'ın dilediğini yarattığı,¹⁵⁸ dilediğine mülk verdiği,¹⁵⁹ dilediğini çocuk sahibi kıldığı,¹⁶⁰ dilediği hükmü verdiği,¹⁶¹ dilediğini eksiksiz yaptığı¹⁶² belirtilmektedir. Peki, irade sahibi olan Allah'ın diledikleri tıpkı insanın iradesi gibi bir meylin sonucunda harekette bulunarak mı gerçekleşir?

Gulat-ı Şîa içerisinde Allah'ın iradesini insanın iradesine benzer bir şekilde hareketle özdeşleştiren kimseler görülmektedir. Örneğin Hişâm b. Hakem ve Hişâm el-Cevâlikî'ye göre Allah bir şeyi dilediği zaman harekette bulunur. Zira O'nun iradesi kendi hareketidir. O bir şeyi dilediğinde hareket eder ve istediği gerçekleşir.¹⁶³ Meselâ Hişâm b. Hakem'e göre Allah, ezelde mekânsız iken sonrasında mekânı yaratmayı diledi ve bu dileğinin bir sonucu olarak harekete geçerek mekânı yaratmıştır. Dolayısıyla Hişâm'a göre Allah'ın mekânı yaratması O'nun hareketinin bir sonucu, hareketi de iradesinin bir sonucudur. Böylelikle ona göre ezelde mekânsız olan Allah'ın harekete geçip mekânı yaratmasıyla arşa konumlanmıştır.¹⁶⁴ Aynı şekilde Şeytanüttâk'a göre Allah'ın iradesi, O'nun hareketidir. Ona göre "Allah irade etti" demek, "İrade olan bir hareket meydana getirdi" demektir.¹⁶⁵

Bunun yanı sıra Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek ve O'nun adaletini temellendirmek için *aslah* teorisini geliştiren Mu'tezile, Allah'ın kulları için iyilik yapmayı amaçlayan ve onlar için her daim faydayı irade eden bir varlık olduğunu savunur.¹⁶⁶ Ancak Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) göre Allah'ın iradesinin faydaya yönelik olması, O'nun şehvet sahibi olduğu anlamına gelmez. Zira şehvet ve nefret, eksikliklerden etkilenen kimseler için geçerlidir. Allah ise her türlü eksiklikten münezzehtir, çünkü O ganîdir. Bu nedenle onlara göre, Allah hakkında herhangi bir

¹⁵⁸ Nûr 24/45.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/26.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân 3/40.

¹⁶¹ Mâide 5/1.

¹⁶² Hûd 11/107.

¹⁶³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 110.

¹⁶⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 102.

¹⁶⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 110.

¹⁶⁶ Hulusi Aslan, "Salah-Aslah Teorisi" *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), III/1222.

ihtiyaçtan bahsetmek mümkün değildir.¹⁶⁷ Onun ifadesiyle Allah bir fiili yapmayı dilediğinde kendisine dönük bir faydadan ziyade kullarına dönük bir faydayı amaçlamıştır. Buna göre Mu‘tezile *aslah* teorisinden hareketle insanlar için iyilik yapmayı amaçlayan bir tanrı anlayışı geliştirmiştir.¹⁶⁸ Buna göre adalet ve hikmet sahibi olan Allah, kulların menfaatini gözetmek zorundadır. Buradaki zorunluluk ontolojik değil, ahlâkî bir zorunluluktur. Bu noktada Mu‘tezile ahlâkî ve değer alanını şahit ile gayb âlemi arasında ortak bir zeminde değerlendirir.¹⁶⁹ Bundan dolayı Mu‘tezilî düşünürler teşbîhle suçlanmışlardır. İmâm Cüveynî’ye (ö. 478/1085) göre onlar dış dünyadaki iyiliği ve kötülüğü gayb âlemine taşıdıkları için Allah için de fayda ve zarar elde edebileceğini vehmettiler.¹⁷⁰

2.2.4. Allah’ın Kelâm Sıfatının Yaratılmışlara Benzetilmesi

İslâm geleneğinde Allah’ın mütekellim olduğu ittifakla kabul edilen bir husustur. Nitekim Allah, vahiyle kullarına geçmiş ve geleceğe yönelik bir takım haberler vermiş, onlara belli fiilleri yapmaları için emretmiş ve onları belli fiillerden alıkoymak için yasaklar koymuştur. Bu anlamda okunan, ezberlenen, yazılan ve iki kapak arasında bulunan Kur’an Allah’ın kelâmıdır ve söz konusu ilâhî kelâm O’nun mütekellim olduğuna delâlet etmektedir. Ancak her ne kadar İslâm geleneğinde Allah’ın mütekellim olduğu kabul edilse de, O’nun kelâmının neye karşılık geldiği tartışmalı bir husustur. Kelâm eserlerinde bu tartışma daha çok ilâhî kelâma delâlet eden Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı tartışması altında ele alınmıştır. Meselâ Mu‘tezile’ye göre ilâhî kelâm yaratılmıştır. Zira onlara göre kelâm ses ve harflerden oluşmaktadır. Ses ve harfler ise birbiri ardına gelmesi itibariyle hâdistir ve hâdis olmaları itibariyle sonradan yaratılmıştır. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın zâtı havadise konu olamayacağı için O’nun kelâmı zâtından ayrı başka bir mahalde sonradan levh-î mahfuzda yaratılmıştır. Bu nedenle Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kelâmına delâlet eden ilâhî kelâm mahlûk kabul edilmiştir. Bu bağlamda onlara göre Allah hakîkî anlamda

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I/344.

¹⁶⁸ Hulusi Aslan, *Salah-Aslah Teorisi*, III/1222.

¹⁶⁹ Hulusi Aslan, “Vücûp Alellah Teorisi” *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) III/1238.

¹⁷⁰ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akide’ü’n-Nizâmiyye fi’l Erkânü’l-İslâmiyye*, Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs, 1992), s. 204.

mütekellim değildir. Aksine Allah'ın kelâmı yaratmasına karşılık geldiği için fiili sıfatlardan kabul edilmektedir.

Sünnilere göre ise asıl kelâm kelâm-ı nefsidir. Kelâm-ı nefsi zâtla kaim olan mânaya karşılık gelmektedir. Kelâm-ı lafzî ise zâtla kaim olan mânanın harf ve seslerle dile dökülmesidir. Bu anlamda onlara göre ezberlenen, okunan, yazılan ve iki kapak arasında bulunan lafızlar yaratılmıştır. Ancak yaratılmış olan lafızlar Allah'ın zâtıyla kaim olan ve mahlûk olmayan nefsi kelâmına delâlet etmektedirler. Sünnilere göre Allah nefsi kelâma sahip olması itibariyle hakîkî anlamda mütekellimdir. Mu'tezile ve Sünnilerin ilâhî kelâma yönelik görüşleri daha sonraki bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Bu başlık altında sadece Allah'ın hakîkî anlamda mütekellim olduğunu ve O'nun insanlar gibi ses ve harflerle konuştuğunu iddia edip kelâmını antropomorfist bir şekilde tasavvur eden Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verilecektir.

Ahmed b. Hanbel ilâhî kelâmın ses ve harflerden oluştuğunu belirtir. O, kelâmın ses ve harflerden ibaret olduğunu söyleyerek kelâmın mahiyetine dair görüşüyle Sünnilerden ayrı Mu'tezile ile ortak iken ilâhî kelâmın mahlûk olmadığı görüşüyle de Mu'tezile'den ayrı Sünnilerle ortaktır. Ona göre Allah istediğinde istediği şekilde konuşur. Ses ve harflerden oluşan kelâmı hem işitilir hem de tilâvet edilir. Ona göre Allah'ın kelâmı yaratılmamıştır.¹⁷¹ Nitekim o Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kendi kelâmını mahlûk diye nitelendirmeyip, vahiy diye nitelendirdiğini söyleyerek görüşünü temellendirmeye çalışır.¹⁷² Dolayısıyla ona göre Kur'an'ın yaratılmış olması Cebrail'in nebiye vahiyle değil de yaratılmış olan bir şeyle geldiği ve nebinin de yaratılmış olanla konuştuğu sonucunu doğuracaktır.¹⁷³ Ona göre Mu'tezile ve Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kelâmı Allah'ın zâtından munfasıl değildir. Nitekim Allah doğrudan Hz. Musa ile konuşmuş ve kendisine "Ey Musa! Şüphesiz âlemlerin Rabbi olan Allah benim!"¹⁷⁴ demiştir. Ona göre Mu'tezile'nin düşündüğü gibi söz konusu kelâmın bir nesnede yaratılarak Hz. Musa'ya iletilmesi düşünülemez. Çünkü "Ben âlemlerin

¹⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a'le'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Daggaş b. Şebib el-âcmî (Kuveyt, Geraş, 2005), s. 50.

¹⁷² Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a'le'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 232.

¹⁷³ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a'le'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 56.

¹⁷⁴ el-Kasas 28/30.

Rabbim!” diyen kimse ilahlık iddia etmiş olur. Bu anlamda ona göre ilâhî kelâmın bir nesnede yaratılması düşünülemez.¹⁷⁵

Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel Hz. Musa’nın Rabbiyle konuştuğundan sonra ehline döndüğünü ve Hz. Musa’nın ehline işittiği kelâmı gökyüzünde çarpan hoş bir yıldırıma benzeterek anlattığını nakletmektedir.¹⁷⁶ Bunun dışında Ahmed b. Hanbel’e göre Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi ilâhî kelâmın ses ve harflerden oluşması Allah için ağız, dil ve dudak gibi uzuvların düşünülmesini gerekli kılmaz. Nitekim dağlar ağız, dil ve dudak gibi uzuvlara sahip olmasa da Kur’an-ı Kerim’de Allah’ı tespih ettikleri¹⁷⁷ zikredilmektedir.¹⁷⁸ Ona göre O’nun kelâmı iradesiyle ilişkili olup istediği zaman konuşabilmektedir. Aynı şekilde nasıl ki Allah ilim sahibi değilken ilim sahibi oldu denilemiyorsa aynı şekilde O’nun için ezelden konuşmuyorken sonradan konuştu da denilemez. O’nun bütün sıfatları kadim olduğu gibi kelâm sıfatı da kadimdir. Zira Ahmed b. Hanbel’e göre şayet Allah’ın kelâmı kadim olmasa, sonradan kelâm sahibi olan Hz. Âdem’in kelâmına benzeyecek ve bu durum iki kelâm arasında benzerliği gerektirecektir. Aynı şekilde şayet Allah ezelden mütekellim değilse, O ezelden mütekellim olmaması itibarıyla cansız varlıklara benzeyecek ve bu durum bu sefer Allah ile cansız varlıklar arasında benzerliği gerektirecektir.¹⁷⁹ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel’e göre Allah için ses ve harflerden oluşan kadim bir kelâmın düşünülmesi benzerliği gerektirmemektedir.

2.3. Allah’a Beşerî Duyguların Nispeti

Duygular canlıların tabiatında geçici değişikliklere yol açan durumlardır. İnsanın tabiatı zaman zaman hareketlilik gösterebilirken bazen de sakinleşebilir. Bu tabiatındaki değişimler genellikle vücuttaki kan basıncıyla ilişkilidir; yüksek kan basıncıyla tabiat hareketlenirken, düzenli ve sakin bir kan basıncıyla sakinleşir. İnsanın tabiatındaki bu değişimler, duyguların ortaya çıkmasına neden olur. Örneğin, öfke duygusu tabiatın hareketli olduğu zamanlarda ortaya çıkarken, hoşnutluk ve mutluluk duygusu tabiat sakin

¹⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a’le’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 266.

¹⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a’le’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 271

¹⁷⁷ el-Enbiyâ 21/79.

¹⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a’le’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 266.

¹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a’le’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 277.

olduğunda meydana gelir.¹⁸⁰ Bu durum duyguların tabiatın bir parçası olduğunu gösterir.

İnsanlar tabiatları gereği lezzet ve faydayı arzularlar. Bu, onların şehvet sahibi olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir faydaya kavuştuklarında hoşnut ve mutlu olurlarken bir zarara uğradıklarında ise öfkelenir ve acı duyarlar. Peki hoşnutluk ve öfke gibi duygular Allah için düşünülebilir mi? Bu soru aynı zamanda Allah'ın bir tabiata sahip olup olmamasıyla ilgilidir. Bu bölümde öncelikle Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Allah'a beşerî duygular nispet eden ifadeler yer verilecektir. Sonrasında ise O'na nispet edilen beşerî duyguları te'vîl etmeden kabul eden ve dolayısıyla O'nu arzulayan bir tabiata sahip bir şekilde tasavvur edenlerin görüşlerine yer verilecektir.

2.3.1. Ayet ve Hadislerde Allah'a Atfedilen Beşerî Duygular

Kur'an-ı Kerim ve hadisler, Allah'ı merhamet, sevgi ve öfke gibi birçok duyguyla ilişkilendiren ifadeler içerir. Meselâ Kur'an'da Allah'ın iyilik yapanları (*muhsinîn*),¹⁸¹ tevbe edenleri (*tevvâbin*) ve temiz olanları (*mutahhirîn*),¹⁸² takvalı olan kimseleri (*muttakî*),¹⁸³ adaleti gözetenleri (*muksitîn*),¹⁸⁴ sabredenleri ve kendisine güvenip dayananları (*mütevekkilin*)¹⁸⁵ sevdiği belirtilmektedir. Diğer yandan, Allah'ın yeryüzünde bozgunculuk yapanları,¹⁸⁶ müsrifleri,¹⁸⁷ inkârcıları¹⁸⁸ ve küstahça övünüp böbürleneni¹⁸⁹ sevmediği ifade edilmektedir. Hadislerde de Allah'ın kullarına karşı sevgisinden bahsedilir. Özellikle hadislerde ilâhî sevginin genellikle kulların fiilleriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Meselâ rivayet edilen bir hadiste Allah'ın kulunun tövbesi karşısındaki sevincinden bahsedilir; kulun tövbe etmesiyle Allah'ın çölde devesini kaybedip sonra bulan kimsenin sevincinden daha fazla sevinç duyduğu ifade edilir. Başka bir hadiste ise Allah'ın kulun zikri ve duasıyla sevinç duyduğu ifade edilir.¹⁹⁰

¹⁸⁰ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 27.

¹⁸¹ el-Bakara 2/195.

¹⁸² el-Bakara 2/222.

¹⁸³ Âl-i İmrân 3/200.

¹⁸⁴ el-Mâide 5/120.

¹⁸⁵ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁸⁶ el-Kasas 28/77.

¹⁸⁷ el-A'râf 7/31.

¹⁸⁸ er-Rûm 30/45.

¹⁸⁹ Lokmân 31/18.

¹⁹⁰ Buḥârî, "Da'avât", 3.

Bununla birlikte hadislerde, Kur'an-ı Kerim'de görülmeyen bazı duygu ve hallerin Allah'a izafe edildiği görülmektedir. Meselâ birçok hadiste Allah'ın şaşırdığı ve güldüğü rivayet edilmiştir. Örneğin “Allah, birisi diğerini öldüren ve her biri cennete giren iki adama güler. İlki Allah yolunda savaşırken öldürülmüştür. Diğerinin ise tövbesini kabul eder ve o da şehit olur.”¹⁹¹ şeklinde bir hadiste Allah'ın güldüğünden bahsedilmektedir.

2.3.2. Beşerî Duygulara Sahip Olan Tanrı Anlayışı

İslâm geleneğinde Allah ile âlem arasındaki ilişki ilâhî sıfatlar bağlamında ele alınırken, Allah ile kul arasındaki ilişki daha çok sevgi (*velâyet/dostluk*) ve öfke (*adâvet/düşmanlık*) gibi duygulara işaret eden birtakım ifadeler bağlamında ele alınır. Her ne kadar naslarda Allah'ın müminlere karşı sevgisinden ve zalimlere karşı öfkesinden bahsedilse de, İslâm geleneğinde duygusal çağrışımlar yapan bu tür ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği tartışmalı bir konudur. Bu tartışmanın odak noktası, Allah'a atfedilen ifadelerin ilâhî fiillerle mi yoksa O'nun zatıyla mı ilişkili olduğudur. Allah'ı antropomorfik bir şekilde tasavvur edenler, bu tür ifadeleri insanın tabiatına benzer şekilde Allah'ın zâtıyla ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Örneğin insanın halden hale girmesi, faydaya eriştiğinde sevinmesi ve zarar gördüğünde üzülmesi gibi nitelikleri Allah'a atfederek O'nu tabiata sahip bir şekilde tahayyül etmişlerdir.

İslâm geleneğinde özellikle tasavvuf disiplininde ilâhî sevgi, muhabbet ve aşk gibi konular sıklıkla ele alınmıştır. Öyle ki, zaman zaman Sûfî çevrelerinde Allah'a beşerî duyguların nispet edildiği dahi görülmüştür. Eş'arî *Makâlât'ül-İslâmiyyîn* adlı eserinde Sûfilerden olduğunu iddia ettiği Ebû Şuayb adında bir zâtın Allah hakkında şunları ileri sürdüğünü belirtmektedir: “Allah, kendisine itaat edenleri dost olarak kabul eder ve bu dostların itaatleri karşısında sevinir ve bundan dolayı hoşnut olur. Sevdiği dostları O'na âsi oldukları zaman ise kederlenir ve üzülür.”¹⁹²

Söz konusu zâta göre kulların itaatleri Allah'a bir fayda sağlamaktadır. Dolayısıyla o, Allah'ın insanların itaatleri karşısında bir fayda elde etmesi sonucunda sevindiğini, buna karşın insanların itaatsizliklerinin ise O'na zarar verdiğini, Allah'ın

¹⁹¹ Buhârî, “Cihâd”, 28; Müslüm, “İmâre”, 128-129.

¹⁹² Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/319.

kulların itaatsizliği karşısında üzüldüğünü ve kendisine itaat etmeyenlere karşı öfke duyduğunu söyleyerek, Allah'ı üzülen, kederlenen bir insan gibi tasavvur etmektedir.¹⁹³

Aynı şekilde Kâ'bî, Câhız'dan (ö. 255/869) naklederek *Makâlât* adlı eserinde Ebû Şuayb'ın Allah için mutluluk, üzüntü ve keder gibi duyguları lâıyk gördüğünü söylemektedir. O, bunlara ilâveten Allah için yorgunluk ve istirahatı da uygun gördüğünü ifade etmektedir.¹⁹⁴ Ebû Şuayb'ın Allah'ın yorulduğuna ve istirahat ettiğine dair delili ise Kur'an'da Allah'ın âlemi altı günde yarattığı ayetidir.¹⁹⁵ Onun yorulan ve istirahat eden Tanrı tasavvuru özellikle Yahudilerin Tanrı tasavvuruna benzemektedir. Nitekim Tevrat'ta Tanrı'nın âlemi altı günde yarattığı sonrasında yedinci günde dinlendiği ifade edilmektedir.¹⁹⁶ Ebû Şuayb'ın Allah'ın sevindiğine ve mutlu olduğuna dair delili ise hadiste zikredilen "Allah kulun tövbesiyle mutlu olur" hadisidir.¹⁹⁷ Buna göre sevgi, üzüntü ve yorgunluk gibi halleri Allah'a nispet eden Ebû Şuayb'ın O'nu tabiata sahip bir canlı gibi tasavvur ettiği söylenebilir. Çünkü tabiata sahip olan canlılar, tabiatları gereği arzu duyar ve arzuladıkları faydayı elde ettiklerinde hoşnut olurlar. Bu durumda, kulların itaatleri karşısında Allah'ın mutlu olması, itaatin Allah'a fayda sağladığı ve Allah'ın söz konusu faydaya erişmesiyle mutlu olduğu sonucunu ortaya çıkartmaktadır.

Allah'a beşerî duygular atfederek O'nu antropomorfik bir biçimde tasavvur eden bir diğer zümre, Şîa'nın aşırı kollarından sayılan Mugîre b. Saîd'in taraftarlarıdır. Onlar temelde Allah'ın tabiatından bahseder ve O'nun tabiatının huy ve mizacı olduğunu kabul ederler. Yine onlara göre Allah'ın tabiatı karın, hikmet fışkıran bir kalp ve erkeklik uzvundan oluşmaktadır. Bununla birlikte onlar Allah'ın kızdığını ve terlediğini iddia etmişlerdir. Özellikle Mugîre taraftarları âlemdaki denizlerin yaratılışını Allah'ın öfkesine bağlı bir şekilde açıklamaktadırlar. Bu bağlamda onlara göre yeryüzündeki denizler Allah'ın öfkesi sonucunda O'ndan akan terden oluşmuştur. Nitekim onlara göre Allah parmağıyla avucuna kulların isyan ve taatlerini yazdıktan sonra isyanlara kızdı ve terlerdi. O'nun terinden biri karanlık ve tuzlu, diğeri tatlı ve berrak olmak üzere iki deniz meydana geldi. Onlara göre kâfirler tuzlu ve karanlık denizlerden yaratılmışken müminler tatlı ve berrak denizlerden yaratılmıştır. Esasında yeryüzünü aydınlatan güneş hariç bütün

¹⁹³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/263.

¹⁹⁴ Kâ'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 244.

¹⁹⁵ el-Kâf 50/38.

¹⁹⁶ Kitab-ı Mukaddes, Tekvîn/1:1-2.

¹⁹⁷ Kâ'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, s. 244.

mahlûkat söz konusu iki denizden yaratılmıştır. Onlara göre güneş denizin üzerinde beliren gölgesinin gözüdür. Onlar Allah'ın deniz üstünde beliren gölgesini gördükten sonra “benimle başka ilâhların bulunması doğru değildir!” diyerek gölgesinin gözünü soktuğuna ve güneşi beliren gölgesinin gözünden yarattığına inanırlar. Hatta onlar ilk yaratılan gölgeyle ilişkili olarak İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) geleneğinde görülen Hakîkât-i Muhammediyye düşüncesine benzer bir şekilde Allah'ın ilk yarattığı Hz. Muhammed'in gölgesi olduğunu söylerler. Onlar “De ki: Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ben O'na tapanların birincisi olurum!” mealindeki ayetin buna işaret ettiğini düşünürler.¹⁹⁸ Görüldüğü üzere Mugîre taraftarları Allah'ın tabiatından bahsetmiş ve O'nun tabiatında oluşan birtakım duyguları Allah'a nispet ederek yaratıcıyı insan biçiminde tasavvur etmişlerdir.

2.4. Allah'ın Dünyada Görülebileceği İddiası

Kelâm kitaplarında Allah'ın görülmesinin imkânıyla ilgili tartışmalar daha çok Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceğiyle ilgilidir. Bu bölümde ise Allah'ın yeryüzünde görüldüğünü iddia edenlerin görüşlerine yer verilecektir. Allah'ın yeryüzünde görülmesinin teşbîhle ilgili iki kısmı vardır. Teşbîhle ilgili zikredilecek her iki kısmın ortak paydası ise Allah'ın idrak edilmesiyle ilişkilidir. Söz konusu iki kısımdan birincisi, gözün gördüğü şeyin sınırlandırılmasıyla ilgilidir. Buna göre Allah'ın yeryüzünde gözle görülmesi O'nu duyusal ve sınırlı bir varlık kılacak ve O'nun insan zihninde tasavvurunu ortaya çıkartacaktır. Bu durum Allah ile görülen diğer duyusal ve sınırlı varlıklar arasında benzerliği doğuracaktır. Bu aynı zamanda sınırlı olanın bütün sınırları açısından kuşatılıp idrak edilmesi anlamına da gelmektedir. Zira bir şeyin idrak edilmesi, idrak edilen şeyin bütün sınırları itibariyle kuşatılıp algılanması anlamına gelmektedir. Bunlardan ikincisi ise, görülen şeyin bizzat kendisinin insan idrakine konu kılınmasıyla ilgilidir. Nitekim insan yeryüzünde bulunan şeyleri görmesiyle onları idrak eder ve idrak ettiği şeyleri algısının bir objesi olarak sunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın yeryüzünde görülüp idrak edilmesi, O'nun bir müdrik tarafından algılanması anlamına gelecek ve bu durum algılanan diğer objelerle Allah arasında benzerliği ortaya çıkartacaktır. Allah'ın

¹⁹⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/68-72; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 161-162.

yeryüzünde görülmesinin antropomorfizmle olan ilişkisi ise Allah'ın insan sûretinde görülmesiyle alakalıdır. Buna göre Allah ya tıpkı Hristiyanlarda olduğu gibi ilâhî ruhun bir bedene hulûl etmesiyle insan sûretinde görülebilir ya da hulûl etmeksizin bizzat insan şeklinde görülebilir. Bu bölümde ister hulûl yoluyla ister hulûlsüz olarak Allah'ın yeryüzünde insan sûretinde görülebileceğini iddia eden ve bu nedenle Allah'ı insan biçiminde tasavvur eden kişilerin görüşlerine yer verilecektir.

2.4.1. Gulât-ı Şîa'da Allah'ın Yeryüzünde İnsan Sûretinde Görülmesi

Gulât-ı Şîa taraftarları arasında Allah'ın yeryüzünde görüldüğünü iddia eden kimseler bulunmaktadır. Gulât-ı Şîa içerisinde başta Harbiyye, Cenâhiyye, Beyâniyye ve Hattabiyye gibi fırkaların taraftarları olmak üzere muhtelif fırkalara mensup kimselerin imamlarına ulûhiyyet atfederek bazen Allah'ı imamlarına benzettikleri, bazen de imamlarını Allah'a benzettikleri görülmektedir. Onların imamlarına ulûhiyyet atfetmeleri ilâhî ruhun imamlara hulûl ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Onlar ilâhî ruhun imamlarda tezahür etmesiyle birlikte Allah'ın yeryüzünde insan sûretinde görüldüğüne inanmışlardır ve Allah'ı o şekilde tasavvur etmişlerdir.

Hulûl anlayışını benimseyen Harbiyye taraftarları imametini Hz. Ali'den Hz. Hasan'a, ondan Hz. Hüseyin'e, Hz. Hüseyin'den Muhammed b. el-Hanefiyye'ye, Muhammed b. el-Hanefiyye'den oğlu İbnü'l-Hanefiyye'ye, ondan oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğini kabul ederler. Burada imametini intikaliyle birlikte aynı zamanda ilâhî ruhta intikal etmektedir. Yani Peygamber'den sonra imametini Hz. Ali'ye geçmesi aynı zamanda Peygamber'de hulûl etmiş olan ilâhî ruhun Hz. Ali'ye geçtiği anlamına gelmektedir. Harbiyye taraftarları Ebû Hâşim'den sonra imametini ve dolayısıyla ilâhî ruhun Abdullah b. Amr b. el-Harb'e intikal ettiğini kabul etmişler ve O'nun ilâh olduğuna inanarak Allah'ı insan sûretinde tasavvur etmişlerdir.¹⁹⁹

Cenâhiyye taraftarlarına göre Allah'ın ruhu Hz. Âdem'den itibaren tüm peygamberlere intikal etmiş, sonrasında Hz. Peygamberden Hz. Ali'ye ve onun üç oğluna (Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed el-Hanefiyye) geçmiş, sonunda Cenâhiyye'nin önderi olan Abdullah b. Muâviye'ye ulaşmıştır. Onlara göre ilâhî ruh nûrdur ve Abdullah

¹⁹⁹ Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 120.

b. Muâviye’de bulunmaktadır. Abdullah b. Muâviye Allah’ın ruhunu taşıdığı için her şeyi bilmektedir. Onlara göre ilâhî ruhun hulûl ettiği her kimse ilâhtır. Peygamberler ve imamlar Allah’ın ruhunu taşımaları itibariyle ilâhtırlar. Onlara göre ilâhî ruhu taşıyan bedenler mahlûk, ruhun kendisi ise gayrı mahlûktur. Bu durum Abdullah b. Muâviye hakkında söylenmiş bir şiirde şöyle zikredilmektedir:

“Bakanların sende gördüğü (beden) mahlûktur, ama içindeki ruh mahlûk değildir..

İstersen dilinle dilsiz dağları konuşturursun, istersen konuşturamazsın..”²⁰⁰

Beyân b. Semân’ın önderi olduğu Beyâniyye fırkasında da ilâhî ruhun insanlara hulûl ettiği ve Rabb’in kendisini insan biçiminde izhâr ettiği görüşü vardır. Beyân b. Semân’a göre nûrdan ibaret olan Allah’ın parçası nebilere ve imamlara hulûl etmiş sonrasında ise bu nûrun Ebû Hâşim’den kendisine intikal ettiğini söylemiştir. Ali Avcu’ya göre her ne kadar Beyân b. Semân Allah’ın insan sûretinde zâhir olduğunu söylese de onun Tanrı’sı saf nûrdan ibaret olup kavranılması mümkün olmayan soyut bir Tanrı’dır. Beyân insanların Allah’ı idrak edebilmeleri için O’nun kendisini insan sûretinde gösterdiğini söylemiştir.²⁰¹ Buna göre ilâhî ruhun insana hulûl etmesiyle Allah’ın insanda tezahür etmesi hakîkî anlamda değil mecâzî anlamdadır. Ancak Allah’ın kendisini mecâzî anlamda insan sûretinde göstermesi O’nun o şekilde tasavvur edilmediği anlamına gelmez. Nitekim ilâhî ruh insan bedeniyle kaim olması itibariyle insan Tanrı’yı düşündüğünde doğrudan ruhun hulûl ettiği bedeni düşünür. Dolayısıyla hakikatte Allah’ın insan sûretinde olmadığını bilseler dahi ilâhlarını insan bedenlerinde gördükleri için Allah’ı o sûrette tasavvur ettikleri söylenebilir.

Yine insanları Allah’ın çocukları olarak gören Ebü’l-Hattâb b. Ebû Zeyneb’in önderi olduğu Hattâbiyye fırkasında da ilâhî ruhun insanlara hulûl ettiği düşüncesi görülmektedir. Onlar “Onu düzeltip de ona ruhumdan üflediğim zaman derhal ona secdeye kapanın!”²⁰² mealindeki ayeti te’vîl ederek, “O (Allah) Âdem’dir, biz de onun çocuklarıyız” dediler. Hattâbiyye fırkasının çeşitli kollarında Cafer b. Muhammed Allah olarak görülmüştür. Meselâ Hattâbiyye’nin Bezîgiyye koluna mensup kimseler Ca’fer b.

²⁰⁰ Kummî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 145.

²⁰¹ Ali Avcu, *İslâm’ın İlk Marjinelleri Gulât-ı Şîa* (Ankara: Fez Yayınları, 2020), s. 188-189.

²⁰² Sâd, 38/72.

Muhammed'in Allah olduğunu ancak Ca'fer b. Muhammed'in hakikatte görüldüğü gibi olmadığını, aksine insanlara bu sûrette görüldüğünü iddia etmişlerdir.²⁰³

Hattabiyye'nin Muhammise koluna bağlı kimselere göre ise yüce ve aziz olan Allah bizzat Hz. Muhammed'in kendisidir. Onlara göre Allah, yarattıkları kendisine alışsın ve kendisinden kaçmasın diye kendisini insan ve beşer sûretinde göstermiştir. Allah'ın seçkin kulları dışında Hz. Muhammed'in hakîkâtini idrak edecek kimse yoktur. Allah'ın seçkin kulları Hz. Muhammed'e baktığında O'nun nûrânî hakîkâtini idrak ederler. Seçkin olmayanlar ise ancak ete ve bedene bürünmüş bir beşer görürler. Onlara göre Allah'ın görünen zâhir yönü imamet, görünmeyen bâtinî yönü ise Hz. Muhammed'in hakikatidir. Hz. Muhammed sonrası gelen imamların hepsi Rab olan Hz. Muhammed'in makamındadırlar.²⁰⁴

Gulât-ı Şîa'da Allah'ın hulûl yoluyla insanda görüldüğünü iddia edenlerin dışında bir de Allah'la bizzat temas kurarak O'nu yeryüzünde olduğu gibi gördüğünü iddia eden kimseler bulunmaktadır. Meselâ Mansuriyye fırkasının önderi Ebû Mansur Allah'ın kendisini gökyüzüne çıkarttığını ve eliyle başını okşayarak kendisine Farsça olarak "Ey oğulcuğum! Git ve benden tebliğ et" dediğini söylemektedir. Ebû Mansur "Gökten bir parçanın düştüğünü görseler, üst üste yığılmış bulutlardır, derler"²⁰⁵ ayetini referans göstererek Allah'la gökte buluştuktan sonra gökten bir parça gibi düştüğünü söylemiştir.²⁰⁶ Görüldüğü üzere Ebû Mansur'un gördüğünü iddia ettiği Rabbi gayet insan gibi eliyle okşayan ve Farsça konuşan antropomorfik özelliklere sahip bir varlıktır.

Sonuç olarak görüldüğü üzere Allah'ın yeryüzünde görüldüğünü iddia edenler, ister hulûl yoluyla olsun, ister hulûl olmaksızın rablerini gördüklerini iddia edenler temelde Allah'ı insan suretinde gördüklerini ileri sürerek O'nu insan biçiminde tasavvur etmişlerdir.

2.4.2. Bâtınîyye ve Zâhitlerde (Nüssâk) Allah'ın Yeryüzünde İnsan Sûretinde Görülmesi

Kâ'bî'nin belirttiğine göre Bâtınîyye'den olan Ahmed el-Cübbî adında bir zât ve kendisine tabi olan Cübbiyye taraftarları Allah'ın yeryüzünde görüldüğünü ileri

²⁰³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/75-78; Kâ'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 100-101; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 164-165.

²⁰⁴ Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, ss. 168-176.

²⁰⁵ et-Tûr 52/44.

²⁰⁶ Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 163.

sürmüşlerdir. Kâ'bî'nin ifadesiyle onlar Allah'ı zaman zaman ziyaret ettiklerini, ziyaret esnasında O'nu gözleriyle gördüklerini ve O'nunla kucaklaştıklarını iddia etmişlerdir.²⁰⁷ Buna göre onlar ilâhlarını tıpkı evini misafirlere ziyarete açan ve ziyarete gelen misafirleri kucaklayan insana benzetmişlerdir.

Eş'arî, Sûfî meşrebe sahip olan zâhitlerin Allah'ın görülmesi konusunda birçok fırkaya ayrıldıklarını söylemekte ve onlardan bazılarının Allah'ın dünyada gözle görülmesini câiz gördüklerini kaydetmektedir. Bazılarının ise Allah'ın cisimlere hulûlünü kabul ettiklerini kaydetmekte ve Allah'ı son derece güzel ve yakışıklı bir şekilde tasavvur ettiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla onlar güzel ve yakışıklı bir insan gördüklerinde Allah'ın ona hulûl etmiş olabileceğini söylerler.²⁰⁸ Hatta Eş'arî'nin ifadesiyle onlar dünyada herhangi güzel bir şey gördüklerinde “Bilmiyoruz, belki de Rabbimizdir!” derler.²⁰⁹ Allah'ın yeryüzünde görüldüğünü iddia edenlerin çoğu Allah ile tokalaşmayı, O'na dokunmayı ve O'nu ziyaret etmeyi caiz görmüşlerdir. Özellikle Mudar b. Muhammed ve Kehmes b. Hasan el-Basrî'nin taraftarlarından bazılarına göre Allah ihlâs sahipleriyle kucaklaşmaktadır. Hatta onlara göre ihlâs sahipleri istedikleri zaman Allah'la kucaklaşmaktadırlar. Basra'nın ilk ağlayan zâhitlerinden olan (*bekkâîn*) Abdülvâhid b. Zeyd'e mensup bulunanların bazısına göre ise Allah kişilerin amellerine göre kendisini onlara yeryüzünde göstermektedir. Ameli daha üstün olan O'nu daha iyi görecektir. Bazıları ise Allah'ın yeryüzünde değil de uykudayken görüldüğünü iddia etmişlerdir. Rakâbe b. Maskâle'den rivâyet edildiğine göre o Allah'ı rüyasında görmüştür. Rivayete göre Allah kendisine “Sana, kırk sene akşam abdesti ile sabah namazını kılan Süleyman et-Teymî'nin makamı ile ikramda bulunacağım.” demiştir.²¹⁰

Sûfî anlayış, iyi amellerde bulunmaya dair motivasyonunu Allah'a yaklaşma fikri üzerinden sağladığı için, bazı sûfiler arasında amelin, kişiyi O'na yaklaştıracığı ve yaklaştığı ölçüde kişinin Allah'ı görebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

²⁰⁷ Kâ'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, s. 247-248.

²⁰⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/262.

²⁰⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/319.

²¹⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/262.

İKİNCİ BÖLÜM

1. Agnostik Tanrı Anlayışı: Tenzîh Doktrini Tanımı ve Yöntemi

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın hiçbir şeye benzemediği vurgulanır.²¹¹ Bu gerçek Allah'ın kendisi dışında bulunan tüm varlıkların özelliklerinden de uzak olması gerektiğini ortaya koyar (*Muhâlefetün li'l-havâdis*). Bununla birlikte, naslarda Allah'a insanların sahip olduğu bazı niteliklerin atfedildiği daha önce belirtilmişti.²¹² Bu çalışma, Allah'ın zâtını tüm beşerî niteliklerden arındırmayı ve O'nu her türlü nakıslıktan uzak tutmayı amaçlayan düşünce biçimini “tenzîh doktrini” olarak adlandırmaktadır.

Tenzîh doktrini te'vîl yöntemini kullanır. Te'vîl, bir lafzın bir delilden hareketle zâhir anlamının kabul edilmeyip, onun taşıdığı diğer bir anlama göre anlaşılması durumunu ifade eder.²¹³ Kelâm ilminde te'vîl özellikle ilâhî sıfatlarla ilgili bazı naslar arasındaki çelişkili görünümün giderilmesi noktasında meselelerin yorumlanması için başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur.²¹⁴

İslâm geleneğinde antropomorfik Tanrı tasavvurunu reddeden mezhepler, naslarda yer alan antropomorfik ifadeleri te'vîl ederler. Bir lafzın te'vîl edilmesi, ilk olarak o ifadenin taşıdığı zâhirî anlamın Allah'tan tenzîh edilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda Allah'tan tenzîh edilen herhangi bir anlamın, O'nun o niteliğe sahip olmadığını ortaya koyar.

Bu bağlamda tenzîh doktrini Allah'ın zâtının insan aklının ve dilinin sınırlarını aştığını savunur. Dolayısıyla Allah'ı anlamak için kullanılan kavramsal ve dilsel araçlar sınırlı olduğu için bu yaklaşım sınırsız olan Allah'a ilişkin tüm tasvir ve betimlemeleri reddederek, O'nun yüceliğini ve birliğini muhafaza etmeyi amaçlar. Böylelikle Allah'ın hakikatinin bilinmesinin imkânsız olduğu sonucu ortaya çıkar. Buna göre insan tarafından algılanması mümkün olmayan ve hakikati bilinmeyen agnostik Tanrı anlayışı söz konusu olur. Ancak tenzîh doktrini kapsamında yalnızca tek tip agnostik Tanrı anlayışından

²¹¹ eş-Şûrâ 42/11.

²¹² Bkz. el-Fetih 48/10; er-Rahmân 55/27; er-R'ad 13/2.

²¹³ H. Yunus Apaydın, “Te'vîl” *DİA*, XLI, 28.

²¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vîl” *DİA*, XLI, 27.

bahsedilmez. Aksine tenzîh doktrini çerçevesinde agnostik Tanrı anlayışının çeşitli dereceleri ve varyasyonları bulunmaktadır.

1.1. Tenzîh ve Agnostisizm Kavramlarının Tanımı

Nezâhet kökünden türeyen tenzîh kelimesi, lugâvi anlamda “kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak” demektir.²¹⁵ Buna göre tenzîh, nispet edildiği şeyi her türlü çirkin, zararlı ve kötü şeylerden uzak tutan bir anlamı ifade eder. Örneğin tenzîh terimi bir mekâna nispet edildiğinde (*Mekânun-nezihun/Temiz mekân*), o mekânın hastalık verici hususlardan, çirkin, zararlı, kötü ve hoş olmayan bütün olumsuz vasıflardan uzak olduğu anlamını taşır.²¹⁶ Kelâm ilminde terim olarak tenzîh, Allah’ın birliğine ve aşkınlığına hâlel getirecek her türlü mânadan soyutlama ve uzaklaştırma anlamına karşılık gelmektedir.²¹⁷ Bu bağlamda Allah, maddî âleme dâhil bir varlık olmadığı için, maddî âlemde bulunan tüm varlıkların özelliklerinden uzaklaştırılır. Bu durum Allah’ın hakikatinin insan bilgisinin sınırlarının ötesinde olduğunu ve O’nun hakikatinin bilinemeyeceği anlamına gelir.

Arapça’da “bilmiyorum” tabirinden türetilmi olan türeyen *lâ-edriyye*, “insan aklının Tanrı ve evren hakkında mutlak gerçeği bilemeyeceğini ileri süren felsefî akım” anlamına karşılık gelmektedir. Kelâm ilminde ise *lâedriyye* kavramı, *Sûfestâiyye*’nin *Înâdiyye* ve *İndiyye* kollarının yanında üçüncü zümre olarak hakikatin hiçbir zaman bilinemez olduğunu savunan kimseler için kullanılmıştır. Bu kavram yeni ilmi kelâm döneminde Batı felsefesinde benimsenen agnostisizm kavramına karşılık gelir.²¹⁸

Yunanca kökenli bir terim olan agnostisizm, *agnostos* teriminden türetilmiş ve “bilinemez, meçhul” gibi anlamlar taşımaktadır. Söz konusu terim Türkçe’ye “bilin(e)mezcilik” olarak tercüme edilebilir. Modern dönemde agnostisizme yüklenen anlamlar düşünürden düşünüre göre değişmektedir. Ancak genel olarak agnostisizm, Tanrı’nın varlığı veya yokluğu hakkında kesin bir yargıya varmaktan kaçınmayı ifade

²¹⁵ Metin Yurdağ, “Tenzîh”, *DİA*, XL, 472.

²¹⁶ İbn Manzûr Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü’l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî (Beyrut: Darü’l-İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1997) XIV/114.

²¹⁷ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 339.

²¹⁸ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 212.

eder. Bu durum, ateizm ile teizm arasında bir yerde konumlanır ve bir tür şüphecilik veya kararsızlık durumunu içerir.²¹⁹

Bu çalışmada kullanılan “agnostisizm” kavramıyla ateizm ve teizm arasında konumlanan ve ontolojiyle ilişkili olan Allah’ın varlığının bilinip bilinmemesi değil, aksine varlığı bilinen ve inanılan Allah’ın epistemolojik açıdan nasıllığının kavranılamaması kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle agnostisizm kavramıyla mükemmel ve sınırsız olan Allah’ın hakikatinin insanın eksik ve sınırlı zihniyle bilinemeyeceği kastedilmektedir.

1.2. Agnostik Tanrı Anlayışına Neden Olan Temel Hususlar

Allah’ın zâtına yönelik anlayışın geliştirilememesinin temel nedenini ele almadan önce, mantıksal olarak dikkate alınması gereken ilk mesele, Allah adını verdiğimiz varlığın var olup olmadığıdır. Eğer bu sorunun cevabı olumlu ise, ikinci olarak bu varlığın ne tür bir varlık olup olmadığının cevaplanması gerekir. Ancak bu sorulara cevap vermeden önce, insanların neden bu tür düşüncelere daldıklarının sorgulanması icap eder.²²⁰

İnsanları bu düşünce sürecine iten temel mesele âlemde tecrübe ettikleri değişim olgusudur. Zira insan âleme baktığında öncelikle değişimi fark eder; başka bir deyişle kâinattaki oluş ve bozuluşu idrak eder. Nitekim içinde yaşadığımız âlem, en makro düzeyden en mikro düzeye kadar sürekli bir değişim içerisindedir. Gündüzler geceye, geceler gündüze dönüşür. Âlemdeki değişimi idrak eden insan, ikinci aşamada değişimin ne olduğunu sorgular. Bir şeyin değişmeye konu olması, o şeyin varlık ile yokluk arasında bir oluş içinde olduğunu gösterir. Varlık ile yokluk arasında gidip gelen şeyin varlığı ise kendiliğinden kaynaklanmaz. Bu nedenle değişime konu olan âlemin öncelikle varlık sebebinin açıklanması gerekmektedir.²²¹

Müslümanlara göre değişime tabi olan bütün âlemin varlık sebebi, başka bir ifadeyle âlemin yaratıcısı Allah’tır. Bu bağlamda Allah’ın âlemin yaratıcısı olabilmesi için öncelikle kendisinden her türlü değişimin tenzîh edilmesi gerekir. Çünkü ifade

²¹⁹ Ferit Uslu, “Agnostisizm”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/21 (Ocak 2012): s. 6.

²²⁰ Ebuzer Dişkaya, “Mutlak Olanı Farklı Şekillerde Tasavvur Etmek: Farklı Tanrı Tasavvurları”, *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), s. 16.

²²¹ Ebuzer Dişkaya, “Mutlak Olanı Farklı Şekillerde Tasavvur Etmek: Farklı Tanrı Tasavvurları”, s. 17.

edildiği gibi değişime tabi olan şeyler varlığa gelmeleri için başkasına muhtaçtırlar. Allah'tan her türlü değişimin tenzîh edilmesi, O'nun dış dünyada bulunan şeylerden farklı olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle Allah cisim, cevher, araz değildir ve bunların sahip olduğu bütün niteliklerden uzaktır.

Allah'ın zâtıyla kaim olması ve dolayısıyla değişen varlıklara benzememesi, O'nun zâtının insanlar tarafından idrak edilemez olduğu sonucunu doğurur. Zira insanlar, yalnızca kâinatta oluş ve bozuluş süreçlerine tabi ve sınırları belirlenmiş olanları kavrayabilir ve algılayabilirler. Bu nedenle insanların oluş ve bozuluş süreçlerine tabi olmayan bir şeyin hakikatini akıllarıyla idrak edebilmeleri mümkün olmadığı için Allah'ın zâtını tasavvur etmeleri düşünülemez. Böylelikle Allah'ın zâtının idrak edilememesi, O'nun zâtına ilişkin agnostik bir anlayışın ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

2. İslâm Geleneğinde Tenzîh Yaklaşımını Benimseyen Mezhepler

İslâm geleneğinde Allah'ı antropomorfik bir şekilde tasavvur edenler de dâhil, tüm fırkalar Allah'ın birliğini ve hiçbir yaratılmış varlığa benzemediğini kabul ederler. Ancak çeşitli fırkalar tarafından Allah'ın bir olduğu ve hiçbir şeye benzemediği kabul edilse de, fırkalar arasında farklı ilâh anlayışları görülmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere bu farklılığın temel nedeni, nasların farklı metotlarla yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

İlk bölümde belirtildiği üzere, nasları te'vîl etmeksizin zâhîrî anlamlarından hareketle Allah'a dair tasavvur oluşturanlar teşbîhle suçlanmıştır. Buna karşılık tenzîh yöntemini benimseyenler, temel olarak Allah'ın hiçbir şeye benzemediği ilkesinden hareketle naslardaki teşbîhî çağrıştıran ifadeleri te'vîl etmişlerdir. Ancak hangi niteliklerin Allah'tan tenzîh edilmesi gerektiği konusunda Cehmiyye, Mu'tezile, Mâtürîdîyye, Eş'arîyye ve İsmâîlîyye gibi mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklılığın temelinde, söz konusu mezhepler tarafından "benzerlik" (*mümâselet*) kavramına ilişkin yapılan tanımların belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Zira iki şey arasındaki benzerliğin nasıl gerçekleştiğine ilişkin verilen cevap, Allah'ın hangi niteliklerden tenzîh edilmesi ve dolayısıyla naslarda hangi ifadelerin te'vîl edilmesi gerektiğine dair esasları belirler.

Önderi Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olan Cehmiyye ekolü, iki şey arasındaki benzerliğin "şeyler" arasında gerçekleştiğini savunur. Bu nedenle Cehmî düşünürler

Allah için “şey” terimini kullanmaktan kaçınırlar. Çünkü “şey” teriminin yaratılmışlara özgü olduğunu kabul ederler. Buna göre Cehmiyye tevhîd ilkesi gereği Allah ile yaratılmışlar arasında kullanılacak herhangi ortak bir ismin ve sıfatın olmadığını ileri sürerek, yaratılmışlara atfedilen bütün özellikleri Allah’tan tenzîh eder.²²²

Mu‘tezile’ye göre ise şeyler arasındaki farklılık, şeylerin sahip olduğu en özel özelliğinden (*ehassu evsâf*) kaynaklanır.²²³ Örneğin, her ne kadar siyah ile beyaz renk olmaları itibariyle ortak olsalar da, onlara göre siyah ile beyaz renklerin arasındaki farklılık, beyazın kendine özgü beyazlık özelliği ile siyahın da kendine özgü siyahlık özelliği tarafından belirlenir. Bu bağlamda Mu‘tezilî kelimcilerine göre Allah’ı diğer yaratılmışlardan ayıran en özel sıfatı, O’nun kadîm sıfatıdır. Buna göre onlar sadece ilâhî zâtın kadîm olduğunu belirterek, Allah’tan mâna sıfatlarını tenzîh eder ve sıfatları ilâhî zâtın aynısı kılar.²²⁴ Mu‘tezilîler sadece Allah’ın zâtının kadîm olduğunu kabul ettiği için kendilerini tevhîd ehli olarak görmekte-dirler.²²⁵ Bununla beraber Mu‘tezilî düşünürler naslarda zikredilen haberî sıfatları, rüyetullahla ilgili ifadeleri ve aynı zamanda duygusal çağrışımlar yapan sevgi ile rahmet gibi nitelikleri te’vîl ederek O’nun zâtından tenzîh ederler.

Mâtürîdîlere göre ise iki şey arasındaki benzerlik, şeylerin bir yönden benzer olmaları ile ortaya çıkar. Bu görüşe göre iki şey arasında bir yönden farklılık bulunabilirken, başka bir yönden benzerlik olabilir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, benzerlik kavramının cins bir kavram olduğunu belirterek, bu benzerliğin dört farklı şekilde tezâhür ettiğini ifade eder. O, iki şeyin keyfiyette benzerliğini *müşâbehe*, iki şeyin izâfette benzerliğini *müzâhât*, iki şeyin rütbe bakımından benzerliğini *müşâkele* ve iki şeyin vezinlerinde eşit olmalarını *müsâvât* olarak adlandırır. Allah yaratılmışlara benzememesi itibariyle bu benzerliklerin tümünden tenzîh edilir. Buna göre Mâtürîdîler Allah’ın zâtından haberî sıfatları, cisim, cevher ve araz gibi nitelikleri tenzîh ederler. Bu bağlamda

²²² Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu’l-Cehmiyyeti ve’l-Mu‘tezile*, s. 19.

²²³ İmâm Cüveynî (ö. 478/1085) Mu‘tezile’de bu görüşü ilk dile getiren kişinin Basralı Mu‘tezilî âlim İbn’ül-İhşid (ö. 326/938) olduğunu belirtir. Sonrasında Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin (ö. 321/ 933) bu görüşe yöneldiğini ifade eder. Cüveynî süreç içinde Mu‘tezilî âlimlerin büyük bir kısmının *mümâselet* konusunda benzer görüşleri benimsediklerini vurgular. Bkz: İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlid’-d-Din*, s. 292.

²²⁴ Metin Yurdağür, “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 556; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, I/301.

²²⁵ Tala’t Ahras, *Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf el-Mu‘tezilî Ârâühü’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, (Beyrut: Darü Hüdur, 1994), s. 45.

Allah cisim olmadığı için, cisme özgü olan mekân, hareket ve sükûn gibi niteliklerden de tenzîh edilir.²²⁶

Eş‘arîlere göre iki şey arasındaki benzerlik, iki şeyin tüm yönlerden birbirine benzemesiyle ortaya çıkar. Onlara göre, aynı işlevi görebilen ve birbirinin yerine geçebilen iki varlık birbirinin benzeridir.²²⁷ Dolayısıyla Eş‘arî kelamcılarına göre beyaz ile siyah renk ve araz olmaları itibariyle benzer olsa da, beyazın siyahın yerini alamaması nedeniyle beyaz ile siyah arasında gerçek bir benzerlik oluşmaz.²²⁸ Bu anlayış doğrultusunda İmâm Eş‘arî ve onu takip edenler, Allah’ın zâtını yaratılmışlara özgü olan cisim, cevher ve araz gibi niteliklerin yanı sıra duygusal çağrışımlar yapan ifadeleri de O’ndan tenzîh ederler.²²⁹

Yeni Platonculardan ciddi anlamda etkilenmiş olan İsmâîliyye ise benzerliğin isimlerde gerçekleştiğini savunur.²³⁰ Bu nedenle İsmâîliyye Allah hakkında herhangi bir nitelik veya isim kullanmanın benzerliğe yol açacağını belirterek, O’na dair olumlu ya da olumsuz hiçbir ifadenin kullanılmaması gerektiğini ifade eder. Onlara göre “Allah şeydir” denildiğinde, Allah ile diğer şeyler arasında bir benzerlik ortaya çıkar. Buna karşın “Allah şey değildir” denildiğinde de, O’nun yok olanlara benzeyeceğini ileri sürer. Böylelikle İsmâîliyye, Allah’ın birliğini ve aşkınlığını korumak amacıyla, O’nun hakkında konuşmanın imkânını reddeder. Bu yaklaşımı ile İsmâîliyye’nin katı agnostik tanrı anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Allah’tan tenzîh edilen her husus esasında O’nun kendinde O şey olmadığını ortaya koyduğu için temelde tenzîh fikri agnostik tanrı anlayışına kapı aralamaktadır. Bu bölümde teşbîhle ilgili bölümle ortak olması açısından Allah’a dair tenzîh edilen hususları dört ayrı kategori içinde değerlendirerek her bir kategoriye ayrı bir başlık altında ele aldık.

²²⁶ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I/306-311.

²²⁷ Metin Yurdagür, “Mümâselet”, 556; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I/301.

²²⁸ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I/300.

²²⁹ Bakillânî âlemin hâdis olduğunu ortaya koyduktan sonra Allah ile âlem arasında bir benzerliğin olmadığını ifade eder. Ona göre Allah ile âlem arasında bir benzerlik olsa, Allah âleme ya cins bakımından ya da suret bakımından benzer. Bu durumda da ya Allah’ın tıpkı âlem gibi yaratılmış hadıs bir varlık olması gerekecekti, ya da âlemin tıpkı Allah gibi yaratılmamış kadim bir varlık olması gerekirdi. Bu iki durumda geçersiz olduğuna göre, Allah’ın bütün hâdis varlıklara benzemediği ortaya çıkar. Bkz: Bâkılânî, *Kitâbü’l-Temhîd*, s. 22.

²³⁰ Cemâleddîn el-Kâsımî’ye göre, Şîî İsmâîliyye mezhebine bağlı Karmatîlerin dini anlayışı, Mecûsîler ve Sabîîlerin öğretilerine dayanmaktadır. El-Kâsımî’ye göre, İsmâîliyye’nin nûr ve zülmet anlayışları Mecûsîlerden, akıl ve nefis anlayışları ise Sabîîlerden alınmıştır. Bkz: Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu’l-Cehmiyyeti ve’l-Mu’tezile*, s. 42.

Bunlardan birincisi, Allah'ın zâtından tenzîh edilmesi gereken hususlarla ilgilidir. İkincisi, naslarda Allah'a atfedilen isim ve sıfatlarının tenzîh edilmesiyle ilgilidir. Üçüncüsü, naslarda Allah'a atfedilip duygusal çağrışımlar yapan ifadelerin tenzîh edilmesiyle ilgilidir. Dördüncü kategori ise, Allah'tan rüyetin tenzîh edilmesiyle ilgilidir.

2.1. Allah'ın Zâtının Anlayışı ve Tenzîh Doktrini

Zaman ve mekâna tabi olan varlıklar, cisimsel nitelikler taşır ve belirli şekil ve sınırlara sahiptir. Bu varlıklar, kendi kendine var olmamışlar, varlığa gelmeleri için bir sebebe ihtiyaç duymuşlardır. Dolayısıyla bu varlıkların ihtiyaç duymaları, onların son derece mükemmel ve üstün olmadığını gösterir. Zira muhtaçlığın olduğu yerde bir eksiklik söz konusu olur.

Buna göre her açıdan mükemmel olan bir zâtın varlığının öncelikle kendinden olması ve yoklukla öncelenmemesi gerekmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın kadîm bir varlık olarak kabul edilmesi, O'nun varlığının kendinden olduğunu ve dolayısıyla yoklukla öncelenmediğini ifade eder. Mükemmelliği gereği kadîm olduğu düşünülen Allah'ın yaratılmışlara hiçbir açıdan benzememesi gerektiği kabul edilir. Bu nedenle tenzîh anlayışını benimseyenler, Allah'ın zâtını dış dünyada bulunan bütün varlıkların sahip olduğu özelliklerden tenzîh ederler.

Ancak bu durum, Allah'ın zâtı açısından bir bilinmezliğe yol açarak O'nun zâtına yönelik bir anlayış geliştirme imkânını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü insan, dış dünyadaki cisimlerden hareketle bir anlayış geliştirir. İnsanın dış dünyadan hareketle geliştirdiği anlayışlar bezihiinin tasavvur ettiği her şey belli bir sınırla sınırlıdır. Allah'ın bir sınırı olmaması nedeniyle, O'nun tasavvur edilmesi mümkün değildir.

2.1.1. Cehmiyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi

Cehm b. Safvân, Allah ile şeyler arasında kesin bir ayrım yaparak Allah'ın “şey” olmadığını savunur.²³¹ Ona göre Allah'ın “şey” olarak kabul edilmesi, O'nun'la diğer

²³¹ Cornelia Schök, “Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve “Cehmiyye” ile Dirâr b. Amr (ö. 200/815)”, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, *İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), s. 97; Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, s. 11.

şeyler arasında benzerliği gerektirir. Çünkü şey olmak “benzer olma” özelliğini taşımaktadır. Başka bir ifadeyle ona göre “benzeme” özelliği şeylerde bulunan ve şeylerden ayrılması mümkün olmayan bir araz niteliğindedir.²³² Dolayısıyla Cehm’e göre Allah ne bir şeydir ne bir şeydendir ne de bir şeydedir.²³³ Cehm’in bu görüşü, Allah’ın cisim anlamında şey olduğunu iddia eden müşebbiheye cevap niteliği taşır. Kaynaklarda özellikle teşbîhle suçlanan Mukâtil b. Süleymân ile mücadeleleri belirtilir. Cehm’in Mukâtil’in yaşadığı Belh’e gittiği ve onun bulunduğu mescide girerek birlikte namaz kıldıkları nakledilir. Ancak aralarındaki şiddetli anlaşmazlık sonucunda Mukâtil, Cehm’i Tirmizî’ye sürgün ettirmiştir. Ebû Hanîfe, ikisi arasında gerçekleşen tartışmalar sonucunda şunları söylemiştir: “Cehm b. Safvân teşbîhi o kadar reddetti ki, “Allah hiçbir şey değildir” demeye kadar götürdü. Mukâtil ise teşbîhi o kadar ispat etti ki, Allah’ı yaratılmışlara benzetti.” Görüldüğü üzere, Cehm ile onun karşıt görüşlerine sahip olanlar arasında yoğun bir düşmanlık gelişmiş, düşmanları teşbîh ve tecsîm konusunda aşırıya giderken Cehm de aynı ölçüde Allah’ın şey olmadığını söyleyerek tenzîh konusunda aşırılığa gitmiştir.²³⁴

Cehm’e göre Allah cisim olmadığı için parçaları olmayan ve parçalara ayrılmayan bir zâttır. Bu nedenle o, naslarda Allah’a atfedilen yüz, el ve göz gibi organları veya herhangi bir parçayı Allah’ın zâtından tenzîh etme gayesiyle te’vîl eder. Örneğin ona göre “Allah’ın yüzü bâkî kalır”²³⁵ mealindeki ayette geçen “vech” kelimesi, mecâzî olarak Allah’ın zâtının sürekliliğine işaret etmektedir.²³⁶ Yoksa bu ayet, Allah’ı insan sûretinde parlayan bir nûr gibi tasavvur eden Gulât-ı Şîa’dan Beyânîyye taraftarlarının dediği gibi, “O’nun kendi nûrânî yüzü dışında her şey yok olacaktır” anlamına gelmemektedir.

Benzer şekilde Cehme göre, “Allah’ın eli onların elleri üzerindedir.”²³⁷ veya “Yahudiler, Allah’ın eli açıktır dediler. Onların elleri bağlandı ve söylediklerinden dolayı lanetlendiler. Hayır, O’nun iki eli açıktır, nasıl dilerse öyle infak eder.”²³⁸ gibi ayetlerde

²³² Cornelia Schök, “Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve “Cehmiyye” ile Dirâr b. Amr (ö. 200/815)”, s. 103.

²³³ Ebü’l-Hüseyn el-Malâfî, *et-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehl’il-Ehva ve’l-Bida’*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2007), s. 89.

²³⁴ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/93-96; Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu’l-Cehmiyyeti ve’l-Mu’tazile*, s. 11-12.

²³⁵ er-Rahmân 55/28.

²³⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/115.

²³⁷ el-Fetih 48/10.

²³⁸ el-Maîde 5/64.

Allah'ın zâtına atfedilen “el” kelimesi, maddî ve fiziksel bir el olarak yorumlanmaz. Ona göre bu ayetlerde geçen “el” kelimesi, Allah'ın kudretine işaret eder.²³⁹

Cehm b. Safvân'a göre Allah maddî varlıklar gibi bir mekânda bulunmaz. Bu nedenle Allah'ın arş üzerinde oturduğu iddiasını reddeder ve mekânda bulunmayı O'nun zâtından tenzîh eder. Cehm, “Rahmân arşa istivâ etti.”²⁴⁰ mealindeki ayette geçen “istivâ” kelimesini “istilâ” olarak tev'îl etmektedir. Yaptığı bu te'vîlle Allah'ın arş üzerinde oturmadığını, bilâkis arşın hâkimiyetinin O'nun altında bulunduğunu ifade eder. Ayrıca Cehm, Allah'ın üzerinde oturduğu maddî bir kürsiye sahip olmadığını savunur ve bu bağlamda kürsîyi Allah'ın zâtından tenzîh eder. Ona göre “kürsî” terimi Allah'ın kudret ve gücünün genişliğine işaret eder.²⁴¹

Cehm, Allah'ı bir yönde bulunmaktan da tenzîh eder. Özellikle Allah'ın göğün üstünde bulunduğunu iddia edenlere karşı çıkar; çünkü Allah yarattıklarından farklı olarak herhangi bir yönde bulunmaz. Ona göre Allah her yerdedir. Onun bu görüşü, “O Allah, göklerde de ilâhtır, yerde de ilâhtır.”²⁴² ve “O, sizinle beraberdir”²⁴³ gibi ayetlere dayanır. Ancak İslâm geleneğinde Cehm'in “Allah her yerdedir” görüşüyle neyi kastettiği tartışılmıştır.²⁴⁴

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Cehmiyye'yi “Allah her yerdedir” görüşüyle hulûl (Allah'ın yaratılmış varlık içinde bulunması) ve ittihâd (Allah'ın yaratılmış varlıkla birleşmesi) gibi düşüncelerin yolunu açmakla suçlamıştır. Ona göre hulûl düşüncesini benimsemiş Sûfiler, Allah'ın tıpkı suyun yün içinde ve canlılığın cisimde bulunması gibi âlemin her tarafında bulunduğunu, O'nun zâtıyla birlikte her yerde olduğunu söylediklerini ifade eder. İbn Teymiyye'ye göre sûfilerin bu anlayışları Cehmiyye'nin “Allah her yerdedir” sözüne dayanır.²⁴⁵

Ali Sami en-Neşşâr ise İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmesini yanlış bulmaktadır. Ona göre Cehm'in temel amacı Allah'ı mekândan tenzîh etmektir.

²³⁹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/117.

²⁴⁰ Tâhâ 20/5.

²⁴¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/111.

²⁴² ez-Zuhruf 43/84.

²⁴³ el-Hadîd 57/4.

²⁴⁴ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/112-113.

²⁴⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/119-123.

Dolayısıyla Allah'ın her yerde bulunması, zâtıyla her yerde bulunması anlamına gelmez, aksine O'nun ilmiyle her yeri kuşatması anlamına gelir.²⁴⁶

Buna binaen Neşşâr, İbn Teymiyye'nin Cehmiyye'yi mütekellim Cehmiyyesi ve mutasavvıf Cehmiyyesi olarak ikiye ayırdığını söyler. İbn Teymiyye'ye göre tenzîh düşüncesine sahip olan mütekellim Cehmiyyesi, Allah'ın bir mekânda bulunduğunu reddeder. Ancak mutasavvıf Cehmiyyesinde hulûl ve ittihâd gibi görüşlerin ağırlık kazandığını ifade eder. Bu durum, Cehmiyye içinde aşırı tenzîhçiliğin aşırı teşbîhçiliği beraberinde getirdiğini gösterir. İbn Teymiyye'ye göre sırf teşbîhe düşmemek için Allah'a şey demekten kaçınan aşırı tenzîhçiler hiçbir şeye ibadet etmezler, çünkü kalp sadece bilinen şeye yönelir ve mevcut olanı talep eder. Diğer yandan, Allah'ın zâtıyla her yerde bulunduğunu kabul eden Cehmî mutasavvıflar ise her şeye ibadet ederler, çünkü Allah her yerde ve her şeydedir.²⁴⁷

Allah'ı yaratılmışların taşıdıkları tüm özelliklerinden tenzîh eden Cehm b. Safvân, Allah'ın zâtının tanımlanamaz ve akılla idrak edilemez olduğunu vurgular. Çünkü idrak ancak cismânî varlıklar hakkında mümkündür. Bu nedenle Allah'ın zâtına ilişkin tasavvurun oluşturulmasını mümkün görmemektedir. O insan zihni tarafından tasavvur edilen Allah'ın her türlü vehmin ve zannın ötesinde olduğunu belirtmektedir.²⁴⁸

2.1.2. Mu'tezile'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi

Mu'tezilî düşünürlere göre insanın öncelikle Allah'ın varlığını bilmesi gerekmektedir. Allah'ın varlığının bilgisi ise âlemin varlığına dayanmaktadır. Nitekim nasıl ki fiil bir faile muhtaç ise, sonradan yaratılmış olan bu âlemin de bir faili olması gerekmektedir. Bu anlayış klasik kelâmda “hudûs” delilinin gelişmesine yol açmıştır. Bu delil “âlem hâdistir” ve “her hâdisin bir muhdisi vardır” önermelerine dayanır. Erken dönem kelâmında bu delili sistemleştiren ilk düşünür Ebü'l-Hüzeyl Allâf'tır.²⁴⁹ Böylelikle Allah'ın âlemi yaratması itibariyle ondaki herhangi bir şeye benzememesi gerekir. Zira

²⁴⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/121.

²⁴⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/119-120.

²⁴⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 89.

²⁴⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2008), s. 222; Tala't Ahras, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf el-Mu'tezilî Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, s. 42-42.

eğer Allah yaratılmışlara benzer bir nitelik sahibi olsaydı, o da hâdis olacaktır ve dolayısıyla O'nun da bir muhdise ihtiyacı olacaktı.

Mu'tezile geleneğinde Ebü'l-Hüzeyl Allâf, Allah'ın tevhîd ilkesinden hareketle Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini dolayısıyla diğer cisimler gibi sınırlı ve sonlu olmadığını ilk dile getiren düşünürlerden biridir. Allâf yaratılmış olan tüm şeylerin sınırlı ve sonlu olduğunu belirtir ve hiçbir şeye benzemeyen Allah'ın sınırlı olan varlıkları ilmiyle kuşattığını ifade eder.²⁵⁰

İmâm Eş'arî *Makâlât* adlı eserinde Mu'tezilî âlimlerin Allah'ın benzerinin olmadığı hususunda görüş birliği içinde olduklarını belirtir. Mu'tezilîlere göre Allah şekli ve miktarı olan bir cisim değildir. Onlar Allah'ın organları ve parçaları olmadığını dile getirirler. Buna göre Allah'ın zâtı et ve kandan oluşmamaktadır. Bu nedenle Allah'ın zâtı et ve kandan oluşan insanlarla mukayese edilemez. Onlara göre Allah, tasavvura konu olan hiçbir şeye benzemediği için tasavvurdan uzaktır. Hayaller O'nu kuşatamaz, duyu sahipleri O'nu kavrayamaz.²⁵¹

Mu'tezilî düşünürlere göre Allah hiçbir şeye benzemediği için mekândan münezzehtir. Onlar “Rahmân arşa istivâ etti” ayetindeki “istivâ” sözcüğünü “istilâ” şeklinde te'vîl ederek, arşın Allah'ın hâkimiyeti altında bulunduğunu ifade ederler. Mu'tezile içerisinde Ebü'l-Hüzeyl Allâf, Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51) ve Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49 gibi bazı kimseler Allah'ın bütün mekânların düzenleyici olması itibariyle her yerde olduğunu ifade etmişlerdir. Hişâm el-Fuvatî ve Abbad b. Süleyman (ö. 250/864) gibi bazı Mu'tezilîler ise Allah'ın hiçbir mekânda olmadığını, O'nun ezelde olduğu şey üzerinde olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵²

Allah'ı her türlü maddî özelliklerden tenzîh eden Mu'tezilîler, Kur'an'da Allah'ın zâtına atfedilen yüz (*vech*) ve el (*yed*) gibi haberî sıfatları te'vîl ederler. Meselâ Kâdî Abdülcebbâr, “O'nun vechî dışında her şey yok olacaktır”²⁵³ ayetinde geçen “vech” teriminin Allah'ın zâtını ifade ettiğini belirtir. Ona göre bu ayetten maksat Allah'ın bir yüzü olduğu anlamı değildir. Kâdî, Arapça'da “vech” kelimesinin kullanımına dikkat çekerek, “bu elbisenin yüzü yenidir” ifadesinde, elbisenin kendisinin yenilik niteliği

²⁵⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, s. 108.

²⁵¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/216; Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Fazlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 3.

²⁵² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/217-218.

²⁵³ el-Kasas 28/88.

taşıdığı anlamına geldiğini ifade eder. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr “*vech*” teriminin Allah’ın zâtıyla ilişkili olarak kullanılan bir terim olduğunu vurgular.²⁵⁴

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, Allah’ın bir yüzü olmadığı gibi, O’nun gözü de bulunmamaktadır. Kâdî, “gözümün önünde yetiştirilmen için”²⁵⁵ mealindeki ayette yer alan “göz” (*ayn*) kelimesinin ilim mânasına geldiğini belirtir. Zira göz bazen ilim için kullanılarak, “bu gözümle cereyan etti.” şeklinde ifade edilir ve bu ifadeyle “ilmim dâhilinde cereyan ettiği” anlamı kastedilir. Dolayısıyla Kâdî yukarıdaki ayeti “Yetiştirilmenin, ilmim dâhilinde gerçekleşmesi için” şeklinde te’vîl eder.²⁵⁶

Sonuç olarak Mu‘tezile’ye göre hiçbir şeye benzemeyen Allah cisim, cevher veya araz değildir. O’nun zâtının parçaları yoktur. Zaman ve mekândan münezzehtir. Allah’ın zâtı hiçbir şekilde tasavvura konu olmadığı için kavranmaktan ve hakikati bilinmekten münezzehtir. Ancak Allah’ın zâtının kavranamaması, O’nun varlığının bilinmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kâdî’nin ifadesiyle bir şeyi kavramak veya idrak etmek, onu bilmekten daha hususî bir durumu ifade eder. Ona göre idrak, bir şeyin meziyetinin, yani ne olduğunun bilgisidir. Allah’ın zâtının meziyeti idrak edilemediği için, O’nun zâtının nasıllığı bilinemez.

2.1.3. Mâtürîdiyye’de Allah’ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi

Ebû Hanîfe (ö.150/767) *el-Fıkhu’l-Ekber* adlı eserinin girişinde öncelikle tevhîd meselesini ele alarak Allah’ın bir olduğunu ve bu birliğin sayı bakımından bir anlam ifade etmediğini, aksine O’nun birliğinin hiçbir şeye benzemediği anlamına geldiğini ifade eder.²⁵⁷ Ebû Hanîfe’nin yolundan giden İmâm Mâtürîdî de (ö. 333/944), “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”²⁵⁸ mealindeki ayetten hareketle, Allah’ın birliğini (*tevhîd*) temellendirir. Ona göre “bir” anlamına gelen *vahid* sözcüğü, temel olarak “eşi ve benzeri bulunmayan” anlamını içermektedir.²⁵⁹ Bu bağlamda İmâm Mâtürîdî, Allah’ın zâtını

²⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I/367.

²⁵⁵ Tâhâ 20/39.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I/366.

²⁵⁷ Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Fıkhu’l-Ekber*, “Mutûnu’l-Akâid” ed. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi), s. 10-11.

²⁵⁸ eş-Şûrâ 42/11.

²⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019), s. 101.

zaman ve mekânla sınırlı olan diğer varlıkların tüm özelliklerinden tenzîh eder. Buna göre Allah'ın zâtı cisim değildir, cevher değildir, araz değildir, bir mekânda bulunamaz, hareket etmez ve durmaz.

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah cisim değildir, çünkü cisim yönü bulunan üç boyutla sınırlı nesneleri ifade eder. Cisimler sınırlı olduğundan sonludurlar²⁶⁰ ve birçok unsurdan oluşmaları sebebiyle parçalanabilir ve bölünebilirler; bu da sonradan yaratılmışların alâmetlerindendir.²⁶¹ Ayrıca cisimler oluş ve yok oluş süreçlerine tabidirler. Oluş ve yok oluşa tabi olan bir şeyin, ancak dışsal bir etkiyle, yani yaratıcının kendisini yaratmasıyla varlık sahnesine çıkar.²⁶² Mâtürîdî'ye göre 'cisim olmaklık' Allah'ın kadîmliği ve birliğiyle çeliştiği için, O'nun cisimlikten tenzîh edilmesi gerekir.

Mücessime'den bazıları, "Allah cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değildir" diyerek, Allah'ın varlığını cisim kavramıyla ispat ederler. Ancak Mâtürîdî'ye göre cisim kavramı, bir şeyin varlığını ispat etmek için kullanılamaz. Çünkü ona göre dış dünyada cisim dışında cevher ve arazlar da vardır, ancak cevher ve arazın varlığını ispat etmek için kimse onlara cisim terimini atfetmez.²⁶³

Dolayısıyla Allah için hiçbir şekilde cisim teriminin atfedilemeyeceği kabul edildiğinde, Mâtürîdîlere göre, naslarda zikredilen "el", "göz" ve "yüz" gibi ifadelerin te'vîl edilmesi gerekir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu tür ifadelerin Allah'ın birliğine zarar vermeden yorumlanması gerektiğini savunur. Bu çerçevede örneğin, Allah'a atfedilen "el" teriminin kudret, sultanlık ve genişlik gibi anlamlara gelmesi gerektiğini belirtir.²⁶⁴

Nesefî'ye göre "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" hadisi çerçevesinde, Allah'ın bir yüzü olduğu ve O'nun Hz. Âdem'i kendi sûretinde yarattığı şeklinde bir yorum yapılmaz. Nesefî'ye göre söz konusu hadiste zikredilen "sûret" ifadesi, Allah'a değil, doğrudan Hz. Âdem'e işaret eder. Dolayısıyla bu hadise göre Allah, Hz. Âdem'i Hz. Âdem'in kendi sûretinde yaratmıştır. Yine Nesefî, "Cebbâr olan Allah ayağını ateşin üzerine basar" hadisi bağlamında Allah'a ayak atfedilemeyeceğini belirtir. Zira bu hadisin zâhirî anlamının kabulü, Allah'ın harekete geçtiği sonucunu doğurur ki, bu durum yaratılmışların özelliklerindendir. Nesefî ayrıca Allah'a atfedilen antropomorfik ifadeleri

²⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 224.

²⁶¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 166.

²⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 153.

²⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 117.

²⁶⁴ Bkz: el-Fetih 48/10.

içeren hadislerin çoğunun âhâd olduğunu ve hadislerin itikadî meseleler açısından zorunlu bir bilgi sunmadığını ifade eder.²⁶⁵

Mâtürîdîlere göre Allah zâtıyla kaim bir varlıktır. Ancak O'nun zâtıyla kaim olması, İbn Kerrâm ve Hıristiyanların ileri sürdüğü gibi cevher olmasını gerektirmez. Nitekim Nesefî, Allah'ın cevher olarak kabul edilmesi durumunda, kendisine arazların yüklendiği bir varlık olacağını belirtir. Çünkü dış dünyada cevherler arazları kabildir.²⁶⁶

Peki, Allah cisim ve cevher olmadığına göre, Gulât-ı Şîa'nın ve bazı gnostiklerin iddia ettiği gibi bir nûr olabilir mi? Mâtürîdîlere göre Allah nûr olamaz çünkü nûr, arazdır. Arazlar süreklilikten yoksundur ve varlıkları için bir zâta muhtaçtır. Diğer bir deyişle, arazlar kendisiyle nitelendirilen bir zât olmadan var olamaz. Allah'ın zâtı ise daimî olarak kendisiyle kaim olduğundan, arazla nitelenemez.²⁶⁷

Mâtürîdîlere göre Allah'ın cisim, cevher veya araz olmadığı için, O'nun mekânla nitelenmesi de mümkün değildir. Ancak Allah'ın mekânda bulunduğunu savunanlar, genellikle Allah'ın arşı yaratmadan önce arşta bulunmadığını ve arşı yaratmasıyla orayı mekân olarak edindiğini iddia ederler. Bu iddia, Allah'ın kendi kelâmında “sonra arşa istiva etti”²⁶⁸ şeklinde ifade edilen ayete dayandırılır. Ancak İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kendisini arş gibi yaratmış olduğu bir mahlûka nispet etmesi, sadece kendi yüceliğini ve aşkınlığını ifade etmek içindir. Bu bağlamda o, göklerin ve yerin hükümlerinin kendisine ait olduğunu²⁶⁹ ve âlemlerin rabbi²⁷⁰ olduğunu belirten diğer ayetlere dikkat çeker. Bu ayetler, Allah'ın yüceliğini ve aşkınlığını vurgulamaktadır.²⁷¹ Bunun yanı sıra İmâm Mâtürîdî, ayette geçen “istivâ” kavramının birden fazla anlam içerdiğini belirtir ve Allah için en uygun yani kemâl ifade eden anlamın kullanılması gerektiğini vurgular. “İstivâ” kavramının bir anlamı, “hâkimiyet altına alma” veya “hâkim olma” olarak ifade edilir. Örneğin, “falan kimse falan beldeyi istiva etmiştir (istilâ)” ifadesinde olduğu gibi, birinin beldeye hâkim olması anlamına gelir. Bir diğeri ise, “sen yanındakilerle birlikte geminin üzerine çıktığında..”²⁷² ayetinde görüldüğü üzere

²⁶⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I/286-289.

²⁶⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I/264-266.

²⁶⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I/263.

²⁶⁸ el-A'râf 7/54.

²⁶⁹ et-Tevbe 9/116.

²⁷⁰ el-Fâtiha 1/1.

²⁷¹ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 164.

²⁷² el-Mü'minûn 23/28.

“yukarı çıkmak, yükselmek” gibi bir anlam taşır. Üçüncü anlamı ise, “Musa yiğitlik çağına girip kemâle erince..”²⁷³ ayetinin mealinde olduğu gibi, “kemâle ermek” anlamına gelir. İmam Maturîdî’ye göre, Allah için kemâl ifade eden anlamın “hâkimiyet altına alma” olduğunu belirtir.²⁷⁴ Ona göre, Allah’ın arşta oturması veya ayakta durması, O’na bir şeref ve yücelik sağlamaz.²⁷⁵ Aksine, Allah’ın ezelde mekânda bulunmuyorken sonradan mekân sahibi olması, O’nun bir halden başka bir hale intikal ettiği sonucunu ortaya çıkartır, bu da yaratılmışların özelliklerindendir. Bir şeyin bir halden başka bir hale geçerek değişim göstermesi, varlığının kendinden olmadığını gösterir.²⁷⁶

Allah’ın zâtı için değişimin mümkün olmadığı göz önüne alındığında, naslarda bahsedilen “gelmek” (*mecî*), “gitmek” (*zehâb*) ve “oturmak” (*kuûd*) gibi ifadelerin Allah’ın zâtından tenzih edilmesi gerekir. Çünkü bir mekândan bir mekâna gitmek, sonradan varlık sahnesine çıkmış olan araz ve cisimlerde bilinen gidiş geliş konumudur. Allah ise bunlardan münezzehtir.²⁷⁷

Mâtürîdîler, Allah’ın mükemmelliğinin temel şartının kadim bir varlık olması olduğunu öne sürerler. Bu bağlamda, Allah’ın kadimliği üzerinden mükemmel bir ilâh anlayışına intikal ederek, naslarda Allah’ın kadimliğine zarar verebilecek herhangi bir ifadeyi te’vîl ederek O’nu söz konusu ifadelerin zâhiri anlamlarından tenzih ederler. İmam Mâtürîdî Allah’ın gerek zâtı, gerekse fiilleriyle ilgili teşbîhi çağrıştıran ifadelerin insan idrakini aştığını ve bu nedenle bu tür ifadelerin zâhirî anlamlarıyla yorumlanmaması gerektiğini vurgular. Ona göre Allah, kavranması güç olan hususları insanlara zihinlerinde bulunan ön bilgilerinden hareketle anlayabilecekleri bir tarzda beyan etmektedir. Bu nedenle örneğin, “istivâ” kavramının mânâsının, yaratılmışlara nispet edildiği şekilde anlaşılmaması gerektiğini belirtir.²⁷⁸

Ebü’l-Muîn en-Nesefî Kur’an ve hadislerde Allah’a atfedilen ve teşbîhi çağrıştıran ifadelerin zâhirî anlamlarıyla kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu tür ifadelerin akıl ile çeliştiğine dikkat çeker. Allah’ın birliği (*tevhîd*) ispat edildikten sonra O’nun

²⁷³ el-Kasas 28/14.

²⁷⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 170-171.

²⁷⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 167.

²⁷⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 165.

²⁷⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 177.

²⁷⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 173-174.

organlardan oluşması, zâtının bölünmeye konu olması düşünülemez. Neseî'ye göre akli hükümlerle çelişen görüşler, cahil ve bilgisiz kişilere ait olur.²⁷⁹

Ebü'l-Berekât en-Neseî, akıl ile nakil arasında uyum (*muvâfakât*) olduğunu ve bu ikisinin birbiriyle çelişmediğini söyler.²⁸⁰ Mâtürîdîler, teşbîhi çağrıştıran ayetlerin te'vîl edilmeden zâhir anlamlarıyla kabul edilmesinin Kur'an'da çelişkiyi doğruladığını ifade ederler. Çünkü Kur'an'da Allah'ın hiçbir şeye benzemediği²⁸¹ açıkça belirtilmişken, O'nu insana benzetmek açık bir tutarsızlıktır. Bu bağlamda Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre mücessime, Kur'an için çelişki ispat eder. Bu durumda Neseî'ye göre ya onlar Kur'an'ın Allah'tan gelmediğini iddia edeceklerdir ya da Allah'ın çelişkili bir kitap indirdiğini kabul edeceklerdir. Oysa ona göre söz konusu iki durum da küfrü gerektirir.²⁸²

2.1.4. Eş'ârîye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi

Eş'ârîler, Allah'ın birliğine ve tekliğine dair inancın temelini oluşturan tevhîd ilkesini esas alarak, Allah'ın cisim olmadığını ve tüm maddî varlıkların özelliklerinden tenzîh edilmesi gerektiğini kabul ederler. İmam Eş'ârî'ye göre Allah'ın zâtı cisim değildir. Zira cisim terimi, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan birleşik yapıdaki varlıkları ifade eder. Allah'ın bu özellikleri taşıması mümkün değildir; çünkü birleşik yapıdaki cisimler hakîkî anlamda tek bir varlık olma niteliğine sahip değildir. Nitekim cisim, en az iki şeyin birleşimiyle oluşur. Eş'ârî'ye göre, Allah'ın cisim olması, O'nun birliğiyle çelişir.²⁸³

Bâkillânî'ye göre Allah cisim olsaydı, diğer cisimler gibi yer kaplaması ve arazlara sahip olması gerekirdi. Ancak bu özellikler yaratılmış varlıkların özelliklerindendir. Ayrıca Allah'ın parçalardan oluşan bir cisim olması durumunda, parçalardan müteşekkil olacak ve böylelikle O'nu oluşturan her bir parçanın da ilâh olması gerektiğini, bu durumun da birçok ilâhın ortaya çıkmasına yol açacağını belirtir.²⁸⁴

İmâm Eş'ârî ve Bâkillânî, cisim kavramının Allah'ın varlığını ispat etmek için bilinen anlamın ötesinde kullanılamayacağını vurgularlar. Çünkü onlara göre ilahî isimler

²⁷⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/283-284.

²⁸⁰ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timad fî'l-İ'tikad*, s. 390.

²⁸¹ eş-Şûrâ 42/11.

²⁸² Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/284.

²⁸³ Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'-zeyğ ve'l-bid'a*, nşr. Hammûde Gurâbe (Kâhire: Matba'a Mısır Şeriket Müsâheme Mısriyye, 1955), s. 23.

²⁸⁴ Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 192.

tevkîfi olup, nas tarafından belirlenmiştir.²⁸⁵ Dolayısıyla naslarda Allah’a cisim terimi atfedilmediği sürece, insan kendi arzularına göre Allah’ı isimlendirme yetkisine sahip değildir.

Eş’arîler Allah’ı cevher olarak gören Hristiyanlara muhalefet ederek O’nun cevher olmadığını vurgularlar. Bâkillânî ve İmâm Cüveynî Allah’ı Hristiyanları eleştirmeden önce, onların delillerini zikrederler. Şöyle ki, Hristiyanlar için dış dünyada var olanlar iki kategoriye ayrılır: cevherler ve arazlar. Cevherler, kendi varlıkları ile var olanlardır; arazlar ise başka bir şeye bağımlı olanlardır. Onlara göre, Allah araz olmadığına göre cevherdir. Diğer bir delilleri ise, dış dünyada eylemde bulunan her şeyin cevher olduğudur. Buna göre Allah, eylemde bulunduğu göre O’nun zâtı cevherdir. Ancak Bâkillânî ve Cüveynî bu argümanları sorgular ve dış dünyadaki varlık kategorisinin gayb âlemine taşınmaması gerektiğini ifade ederler. Zira dış dünyada sadece hâdis varlıklar bulunur ve hâdis varlıkların özelliklerinin ezeli olana atfedilmemesi gerekir. Ayrıca dış dünyada eylemde bulunanlar genellikle araçlarla eylemde bulunurken, Allah’ın araçlarla eylemde bulunduğunu iddia etmenin uygun olmadığını vurgular.²⁸⁶

Birinci bölümde belirtildiği üzere, Gulât-ı Şîa’dan birçok kişi “Allah yerin ve göğün nurudur”²⁸⁷ mealindeki ayetten hareketle Allah’ı nur olarak tasavvur etmişlerdir. Ancak nur bir araz olduğu için İmâm Cüveynî Allah’ın araz olmadığını ifade ederek, bu ayetin te’vîl edilmesi gerektiğini söyler. O, söz konusu ayetin tefsirciler tarafından te’vîl edildiğini ifade eder. Cüveynî’nin belirttiğine göre bazı tefsirciler Allah’ın yerin ve göğün nûru olmasını, yeryüzündeki ve gökyüzündeki tüm nûrları yaratan anlamında yorumlamışlardır. Diğer bazı tefsirciler ise Allah’ın nûr olmasının, O’nun doğru yolu aydınlatarak insanları hidayete erdirdiği anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.²⁸⁸

Eş’arîler Allah’ın zâtını cisim, cevher ve araz gibi niteliklerden tenzîh etseler de, Kur’an-ı Kerim’de Allah’a atfedilen haberî sıfatların te’vîlinin kapsamı konusunda farklı görüşler ifade etmişlerdir. İmâm Eş’arî *el-İbâne* adlı eserinin başında Mu‘tezilîlerin te’vîl konusunda aşırıya kaçtıklarını belirterek, Hz. Peygamber’in ve ashabının nakletmedikleri

²⁸⁵ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 24; Bâkillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, s. 193-194.

²⁸⁶ Bâkillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, s. 85-88; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlid’d-Din*, s. 571-575.

²⁸⁷ en-Nûr 24/35.

²⁸⁸ İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlid’d-Din*, s. 543-544.

şeyleri söylediklerini ve sahabeye muhalefet ettiklerini belirtir.²⁸⁹ O naslarda Allah’a atfedilen (*yed*), yüzü (*vech*) ve oturma (*istivâ*) gibi haberi sıfatlar konusunda, bunları zâhirî anlamlarıyla anlayan Müşebbihe ve Haşviyye ile te’vîl eden Mu‘tezile arasında orta bir yol tutmayı gaye edinmiştir. Böylelikle İmâm Eş‘arî Allah’ın eli ve yüzü ifadelerinin diğer sıfatlar gibi olduğunu kabul ederken, bu sıfatların keyfiyeti hakkında yorum yapmaktan kaçınmış ve bu bağlamda Ehli Hadisin *bilâ keyf* anlayışını benimsemiştir.²⁹⁰ İmâm Eş‘arî’nin haberi sıfatları kabul etmesi, Allah’ı antropomorfist bir şekilde tasavvur ettiği anlamına gelmemektedir. Zira İmâm Eş‘arî bu sıfatların zâhirî anlamlarını Allah’tan tenzîh ederek kabul etmiştir. Örneğin İmâm Eş‘arî Allah’ın güzel olduğunu ifade ederken, bu güzellikten kasıt Allah’ın fiziksel bir güzelliği değil, O’nun fiillerinin ve icraatlarının güzelliğidir. Bu yaklaşım Eş‘arî’nin sıfatları kabul etme biçiminin, onları antropomorfik bir anlamda değerlendirmediyi ve Allah’ı bu sıfatlardan tenzîh ederek ele aldığını göstermektedir.²⁹¹

Bunun yanı sıra İmâm Eş‘arî, Kur’an’da Allah’a atfedilen gelme (*mecî*) ve inme (*nüzul*) gibi niteliklerin insandaki gibi hareket ve intikal anlamlarına gelmediğini belirterek bu terimleri Allah’ın zâtından tenzîh ederek te’vîl eder. Çünkü gelme terimi yalnızca hareket ve sükûna konu olan cevher ve cisimler için geçerlidir.²⁹²

İmâm Cüveynî ise *eş-Şâmil fî Usûlid’-Din* ile *Kitabü’l-İrşâd* adlı eserlerinde Allah’ın noksanlıktan ve her türlü hudûs alametlerinden münezzehe olduğunu vurgulayarak haberi sıfatları te’vîl etmiştir. O, “Rahmân arşa istivâ etmiştir” ayetinde geçen “istivâ” kelimesinden kastedilen anlamın “hâkim olmak, galip gelmek” olduğunu ifade etmiştir. Cüveynî Arapların “istivâ” sözcüğünü “Kılıç ve dökülen kan olmaksızın Bîşr İrak’a istivâ etti” şeklinde kullanmalarına dikkat çekerek, bu bağlamda istivâdan maksat olan hâkimiyet anlamına vurgu yapar.²⁹³

İmâm Cüveynî el (*yed*), yüz (*vech*) ve göz (*ayn*) gibi haberi sıfatlar konusunda İmâm Eş‘arî’nin takip ettiği yoldan ayrılmaktadır. O söz konusu sıfatları te’vîl ederek,

²⁸⁹ Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’-d-Diyâne* (Lübnan: Darü İbnü’l-Zeydûn), s. 7.

²⁹⁰ Hikmet Yağlı Mavil, “İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi” (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 128-132.

²⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât’iş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfet’-d-Dîniyye, 2005), s. 49.

²⁹² Hikmet Yağlı Mavil, “İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi” (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 128-132.

²⁹³ İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlid’-d-Din*, s. 553.

yed haberî sıfatının kudrete, ayn haberî sıfatının görmeye ve vech haberî sıfatının O'nun varlığına karşılık geldiğini söyler.²⁹⁴ Ancak İmâm Cüveynî yazdığı son kelâm eseri olan *el-Akidetu'n-Nizâmiyye* adlı eserinde te'vîl metodundan vazgeçerek, haberî sıfatların anlamlarını Allah'a bırakma yoluyla benimsediğini ifade eder.²⁹⁵

Sonuç olarak Eş'arîler Allah'ı yaratılmışların bütün sıfatlarından tenzîh ederler. Onlara göre en temelde Allah'ın zâtı cisim ve cevher değildir. Bununla birlikte İmâm Eş'arî'nin haberî sıfatları te'vîl etmemesi, O'nun Allah'ı eli ve yüzü olacak şekilde tasavvur ettiği söylenemez. Çünkü o, bu sıfatların keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyler. Bu nedenle keyfiyeti bilinmeyen haberî sıfatların kabulü insan için hiçbir anlam ifade etmez. Bu anlamda Eş'arîler Allah'ın zâtının idrak edilemez olduğunu savunurlar. Bakillânî'ye göre "Allah nedir?" diye sorulduğunda "O nedir?" sorusuyla dile getirilen sorgulama, Allah'ın mahiyeti hakkında bir anlam çıkarmaya yönelikse, O'nun herhangi bir tür veya nitelikte sınırlı olmadığı için bir mahiyet ifade etmez. Başka bir ifadeyle, Allah'ın cinsi olmadığı için O'nun zâtının mahiyetinden bahsedilmez. Bu sebeple, Allah'ın zâtı insan zihni tarafından kavranabilecek ve tasavvur edilebilecek bir şey değildir.²⁹⁶

2.1.5. İsmâîlîyye'de Allah'ın Zâtının Yaratılmışlardan Tenzîh Edilmesi

Yeni Platonculardan ciddi anlamda etkilenmiş olan İsmâîlîyye, aşkın Tanrı anlayışından hareketle Allah'ın insan idrakinin ötesinde olduğunu savunmuş ve Allah hakkında konuşmanın mümkün olmadığını ileri sürerek tenzîh konusunda aşırıya kaçmıştır.²⁹⁷ Bu bölümde İsmâîlî düşünürler arasında öne çıkan ve aşırı tenzîh anlayışına sahip olan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî ile çağdaşı olan Ahmed Hamîdu'd-dîn b. Abdillâh el-Kirmânî'nin (ö. 411/1020) görüşlerine yer verilecektir.

²⁹⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa – Abdu'l-Mun'im Abdu'l-Hamîd (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), s. 155.

²⁹⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 32-33; Bu hususta yapılmış bir tez için bkz: Muhammed Mustafa Sancar, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri", (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2014).

²⁹⁶ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 263-264.

²⁹⁷ Cemaleddîn el-Kâsımî'ye göre, Şîî İsmâîliyye mezhebine bağlı Karmatîlerin dini anlayışı, Mecûsîler ve Sabîîlerin öğretilerine dayanmaktadır. El-Kâsımî'ye göre, İsmâîliyye'nin nûr ve zûlmet anlayışları Mecûsîlerden, akıl ve nefis anlayışları ise Sabîîlerden alınmıştır. Bkz: Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, s. 42.

Sicistânî'nin ifadesiyle insanlar kurtuluşa ermek ve Allah'a yaklaşmak için O'na yönelip ibadet ederler. Sicistânî, Allah'a itaat ve huşu ile yönelen insanların dört gruba ayırdığını belirtir. Birinci grup, kendi elleriyle taştan ve ahşaptan putlar yapıp onlara tapan kişilerdir. Bu kişiler yaratıcılarına yakınlaşmak için putlara secde etmiş ve onlara hizmette bulunmuşlardır. Ancak Sicistânî'ye göre bu kişiler Allah'a değil, elleriyle yaptıkları hissiz, hareketsiz ve cansız putlara yaklaşmışlardır.²⁹⁸

İkinci grup, yaratıcıyı cisim şeklinde tasavvur eden ve O'na organ, hareket, öfke ve gülme gibi beşerî nitelikler izafe eden Müşebbihe'dir.²⁹⁹ Bu kişiler eli, ayağı, gözü ve kulağı olan bir ilâha ibadet ettiklerini düşünseler de, Sicistânî'ye göre bu kişiler gerçek anlamda Allah'a ibadet etmemektedirler. Zira onlar rasûllerinin özelliklerini Allah'a benzeterek teşbihe düşmüşlerdir.³⁰⁰

Sicistânî'nin bahsettiği üçüncü grup, Allah'ın sıfat ve keyfiyetlerini O'ndan nefyeden Mu'tezile, Havâriç ve Şîa'dır.³⁰¹ Ona göre bu gruplar, Allah'ı yeterince tenzîh etmedikleri için ibadet ettikleri Allah'ı hakkıyla bilememişlerdir. Sicistânî Allah'ı hakkıyla bilen ve O'na yakınlaşarak kurtuluşa eren grubun dördüncü grup olarak kendileri olduğunu ifade eder. Sicistânî'ye göre hak ehli ilimde derinleşerek, Allah'a, rasûlüne ve rasûlünün vasiyet ettiği imama itaat ederek O'na yaklaşır ve böylece gerçek anlamda kurtuluşa erer.³⁰² Gerçek anlamda kurtuluşun temeli, Allah'ın hiçbir şeye benzetilmemesi prensibine dayanır.

Sicistânî Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eder ve O'nu tüm yaratılmışların özelliklerinden tenzîh eder. O *Kitâbü'l-İftihâr* adlı eserinin başında

²⁹⁸ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Poonawala (Beyrut: Darü'l-Garb el-İslâmî, 2000), s. 90-91; Yusuf Sansarkan, *İsmâîlîlik ve Neoplatonizm Ebû Ya'kûb es-Sicistânî Örneği* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023), s. 41-42.

²⁹⁹ Kirmânî İslâm mezhepleri arasında en sapkın olarak nitelendirilen grubun naslarda Allah'a atfedilen ifadeleri harfiyen kabul eden ve O'nu antropomorfik bir şekilde tasavvur eden Müşebbihe olduğunu belirtir. Bu kişiler Allah'ı taht üzerinde oturan, iki eli, iki ayağı, iki gözü ve iki kulağı bulunan, konuşup emirler veren bir sultan gibi tasavvur ederler. Kirmânî, bu tür tasavvurun aklın ilkeleriyle uyumsuz olduğunu söyler ve dini öğretinin aklın ilkeleriyle örtüşmesi gerektiğini savunur. Bkz: Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, *İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), s. 420-421.

³⁰⁰ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 91; Yusuf Sansarkan, *İsmâîlîlik ve Neoplatonizm Ebû Ya'kûb es-Sicistânî*, s. 42.

³⁰¹ Kirmânî'ye göre Mu'tezilîlerin Tanrı'yı yeterince tenzîh edememelerin temel nedeni, vahyin anlaşılmasında kullandıkları aklın bir üstadın rehberliğinden bağımsız olarak kullanılmasıdır. Bkz: Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", s. 420-421.

³⁰² Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 91-92; Yusuf Sansarkan, *İsmâîlîlik ve Neoplatonizm Ebû Ya'kûb es-Sicistânî*, s. 42.

öncelikle Allah'tan yaratılmış varlıklar için kullanılan “şey” ve “cevher” terimlerinin tenzîh edilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre yaratılmış varlıklar için kullanılan terimlerin Tanrı için de kullanılması durumunda ikisi arasında benzerlik ortaya çıkacağını belirtir. Bu nedenle Tanrı'ya “şey” diyen kelâmcılar ile “cevher” diyen filozofların Tanrı'yı yaratılmışlara benzeterek haşvîlerin düştüğü duruma düştüklerini savunur. Oysa Tanrı yaratılmış değil, yaratıcıdır; bu nedenle ona göre “şey” ve “cevher” terimleri O'nun için kullanılmaz.³⁰³

Tanrı'nın “şey” ve “cevher” olmadığını söyleyen Sicistânî, O'nun bir mekânda da bulunmadığını söyler. Çünkü Tanrı Müşebbihe'nin kabul ettiği gibi belirli bir mekânda veya Cehmiyye'nin ileri sürdüğü gibi bütün mekânlarda bulunursa, yaratılmışlara benzemiş olur. Oysa Tanrı yaratan olması itibarıyla “bir mekânda değildir, mekânda olmayan da değildir”.³⁰⁴

Kirmânî de Allah'ın âlemden bütünüyle farklılaşması gerektiğini belirtir. Çünkü âlem yoklukla öncelenmesi itibarıyla sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılan âlem, varlığı kendiliğinden olan Allah'ın varlığına dayanmaktadır Kirmânî Allah'ın yoklukla nitelenmesinin imkânsızlığına işaret ederek, O'nun yoklukla öncelenmiş olan âlemlerle hiçbir şekilde benzemediğini vurgular. Böylelikle Kirmânî'ye göre Allah'ın zâtı cisim, cevher veya araz gibi âlemi oluşturan unsurlardan hiçbirine benzememektedir.³⁰⁵

Herhangi bir şeye benzemeyen Tanrı'nın ne bir maddesi ne de bir sureti vardır. Nitekim İsmâîlîlere göre Tanrı'nın zâtı madde ve suretten oluşsaydı, O'nun zâtı parçalara ayrılmış olurdu ve bu parçalar da var olabilmek için önce gelen ve kendi başına var olan bir varlığa muhtaç olurdu. Aynı şekilde Tanrı'nın zâtı tek başına bir suret değildir. Çünkü suret, varlığı için başka bir şeye muhtaçtır ve bu muhtaçlık varlığın sona ermesini gerektirir. Tanrı'nın zâtı aynı zamanda bir madde de değildir, çünkü madde olsaydı, O'nun fiillerinin maddesiyle gerçekleşirdi ve bu durum fiillerini eksik kılardı. Fiili eksik olanın varlığı ise kendisinden önce gelen başka bir varlığa dayanır.³⁰⁶

Sicistânî ile Kirmânî'ye göre her şeyin üstünde olan Tanrı, Meşşâî filozofların iddia ettiği gibi ilk akıl ve âlemin sebebi (*illet*) değildir. Kirmânî aklın, akıl (‘*akl*’), akleden

³⁰³ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 82-83.

³⁰⁴ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 83-84.

³⁰⁵ Ahmed Hamîdü'di-din b. Abdillâh el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, nşr. Mustafa Galib, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), s. 129-131.

³⁰⁶ Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, s. 139-140.

(‘*akıl*) ve akledilen (*m’akûl*) şeklinde üç veçheye sahip olduğunu ve bu durumun çokluğu gerektirerek tevhide iptal ettiğini ifade etmektedir.³⁰⁷ Sicistânî Tanrı’nın varlığın ilk illeti olması durumunda, O’nun için söylenmesi mümkün olmayan durumlar ortaya çıkacağını belirtir. Örneğin, eğer Tanrı varlığın zorunlu illeti ise, bu durumda illet ile malul arasında zorunlu bir ilişki olacaktır ve bu zorunluluk, ateşin zorunlu olarak yakmasına benzer bir şekilde gerçekleşecektir. Ancak Tanrı varlığın ötesinde olduğu için kesretle hiçbir ortak yönü bulunmamaktadır.³⁰⁸

İsmailî doktrin Yeni Platonculuktan etkilenmiş olsa da, yeni Platonculuğun sudur anlayışını kabul etmez. Çünkü onlara göre sudur edenle kaynağı arasında bir benzerlik bulunur. Bu nedenle yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi nedensellik üzerinden değil, yaratma eylemi üzerinden açıklarlar. Dolayısıyla yüce Tanrı ilk yaratılan aklın sebebi değil, yaratıcısıdır.³⁰⁹ Yaratıcı âlemi bütünüyle herhangi bir maddeden, suretten veya herhangi bir örneğe bakarak yaratmamıştır. O doğrudan âlemi hiçbir alet kullanmaksızın ilmi ve iradesiyle yoktan yaratmıştır.³¹⁰ Bu bağlamda İsmâiliyye’de her ne kadar Tanrı’nın zâtı bütün isimlendirmelerden tecrîd edilse de, Tanrı’nın yaratıcı (*mübdî*) olduğu vurgulanır. Ancak mahlûkattan bütünüyle farklı olan yaratıcı Tanrı, varlık ve yokluk, tamlık ve nakıslık, birlik ve çokluk, iyilik ve kötülük gibi bütün kategorilerin ötesindedir. Tanrı bütün kategorilerin ötesinde olduğu için yarattıkları tarafından idrak edilemez.

2.2. İlâhî Sıfatlar ve İsimler Bağlamında Tenzîh Yaklaşımı

İnsanlar bir nesneye dair bir anlayış geliştirirken genellikle o nesnenin sıfatları ve isimleri üzerinden hareket ederler. Zira sıfatlar ve sıfatlardan türeyen isimler, tasavvura konu olan nesnenin özelliklerini belirleyerek, nesnenin sahip olduğu nitelikleri ortaya koyar. Bu nitelikler esasen kavramlar aracılığıyla dile getirilerek nesneye atfedilir. Dış dünyada bir nesnenin zâtına atfedilen nitelikler ise arazlar kapsamında değerlendirilir ve zâtla kaim olmaktadır. Örneğin, “Kitap kırmızıdır” denildiğinde, insan zihni önermedeki konu ile yüklemi bir araya getirerek kırmızı bir kitap tasavvur eder. Ancak kitabın kendisi ile

³⁰⁷ Daniel De Smet, “İsmâilî Teoloji”, s. 421.

³⁰⁸ Yusuf Sansarkan, *İsmâilîlik ve Neoplatonizm Ebû Ya’kûb es-Sicistânî*, s. 50-51.

³⁰⁹ Daniel De Smet, “İsmâilî Teoloji”, s. 422.

³¹⁰ Ebû Ya’kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 81-85.

kitabı arız olan kırmızılık birbirinden farklıdır; burada kırmızılık kitapla kaim olmuş bir araz konumundadır.

Birinci bölümde zikredildiği üzere Müşebbihe ekolü varoluşun boyutunu hem yaratan hem de yaratılanlar arasında ortak bir özellik olarak değerlendirdiğinden, Allah'ın sıfatlarını değişken ve sonradan ortaya çıkan arazlar gibi tasavvur etmişlerdir. Bu nedenle, Allah'ı antropomorfik bir biçimde algılamışlardır. Bu bölümde ise Allah'ın dış dünyadaki varlıklara hiçbir yönden benzemez anlayışından hareketle ilâhî sıfatlar konusunda tenzîhçi bir yaklaşımı benimseyen Cehmiyye, Mu'tezile ve İsmâiliyye ekollerinin görüşleri incelenecektir. İlk olarak her bir mezhebin zât-sıfat ilişkisi bağlamındaki yaklaşımları analiz edilecek, ardından da Allah'ın ilim, irade ve kelâm sıfatlarının tenzîhçi anlayış çerçevesinde nasıl tasavvur edildiğine değinilecektir.

2.2.1. İlâhî Sıfat ve İsimlerin Zâtla İlişkisi Bağlamında Tenzîh Yaklaşımı

İslâm geleneğinin erken dönemlerinde ilâhî sıfatlar üzerine yapılan tartışmalarda, Allah'a beşerî sıfatlar atfeden Haşeviyye, Allah'ın zâtî sıfatlarının sonradan ortaya çıktığını savunan Bâtînîyye ile Tanrı'nın üç uknum şeklinde tezâhür ettiğini iddia eden Hıristiyanlık gibi farklı inançlar vardı. Bu inançlar, Allah'ın birliğine hâlel getirecek inançları içermektedir.³¹¹

Sıfatlarla ilgili olarak İslâm geleneği içinde ilk kez Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742) tenzîhçi yaklaşımı benimsediği kabul edilmektedir. Daha sonra Ca'd b. Dirhem'den etkilenen Cehmiyye ekolünün kurucusu Cehm b. Safvân, mâna sıfatlarını reddetmiştir. Cehm'in bu görüşü, sonrasında Mu'tezilî kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir.³¹²

Şehristânî'ye göre Cehm b. Safvân, sıfatların reddi konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşır, ancak bazı meselelerde onlardan ayrıldığını ifade eder, Cehm'e göre Allah'a atfedilen sıfatların yaratılmışlara atfedilmesi mümkün değildir. Çünkü bu sıfatlar Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerliğe yol açar. Buna göre Cehm, Allah'ın âlim ve diri (*hay*) olduğunu reddederken kâdir, fail ve hâlik olmasını kabul eder. Ona göre Allah, kâdir ve fail olduğu için yaratılmışların hiçbirisi kudret ve fiillikle vasıflanmaz. Bu bağlamda eylemde bulunma gücünden yoksun olan insanlar fiillerinde özgür değildirler.

³¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, "çevirmenin notu, Allah'ın Sıfatları", I/31.

³¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, "çevirmenin notu, Allah'ın Sıfatları", I/31.

Allah cansız varlıkların fiillerini nasıl yaratıyorsa insanların fiillerini de aynı şekilde yaratır.³¹³

Bunun yanı sıra Cehm'e göre Allah'ın kâdir ve hâlik gibi isimlerle adlandırılması, O'nun "kudret" ve "yaratma" gibi sıfatlara sahip olduğu anlamına gelmez. Ona göre Allah'a atfedilen sıfatlar ve fiiller sadece O'nun zâtına işaret eder.³¹⁴ Cemâleddîn el-Kâsımî'nin ifadesine göre Allah hakkında kullanılan bu tür ifadeler hakikî değil, mecâzî bir anlam taşımaktadır.³¹⁵ "Allah kâdirdir" önermesinde hem "Allah" lafzı hem de Allah lafzına yüklenen "kudret" vasfı tek bir gerçekliğe, yani O'nun zâtına delâlet etmektedir. Yoksa bahsi geçen önermedeki yüklem Allah'ın zâtıyla kaim olan ezeli bir sıfata işaret etmez. Çünkü Cehm bir olan Allah'ın varlığının parçalara bölünmesini imkânsız görmektedir. Ona göre Allah'ın bölünmeye konu olmaması (*gayri mürekkep*) özelliği, O'nun herhangi bir vasıf ile tanımlanmasını veya tasvir edilmesini imkânsız kılar.³¹⁶

Cehmî düşünceye göre Allah'ın tavsif edilemez olması, O'nun kavranamayacağı anlamına gelir. Çünkü bir şeyin ne olduğunu anlamak veya kavramak için, mâna bakımından farklı en az iki terime ihtiyaç vardır. Fakat Allah'a atfedilen her terim, mâna ve delâlet açısından tek bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu nedenle Allah'a herhangi bir sıfat nispet etmek mümkün değildir. Dolayısıyla onlar, "Allah nedir?" ile "Allah ismi neye işaret eder?" ve "Allah'ın mahiyeti ne anlama gelir?" gibi sorulara cevap olarak sadece "Allah ilâh olandır" derler ve Allah'a ilişkin bir anlayışın oluşturulmasının söz konusu olmadığını ileri sürerler.³¹⁷

Mu'tezilîler ise Allah'ın zâtının yetkinliğini ifade eden sıfatları kabul ederler. Onlar Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu belirtmekten kaçınmamışlardır. Ancak Mu'ezilîler, Allah'ın birliği gereği ezelde O'nun zâtıyla kaim kadîm herhangi müstakil bir sıfatı kabul etmeyerek mâna sıfatlarını Allah'ın zâtından tenzîh ederler.

³¹³ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 79; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/312.

³¹⁴ Cornelia Schök, "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve "Cehmiyye" ile Dirâr b. Amr (ö. 200/815)", s. 104-105.

³¹⁵ Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dimaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, s. 53.

³¹⁶ Cornelia Schök, "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve "Cehmiyye" ile Dirâr b. Amr (ö. 200/815)", s. 104-105; Allah'ın sıfatlardan tamamen münezze olması ve bu sebeple O'nun sıfatlar aracılığıyla tasavvur edilmesinin imkânsız olması, agnostik Tanrı tasavvuruna yol açarak O'na ibadet etmeyi zorlaştırır. Çünkü ibadetler bir yönelişi ifade eder ve insan ancak bilgi sahibi olduğu şeye yönelir. Ebü'l-Hüseyin Malatî, (ö. 377/987) tenzihle aşırıya kaçan Cehm'in bir ara kırk gün namaz kılmayarak "ben tanımadığıma namaz kılmam" dediğini nakletmektedir. Bkz: Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 91.

³¹⁷ Cornelia Schök, "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve "Cehmiyye" ile Dirâr b. Amr (ö. 200/815)", s. 106.

Mu‘tezile’nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), ilâhî sıfatların ontolojik gerçekliklerini reddeder. Başka bir ifadeyle o, ilim, irade, kudret ve hayat gibi sıfatları Allah’ın zâtından tenzîh eder. Çünkü ona göre Allah’ın zâtı yanında sıfatlarının da kadîm olduğunu söyleyenler iki ilâhın varlığını kabul etmiş olurlar.³¹⁸

Vâsıl b. Atâ’nın Allah’ın sıfatlarına ilişkin yaklaşımını devam ettiren Mu‘tezilî düşünür Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)’tir. Amr ilim, kudret ve hayat gibi sıfatların Allah’ın zâtından ayrı bulunamayacağını zikrederek bu sıfatların zâtının aynı olduğunu ifade eder.³¹⁹

Şehristânî, başlangıçta Vâsıl’ın sıfatlarla ilgili görüşlerinin tam olgunlaşmış olduğunu belirtir. Şehristânî’nin ifadesiyle Vâsıl’ın taraftarları özellikle filozofların kitaplarını okuduktan sonra sıfatlarla ilgili görüşlerini daha sistematik hale getirdiler.³²⁰ Mu‘tezile’nin erken döneminde özellikle Basra ekolünün kurucusu olarak bilinen Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-850) sıfatlarla ilgili ortaya koyduğu görüşleri Mu‘tezile içinde etkin olmuştur. Ona göre Allah ilimle âlimdir, kudretle kâdirdir, dirilikle diridir ve ilim, kudret ve dirilik O’nun zâtıdır, yoksa ilim, kudret ve dirilik gibi sıfatlar Allah’ın zâtından müstakil kadîm bir sıfat değildir. Ona göre şayet sıfatların Allah’ın zâtı dışında müstakil varlıkları olsa, bu durum Hristiyanların Tanrı tasavvuruyla, yani kadîm olan bir zât ve üç uknumdan oluşan teslis inancıyla ortaklık gösterecektir.³²¹

Şehristânî, Allâf’ın filozoflardan etkilenecek sıfatlara dair böyle bir görüşü ortaya koyduğunu belirtmektedir. Zira filozoflara göre Allah’ın zâtı hiçbir şekilde çokluk barındıramayacak şekilde birdir. Bu nedenle Allah’a atfedilen tüm sıfatlar O’nun zâtına işaret etmektedir.³²² Neşşâr’a göre Şehristânî’nin burada kaynak olarak gösterdiği

³¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 48.

³¹⁹ Muhammed Abdurrahim ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve’l-Usûlu’l-Hamse*, (Mısır, Daru’l-Yakîn, 2010), s. 98-99.

³²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 48.

³²¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 51-52; Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ’bî, *Fazlu’l-İtizal ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 11; Ebü’l-Hüseyn Hayyât, *Kitabü’l-İntisâr*, s. 108; Ebü’l-Hüzeyl’e göre, Allah’ın sıfatları iki ana grupta incelenebilir: zâtî ve fiilî sıfatlar. Zâtî sıfatlar, Allah’ın zâtından ayrılmayan ve zıttı düşünülemeyen (hayat, ilim, kudret, sem’, basar gibi) sıfatları ifade ederken, fiilî sıfatlar, Allah’ın fiilleri sonucunda ortaya çıkan ve zâtından ayrı düşünülebilen sıfatları (irâde, kerâhet, kelâm, halk, rızık gibi) temsil eder. Bu bağlamda, zâtî sıfatlar, Allah’ın zâtıyla özdeş olan sıfatlar iken, fiilî sıfatlar, Allah’ın fiilleriyle ilişkilendirilen sıfatlardır. Ebu’l-Hüzeyl’in ilâhî sıfat anlayışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu‘tezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s. 174-94.

³²² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 51; Tala’t Ahras, *Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf el-Mu‘tezilî Ârâühü’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, s. 47.

filozoflar Yeni Platonculardır. Onlar “Bir”in en üst varlık düzeyi olduğunu ve orada herhangi bir çokluğun olmadığını söyleyerek mâna sıfatlarını Allah’ın zâtından tenzîh etmişlerdir.³²³

Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın öğrencisi ve yeğeni olan Ebû İshâk en-Nazzâm (ö.231/845) da tıpkı dayısı ve hocası gibi kadîm olan Allah’ın zâtının her türlü hudûstan münezzeh olduğunu ifade ederek Allah’a, O’nun zâtına zait sıfatların nispet edilmesini reddetmektedir.

Mu‘tezile geleneğinde özellikle Kâdî Abdülcebbâr’ın sıfatların tenzîhine dair görüşleri ve sıfatları kabul edenlere dair eleştirileri önem arz eder. Kâdî Abdülcebbâr sıfatların müstakil gerçekliklerini reddetmeden önce, Allah’ın yaratılmışlara benzemediğini (*muhâlefetü’l-lilhavâdis*) belirtir. Ona göre Allah kadîm bir varlık olması itibariyle hâdis olan varlıklardan farklılaşır. Kadîm sıfatı Allah’ın en özel vasfıdır. Bir şeyin en özel vasfı, o şeyi o şey yapan ve diğer şeylerden ayıran niteliktir. Buna göre şayet Allah’ın ezelde zâtıyla kaim kadim sıfatları olursa, yani Allah ezelde ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir olursa, bu durum Allah’ın kadîm olan zâtı ile kadîm sıfatları arasında bir benzerlik oluşmasına yol açacaktır.³²⁴ Bu ise ezeli varlıkların çoğalması (*te’addüd-i-kudemâ*) sorununu ortaya çıkartır ki bu da Allah’ın birliğiyle çelişir.

Kâdî’ya göre eğer Allah maddî varlıklar gibi ilimle âlim, kudretle kâdir ve dirilikte diri olsaydı, bu durumda O maddi varlıklar gibi fiziksel bir varlık olurdu. Bu da O’nun arazlara mahal olan bir cisim olması anlamına gelirdi. Bu bağlamda ona göre, Allah’ın ilmi insanların ilmiyle eşit olurdu ve insanların ilmi de Allah’ın ilmiyle eşit olurdu. Dolayısıyla birbirine eşit olan bu iki varlık arasında kıdem ve hudûs konusunda ayırım yapmak mümkün olmazdı.³²⁵

Kâdî Abdülcebbâr, ilâhî sıfatları Allah’ın zâtından tenzîh ettikten sonra sıfatların Allah’ın zâtıyla kaim olduğunu iddia edenlerin delillerini reddetmeye başlar. O, sıfatları ispat edenlerin dış dünyadaki şeylerden hareketle bu sıfatları ispat ettiklerini söyler. Meselâ dış dünyada insanın âlim olması, bu insanın zâtına arız olan ilim sıfatından kaynaklanmaktadır. Kâdî’ya göre bu tür deliller dış dünyadaki şeyler için geçerli olabilir

³²³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/289.

³²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I/315-316.

³²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I/315.

ancak gayb âleminin konusu olan Allah için geçerli değildir. Çünkü dış dünyada ilimle âlim olan insanın aynı zamanda bir kalbi de vardır.³²⁶

Allah'ın ilim sıfatıyla âlim olduğunu ve dolayısıyla sıfatların zâtla kaim olduğunu kabul edenler, dilsel analiz üzerinden bir delil ortaya koymaya çalışırlar. Örneğin, “döven” (*dârib*) kelimesinin “dövme” (*darb*) kökünden türediği düşünüldüğünde, her dövenin dövme sahibi olması gerekir. Benzer şekilde Allah âlim olduğuna göre, âlimliğin kendisinde bulunan ilim sıfatından türediği savunulur. Ancak Kâdî Abdülcebbar, Arap dilinin işleyişine dayanarak bu tür bir temellendirmenin geçerli olmadığını ifade eder. Ona göre Allah Arapları yaratmasaydı veya onları dilsiz yaratmış olsaydı, O'nun ilim sıfatıyla âlim olduğu bilinemezdi. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbar'a göre dil üzerinden yapılan bu mantıksal çıkarımlar, Allah'ın gerçek varlığı ve özellikleri hakkında kesin bilgi vermez.³²⁷

Kâdî Abdülcebbar, Kur'an'da geçen “O'nu ilmiyle indirdi..”³²⁸ ve “O'nun ilmini hiçbir şey ihata etmez”³²⁹ gibi ayetlerden hareketle Allah'ın zâtına ilim sıfatının ispat edilemeyeceğini belirtir. Ona göre nakli delillerin geçerliliği Allah'ın adaletli ve hikmetli olmasıyla ilişkilidir. Allah'ın hikmetli olması kendiliğinden âlim olmasına dayanır. Kâdî'ye göre Kur'an'da geçen “ilim” ifadesi malûmat yani bilgi anlamına gelir. Çünkü ifade ettiği üzere ilim bazen malûm yani bilinen şeyler anlamında kullanılır. Örneğin, Ebû Hanîfe'nin ilmi denildiğinde, Ebû Hanîfe'nin bilgisi veya malûmatı kastedilir. Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbar göre Kur'an'dan hareketle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak delil getirilmesi mümkün değildir.³³⁰

İsmâîliyye'ye göre ise Allah hakkında beşerî bir dil kullanmak teşbîhi gerektirdiği için, Allah'ın zâtına hiçbir isim ve sıfat atfedilemez. Onlara göre Allah'a ne işaret edebilen bir kavram ne de O'nun zâtına delâlet eden bir anlam insan aklı tarafından düşünülebilir. Dolayısıyla onlar Allah'ın birliğine ve aşkınlığına vurgu yaparak, O'nun hiçbir beşerî dille ifade edilemeyeceğini ileri sürer ve bunun sonucunda Kur'an'da Allah'a atfedilen bütün isim ve sıfatları O'nun zâtından arındırırlar (*tecrîd*).³³¹

³²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/329-330.

³²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/333-334.

³²⁸ en-Nisâ 4/166.

³²⁹ el-Bakara 2/255.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/341-342.

³³¹ Daniel De Smet, “İsmâîlî Teoloji”, s. 422-424.

İsmâîlî bakış açısına göre, Kur'an'da Allah'a atfedilen ilâhî sıfatlar ve O'nun güzel isimleri (*el-esmâ'ü'l-hüsnâ*) aslında Allah'a değil, Allah'ın yarattığı ilk şeye, yani ilk akla işaret etmektedir. Çünkü onlara göre vahyin kaynağı, varlığın ve yokluğun ötesinde gördükleri yüce Tanrı değil, bilakis ilk yaratılan akıldır. Hz. Peygamber, akıldan aldığı sözsüz vahyi muhataplarına kendi kültürleri ve anlayışlarına göre lafza dökmektedir. Dolayısıyla beşerî bir dille ifade edilmiş olan vahyin zâhirî anlamı aşkın olana delâlet etmemektedir.³³² Peki vahyin zâhirî anlamı dışında başka bir anlamı var mı?

Sicistânî kâinatı cismânî ve ruhânî âlem olarak ikiye ayırır ve insanların büyük bir çoğunluğunun cismânî âleme daha yakın olduğunu belirtir. Bununla birlikte bazı nefislerin hem cismânî hem de ruhânî âlemle irtibat kurduklarını ifade eder. Bu bağlamda Sicistânî, nübüvvet olgusunu ruhânî âlemden hareketle açıklar. Ona göre Hz. Peygamber ruhânî âlemle irtibat kurarak vahye mazhar olmuştur. Ancak vahyin muhataplarının büyük bir kısmı yalnızca cismânî âlemle irtibat halinde olduklarından, vahyin içeriği genellikle cismânî âlemle ilişkili duyusal bir anlatıma sahiptir. Sicistânî, insan nefsinin vahyin zâhirî anlamından yola çıkarak gerçek bilgiye ulaşamayacağını, bu nedenle zâhirî anlamın altındaki bâtinî anlamı bilmesi gerektiğini ifade eder. O, cismânî âlemle ilişkili olan zâhirî anlamın altında yatan bâtinî anlamların te'vîl yoluyla bilinebileceğini savunur. Bu te'vîli de ancak ilimde derinleşmiş olan sâlih kimselerin yapabileceğini ifade etmiştir.³³³

Kirmânî'ye göre de Kur'an'ın zâhirî anlamı akla uygun olmayan unsurlar içermektedir. İlâhî mesajları ileten Peygamberler kesin burhana dayanmayan sembolik bir dil kullanırlar. Bu nedenle peygamberin sembolik bir dille ifade ettiği vahyin doğru bir şekilde anlaşılması ancak kişinin aklını bir üstadın rehberliğinde kullanmasıyla mümkündür. İsmâîlî doktrinde bahsi geçen üstat, akli âlemle irtibat halinde olan İsmâîlî imamdır. İnsanlara vahyin nasıl yorumlanması gerektiğini makul bir şekilde öğreten imamlar, tek bilgi kaynağı olarak kabul edilirler.³³⁴ Onlara göre imamlar, Hz. Peygamberden sonra onun makamına geçmiş kişilerdir. İmam olmadan insanların dinle ilgili konularda bilgi sahibi olması mümkün değildir.³³⁵

³³² Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", s. 425-427.

³³³ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 214-219.

³³⁴ Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", s. 421.

³³⁵ Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, s. 103-104.

Sicistânî ile Kirmânî gibi bazı İsmâîliyye düşünürleri, sıfatlar konusunda salt tenzîhi yöntemin Allah'ı teşbîhten kurtaracak metodun olmadığını ifade ederler. Nitekim onlara göre Mu'tezile her ne kadar Allah'ı sıfatlardan tenzîh etse de, Allah'ın hay, âlim ve kâdir olduğunu kabul ederler. Bu durum onlara hay, kâdir ve âlim olan insanlarla Allah arasında benzerliği gerektirir ki, bu da Allah'ın birliğiyle çelişmektedir.³³⁶

Onlara göre hem teşbîhi yaklaşım hem de salt tenzihi yaklaşım Allah hakkında konuşma noktasında yanlış yollardır. Çünkü biri Allah'a dirilik sıfatını ispat ederek 'Allah diridir' dediğinde, Allah'ı diri olan insana benzetmiş olur. Diğerisi ise, Allah'ın diriliğini selbederek 'diri olmayandır' şeklinde ele aldığında, bu sefer Allah'ı diri olmayan cansız varlıklara benzetmiş olur. Bu nedenle onlara göre Allah hakkında konuşmanın yegâne yolu çifte selb yöntemidir.³³⁷

Çifte selb yöntemi, Allah'tan değillenen özelliği olumsuzlayarak iki nefyi bir araya getirmektedir. Yani "Bârî işaret edilmeyendir, işaret edilmeyen de değildir" şeklindeki nefiy, önce Allah'ın işaret edilmeyen olduğunu, sonrasında işaret edilmeme durumunun da Allah için bir niteleyici anlam olmasını engellemek için işaret edilmeyen olmadığını da ihtiva etmektedir. Sicistânî'ye göre Allah'ın birliğinin nihai gayesi, iki nefyi bir araya getirerek O'nu tüm sıfat ve isimlerden arındırmaktır.³³⁸

Sonuç olarak benzerliğin isimlerde tezâhür ettiğini ileri süren İsmâîliyye, Allah'a herhangi bir isim ve sıfat atfedilemeyeceğini savunarak tenzîh konusunda aşırıya kaçmıştır. Bu yaklaşımları son derece agnostik bir Tanrı anlayışı benimsemelerine sebebiyet vermiştir.

2.2.2. Allah'tan İlim Sıfatının Tenzîh Edilmesi

Allah'ın sıfatlarını zâtla özdeş kılan Ebü'l-Hüzeyl Allâf ve öğrencisi Nazzâm gibi bazı Mu'tezilîler ilâhî sıfatların anlaşılmasında selbî metota başvurmuşlardır. Selbî metot, sıfatların ifade ettikleri olumlu anlamlar alınmadan zıtları olan olumsuz anlamların Allah'tan nefyedilmesi olarak tanımlamaktadır.

³³⁶ Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", s. 423.

³³⁷ Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", s. 423.

³³⁸ Daniel De Smet, "İsmâîlî Teoloji", s. 423; Yusuf Sansarkan, *İsmâîlîlik ve Neoplatonizm Ebû Ya'kûb es-Sicistânî*, s. 44.

Ebü'l-Hüzeyl Allâf ve Nazzâm'a göre Allah kendisi (zât) olan ilimle âlimdir. Onlara göre "Allah âlimdir" sözü O'nun zâtını ispat eder. Bu yargı Allah'ın zâtını ispat etmekle beraber aynı zamanda Allah'tan cehaleti nefyetmektedir.³³⁹ Böylelikle ilâhî sıfatların anlaşılmasında selbî metoda başvuran Ebü'l-Hüzeyl ile Nazzâm gibi Mu'tezilî kelâmcıları, Allah'a nispet edilen "ilim" sıfatını mecâzi kabul ederek O'nun zâtından cehâleti ortadan kaldırmayı gaye edinmişlerdir.³⁴⁰

Bunun yanı sıra, İslâm geleneğinde Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'dan önce selbî metodu Mu'tezilîliği tartışmalı olan Dirâr b. Amr kullanmıştır. Ona göre de "Allah âlimdir" sözünün mânası "Allah cahil değildir" şeklindedir.³⁴¹ Dirar b. Amr'ın çağdaşı ve arkadaşı olan Cehm b. Safvan ise Allah ile yaratılmış varlıklar arasında ortak bir ismin kullanılmasının teşbîhi beraberinde getireceğini ileri sürerek, O'nun zâtından ilim sıfatını tenzîh eder ve böylece ezelde Allah'ın âlim olmadığını ifade etmiştir.³⁴² Buna göre Cehm b. Safvân teşbîhe düşmemek için ilâhî sıfatlar konusunda tenzîh yaklaşımını aşırı kullanmış, ancak bu yaklaşımı sonucunda Allah'ın ilminin hâdis olduğunu ileri sürerek, teşbîh düşüncesine düşmüştür.

2.2.3. Allah'ın İrade Sıfatının Tenzîh Edilmesi

İslâm geleneğinde ilâhî fiillerin ilâhî sıfatlarla olan ilişkisi konusunda temelde iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre Allah'ın fiilleri, O'nun ilminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İkinci görüşe göre ise Allah'ın fiilleri, O'nun kadîm olan irade sıfatıyla ilişkili olarak gerçekleşir. Birinci görüşü benimseyen Mu'tezile ile Meşşâî filozoflar, ilâhî fiillerin Allah'ın neyin en iyi olduğu bilgisine dayandığını belirtirler. Örneğin filozoflar Allah'ın mutlak iyi ve mükemmel olduğunu ve kendi mükemmelliğini bilmesi sonucunda

³³⁹ Ancak unutulmaması gerekir ki, bütün Mu'tezilî kelâmcıları ilâhî sıfatları anlamada selbî metoda başvurmamışlardır. Örneğin Kâdî Abdülcebâr, naslarda geçen ve Allah'ın kemâlini ifade eden "âlim", "kâdir" ve "hay" gibi isimlerin olumlu anlamlarını Allah'a nispet etmiştir. Bununla birlikte onlar nezdinde Kur'an mahlûk kabul edildiği için, Kur'an'daki isimler doğrudan müsemmaya yani Allah'ın zâtına işaret etmemektedir. "Allah âlimdir" denildiğinde "âlim" ismi Allah'ı âlim diye isimlendiren (*tesmiye*) söz ile ilgilidir. Bu anlayışta aslında kendinde tenzîhçi bir tutum içerir. Çünkü bu anlayış Allah'ın ezelde kendinde isimsiz ve sıfatsız olduğunu ortaya koyar. Buna göre insanın isimler yoluyla zihninde tasavvur ettiği Tanrı ile Tanrı'nın kendindeki hakikati bir olmamış oluyor zira Allah'a atfedilen isim O'nun zâtına değil, O'na o ismi atfedenin sözüne işaret eder.

³⁴⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/225-227.

³⁴¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/226.

³⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 79.

âlemin zorunlu olarak en mükemmel bir şekilde ortaya çıktığını ifade ederler. Mu‘tezile ise âdil Tanrı tasavvurundan hareketle, ilâhî fiillerin O’nun adaletin bilgisine göre, yani kulların maslahatı gereği onlar için neyin en *aslah* olduğuna göre ortaya çıktığını kabul ederler. Bu bağlamda Mu‘tezile’ye göre hâkim ve âdil olan Tanrı insana haksız yere zarar vermez ve söz konusu Tanrı insana en iyiyi sağlamakla yükümlüdür.³⁴³

Filozoflar, basit bir varlık olarak kabul ettikleri Tanrı’nın fiillerinin “tek” ve “sürekli” olması gerektiğini savunurlar. İlâhî fiillerin sürekliliği, âlemin ebediyen var olmasının gerekliliğini ortaya koyar ve bu durum özgür olmayan bir Tanrı anlayışına yol açar.³⁴⁴

Mu‘tezilî kelimciler, tıpkı filozoflar gibi ilâhî fiillerin tek tip olduğunu kabul ederler. Onlara göre Allah sadece *aslah* (en iyi) olanı gerçekleştirmek üzere fiillerde bulunur.³⁴⁵ Ancak onlar, ilâhî fiillerin sürekliliğini âlemin kıdemine yol açtığı için kabul etmezler. Bu bağlamda Mu‘tezilîler tevhi di muhafaza etmek için sıfatları önce zâtî (zâtla özdeş) ve fiilî (fiilleriyle ilgili) olmak üzere ikiye ayırırlar. Allah için zıddının düşünülmesi mümkün olmayan ilim ve kudret gibi sıfatlar zâtî sıfatlar arasında yer alırken, O’nun için zıddının düşünülmesi mümkün olan irade ve yaratma gibi sıfatlar fiilî sıfatlar arasında kabul edilir. Onlara göre iradenin fiilî sıfatlardan kabul edilmesinin temel nedeni, eğer iradenin Allah’ın zâtî sıfatlarından olsaydı, Allah’ın âlemi sonradan yaratması sonucunda kendi zâtında bir değişiklik meydana gelecekti. Mu‘tezile’ye göre Allah değişimden münezzeh olduğu için kendi zâtıyla özdeş olacak bir iradeye sahip değildir.³⁴⁶

Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), zâtî sıfatların sürekliliğinden hareketle iradenin Allah’ın fiilî sıfatlarından olduğunu temellendirmeye çalışır. Ona göre Allah zâtı gereği irade eden olsaydı, daima irade etmesi gerekecekti. Zira zâtî sıfatlar sürekli dir ve zâtî sıfatın bulunması, onun zıddının bulunmamasını gerektirir. Meselâ Allah âlim olduğu için sürekli bilendir ve hiçbir zaman cehaletle vasıflanması mümkün değildir. Dolayısıyla

³⁴³ Abdulhakeem Yousuf Alkhelaifi, “Abû al-Hudhayl al-‘Allâf on Divine Simplicity” *The Attributes Of God In Islamic Thought*, ed. Mansooreh Khalilizand (Abingdon: Routledge, 2024), s. 93-94.

³⁴⁴ Abdulhakeem Yousuf Alkhelaifi, “Abû al-Hudhayl al-‘Allâf on Divine Simplicity”, s. 94.

³⁴⁵ Allah’ı kötülüklerden tenzih etmek ve Allah’ın adaletini temellendirmek için *aslah* teorisini geliştiren Mu‘tezile, Allah’ın kulları için iyilik yapmayı amaçlayan ve onlar için her daim faydayı irade eden bir varlık olduğunu savunur. Bkz: Hulusi Aslan, “Salah-Aslah Teorisi” *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), III/1222.

³⁴⁶ Abdulhakeem Yousuf Alkhelaifi, “Abû al-Hudhayl al-‘Allâf on Divine Simplicity”, s. 94-95.

Allah zâtı gereği irade sahibi olsaydı, Allah'ın iradesinin taalluk ettiği her şeyi sürekli irade etmesi gerekirdi ve hiçbir zaman iradenin zıddı olan istememeyle vasıflanmaması beklenirdi.³⁴⁷

Bunun yanı sıra Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin belirttiğine göre Ebû Alî el-Cübbâî, Nazzâm, Kâ'bî ve onun hocası olan Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât gibi birçok Mu'tezilî düşünür iradeyi şehvetle ilişkilendirdikleri için Allah'tan tenzîh etmişlerdir. Onlara göre "Allah irade sahibidir" ifadesi mecâzî olup, O'nun bir fiili yapmada zorunlu olmadığını ortaya koyar. Böylelikle Allah şehvet sahibi olmaması itibarıyla hakîkî mânada irade eden değildir.³⁴⁸

Allah'a hakîkî anlamda irade atfedilmesinin Allah'ın bir ihtiyacını gerektirdiği tasavvurundan hareketle iradeyi reddeden Nazzâm, Allah'ın iradesinin yaratması anlamına geldiğini ifade eder. Bu anlamda Allah'ın yaratmayı irade etmesi O'nun yarattığı anlamına gelmektedir. Böylelikle ona göre ilâhî irade yaratılmışın yani oluşun kendisidir.³⁴⁹

Mu'tezile'ye göre âlem ezelden beri Allah tarafından sürekli yaratılmadığı için O'nun bir muradı olarak sonradan yaratılmıştır. Ancak buradaki sorun Allah'ın âlemin yaratılışını nasıl murat ettiğiyle ilgilidir. Şayet Allah ezelde zâtıyla irade sahibi değilse, âlemi yaratmayı nasıl murat etmiştir? Basra Mu'tezile'sinden olan Ebü'l-Hüzeîl Allâf, Ebû Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim başta olmak üzere Mu'tezilî kelâmcıları Allah'ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle âlemi yarattığını ifade etmişlerdir.³⁵⁰

2.2.4. Allah'tan Kelâm Sıfatının Tenzîh Edilmesi

Kur'an'da Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu ifade edilir.³⁵¹ Ancak Allah'ın ne şekilde nasıl konuştuğu, O'nun konuşmasının ne anlama geldiği tartışmalı bir husustur. Bu başlık altında Allah'ın hakîkî anlamda mütekellim olmadığını kabul eden ve dolayısıyla O'nun zâtından kelâm sıfatını tenzîh eden kimselerin görüşlerine yer verilecektir.

³⁴⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 253.

³⁴⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/575-576.

³⁴⁹ Ali Sami en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/347-348.

³⁵⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/580.

³⁵¹ en-Nisâ 4/164.

Birinci bölümde ifade edildiği üzere ilâhî kelâm meselesi, kelâm eserlerinde genellikle Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması çerçevesinde ele alınmıştır. İslâm geleneğinde Kur'an'ın ve dolayısıyla ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu ilk savunan Ca'd b. Dirhem'dir.³⁵² Daha sonra Ca'd b. Dirhem'in arkadaşı olan Cehm b. Safvân da Allah'ın ses ve harflerle konuşmasını reddederek O'nun kelâmı olan Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmuştur.³⁵³ Bu bağlamda Kur'an'ın maddî bir şey ve Allah'ın bir fiilî olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁴ Dolayısıyla ona göre Allah gerçek anlamda seslenerek konuşan, emirler veren ya da emirlerden alıkoyan bir varlık değildir; O'nun kelâmı yaratmasıdır. "Allah mütekellimdir" denildiğinde, söz konusu ifade gerçek anlamda Allah'ın konuştuğu mânasına gelmemektedir. Aksine mecâzî olarak Allah'ın kelâmı yarattığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre Allah'ın Hz. Musa ile konuşması,³⁵⁵ O'nun sesi bir cisimde yaratmasıdır. Böylelikle Hz. Musa'nın işittiği ses Allah'ın kelâmı değil, Allah'ın cisimde ses olarak yarattığıdır.³⁵⁶

Tıpkı Cehm b. Safvân gibi Mu'tezilî kelimciler de Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre Allah'ın kelâmı bir yerde yaratılmıştır. İlâhî kelâm bir yerde yaratılması itibariyle fena bulan bir arazdır.³⁵⁷ Ebü'l-Huzeyl Allâf, kelâmın araz olması bakımından yaratıldığı yerin Allah'ın zâtının dışında olması gerektiğini ifade eder. Çünkü bir araz hâdis olması bakımından kadîm olanla kaim olmaz. Zira bu durum zâtın hâdis olmasını gerektirir. Ona göre Allah Kur'an'ı öncelikle levh-î mahfuzda yaratmış, sonrasında onu Hz. Peygamber'in kalbine indirmiştir. Daha sonra mushaf olarak yaratmıştır.³⁵⁸

Mu'tezile'ye göre yaratılan kelâm Allah'ın fiillerine dayanır. Onlara göre Eş'arî ve Mâtürîdîlerin kabul ettikleri gibi kelâm Allah'ın zâtıyla kaim bir mâna olarak düşünülemez. Kâdî Abdülcebbâr ilâhî kelâmın zâtla kaim bir mâna şeklinde kabul

³⁵² Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, s. 36-37.

³⁵³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/312; Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, s. 19.

³⁵⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/226.

³⁵⁵ en-Nisâ 4/164.

³⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'e göre Cehmiyye konuşmanın sadece dil, ağız ve dudak gibi fiziksel organlar aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Bu nedenle onlar Allah'ın bir ağzı, dili ve dudağı olmadığı için O'nun bu şekilde konuşmaktan münezzehe olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla Allah'ın Musa ile konuşması, sesi bir cisimde yaratarak ibarede bulunması anlamına gelir. Bkz: Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a'le'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 267.

³⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 47.

³⁵⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/308.

edilmesi durumunda kaynağının ne olacağını tartışır. O mânaların düşüncede ortaya çıktığını ve dolayısıyla kelâmın kadîm kabul edilmesi durumunda ilâhî kelâmın kaynağının Allah'ın içsel düşüncesi olacağını belirtir. Ancak düşüncelere kapılan bir Tanrı anlayışı Mecûsîlerin Tanrı anlayışlarına benzer. Zira Mecûsîler iyi olan Tanrının birden kötü düşünceye kapıldığını ve bu düşüncesi sonucunda şeytanın yaratıldığını ileri sürerler.³⁵⁹ Allah ise kendi kendine düşünen, düşündüğü mânaları yaratan bir varlık olmaması itibarıyla kendi zâtında O'nun kelâmına karşılık gelecek bir mânaya sahip değildir.

Bununla birlikte Mu'tezîli düşünörlere göre Allah'ın kelâmı kadîm olsaydı, bu kelâmın O'na denk olması gerekirdi. Çünkü kıdem Allah'ın nefsî sıfatlarındandır. Onlara göre nefsî sıfatta ortaklık benzerliği gerektirir.³⁶⁰ Dolayısıyla Allah gerçek anlamda konuşan bir varlık olarak nitelendirilmez. Bu bağlamda Kâdî, "Allah mütekellim olmasaydı, o zaman O'nun dilsiz ve suskun olması gerekirdi" diyenlere karşı çıkar. Çünkü dilsizlik, kelâm aletine yani dile ait bir kusur ve eksikliktir. Suskunluk ise dilini kullanabilme gücüne sahip olan bir varlığın konuşmaması durumudur. Bu nedenle Allah'ın dili olmadığı için dilsizlik ve suskunluk gibi ifadelerle nitelenmesi mümkün değildir.³⁶¹

Kâdî Abdölcebbâr, kelâmın ezeli olması durumunda Allah'ın yetkinliğiyle çelişen birçok unsurun ortaya çıkacağını ileri sürer. Örneğin, eğer kelâm ezeli olsaydı, anlaşılabilir bir varlık olmadan ifade edildiğinde, bu kelâmın boş konuşma olarak değerlendirileceğini belirtir. Bu durum, Allah'ın hikmetsiz bir iş yapmış olduğu sonucunu doğurur. Allah'ın hikmetsizlikle vasıflanması düşünölemeyeceği için ona göre ilâhî kelâm yaratılmıştır.³⁶²

Cehmiyye ve Mu'tezile gibi Şiâ'nın Bâtınî İsmâiliyye ekolü de ilâhî kelâmın yaratılmış olduğunu kabul eder. Ancak onlardan farklı olarak ilâhî kelâm varlığın ve yokluğun ötesinde olan Allah'ın fiillerine değil, Allah'ın ilk yarattığı akla dayanmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın kaynağı Allah değil, ilk akıldır. Hz. Peygamber onu ilk akıldan sözsüz alır ve muhataplarına anlayacak şekillerde lafza döker.³⁶³

³⁵⁹ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/396.

³⁶⁰ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/401-402.

³⁶¹ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/379.

³⁶² Kâdî Abdölcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 66.

³⁶³ Daniel De Smet, "İsmâilî Teoloji", s. 425-427.

2.3. Beşerî Duyguların Allah'tan Tenzîh Edilmesi

Allah'tan beşerî duyguları tenzîh edenler, naslarda Allah'a atfedilen duygusal çağrışımlar yapan ifadeleri ilâhî fiillerle ilişkilendirirler. Buna göre bu tür ifadelerin Allah'ın zâtını nitilemediğini, ancak Allah'ın kullarına yönelik fiillerinin bir sonucu olduğunu ifade ederler. İslâm geleneğinde özellikle Eş'arîler ve Mu'tezilîler naslarda rahmet, sevgi ve gazap gibi Allah'a atfedilen ifadeleri O'nun fiilleriyle ilişkilendirerek, Allah'ın zâtını bu tür niteliklerden tenzîh ederler.

Sevgi, rahmet, gazap ve intikam gibi duygusal çağrışım yapan niteliklerin Allah'ın zâtından tenzîh edilmesinin temel nedeni, bu tür duyguların ortaya çıktığı kişide bir infiala yol açabilmesidir. İnfial, hudûs alameti olarak değerlendirildiği için, bu duygular Allah'ın zâtından tenzîh edilir.

2.3.1. Eş'arîlerde Beşerî Duyguların Allah'tan Tenzîh Edilmesi

Eş'arî geleneği naslarda sevgi, rahmet ve gazap gibi Allah'a atfedilen ifadeleri ilâhî fiilleri belirleyen irade sıfatıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Örneğin İmâm Eş'arî'ye göre Allah'ın kendisine itaat eden kullarına karşı sevgisinin onları nimetlendireceği anlamına gelirken, kendisine isyan edenlere karşı öfkesinin ise onları cezalandıracağı anlamına gelir.³⁶⁴

İbn Fûrek, İmâm Eş'arî'nin kelâmına dair görüşlerini ele aldığı *Mücerredü Makâlât* adlı eserinde, Allah'ın "*Vedûd*" ismini ele alırken bu ismin iki farklı anlam taşıdığını belirtir. İlk anlamıyla "*Vedûd*", Allah'ın müminler ve arifler tarafından sevilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda müminlerin Allah'ı sevmesi (*mahbûb*), Allah'a itaati sevmeleri, ariflerin Allah'ı sevmesi (*mevdûd*) ise, Allah'a ibadeti sevmeleri olarak ifade edilir. İkinci anlamıyla "*Vedûd*" ismi Allah'ın müminleri sevmesine karşılık gelmektedir. Allah'ın müminleri sevmesi ise kendisine iman edip itaat eden kimseleri hakka yönlendirerek hayra ulaştırması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, "Ey İman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler..." mealindeki ayette geçen "Allah onları sever"

³⁶⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Segr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî (Medine: Mektebetü'l Ulûm ve'l-Hikem, 2002), s. 231, İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 46.

ifadesi te'vîl edilerek, Allah'ın kimin hayra yönelecek olanı bildiği kimseleri hayra yönlendirdiği ifade edilmiştir. Bu yorum Allah'ın müminlere karşı olan sevgisinin, onların hayra yöneltilmesi ve bu yönelimin sonucunda hakikate ulaşmaları için Allah'ın kendilerine rehberlik etmesi şeklinde anlaşılmasını ifade eder.³⁶⁵ Yoksa hakîkî anlamda İmâm Eş'arî'ye göre Allah'ın zâtında müminlere karşı sevgi beslediğinden bahsetmek mümkün değildir.

İmâm Eş'arî gibi İbn Fûrek'te rahmet, öfke ve hoşnutluk gibi duygu ifadelerini Allah'ın ezeli iradesine irca ederek açıklar. Allah ezelde kendisine itaat edenleri bilir ve onları nimetlendireceğini bilir; dolayısıyla ona göre Allah onlardan bu şekilde hoşnut olur.³⁶⁶

Eş'arî geleneği duygusal çağrışımlar yapan ifadeleri Allah'ın mükemmelliğine en layık olacak şekilde yorumlamaya çalışır. Örneğin birçok hadiste Allah'ın güldüğü (*dahake*) rivayet edilmiştir. Gülmek, insanın hoşuna ya da tuhafına giden olaylar, durumlar karşısında sesli bir şekilde neşesini açığa vurması anlamına gelir. İbn Fûrek *Te'vîlu Müşkili'l-hadîs* adlı eserinde Allah'ın gülmesiyle ilgili hadisleri zikrettikten sonra gülme kavramının çeşitli bağlamlarda farklı anlamlar taşıdığını belirtir. Meselâ gülme insana izafe edildiğinde kişinin dişleri görünecek şekilde ağzını açarak sesli bir şekilde gülmesi anlamına gelir. Yeryüzüne izafe edildiğinde (*dahakat'il-erdu bi'n-nebât*) yerin bitkiler açması, yani yeşillenmesi anlamına gelir. Bu nedenle Arapça'da "gülme" kelimesinin temelinde "açma" anlamı yatar. Bu bağlamda İbn Fûrek Allah'a atfedilen "gülme" ifadesini, O'nun şanına uygun şekilde te'vîl eder. İbn Fûrek, Allah için gülmenin insanın yaptığı gibi ağzını açarak sesli bir şekilde neşesini dışarı vurmak olarak anlaşılamayacağını, çünkü böyle bir anlamın Allah için organlar gerektirdiğini ifade eder. Dolayısıyla Allah için en uygun anlamın Allah'ın lütfunu açarak kullarını rızıklandırması şeklinde olması gerektiğini söyler.³⁶⁷

Bâkîllânî, *Kitabü't-Temhîd* adlı eserinde Allah'ın irade sahibi olduğunu ve dilediği fiillerde bulunduğunu ortaya koyduktan sonra, bu ilâhî fiillerin arzu ve şehvet gücüne bağlı bir tabiata dayanarak gerçekleşmediğini vurgular. Nitekim insanın tabiatını

³⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 51-52.

³⁶⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Te'vîlu Müşkili'l-Hadîs ev Te'vîlu'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret (Dımaşk: Institut Français d'Etudes Arabes, 2003), s. 68-69.

³⁶⁷ İbn Fûrek, *Te'vîlu Müşkili'l-Hadîs*, s. 67-68.

dikkate aldığımızda, insanın duygusal durumlarının değişebildiğini görürüz. Örneğin öfkelenildiğinde içi kaynar, mutlu olduğunda ise içi sükûnete erer. Oysa Allah için böyle bir değişim düşünülmez. Buna göre Bâkılânî hoşnutluk, rahmet, güvenme ve öfke gibi ifadelerin Allah'ın zâtıyla değil, iradesi ve fiilleriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla Allah'ın bir kimseye karşı hoşnutluk duyması veya öfkelenmesi, O'nun tabiata sahip olduğu anlamına gelmez. Allah'ın öfkelenmesi, öfkelenildiği kişiye karşı onu cezalandıracağı şeklinde yorumlanır.³⁶⁸

Kısacası Eş'arî geleneği Allah'ın bir tabiata sahip olmadığını kabul eder ve kâdir-i mutlak ile fail-î muhtar olan Allah'ın kudret sıfatını merkeze alarak dilediği gibi fiillerde bulunduğunu belirtir. Eş'arîler insanların fiilleri de dâhil olmak üzere evrendeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ve O'nun yaratmasının bir illete veya gayeye yönelik olmadığını, Allah'ın kudreti ve iradesiyle dilediğini gerçekleştirdiğini ifade ederler.³⁶⁹

Sonuç olarak Eş'arî geleneğinde duygular bir hal değişikliğine karşılık geldiğinden, Allah'ın zâtının değişime uğraması imkânsız olduğu için, duygu yüklü ifadeler Allah'ın iradesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, duyguların Allah'ın zâtıyla değil, O'nun iradesi ve yaratma eylemleriyle bağlantılı olduğu kabul edilmiştir.

2.3.2. Mu'tezile'de Beşerî Duyguların Allah'tan Tenzîh Edilmesi

Mu'tezile ilâhî sıfatları “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” olmak üzere ikiye ayırır. Zâtî sıfatlar, Allah'ın zıtlarıyla vasıflanması mümkün olmayan sıfatlardır. Örneğin Allah'ın cehaletle vasıflanması mümkün olmadığı için ilim sıfatı O'nun zâtî sıfatlarından. Bunun aksine fiilî sıfatlar Allah'ın zıtlarıyla vasıflanması mümkün olan sıfatlardır. Örneğin, Allah'ın irade sıfatının zıddı olan istememeye (*kerâhet*) vasıflanması mümkündür.³⁷⁰

Dış dünyada bir şeyi irade etmek genellikle o şeye yönelik bir eğilim duymaktan kaynaklanır. İnsanlar ihtiyaç duydukları şeylere doğal olarak eğilim gösterirler. Örneğin susuz kaldığında suya olan ihtiyacı sebebiyle suya yönelir. Dolayısıyla bir nesneye

³⁶⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 27-28.

³⁶⁹ Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye* 31 (Güz 2015): 34-35.

³⁷⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II/173-174.

yönelmek, o nesneden elde edebilecek faydaları istemek anlamına gelir. İnsan arzu ettiği nesneden fayda sağladığında ise mutlu ve hoşnut olur.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu tür insanî ihtiyaçların Allah gibi hiçbir şeye muhtaç olmayan bir varlıkla (*ganî*) ilişkilendirilmesi düşünülemez. Çünkü ihtiyaç genellikle şehvet ve nefret gibi özelliklerle ilişkilendirilir. Şehvet ve nefret ise eksiklik ve sınırlılık içeren varlıklar için geçerlidir. Eksiklik ve sınırlılık maddî varlıkların en temel özelliklerindendir. Allah ise maddî bir varlık olmadığı için ne arzu eden ne de nefret edendir.³⁷¹

Peki Allah'ın arzu eden ve nefret eden bir tabiatı yoksa, Allah'ın sevmesi ve öfkelenmesi ne anlama gelir? Genel anlamda Mu'tezile kelâmcıları bu tür duygu yüklü terimleri Allah'ın iradesinin bir sonucu olan fiillere irca ederek açıklar. Bu durumda Allah'ın sevmesi veya öfkelenmesinin ne anlama geldiğinin anlaşılması için öncelikle ilâhî fiillerin ne şekilde vuku bulduğu ifade edilmesi gereklidir.

Ebû Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/33) gibi Mu'tezilî kelâmcılarına göre ilâhî fiillerin temelini Mu'tezile'nin beş ilkesinden olan ilâhî adalet oluşturmaktadır. Onlar Allah'ın adalet sıfatını merkeze alarak Allah'ın adaletine uygun bir şekilde fiillerde bulunduğunu ifade ederler. Buna göre ilâhî irade duygulardan tamamen soyutlanmış bir şekilde düşünülür. Bu bağlamda Allah'ın kullarına merhamet etmesi, -bir eğilim göstermeksizin merhametini hak etmiş- kullarına nimetler yaratması anlamına gelir.³⁷²

2.4. Allah'ın Dünyada ve Ahirette Görülememesi

Allah'ın görülüp görülmemesi hususu (*rü'yetullah*) itikadi mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Allah'ın “şey” bile olmadığını söyleyen Cehm b. Safvân, Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini ifade etmiştir.³⁷³ Ahmed b. Hanbel Cehm'in bu görüşünü “Gözler O'nu idrak edemez..”³⁷⁴ mealindeki ayete dayandığını ve buradan hareketle

³⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/344.

³⁷² Mehmet Emin Güleçyüz, “Divine Will Anthropopatism in Mu'tazilî Theology: Abû 'Alî and Abû Hâşim al-Jubbâ'î”, s. 228.

³⁷³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/103; Cemâleddîn el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, s. 19.

³⁷⁴ En'âm 6/103.

Allah'ın görünüp idrak edilmesini reddettiğini ifade etmiştir.³⁷⁵ Cehm'in bu düşüncesini kendisinden sonra Mu'tezile benimsemiştir.

Genel anlamıyla Mu'tezilî kelâmcılar görmeyi insan tecrübesi çerçevesinde fiziksel şartlar altında gerçekleşen duyuşsal bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda bir şeyin görülmesinin temel şartları, görülen şeyin bir mekânda var olması ve ışık aracılığıyla algılanmasına bağlıdır.³⁷⁶ Buna göre Mu'tezilî düşünürler tevhid ve tenzih ilkeleri gereği Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olmadığını iddia etmişlerdir.

Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcıları söz konusu iddialarını hem aklî hem de naklî delillerle desteklemişlerdir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr naklî bir delil olarak "Gözler O'nu gözler idrak edemez, fakat O, bütün gözleri idrak eder"³⁷⁷ mealindeki ayetin Allah'ın görülmesini nefyettiğini belirtir. Zira Arapça'da "idrak" teriminin gözle (*basar*) kullanıldığında sadece görmek anlamına geldiğini söyler.³⁷⁸ Aklî açıdan ise görme eyleminin göz aracılığıyla gerçekleştiğini ve gözün yalnızca önündeki nesneyi gördüğünü ifade eder. Dolayısıyla bir mekânda bulunmayan ve maddî bir varlık olmayan Allah'ın görülemeyeceğini savunur.³⁷⁹ Benzer şekilde Nazzâm, görmenin duyu organları aracılığıyla gerçekleştiğini ve bu organların vasıtasıyla oluşan idrakin ancak temas yoluyla meydana geldiğini ifade etmektedir. Örneğin, bir yemeğin kokusunu algılamak, yemekten yayılan kokunun kokuyu algılayan burna temas etmesiyle gerçekleşir. Bir nesnenin sertliğini veya yumuşaklığını algılamak ise, elin nesneye temas etmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu bağlamda bir şeyin görülmesi, görenin gözlerinden yayılan ışığın nesneye temas etmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ona göre Allah hiçbir şekilde temasa konu olamayacağından, Allah'ın görülmesi söz konusu değildir.³⁸⁰

Mu'tezilî düşünürler Allah'ın görülmesinin imkânsızlığının O'nun için bir kemâl ve övgü ifade ettiğini ileri sürerler ve bu nedenle mükemmel bir ilâh tasavvuru çerçevesinde rû'yetullahı reddederler. Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesine göre "Gözler O'nu idrak edemez, fakat O bütün gözleri idrak eder"³⁸¹ ayeti Allah için bir övgü (*temeddüh*)

³⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu a'le'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 206.

³⁷⁶ Murat Memiş, "Rû'yetullah Tartışmalarında Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 89; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlid'd-Din*, s. 529.

³⁷⁷ En'âm 6/103.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/376.

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/400.

³⁸⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/591.

³⁸¹ el-En'âm 6/103.

anlamına gelir. Bu ayet Allah'ı O'nun başkalarını görmesi ve buna karşın başkaları tarafından görülmemesi nedeniyle diğer görenlerden ayrıştığını belirtir. Bir şeyin diğerlerinden ayrışması, ayrışan şey için bir övgü olarak değerlendirilir.³⁸²

Mu'tezile rü'yetullah meselesinde aklî prensipleri önceleyip naklî delilleri buna göre te'vîl etmiştir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın ahirette görüleceğini ileri sürenlerin delil olarak kullandığı "O gün öyle pırıl pırıl yüzler vardır ki onlar, Rablerine bakarlar"³⁸³ ayetini ele alırken, ayette geçen "nazar" kelimesinin rü'yet (görme) anlamına gelmediğini iddia eder. Ona göre Arapça'da insanların "Hilâle baktım fakat onu göremedim" dedikleri bilindiğine göre, nazar kelimesinin sadece görme anlamına gelmediği açıktır. Eğer nazar kelimesi ru'yet anlamına gelseydi, yukarıdaki ifade "Hilâli gördüm, fakat görmedim" şeklinde olurdu ki bu mantıksal bir çelişki içerir. Kâdî Abdülcebbâr bu sebeple ayetteki nazar kelimesini "intizâr" (beklemek) olarak te'vîl eder ve ayeti şöyle yorumlar: "O gün yüzler parıldamaktadır, Rablerinin mükâfatını beklemektedirler".³⁸⁴

Cehmiyye ve Mu'tezile'nin yanı sıra İsmâîlîyye'de Allah'ın görülmesinin imkânsızlığından bahseder. İsmâîlî Sicistânî Allah'ın mahsusa konu olmayan bir varlık olduğunu söyleyerek Allah'ın idrak edilemeyeceğini ve böylece O'nun ne bu dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini ifade eder. Ona göre hiçkimse yeryüzünde Allah'la sarıldığını iddia edemez. Zira Allah son derece aşkın bir varlıktır.³⁸⁵

³⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/380.

³⁸³ el-Kıyâmet 75/23.

³⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/391.

³⁸⁵ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 85.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. İlimli Antropomorfik Tanrı Anlayışı: Te'lîf Doktrini Tanımı ve Yöntemi

Daha önce ifade edildiği gibi katı lâfızcı yaklaşımı benimseyen Müşebbihe, naslardaki antropomorfik Tanrı anlayışını çağrıştıran ifadeleri te'vîl yöntemine başvurmada kabul ederek Allah'ı yaratılmışlara benzetmeleriyle O'nu antropomorfik bir şekilde tasavvur etmişlerdir. Buna karşılık te'vîl yöntemini benimseyen tenzîhçiler ise, Allah'ın aşkınlığının korunması amacıyla, O'ndan naslarda teşbîhi vehmettiren ifadeleri te'vîl ederek O'ndan tenzîh etmişlerdir. Allah'ın hangi niteliklerden tenzîh edilmesi gerektiği konusunda tenzîh yaklaşımını benimseyen mezhepler arasında çeşitli farklılıklar bulunsa da sonuç olarak Allah'ın hiçbir şeye benzemediği vurgulanmıştır. Bu durum Allah'a dair bir anlayış geliştirilmesinin mümkün olmadığı sonucunu doğurmuştur.

Birinci yaklaşımı benimseyenler, dış dünya ile gayb âlemini bir tutarak insanlar hakkında kullanılan dilin Allah ile ortak (tek anlamlı) olduğunu kabul ederler. Buna mukabil tenzîhçiler, dış dünya ile gayb âlemini birbirinden ayırmış ve insanlar hakkında kullanılan dilin Allah hakkında kullanıldığında aynı anlama gelmediğini kabul ederek dilin farklı (çok anlamlı) anlamlara işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Söz konusu iki yaklaşımın aksine Allah hakkında konuşmanın imkânı konusunda teşbîh ile tenzîhi bir araya getirerek iki yöntem arasında orta yolu bulmayı hedefleyen yaklaşım ise “te'lîf doktrini” olarak adlandırılmaktadır. Te'lîf doktrini yöntemsel olarak “temsîlî dil” (*analogy*) anlayışını benimsemektedir. Temsîlî dil, dış dünyada insan tecrübesine konu olan ve bilinen kavramların kıyas yoluyla bilinmeyen bir varlığa aktarılmasını ifade eder.³⁸⁶

Turan Koç *Din Dili* adlı eserinde teşbîh ile tenzihi bir araya getirerek antropomorfizm ile agnostisizm arasında konumlanan bu anlayışın, “ılımlı antropomorfik” Tanrı anlayışına sebep olduğunu belirtir.³⁸⁷ “İlimli antropomorfizm” ifadesi, her ne kadar bazı olumsuz çağrışımlar uyandırsa da bu anlayışa sahip olan

³⁸⁶ Turan Koç, *Din Dili*, s. 67-68.

³⁸⁷ Turan Koç, *Din Dili*, s. 55.

kişilerin Allah'ı fiziksel bir bedene sahip antropomorfik bir şekilde tasavvur ettikleri anlamına gelmediği vurgulanmalıdır.

1.1. Te'lîf ve İlmî Antropomorfizm Kavramlarının Tanımı

Te'lîf kelimesi Arapça “îlf” sözcüğünden türemiş olup “bir araya gelme” ve “kaynaşma” gibi anlamlar taşır. Bu bağlamda te'lîf edilen şey (*müellef*), çeşitli parçaların bir araya getirilmesiyle oluşturulan ve düzenlenmiş bir yapıyı ifade eder.³⁸⁸ Bu bağlamda çalışmamızda kullanılan “te'lîf” terimiyle, teşbîh ile tenzîhin bir araya getirilmesi ve Allah hakkında konuşmanın imkânını teşbîh ile tenzîh dengesi üzerinden temellendirilmesi kastedilmektedir.

Teşbîh ile tenzîhi te'lîf eden bu yaklaşım, teşbîh ile tenzîh, başka bir deyişle antropomorfizm ile agnostisizm arasında dengelenmiş bir ılımlı antropomorfik Tanrı anlayışına sahiptir. İlmî antropomorfik Tanrı anlayışı, antropomorfizmde olduğu gibi Tanrı'nın insan sûretinde olduğu düşüncesini içermez. Bunun yerine, Tanrı'nın insanların anlayabileceği kavramlarla ifade edilen bazı niteliklere sahip olabileceğini kabul eder, ancak bu niteliklerin insan kavrayışının ötesinde olan Tanrı'nın hakikatini ifade etmediğini ve dolayısıyla insan ile Allah arasında bir benzerliğin gerçekleşmediğini savunur.

Bu bağlamda “Allah âlimdir” ve “Ahmet âlimdir” ifadelerinde, Allah'a ve Ahmet'e atfedilen ilim kavramları aynı anlamı taşımaz. Çünkü ilim, yüklendiği varlığın hakikatine göre anlam kazanır. Dolayısıyla kusursuz ve sınırsız bir varlık olan Allah'a atfedilen ilim ile sınırlı ve sonlu bir varlık olan Ahmet'e atfedilen ilim arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu iki ilim arasındaki farklılık, insanın Allah'ın ilminin hakikatini tam anlamıyla bilemeyeceği gerçeğini ortaya koyar. Bununla birlikte insanın Allah'ın ilmine yönelik hiçbir şekilde anlayış oluşturulamayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine insan kendi sahip olduğu ilimden hareketle Allah'ın ilmi hakkında eksik bir anlayış geliştirebilir. İnsanın bu şekilde geliştirdiği anlayış, insana

³⁸⁸ Ragıp el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 139.

benzeyen antropomorfik Tanrı tasavvuru ile tamamen bilinemez agnostik Tanrı anlayışı arasındaki orta yolu temsil etmektedir.³⁸⁹

1.2. İlmî Antropomorfik Tanrı Anlayışına Neden Olan Temel Hususlar

Kur'an-ı Kerim'de Allah kendisini insanların kavrayabileceği bir tarzda ifade eder. Bu insan doğasından kaynaklanmaktadır. Zira Allah insanların anlamayacağı bir şekilde kendisini ifade etseydi, bu durum insanlar için anlamsız olurdu ve dolayısıyla insanların Allah hakkında bir anlayış geliştirmeleri mümkün olmazdı.

İmam Gazali, *el-Maksadü'l-Esna fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna* adlı eserinde, insanların bilmedikleri bir şeye yönelik anlayış sahibi olamayacaklarını, başka bir deyişle bir bireyin kendisiyle bir münasebeti bulunmayan bir kavramı anlamasının mümkün olmadığını belirtir. Örneğin doğuştan kör olan ve dolayısıyla görmenin ne olduğunu bilmeyen kimse için “Allah her şeyi görür” ifadesi anlamsızdır. Nitekim insanlar öncelikle kendilerinde bulunan özellikleri kavrar ve bu temel üzerinden anlayış geliştirirler. Bu çerçevede insanlar Allah'ın hayat sahibi, bilgi sahibi ve her şeye gücü yeten olduğunu duyduklarında, öncelikle kendilerinde bulunan canlılığı, ilmi ve kudreti tasavvur ederler ve buna dair bilgiyi kullanarak kendilerinden hareketle Allah hakkında bir anlayış geliştirirler.³⁹⁰

Benzer şekilde İmâm Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde Allah'ın insanların anlayabileceği tarzda zihinlerinde bulunan ön bilgilerden yola çıkarak kavranması zor olan konuları açıkladığını vurgular. Örneğin Allah, Kur'an-ı Kerim'de ahiret mükâfatını insanların dünya üzerinden bildikleri lezzet ve eziyetlerle ilişkilendirerek, insanların hiç görmediği cennet ve cehenneme yönelik bir tasavvur ortaya koyar. İmâm Mâtürîdî'ye göre bunun böyle olması zorunludur çünkü insanların kendilerini aşan ve akıllarının aciz kaldığı meselelerde ancak bir istidlal yoluyla tasavvur oluşturabilme imkânlarına sahiptirler.³⁹¹

³⁸⁹ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâh'il-Hüsna*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), s. 59.

³⁹⁰ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâh'il-Hüsna*, s. 58-59.

³⁹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 173-174.

Bu çerçevede Allah Kur'an-ı Kerim'de kendisini âlim, kâdir, basîr, semî, mürit ve mütekellim gibi, insanların anlamlarını bildiği ve kendilerinde mevcut olan çeşitli sıfatlarla vasıflandırmıştır. İnsanlar ilâhî sıfatların hakikatlerini bilmeseler de, yani Allah'ın ilmini, işitmesini ve görmesini tam olarak kavrayamasalar da, bu sıfatlara dair anlayışlarını genellikle kendi sahip oldukları özelliklerden hareketle oluştururlar. Bu bağlamda Allah hakkında düşünmek bir anlamda insanın kendi hakkında düşünmesiyle paralellik gösterir. Dolayısıyla te'lîf yöntemini benimseyenler, Allah'ın gerçek sıfatlarının kendi sıfatlarına benzemediğini kabul etseler de, söz konusu sıfatları kendi deneyimlerinden yola çıkarak anladıkları için Allah'ı ılımlı antropomorfik bir tarzda tasavvur ederler. Allah'a dair böyle bir anlayışın tezahür etmesi kaçınılmazdır çünkü bilinmeyene dair bilgilerimiz, bilinenlerden hareketle oluşur.

Sonuç olarak insanların Allah'a dair ılımlı antropomorfik bir anlayışa sahip olmalarının nedeni, insanların bilinmeyene dair tasavvurlarını bilinen referanslardan hareketle oluşturmalarına dayanır. Başka bir deyişle insanın Allah hakkındaki anlayışın imkânı kendi sahip olduğu özelliklere bağlıdır. Ancak Allah'ın ılımlı antropomorfik bir şekilde düşünülmesi edilmesi, O'nun insan biçiminde tasavvur edildiği anlamına gelmemektedir. Bu durum sadece Allah'a dair anlayışın temelini insanın bildiği niteliklere dayandığını ifade eder. Bu bağlamda İmâm Mâtürîdî bu gerçeğe işaret ederek "tevhidin başı teşbîh, sonu tevhittir" der. Bu nedenle te'lîf yaklaşımını benimseyenler Allah'ın âlim ve kadir olduğunu söyledikten sonra teşbîhe düşmemek için "ancak diğer âlimler, kâdirler gibi değildir" ifadesini eklerler.

2. İslâm Geleneğinde Te'lîf Yaklaşımını Benimseyen Mezhepler

Te'lîf doktrini, bir yönüyle Allah'ı yaratılmışlardan tenzîh etmeyi, diğer bir yönüyle ise O'na belirli nitelikler atfederek Allah hakkında konuşma imkânı sağlamaktadır. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımı benimseyenler, Allah hakkında konuşurken ispat ve tenzîh arasında bir denge kurmayı hedeflerler. Ancak tenzîh yöntemini benimseyenler arasında te'vîlin kapsamına ilişkin çeşitli farklılıklar bulunduğu gibi, te'lîf yaklaşımına başvuranlar arasında da farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar, teşbîhe düşmeksizin Allah'ın mükemmelliği gereği için O'na neyin ispat edilip edilmemesi gerektiğine ilişkin ihtilaflardan kaynaklanmaktadır.

Mâtürîdîler, Eş‘arîler ve Mu‘tezilîler Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik yaratacak unsurları Allah’tan tenzîh etseler de, bu mezhepler mutlak anlamda bir tenzîh yaklaşımını benimseyerek katı bir agnostik Tanrı anlayışına sahip olmamışlardır. Söz konusu mezhepler, Allah’ın belirli niteliklerini tenzîh ederken aynı zamanda O’na bazı özellikleri ispat etmekten de kaçınmamışlardır.

Birinci ve ikinci bölümlerde, Allah’la ilgili teşbîh ve tenzîhe konu olan meseleler dört ana kategoride ele alınmış ve her bir kategori için teşbîh ve tenzîh anlayışına sahip olanların görüşleri sunulmuştur. Bu bağlamda bu bölümde de benzer bir yöntem izlenerek, te’lîf anlayışının söz konusu kategorilerde nasıl uygulandığı ve bu uygulamalardan hareketle nasıl bir Tanrı anlayışının ortaya çıktığı incelenecektir.

2.1. Allah’ın Zâtına Yönelik Te’lîfçi Yaklaşım

İlk bölümde ifade edildiği üzere Gulât-ı Şîa ve Kerrâmiyye gibi fırkalar, bir şeyin var olabilmesi için o şeyin cismanî olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre, dış dünyadaki varlıkların cismanî oldukları sabit olduğunda, Allah’ın da var olduğu gerçeği göz önünde alındığında, O’nun varlığının da cismanî olması gerekir sonucunu doğurmaktadır.

İkinci bölümde ise Allah’ın zâtını yaratılmışların özelliklerinden tenzîh eden Cehmiyye, Mu‘tezile, Mâtürîdiyye, Eş‘ariyye ve İsmâilîyye gibi fırkalar, O’nun cisim, cevher ve araz olmadığını ve dış dünyadaki herhangi bir nesneyle benzerlik göstermediğini belirtmişlerdir. Ancak İsmâilîyye ve Cehmiyye, Allah’ın zâtıyla ilgili olarak tenzîh yönteminin kullanımında aşırıya kaçmıştır. Benzerliğin isimlerde gerçekleştiğini savunan İsmâilîyye, Allah’ın varlığın ve yokluğun ötesinde olduğunu ve bu nedenle “Allah şeydir” denilmesinin bile uygun olmadığını savunmuştur. Aynı şekilde Cehmiyye fırkası da Allah’ın yaratılmış şeylere benzememesi sebebiyle O’nun bir “şey” olmadığını ifade etmiştir.

Buna karşı Mu‘tezilîler, Mâtürîdîler ve Eş‘arîler, Allah’ı yaratılmış şeylerin özelliklerinden tenzîh etseler de Allah hakkında “şey” ifadesini kullanmaktan kaçınmayarak Allah’ın varlığı konusunda te’lîf yaklaşımını benimsemişlerdir. Peki söz konusu mezhepler Allah’ın “şey” olmasını hangi anlamda kullanmışlardır?

Eş'arî'ye göre Allah'ın "şey" olması O'nun sabit ve mevcut olduğu anlamına gelir. Ona göre bir şeyin mevcut olmasının iki anlamı vardır. İlk anlamıyla mevcut olmak, bilinen demektir. Bu bağlamda Allah ezelde yaratacağı şeylere dair bilgi sahibi olması itibariyle, bu bilgiler Allah için mevcuttur. İkinci anlamıyla ise mevcut olmak Allah'ın sabit ve var olduğu anlamına gelir.³⁹² Bu iki anlam bir araya getirildiğinde, bir şeyin "şey" olması O'nun bilgiye konu olması itibariyle var olduğu anlamına geldiği söylenilebilir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre "şey" kelimesi, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan varlık için kullanılan bir isimdir. Buna göre "şey" ismi, benzer, farklı ve zıt olan türlerin tamamını kapsayan ve bütün mevcudiyetler için kullanılan en genel kavramdır. Bu çerçeveden hareketle Kâdî Abdülcebbâr, "Allah şeyler gibi olmayan bir şeydir" sözünün çelişkili olmadığını savunur. Zira siyah ile beyaz gibi birbirine zıt olan şeyler için "onlar zıt şeylerdir" denildiği gibi, Allah'ın da var olduğunu ve diğer varlıklardan farklı olduğunu ifade etmek için "Allah şeyidir, ancak diğer şeyler gibi değildir" denilir. Ona göre asıl çelişkili ifade, "Allah cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değildir" ifadesidir. Çünkü "Allah cisimdir" denildiğinde, O'nun için cismin ihtiva ettiği uzunluk, genişlik ve yükseklik gibi özelliklerin kabul edilmesi gerektiği anlaşılır; fakat "diğer cisimler gibi değildir" denildiğinde ise, bu özelliklerin Allah için geçerli olmadığı ifade edilmiş olur.³⁹³

İmâm Mâtürîdî'ye göre de Allah için "şey" ismi kullanılır. O Allah için "şey" kelimesinin kullanılmasının meşruiyetini akli ve nakli delillerle açıklar. İlk olarak Allah kendi kelâmında "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"³⁹⁴ buyurarak kendisine "şey" niteliğini atfeder. Bu ifadeyle Allah kendi varlığını diğer şeylerden farklı bir varlık olarak konumlandırır. Eğer Allah bir "şey" olmasaydı, diğer şeylerin şey'iyyet niteliğini kendisinden nefyetmezdi. Dolayısıyla "diğer şeylere benzemeyen şey" ifadesi, yaratılmış varlıkların özelliklerini Allah'ın varlığından nefyetmek anlamına gelir.³⁹⁵ İkinci olarak, "şey" ismi, atfedilen zâtın varlığını ifade eden bir isimdir. Bu sebeple "Allah şey değildir" demek, aslında "Allah mevcut değildir" anlamına gelir ki bu da İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığının inkârını gerektirir.³⁹⁶

³⁹² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 43.

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/354-356.

³⁹⁴ eş-Şûra 42/11.

³⁹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 120-121.

³⁹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 121.

İmâm Mâtürîdî Allah'ın varlığını ve benzersizliğini vurgulamak için “şey” isminin kullanılmasının uygun olduğunu ve bu kullanımın Allah ile diğer şeyler arasında bir benzerliği gerektirmediğini belirtir. Çünkü ona göre isimlerdeki ortaklık benzerliği gerektirmez.³⁹⁷

Sonuç olarak Allah'ın “şey” olarak adlandırılması, O'nun varlığını ifade etmeye yönelik bir adımdır ve böylelikle varlığı hakkında konuşma imkânı sağlar. Allah'a “şey” ismini atfedenler, O'nun nasıl bir varlık olduğu konusunda bilgi sunmazlar. Onlar daha ziyade O'nun varlığını ortaya koyduktan sonra “diğer şeyler gibi değildir” diyerek Allah'ı yaratılmışların özelliklerinden tenzîh ederler. Bu bağlamda “şey” ismi Allah'ın varlığı hakkında bir varlık bilgisi verse de, O'nun hakîkâti hakkında bir bilgi vermez. Böylelikle Allah'ın şeyyiet meselesinde te'lîf yöntemini benimseyenler O'nun var olduğunu ancak diğer var olanlardan farklı olduğunu ifade etmişlerdir.

2.2. İlâhî Sıfatlar ve İsimler Bağlamında Te'lîf Yaklaşımı

Allah hakkında anlayış geliştirmek, öncelikle O'nun hakkında konuşabilme imkânına bağlıdır. Konuşma dil aracılığıyla gerçekleşir ve dildeki kavramlar insanlar arasındaki ortak kullanımlardan oluşan anlamlara sahiptir. Bu nedenle Allah hakkında konuşurken beşerî kavramlara başvurmak kaçınılmazdır; genellikle eşya ve özelde insanı nitelendirirken kullandığımız isim ve sıfatları Allah hakkında konuşurken O'nun hakkında da kullanma durumuyla karşılarız. Kur'an-ı Kerim Allah'ın muradını muhataplarının konuştuğu dil üzerinden ifade ettiğinden, Allah hakkında bahsederken insanın kullandığı isim ve sıfatları O'na atfeder. Ancak daha önceki bölümlerde geçtiği üzere teşbîhi çağrıştıran ifadelerin anlamlarını olduğu gibi kabul etmek antropomorfizme, bu ifadelerin her birini O'nun zâtından tenzîh etmek ise agnostisizme yol açtığı görülmüştür.

İmâm Mâtürîdî ve İmâm Eş'arî naslarda Allah'ın kemâliyle çelişmeyen ilim, kudret, irade, hayat, işitme, görme ve kelâm gibi sıfatların varlığını ispat etmişlerdir. Ayrıca bu sıfatların Allah ile yaratılmışlar arasında herhangi bir benzerlik taşımadığını vurgulayarak, teşbîhi reddetmişlerdir. Bu çerçevede teşbîh ile tenzîh arasında bir denge

³⁹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 120.

kurmuş ve sıfatların hem varlığını ispat etmiş hem de teşbihe düşmemek için onları yaratılmışların sıfatlarından tenzîh etmişlerdir. Bu yaklaşımla onlar ilâhî sıfatlar ve isimler konusunda benimsedikleri te'lîf yöntemi aracılığıyla hem insanbiçimci Allah tasavvuruna hem de bütünüyle tenzîh edilen, bilinemezci Allah anlayışına karşı bir alternatif sunmuşlardır.

2.2.1. İlâhî Sıfat ve İsimlerin Zâtla İlişkisi Bağlamında Te'lîf Yaklaşımı

Allah çeşitli türleri ve varlıkları nizamlı bir şekilde yaratmıştır; gezegenlerden canlı ve cansız varlıklara kadar her şeyi var etmiştir. Allah'ın ilmi ve kudreti olmaksızın âlemi belli bir hikmete göre yaratması mümkün değildir. Bu nedenle Allah'ın âlemi yaratmasından hareketle O'nun ilim ve kudret sıfatlarına sahip olduğu anlaşılır. Allah'ın sahip olduğu ilim ve kudret sıfatları, aynı zamanda O'nun canlılık niteliğine işaret eder. Zira dış dünyada ihtiyarî fiillerde bulunan varlıklar canlıdır; cansız varlıklar ise ihtiyarî fiillerde bulunamazlar. Canlı varlıklar ise işitme ve görme gibi özelliklere sahiptirler. Bu bağlamda Mâtürîdîler ve Eş'arîler, âleme bakan bir kimsenin Allah'ın "Hayy" (canlı), "Kâdir" (güçlü), "Semi" (duyan), "Basîr" (gören) ve "Âlîm" (bilgili) olduğu sonucuna varacağını belirtirler. Onlara göre eğer Allah bu sıfatlarla vasıflanmazsa, O'nun bu sıfatların zıt nitelikleriyle, yani acizlik, körlük, sağır olma, cansızlık ve câhillik gibi niteliklerle vasıflanması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Bu tür nitelikler ise Allah'ın kadîm bir varlık oluşuyla çelişir. Nitekim kadîm olmanın şartı, kemâl sahibi olmak ve tüm eksikliklerden uzak olmaktır.³⁹⁸

Mâtürîdîler ve Eş'arîler sıfatlar hakkındaki görüşlerini Kur'an'a dayandırarak temellendirirler. Örneğin onlara göre "Allah onu kendi ilmiyle indirdi"³⁹⁹ ve "Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır"⁴⁰⁰ gibi ayetler, Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu açıkça belirtir ve bu sıfatıyla O'nun âlim olduğu kabul edilir. Dolayısıyla "Allah âlimdir" ifadesinde "Allah" terimi O'nun zâtını, "âlimlik" ise O'nun ilim sıfatını ifade eder. Bu

³⁹⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 17-18; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, I/353; Bakıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 198-199; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), s. 156.

³⁹⁹ en-Nisâ 4/166.

⁴⁰⁰ Tâhâ 20/98.

bağlamda ilim sıfatına sahip olmayan birinin âlim olarak nitelendirilmesi onlara göre mümkün değildir.⁴⁰¹

Söz konusu sıfatlar, ne Allah'ın zâtının aynısıdır ne de zâtından tamamen ayrı bir şeydir. Zira sıfatlar zât ile özdeş olsaydı, örneğin Allah'ın kendisi ilim ile özdeşleşmiş olsaydı, bu durumda Allah'ın zâtı ilim haline gelmiş olurdu ki, bu kabul edilemez çünkü Allah'ın zâtı ilim değildir. Bununla birlikte Allah'ın ilim sıfatı -Hristiyan teolojisinde öne sürüldüğü gibi- ilâhî zâttan ayrılarak başkalaşan bir varlık haline gelmez.⁴⁰²

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrılarak başkalaşmadığını açıklamak amacıyla öncelikle başkalık (*mugâyeret*) kavramını tanımlarlar. Bâkılânî ve İmâm Cüveynî'ye göre başkalık (*mugâyeret*), bir şeyin başka bir şeyden zaman, mekân, varlık veya yokluk gibi açılardan ayrılması anlamına gelir. Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında böyle bir ayrılık gerçekleşmediği için, O'nun sıfatları O'nun zâtından ayrı bir varlık teşkil etmez.⁴⁰³ Öte yandan Mâtürîdî düşünürü Ebü'l Muîn en-Nesefî bir şeyin varlığı düşünüldüğünde diğerinin yokluğu düşünülebiliyorsa, o iki şeyin birbirlerinden başka olduklarını ifade eder. Bu bağlamda Allah'ın zâtı ve sıfatları açısından, zâtın varlığı ile sıfatların yokluğu arasında bir düşünsel ayrım yapılmadığı için ilâhî zât ile sıfatları arasında başkalık söz konusu olmaz. Bu sıfatlar Allah'ın zâtı gibi kadîm oldukları için sonradan Allah'ın zâtına eklenen arazî nitelikler değildir.⁴⁰⁴

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarına göre Allah'ın zâtıyla kaim olan sıfatları araz kategorisinde bulunan ve değişime tabi olan insanların hâdis sıfatlarıyla benzerlik göstermez.⁴⁰⁵ Onlar Allah'ın âlim, kâdir, semî', basîr, mürid ve mütekellim olarak isimlendirilmesini, O'nun zâtıyla ezelden beri var olan ilim, kudret, sem', basâr, irade ve kelâm sıfatlarına dayandırırılar.

Ancak Eş'arîlerden farklı olarak Mâtürîdîler, tekvîn (*yaratma*) sıfatının da ilim ve kudret gibi kadîm olduğunu kabul ederler. Mâtürîdîlere göre Allah'ın yaratma sıfatı ile yaratılan (*mükevven*) birbirinden farklıdır. Allah ezelde tekvîn sıfatıyla nitelendirildiği

⁴⁰¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/367; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 29-30; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne*, s. 41.

⁴⁰² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 30-31; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 5; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/366-367.

⁴⁰³ Bakıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 211; İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 137.

⁴⁰⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/418.

⁴⁰⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İmâm Eş'arî'nin "Allah'ın sıfatları zâtıyla kaimdir" ifadesi yerine "Allah'ın sıfatları zâtıyla mevcuttur" ifadesini kullandığını söyler. Çünkü Eş'arî'ye göre "kıyam" lafzı mecâzîdir. Bkz: Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/432.

için, O'nun yaratıcı olduğu kabul edilir. Bu nedenle Mâtürîdîler Allah için kemâl ifade eden hâlik (yaratan), râzık (rızık veren), lâtif (lütfeden) ve kerim (ikramda bulunma) gibi isimlerin O'nun zâtî isimleri gibi ezeli kabul edilmesi gerektiğini belirtirler. Dolayısıyla bir kimse “Allah hâliktir” veya “Allah râzıktır” dediğinde, dille ifade edilen hâlik ve râzık isimleri Allah'ın ezeldaki zâtına işaret eder ve bu, O'nun ezelde yaratıcı olduğu anlamına gelir. Ancak Mâtürîdîler nezdinde Allah'ın ezelde hâlik ve râzık olması, O'nun ezelde yarattığı ve rızık verdiği anlamına gelmez; bunun yerine Allah'ın zâtıyla kaim olan tekvîn sıfatıyla yaratıcı ve rızık verme vasfına sahip olduğu anlaşılır.⁴⁰⁶

Buna karşın tekvîn ile mükevven arasında ayırım yapmayan Eş'arîler, tekvîn sıfatının kadîm olarak kabul edilmesi durumunda mükevvenin de yani yaratılanın da kadîm olması gerektiğini düşündükleri için, tekvîn sıfatının Allah'ın kadîm bir sıfatı olmadığını ve yaratmanın O'nun hâdis olan fiilleriyle ilişkili olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre, Allah'ın yaratma sıfatı hâdis olan fiillerle ilişkilidir. Dolayısıyla, “Allah hâliktir” ifadesinde hâlik ismi, Allah'ın ezeldaki zâtına değil, O'nun hâdis olan fiillerine işaret eder. Bu bağlamda Allah ezelde yaratıcı bir vasma sahip olarak kabul edilmez; daha ziyade yaratmaya kadir olduğu ifade edilir.⁴⁰⁷

İsmi sıfat olduğunu kabul eden İmam Eş'arî, ilâhî isimlerin zât ile olan ilişkilerini üç kategoriye ayırmaktadır. İlk kategori “kadîm” ve “mevcut” gibi isimlerin müsemmanın aynısına yani Allah'ın bizzat zâtının kendisine doğrudan işaret eden isimlerdir. İkinci kategori “hay”, “âlim”, “kadir”, “mürîd” ve “mütekellim” gibi isimlerin Allah'ın ne zâtının aynısı ne de zâtından tamamen farklı olan bir sığata işaret eden isimlerdir. Üçüncü kategori ise, “hâlik”, “lâtif” ve “râzık” gibi isimlerin müsemmadan başka yani Allah'ın zâtından farklı olan hâdis fiillere işaret eden isimlerdir.⁴⁰⁸ Buna göre üçüncü kategorideki isimler göz önünde bulundurduğunda, Allah mahlûk olmaksızın hâlik, merzûk olmaksızın râzık şeklinde vasıflanmaz.

Mâtürîdîler ise hem zâtî hem de fiilî sıfatları ezeli kabul ederler. Buna göre Allah ezelde ilim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kâdir, kelâm sıfatıyla mütekellim, hayat sıfatıyla diri, irade sıfatıyla mürîd, görme sıfatıyla basîr ve işitme sıfatıyla semî olduğu gibi, O

⁴⁰⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/418.

⁴⁰⁷ Hatice Kelpetin Arpaguş, “Tekvin Teorisi” *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), II/1114-1115.

⁴⁰⁸ Hikmet Yağlı Mavil, “İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi”, s. 232; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 143.

aynı zamanda ezelde tekvîn sıfatıyla yaratıcı, öldüren, diriltten ve rızık veren olarak da nitelendirilir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî, “O Allah ki yaratan, yoktan var eden ve yarattıklarına şekil verendir. En güzel isimler O’nundur”⁴⁰⁹ mealindeki ayeti değerlendirirken, Allah’ın ezeli kelâmında kendisini en güzel isimlerle vasıflandırdığını ifade eder. Bu bağlamda o, Allah’ın ezelde övgü ve kemâl ifade eden isimlerle vasıflanmasının gerekliliğine dikkat çeker. Nitekim Allah ezelde kemâl ifade eden isimlerle vasıflanmazsa, bu durumda övgü ve yetkinlik ifade eden isimlerin zıt anlamlarıyla vasıflanması söz konusu olur ki, bu da Allah’ın yetkinliğine hâlel getirir.⁴¹⁰

İmâm Mâtürîdî’ye göre Allah’ın ilâhî kelâmında zikredilen ve kemâl ifade eden isimlerle vasıflanması, Allah ile yaratılmışlar arasında gerçek bir benzerlik oluşturmaz. Mâtürîdî, “benzerlik isimlerde gerçekleşir” diyerek, Allah hakkında konuşulmasını mümkün görmeyen Bâtıniyye’ye karşı çıkar. Ona göre Allah ile yaratılmışlar arasında ortak kullanılan isim ve sıfatlar gerçek bir benzeşmeyi ifade etmez. Allah ilâhî kelâmında kendisi için murat ettiği anlamı insan idrakine uygun hale getirecek isimler aracılığıyla ortaya koyar. Bu isimler insanlar arasında kullanılsa da insanın bu isimlerden hareketle bir anlayış geliştirmesi zorunluluktan kaynaklanır. Mâtürîdî aklın anlamaktan aciz kaldığı durumlarda algılanabilir olgular üzerinden istidlâl yaparak çeşitli sonuçlara ulaşmaya çalıştığını ifade eder. Ancak Mâtürîdî iki varlık arasındaki olası benzeşmenin ortadan kaldırılması için duyulur âlemden elde edilen anlamların reddedilmesi gerektiğini savunur. Ona göre “Allah âlimdir, ancak diğer âlimler gibi değildir” şeklinde bir ifade kullanıldığında, oluşabilecek benzerlikler ortadan kaldırılmış olur. Bu bağlamda Mâtürîdî, tevhid anlayışını "nefiy çerçevesinde ispat" ve "ispat çerçevesinde nefiy" dengesi üzerine temellendirir.⁴¹¹

Buna benzer olarak İmâm Eş’arî de sıfatlar konusunda tevhidi nefiy ve ispat arasında temellendiremeye çalışır. İmâm Eş’arî’ye göre bir şeyi ispat etmek, o şeye varlık nispet etmektir. Bu anlamda “Allah âlimdir” denildiğinde, Allah’ın zâtına ilim sıfatı nispet edilmiş olur. Ancak Allah’ın ilmi ile insanların ilmi arasında bir benzerliğin

⁴⁰⁹ el-Haşr 59/24.

⁴¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, I/549-550.

⁴¹¹ Hulusi Arslan, “İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî’nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Gelenegi*, ed. Hülya Alper (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), s. 64-65.

oluşmaması için, O'nun kadîm olan ilmi muhdes olan sair ilimlerden tenzîh edilerek, Allah'ın ilminin diğer ilimlere benzemediği vurgulanır.⁴¹²

Sonuç olarak ispat ile tenzîhi bir araya getirerek te'lîf yöntemini benimseyenler, naslarda zikredilen ve Allah'ın mükemmelliğine uygun olan sıfat ve isimlerle O'na dair bir anlayış geliştirmişlerdir. Allah'a dair bu anlayışları ne teşbihçilerin antropomorfik tanrı tasavvurlarıyla ne de aşırı tenzîhçilerin agnostik tanrı anlayışıyla örtüşür. Söz konusu Allah anlayışları, antropomorfizm ile agnostisizm arasında konumlanan ılımlı bir antropomorfik tanrı anlayışını temsil eder.

2.2.2. Allah'ın İlim Sıfatına Yönelik Te'lîfçi Yaklaşım

Birinci bölümde ifade edildiği üzere Hişâm b. Hakem, hakîm bir Tanrı tasavvuruna dayanarak Allah'ın ezelde kulların fiillerini bilmediğini savunmuştur. Hişâm b. Hakem, Allah'ın eşyayı yaratmadan önce eşyaya dair bilgi sahibi olmaması gerektiğini belirtir; aksi takdirde Allah'ın bildiği kimselere peygamber gönderip onlardan inanmalarını istemesi sefehliye yol açardı.⁴¹³ Bununla birlikte sıfatları Allah'ın zâtından tenzîh eden Cehm b. Safvan, Allah'ın ezelde âlim olmadığı görüşündedir. Zira ona göre Allah'ın ilmi bulunmuş olsaydı, diğer ilim sahipleriyle benzerlik meydana geleceğini iddia eder ve bu nedenle Allah'ın ilmini O'ndan nefyeder.⁴¹⁴ Bu bağlamda Allah'ın ilmiyle ilgili iki temel mesele üzerinde durulması gerekmektedir: Birincisi, Allah'ın kulların fiillerine dair bir bilgisinin olup olmadığıdır. İkincisi ise, Allah'ın ilim sahibi olması durumunda, diğer ilim sahipleriyle arasında bir benzerlik ortaya çıkıp çıkmayacağıdır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kullarının fiilleri hakkındaki bilgisizliğine işaret eden bazı ayetler bulunmaktadır. Örneğin, “O hanginizin daha iyi işler yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratmıştır”⁴¹⁵ mealindeki ayet sanki Allah'ın önceden kimin iyi amellerde bulunacağını bilmediği izlenimini uyandırmaktadır. Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî, söz konusu ayette geçen ve “denemek” anlamına gelen “ibtîlâ” kelimesini “izhâr” (açığa çıkarmak) şeklinde te'vîl eder. Bu te'vîle göre Allah'ın insanları denemesi, onların hangi amellerde bulunacağını bilmesi değil, ezelde kulların amellerine

⁴¹² Hikmet Yağlı Mavil, “İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi”, s. 227-228.

⁴¹³ Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, s. 116.

⁴¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 79; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/312.

⁴¹⁵ el-Mülk 67/2.

dair bilgisinin açığa çıkması anlamına gelir. Dolayısıyla Ebü'l-Muîn en-Nesefî Allah'ın ezelden beridir başta kulların fiilleri olmak üzere varlığa gelecek olan herşeyi ezeli ilmiyle biliyordu. Ona göre asıl sefeh olan şey, Allah'ın neyi yarattığını bilmemesidir.⁴¹⁶

İmâm Eş'arî'ye göre "Allah başkalarının fiillerinden haberdar değildir" şeklinde bir iddia, Allah'ı ya cehalet ya da ilmin zıttı olan bir nitelik ile vasıflandırmak anlamına gelir. Eş'arî'ye göre eğer Allah ezelde câhil olsaydı, bu cehalet ezeli olurdu ve dolayısıyla cehaletin sona ermesi söz konusu olmazdı. Bu durum Allah'ın hikmetli fiillerde bulunmasını da imkânsız kılardı; zira bir varlığın fiillerinin hikmetli olması, o varlığın ilim sıfatına bağlıdır. Bu bağlamda Eş'arî'ye göre Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip olmaması durumunda, O'nun bu âlemi yaratması mümkün olmazdı.⁴¹⁷

Görüldüğü üzere Hişâm b. Hakem'in aksine İmâm Eş'arî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah'a ezelde cehalet nispet etmenin O'nun hikmetli oluşuyla çeliştiğine dikkat çeker. Onlara göre Allah'ın ilim sahibi olması, diğer ilim sahipleriyle herhangi bir benzerliği gerektirmez. Çünkü Allah'ın ilmi kadîm olup sınırsız bir şekilde her şeyi kapsarken, insanın ilmi hâdîs olup yalnızca sınırlı olana taalluk eder. Bunun yanı sıra İmâm Eş'arî bir insanın bir şeye yönelik bilgisinin ya genel (*icmâlî*) ya da ayrıntılı (*tafsîlî*) olabileceğini belirtir; ancak ona göre bir insanın ilmi aynı anda iki farklı mâluma tafsîlî bir şekilde taalluk etmez. Buna karşın Allah'ın ilmi tafsîlî olup, tüm bilinmeye konu olan varlıklara eksiksiz bir şekilde taalluk eder. Bu bağlamda Allah'ın ilmi, insanın ilmiyle kıyaslandığında tamamen farklı ve daha kapsamlı bir niteliğe sahiptir.⁴¹⁸

Sonuç olarak Allah'ın zâtına ilim sıfatını ispat edenler, Allah'ın ezelde ilim sıfatıyla âlim olduğunu ve dolayısıyla her şeyi ezelden beri bildiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, O'nun ilminin yaratılmışların ilimlerinden tamamen farklı ve benzersiz olduğunu vurgulayarak, bu ilmin kadîm ve sınırsızlığını ön plana çıkarmışlardır. Böylece ispat ile tenzîhi bir araya getirerek, Allah'ın ilminin hem mevcut olduğunu hem de yaratılmışların ilimlerinden farklı olduğunu savunmuşlardır.

2.2.3. Allah'ın İrade Sıfatına Yönelik Te'lîfçi Yaklaşım

İslâm geleneğinde âlemin yaratılışıyla ilgili çeşitli teoriler geliştirilmiş olmakla birlikte,

⁴¹⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/362-363.

⁴¹⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 20-24.

⁴¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 9-10.

bu teorilerin ortak noktası, âlemin meydana gelmesinde belirleyici ilkenin Allah olduğu fikridir. Buradaki tartışma, Allah'ın âlemin varlığını zorunlu olarak mı gerektirdiği, yoksa iradesi sonucu mu âlemi yarattığı sorusuna yöneliktir.

Mâtürîdîler ve Eş'arîler'e göre kâinatta meydana gelen bütün fiillerin mutlak faili Allah'tır. Onlara göre söz konusu ilâhî fiillerin amaca uygun, âhenkli ve düzenli bir şekilde gerçekleşmesi, bu fiillerin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini gösterir. Mâtürîdîler ve Eş'arîler Allah'ın iradesini ispat ederken öncelikle O'nun fiillerinin zorunlulukla değil, özgür iradesiyle gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışırlar.⁴¹⁹

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın cevherler ve arazlar arasında farklı özelliklere sahip nesneleri yaratmış olması, O'nun fiillerinin zorunlulukla değil, irade ile gerçekleştiğini kanıtlamaktadır. Aynı şekilde ilâhî fiillerin düzenli bir şekilde, herhangi bir bozukluk veya hikmet dışı olmaksızın devam etmesi, bu fiillerin failinin iradesine dayandığını gösterir.⁴²⁰

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre, eğer Allah'ın fiilleri kendi isteği dışında zorunlu bir şekilde meydana gelseydi, bu durum Allah'ın fiilleri gerçekleştirmede mecburiyet altında olduğunu gösterirdi. Mecburiyet ise aksini yapma kudretinin bulunmaması anlamına gelir ve bu da bir acizlik olarak kabul edilir. Dolayısıyla her yönüyle mükemmel olan Allah için acizlik düşünülemeyeceğinden, O'nun fiillerinde tam anlamıyla özgür olduğu ve dilediğini yarattığı sonucuna varılır.⁴²¹

İmâm Eş'arî "O dilediğini yapandır"⁴²² anlamındaki ayetten hareketle, Allah'ın her şeyi kendi iradesiyle yarattığını ifade eder. Ona göre şayet Allah'ın dilemediği bir şey O'nun hükümlanlığı altında bulunabilseydi, bu durum iki olasılıktan birine işaret ederdi: Ya Allah hata ve gaflet içinde olurdu, ya da zaaf ve acziyet nedeniyle dilediğine erişme noktasında yetersiz kalırdı. Her iki durum da mükemmelliğiyle çeliştiği için, İmâm Eş'arî'ye göre Allah özgür iradesiyle dilediğini yapar.⁴²³

Allah'ın mûrid olduğunu ve bu nedenle fiillerinde özgür olduğunu kabul eden Mâtürîdîler ve Eş'arîler, ilâhî iradenin hâdis değil, aksine Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu savunurlar. Onlara göre eğer Allah'ın iradesi hâdis olsaydı, bu durum şu üç olasılıktan

⁴¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 125-126; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 51.

⁴²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 125.

⁴²¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/578-579.

⁴²² El-Hûd 11/107.

⁴²³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 47-48.

birine işaret ederdi: ya Allah'ın zâtında sonradan oluşurdu, ya başka bir şeyin zâtında oluşurdu, ya da herhangi bir şeyde bulunmaksızın meydana gelirdi. Ancak Allah'ın zâtı sonradan meydana gelen olaylara (havadise) mahal teşkil etmediği için, ilâhî iradenin Allah'ın zâtında sonradan oluşması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın başka bir varlıkta irade yaratarak, o varlıktaki iradeden hareketle fiillerini gerçekleştirmesi de düşünülemez. İradenin herhangi bir yerde bulunmaksızın yaratılması da mümkün değildir, zira irade araz kategorisinde olup, arazlar ancak bir mahalde bulunarak mevcudiyet kazanırlar. Mâtürîdîler ve Eş'arîler, bu üç seçeneğin geçersiz olduğunu ifade eder ve tek geçerli seçenek olarak ilâhî iradenin Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu kabul ederler.⁴²⁴

İradeyi Allah'ın zâtından tenzîh eden Mu'tezilî düşünürlerden bazıları, temel olarak iradeyi şehvetle ilişkilendirerek Allah'ın şehvet duymadığı için hakîkî anlamda irade sahibi olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşı Ebü'l-Muîn en-Nesefî iradenin mutlak anlamda şehvete karşılık gelmediğini ifade eder. Ona göre şehvet iradenin hususi bir yönüdür ve genellikle lezzet ve fayda arzusuyla bağlantılıdır. Ancak Allah'ın bir şeyden faydalanması mümkün olmadığı için, O'nun bir şeyi irade etmesi şehvet duyduğu anlamına gelmez. Nesefî her iradenin şehvete karşılık gelmediğini şöyle örnekler: Oruçlu bir kimse yemeği arzulasa da oruç nedeniyle yemeği irade etmemektedir. Bu durum, iradenin şehvetten bağımsız olarak var olabileceğini ve bir kişinin bir şeyi şehvet duymaksızın isteyebileceğini ortaya koyar.⁴²⁵

Sonuç olarak kâinatta meydana gelen bütün fiillerin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini kabul eden Mâtürîdîler ve Eş'arîler, Allah'ın zâtıyla kaim olan irade sıfatıyla mürid olduğunu ve bu iradenin yaratılmışların iradesi gibi hâdis (sonradan oluşan) olmadığını kabul ederler. Buna göre onlar irade konusunda ispat ile tenzîhi bir araya getiren te'lîfî bir tutum sergilerler.

2.2.4. Allah'ın Kelâm Sıfatına Yönelik Te'lîfî Yaklaşım

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları Allah'ı gerçek anlamda kelâm sıfatına sahip bir şekilde düşünmüşlerdir. Nitekim onlara göre eğer Allah mütekellim olmasaydı, O'nun kelâm sıfatının zıddı olan dilsizlik ile vasıflanması söz konusu olurdu. Ancak onlara göre

⁴²⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 45-46; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/580-584.

⁴²⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/578.

dilsizlik Allah'ın kemâliyle çeliştiğinden, Allah'ın yetkinliği gereği mütekellim olarak kabul edilmesi gerekir.⁴²⁶

Onlara göre Allah'ın mütekellim olduğunun kabulünün bir diğer dayanağı, Kur'an-ı Kerim'dir. Mâtürîdîler ve Eş'arîler Kur'an'daki "Allah Musa ile gerçekten konuştu"⁴²⁷ mealindeki ayetten hareketle, Allah'ın mütekellim olduğunu ifade etmişlerdir. İmâm Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarından olan Bâkillânî, bu ayette mefûlû mutlak konumunda olan "teklîmâ" ifadesinin, Allah'ın konuşma eylemini pekiştirerek O'nun konuşmasına kesinlik kattığını ve bu kesinliğin olduğu yerde te'vîlin yapılamayacağını vurgulamışlardır.⁴²⁸

Allah'ın mütekellim olduğunu kabul eden Mâtürîdî ve Eş'arîlere göre kelâm, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî olmak üzere ikiye ayrılır. Kelâm-ı lafzî kelâm, ses ve harflerden oluşan, yani ifade yoluyla dışa vurulmuş sözlerdir; kelâm-ı nefsî ise kişinin zâtında bulunan ve lafza dökülmemiş olan, yalnızca anlamdan ibarettir. Genel anlamda Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarına göre Allah'ın kelâmı ses ve harf cinsinden olmayıp, O'nun zâtında bulunan mânadan ibarettir.⁴²⁹

Allah'ın zâtıyla kaim olan bu ezeli mâna bir bütündür ve parçalanmaz. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplar, ses ve harflerden oluşmaları nedeniyle parçalardan meydana gelir ve bir çokluğa sahip olurlar. Bu kitaplar harflerden oluşan yaratılmış metinler olmalarına rağmen, içeriklerinde yer alan ifadeler Allah'ın zâtında bulunan ezeli mânayı işaret ettikleri için yaratılmış olarak görülmemektedirler.⁴³⁰

Görüldüğü üzere Mâtürîdîler ve Eş'arîler, Allah'ın kelâmı konusunda iki temel noktayı savunurlar. Bir yandan, O'nun zâtıyla ezeli olan kelâm sıfatını ispatlayarak, Allah'ın hakîkî anlamda konuşan olduğunu belirtirler. Diğer yandan ise bu kelâmı ses ve harf gibi hâdis unsurlardan tenzîh ederek, kelâmulah konusunda ispat ve tenzîh arasında bir denge kurarlar. Bu yaklaşım te'lîfçi bir tutumu yansıtır.

Ancak Allah'ın kelâmı ile ilgili olarak iki mezhep arasındaki temel fark, Allah'ın kelâmının işitilip işitilemeyeceği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdîlere göre

⁴²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 148; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, s. 38-39; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 60.

⁴²⁷ en-Nisâ 4/164.

⁴²⁸ Bâkillânî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 243; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 137-138.

⁴²⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/464-465; Bâkillânî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 250-251.

⁴³⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I/466-467.

Allah'ın nefsî kelâm-ı nefsî işitilemezken, Eş'arîlere göre işitilebilir. İmâm Eş'arî “var olan her şey görülebilir” anlayışından hareketle, “var olan her şey işitilebilir” olduğunu belirtmiş ve kelâmullahın da işitilmesinin mümkün olduğuna dair görüş beyan etmiştir. Buna göre Eş'arîler, Allah'ın kelâmını kıraat ve ibare aracılığı olmaksızın Tûr Dağı'nda Hz. Musa'ya ve İsrâ gecesini semâya yükselttilen Hz. Peygamber'e duyurduğunu kabul ederler.⁴³¹ Mâtürîdîler, Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in doğrudan vasıtasız bir şekilde Allah'ın kelâmını işittiğini kabul etmezler. Onlara göre bu peygamberler, Allah'ın bir nesnede yarattığı ve O'nun ezeldeki kelâm-ı nefsihine işaret eden sesleri işitmişlerdir.⁴³²

2.3. Beşerî Duyguların Allah'a Nispeti Konusunda Te'lifî Yaklaşım

İnsanlardan bir kimse birini dost edindiğinde onu sever ve ona yakınlık duyar. Yanında bulunduğu hoşnutluk hisseder ve mutlu olur. Ayrıldığında ise hüzünlenir, onun özlemini çeker. Bu anlamda duygulara sahip olan bir kimse halden hale girerek bir değişim gösterir. Peki değişimden beri olan Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmesi ne anlama gelir?

İmâm Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı tefsirinde “Allah Hz. İbrahim'i dost edindi”⁴³³ mealindeki ayeti tefsir ederken, dostluğu onun halifeliğiyle ilişkilendirerek bu durumun Hz. İbrahim'in makamının ve şerefının yüceltildiği anlamına geldiğini ifade eder. Nitekim Hz. İbrahim, ateşe atılma, oğlunu kurban etme ve eşini ve çocuğunu ıssız bir çölde bırakarak hicret etme gibi birçok imtihanla sınanmış olmasına rağmen sabretmiştir. Mâtürîdî, onun bu sabrı ve itaati karşılığında Allah'ın onun makamını yükselttiğini ve bu anlamıyla onu dost edindiğini ifade eder.⁴³⁴

İmâm Mâtürîdî Allah'ın dostlarını sevdiğini ve onlara yakın (*kurb*) olduğunu belirtir. Ancak buradaki “yakınlık” mesafeyle ilişkili değildir. Çünkü mesafe bakımından nesnelere yakın olmak veya onlardan ayrı kalmak yaratılmışların özelliklerindendir. Bu bağlamda Allah'ın ezelde kendisinden başka kimse yokken sonrasında başka şeylerin varlığa gelmesiyle onlara yakınlaşarak ezeldeki halinden ayrılması mümkün değildir.

⁴³¹ Hikmet Yağlı Mavil, “İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi”, s. 249.

⁴³² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I/479; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 60.

⁴³³ en-Nisâ 4/125.

⁴³⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), III/370.

Çünkü ayrılış yaratılmışlara özgü sıfatlardandır. İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah ezelden beri dostlarına merhametlidir, fiilen var olduklarında da onları sevendir. Bu nedenle merhamet ve sevme gibi ifadeler Allah'ın zâtını niteler.

Mâtürîdîler Kur'an-ı Kerimde Allah'a atfedilen sevme, kızma ve merhamet etme gibi ifadeleri te'vîl etmeksizin O'nun zâtî sıfatları olarak görmektedirler. Söz konusu sıfatları kabul etmeleri onların Allah'ı bir tabiata sahip bir şekilde tasavvur ettikleri anlamına gelmemektedir. Örneğin Mâtürîdîlerden Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953) Allah'ın rıza duyduğunu ve öfkelenişini ifade eder. O rızanın cennet, öfkenin ateş şeklinde te'vîl edilmesine karşı çıkar. Bununla birlikte Hakîm es-Semerkindî ilâhî rıza ile öfkenin bizim rızamız ile öfkemize benzemediğini söyler. Çünkü Allah'ın zâtında insan tabiatlarında olduğu gibi bir halden başka bir hale değişme söz konusu olmaz.⁴³⁵

Bununla beraber Mâtürîdîler Kur'an-ı Kerim'de zikredilmeyip, sadece hadislerde geçen ve Allah'ın şanına uygun olmayan ifadeleri tenzîh ederler. Örneğin Ebü'l-Muîn en-Nesefî hadislerde Allah'a atfedilen “gülme” kelimesinin çağrıştırdığı zâhirî anlamın Allah'ın zâtından tenzîh ederek, gülmenin Allah'ın dostlarına karşı lütfunu açması şeklinde te'vîl etmektedir.⁴³⁶

2.4. Allah'ın Ahirette Görülmesi Konusunda Te'lîfçi Yaklaşım

Birinci bölümde ifade edildiği üzere “rü'yetullah” meselesinde teşbîh yaklaşımını benimseyen Gulât-ı Şîa taraftarları, Allah'ı yeryüzünde insan biçiminde gördüklerini öne sürerek, O'nu zihinlerinde insan suretinde tasavvur etmişlerdir. Buna karşılık, ikinci bölümde zikredildiği üzere “rüyetullah” meselesinde tenzîh yaklaşımını benimseyen Cehmiyye, Mu'tezile ve İsmâiliyye taraftarları Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini ve dolayısıyla O'nun ne bu dünyada ne de ahirette idrak edilemeyeceğini savunmuşlardır. Böylelikle bu mezhepler Allah'a dair herhangi bir tasavvur geliştirmenin imkânsız olduğunu kabul etmişlerdir.

Allah'ın görülmesiyle ilgili olarak bu iki anlayış arasında yer alan Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları, Allah'ın yeryüzünde değil, ahirette müminler tarafından

⁴³⁵ Hakîm es-Semerkindî, *Sevâdü'l-Azâm*, “Mutûnu'l-Akâid” ed. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi), s. 155.

⁴³⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I/289-290.

görülebileceğini düşünmüşlerdir. Peki Allah'ın ahirette görülmesi ne anlama gelmektedir? Müminler Allah'ı bir mekânda ve yönde var olarak mı göreceklerdir? Bu sorulara cevap vermeden önce, onların neden Allah'a rü'yeti ispat ettiklerini ortaya koymak gerekmektedir.

Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcıları arasında bir şeyin görülmesinin illetinin ne olduğu ihtilaflı bir konudur. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin ifadelerine göre, Mâtürîdî taraftarlarından bazıları bir şeyin görülmesinin sebebi olarak o şeyin zâtıyla kaim olmasını öne sürmüşlerdir. Bu bakış açısına göre Allah zâtıyla kaim bir varlık olduğu için O'nun görülmesi aklen mümkündür.⁴³⁷

Mâtürîdîlerden Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Eş'arîlerden Bakillânî gibi düşünürler var olan bir şeyin görülebileceğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre bir şeyin görülebilmesini mümkün kılan temel unsur, o şeyin varlık koşuludur. Dolayısıyla onlara göre Allah'ta var olduğuna göre O'nun görülmesi aklen mümkündür.⁴³⁸

Bunun yanı sıra Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğinin naklen vacip olduğunu kabul ederler. Zira Kur'an-ı Kerim ahirette ışıltı ışıltı parlayacak olan bazı yüzlerin O'na bakacaklarını ifade eder.⁴³⁹ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere Hz. Musa Allah'ı görmek istediğini bildirmiştir.⁴⁴⁰ Onlara göre şayet Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı, Hz. Musa'nın Allah'tan imkânsız olanı talep etmesi onun cahillikle vasıflanması gerektirirdi.⁴⁴¹

Onlara göre Allah'ın görülmesi yeryüzünde görülen ve idrak edilen herhangi bir cismin görülmesi gibi olmayacaktır. İmâm Mâtürîdî'ye göre idrak, sınırlı ve hacimli olan bir şeyin ihata edilmesidir. Buna göre Allah sınırlı bir varlık olmadığı için O'nun görülmesi zâtının idrakini gerektirmez. Ona göre bu görme idraksiz ve tefsirsiz bir şekilde gerçekleşecektir. Bu anlamda Allah'ın görülmesi O'nun zâtının tasavvurunu gerektirmez.⁴⁴²

⁴³⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I/606-607.

⁴³⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I/617; Bakillânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 266; İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 166.

⁴³⁹ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁴⁴⁰ A'râf 7/143.

⁴⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I/595; İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 184-185.

⁴⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158-162.

İmâm Mâtürîdî'ye benzer bir şekilde Eş'arîlerden Bakillânî de Allah'ın görülmesinin zâtının tahayülünü gerektirmediğini söyler. Zira ona göre ancak bir mekânı, şekli ve hacmi olan şeylerin insan zihni tarafından tahayyül edilebilir. Allah'ın varlığı hiçbir şeye benzemediği için zâtı görülse dahi tasavvura konu olmaz.⁴⁴³

Sonuç olarak Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre Allah müminler tarafından ahirette görülecektir. Ancak onlara göre Allah'ın görülmesi keyfiyeti bilinmeksizin gerçekleşecektir. Görüldüğü üzere “rü'yetullah” meselesinde te'lîf yöntemini benimseyen Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları, öncesinde Allah'ın görüleceğini kabul etmişler sonrasında Allah ile yeryüzünde görülen diğer şeyler arasında bir benzerliğin olmaması için söz konusu görmenin O'na dair duyusal bir tasavvuru gerektirmeyecek şeklinde gerçekleşeceğini söylemişlerdir.

⁴⁴³ Bakillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 277.

SONUÇ

İslam dininin marifet ve itaat olmak üzere iki temel boyutu bulunmaktadır. Bu boyutlar, tevhid ilkesi ile derin bir bağ içerisindedir. Tevhid ilkesi, hem Allah’a dair marifetin hem de itaatin yegâne ölçüsünü oluşturur. Allah’a inanan bir bireyin, O’nun varlığına dair doğru bir anlayış geliştirebilmesi için ilahi birliği gözetmesi elzemdir. Aynı şekilde, Allah’a gerçek anlamda itaat edebilmesi için tüm fiillerini O’na yönlendirerek, rızasını gözeterek gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Ancak bir kişinin Allah’a yönelebilmesi için öncelikle O’nun varlığına ve niteliklerine dair bir anlayışa sahip olması gerekmektedir. Zira insan yalnızca bildiğine yönelir; bilmediği bir şeye yönelmesi imkânsızdır. Bilinmeyen bir durumla karşılaştığında insan yeni anlayışını mevcut bildiklerinden ve deneyimlerinden hareketle oluşturur. Bu bağlamda birliği gereği hiçbir şeye benzemeyen Allah dikkate alındığında, insanın duysal tecrübesine dayanan gerçekliklerden yola çıkarak O’na dair bir anlayış geliştirmesinin imkânı mezhepler arasında tartışılmıştır. Bu tartışma, aslında Allah’ın varlığına dair bir anlayış geliştirmenin ölçüsü olan tevhidin nasıl anlaşılmasıyla ilgilidir.

Tevhidin nasıl anlaşılması gerektiği, Kur’an’daki Allah’a atfedilen ifadelerin nasıl yorumlanması gerektiğiyle doğrudan ilişkilidir. Kur’an, Allah’ın bir ve tek olduğunu, O’nun hiçbir şeye benzemediğini sıklıkla vurgulasa da, bazı ayetlerde Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlikler çağrıştıran ifadeler bulunmaktadır. Bu durum, tevhidin özünü anlamada ve Allah’ın niteliklerini açıklamada farklı yorum ve tartışmalara yol açmaktadır.

Bu tezde İslâm geleneğinde naslarda Allah’a nispet edilen ifadelerin anlaşılmasıyla ilgili olarak “teşbih”, “tenzih” ve “te’lîf” olarak adlandırdığımız üç temel yaklaşımın ortaya çıktığını belirtmiş bulunuyoruz. Bu yaklaşımların her biri, benimsedikleri yöntemler doğrultusunda farklı Allah anlayışlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Çalışmamızda Allah’a dair tasavvur ortaya koyarken teşbîh yaklaşımını benimseyenler arasında Gulât-ı Şîa, Kerrâmiyye ve Hâşeviyye olduğunu belirttik. Özellikle Gulât-ı Şîa ve Kerrâmiyye taraftarları, var olmanın bütün mevcudât için ortak bir anlama karşışık geldiğini düşündükleri için, nasları insanın içinde yaşadığı varlıktan

hareketle anlamlandırarak Allah’a dair bir tasavvur oluşturmuşlardır. Bununla birlikte, dini nasların anlaşılmasında rivayet merkezli, taklid ve ittiba üzerine kurulu bir yaklaşım benimseyen Ehli Hadis Haşviyyesi, naslara sıkı bir tutumla yaklaşmış ve bu nedenle nasların zâhirî anlamlarını kabul etmiştir. Bu yaklaşım, nasların zâhirî anlamlarına dayanarak hem şâhid hem de gayb âlemini bir bütün olarak değerlendirmeyi ve Allah’ı dış dünyadaki varlıklara kıyasla tasavvur etmeyi gerektirmiştir. Bu bağlamda Gulât-ı Şîa ve Kerrâmiyye’nin ontolojik anlayışlarının epistemolojik perspektiflerini şekillendirdiği; buna karşılık Ehli Hadis Haşviyye’sinin epistemolojik anlayışlarının ontolojiye dair görüşlerini belirlediği ifade edilebilir.

Gulât-ı Şîa ve Kerrâmiyye düşünürleri, Allah’ın varlığını uzay ve zamanda somut bir gerçekliğe sahip olacak şekilde tasavvur etmişlerdir. Buna göre onlar “Rahmân arşa istiva etti” ve “Rahmân arşı kuşatmıştır” gibi ayetlerde zikredilen *istivâ* kavramını fiziksel anlayarak, Allah’ın arşta bulunduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre üstte olmak bir üstünlüğü simgelediğinden, her şeyden üstün ve mükemmel olan Allah’ın arşta bulunması doğal bir sonuçtur.

Ehli Hadis Haşviyyesi de zikredilen ayetleri te’vîl etmeksizin kabul ettiği için, Allah’ın cennetin üstünde olan ve melekler tarafından taşınan arşta bulunduğunu kabul etmiştir. Ancak altı çizilmesi gerekir ki, Ehli Hadis Haşviyyesi’nin bu görüşünü belirlerken esas olarak naslarda geçen makâm-ı mahmûd fikrini esas almıştır. Onlara göre makâm-ı mahmûd, arşın en yüksek noktasında bulunan ve Allah’ın Hz. Muhammed’e vaadettiği, ahirette yanına oturtacağı yerdir. Bu bağlamda hadislerle sıkı bir münasebet kuran Haşviyye taraftarları, Hz. Peygamberin makamını yüceltme amacıyla, Allah’ın onu ahirette arşın üzerinde kendi yanına oturtacağını düşünmüşlerdir. Bu yönüyle onlar beşer olan Hz. Muhammed’in makamını ilâhî olanın makamına yükseltirken, ilâhî olanı da beşerle aynı düzlemde tasavvur ederek insanın sahip olduğu özellikler üzerinden Allah’a dair tasavvur geliştirdikleri söylenebilir.

Özellikle naslarda Allah’a nispet edilen el, yüz, ayak ve göz gibi haberî sıfatları te’vîl etmeksizin kabul eden Gulât-ı Şîa ve Haşviyye taraftarları, Allah’ı antropomorfist bir şekilde tasavvur etmişlerdir. Gulât-ı Şîa arasında Allah’ın şekli hakkında çeşitli tasavvurlar öne sürülmüş olsa da, bu tasavvurların ortak noktası, Allah’ın nûrânî bir varlık olarak algılanmasıdır. Örneğin Gulât-ı Şîa’dan Hişâm b. Hakem, Allah’ı saf külçe gibi parlayan nûrânî bir inci şeklinde tasavvur ederken, Hişâm b. el-Cevâliki Allah’ı siyah

nûrânî saçlara sahip, güzel yüzlü ve yakışıklı bir genç suretinde tasavvur etmiştir. Bu kişilerin Allah'a dair tasavvur biçimleri, giriş bölümünde bahsedilen Rodop Dağları'ndaki çocukların Allah'a dair tasavvur oluştururken takip ettikleri akıl yürütmeleriyle benzerlik göstermiştir. Örneğin Hişâm b. Hakem, Allah'ın mükemmelliğini nadir bulunan ve değerli olan bir inci üzerinden tasavvur erdeken, Hişâm b. el-Cevâliki, ilâhî mükemmelliği gençlik ve yakışıklılıkla ilişkilendirerek, Allah'ı siyah saçlı genç bir adam gibi tasavvur etmiştir.

Buna benzer olarak haşvî eğilim gösteren Mukâtil b. Süleyman, Berbehârî ve İbn Huzeyme gibi zâtlar Allah'ı insana benzer şekilde, organlardan oluşan belirli bir bedene sahip olarak tasavvur etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın bir yüzü, gözleri ve elleri olması, Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik oluşturmaz ve O'nun mükemmelliğine hâlel getirmez. Onlar için Allah'ın sahip olduğu organlarının nitelikleri ve kapasiteleri insanlarınkilerden çok daha üstün olduğundan, Allah yaratılmışlara benzememektedir.

İmâm Eş'arî ise naslarda Allah'a atfedilen haberî sıfatları kabul etmekle birlikte, bu sıfatların zâhirî anlamlarını Allah'tan tenzîh eder ve keyfiyetlerinin bilinemez olduğunu belirtmiştir. Onun haberî sıfatlara dair bu yaklaşımı Allah'ı antropomorfik bir şekilde tasavvur ettiği anlamına gelmemektedir. Zira İmâm Eş'arî Allah'ın güzelliğinden bahsederken, bu güzelliğin yüz güzelliği ile ilgili olmadığına işaret etmiştir. O Allah'ın güzelliğini O'nun fiilleriyle ilişkilendirir ve O'nun güzel fiillerde bulunduğunu belirtmiştir.

Haberî sıfatların anlaşılması konusunda tenzîh yöntemini benimseyen Cehmiyye, Mu'tezilîyye ve Mâtürîdîyye mezhepleri, bu nitelikleri te'vîl ederek Allah'ın zâtından tenzîh etmişlerdir. Bu mezhepler haberî sıfatları Allah'ın mükemmelliğini yansıtacak şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Allah'a nispet edilen “el” (yed) ifadesini “kudret” veya “nimet” şeklinde, “yüz” (vech) ifadesini ise “zât” olarak te'vîl etmişlerdir.

Bununla beraber Eş'arîyye dâhil olmak üzere mekân konusunda tenzîhi yaklaşımı benimseyen söz konusu mezhepler, Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu ifade ederek, O'nu mekânla sınırlı olan tüm varlıklardan ayırmış ve O'nun cevher, cisim ve araz gibi niteliklerden uzak olduğunu vurgulamışlardır. Bu noktada “Allah cevher, cisim veya araz değilse nedir?” sorusu gündeme gelmektedir.

Benzerliğin isimlerde gerçekleştiğini savunan Cehmiyye ve İsmâiliyye mezhepleri, Allah'ın "şey" dahi olmadığını belirterek, O'nun zâtını son derece tenzîhçi bir yaklaşımla değerlendirmişlerdir. Bu mezhepler, Allah'ın bir "şey" olarak kabul edilmesinin, O'nun diğer yaratılmış şeylerle benzerlik taşımasına yol açacağını ve bu durumun tevhidin geçerliliğini iptal edeceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Allah'ın varlık ve yokluk ötesinde olduğunu vurgulayan bu mezhepler, ilâhî zât konusunda son derece agnostik bir Tanrı anlayışına sahip olmuşlardır.

Mâtürîdî, Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmcıları ise, Allah'ın diğer varlıklara benzemeyen bir "şey" olduğunu ifade ederek, Allah'ın bir şey olup olmadığı meselesinde ispat ile tenzîhi bir araya getiren te'lîfçi yaklaşımı benimsemişlerdir. Te'lîfçi bir perspektifle onlar hem Allah'ın varolanlardan bir şey olduğunu, hem de Allah'ın mükemmelliği gereği diğer şeylere benzemediğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bahsi geçen mezhepler burada Allah'ın şey olmasıyla sadece zâtının varlığını ispat etmişlerdir. Böylelikle Allah'ın "şey" olduğu kabul edilmesi, bir yönden O'nun varlık açısından bilinmesini sağlarken, başka bir yönden O'nu diğer şeylerden ayırt etmesi bakımından zâtının nasıllığına dair bir bilinmezliğe yol açmıştır.

Görüldüğü üzere, Allah'ın zâtıyla ilgili meselelerde teşbîh yaklaşımını benimseyenler, Allah'ın zâtını insan biçiminde tasavvur ederken; aşırı tenzîh yaklaşımını benimseyenler, teşbîhe düşmemek amacıyla Allah'a "var" bile demeyerek agnostik bir tutum sergilemişlerdir. Öte yandan, zâtı konusunda te'lîf yaklaşımını benimseyenler, Allah'ın varolanlardan bir varlık olduğunu kabul ederken, O'nun varlığının diğer varlıklardan farklı olduğunu vurgulayarak, O'nun zâtının tasavvur edilemeyeceğini kabul etmişlerdir.

Allah'ın zâtı dışında, naslarda Allah'ın zâtına nispet edilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği, Allah anlayışı açısından kritik bir rol oynamaktadır. İlâhî sıfatların anlaşılmasında teşbîh yaklaşımını benimseyenler, Allah'ın sıfatlarını cisimlerle kaim olan arazlara benzeterек tanımlamışlardır. Bu noktada ifade edilmesi gerekir ki, ilâhî sıfatları tenzîhe başvurmaksızın dış dünyadaki varlıklardan hareketle anlamak, ne yarattığını bilmeyen Tanrı tasavvuruna yol açar. Özellikle Gulât-ı Şîa taraftarları arasında böyle bir anlayış ortaya çıkmıştır. Onlara göre Allah'ın ezelde henüz varlık sahnesine çıkmamış şeyleri bilmemesi, O'nun için bir eksiklik değildir. Zira onlara göre ilim ancak varolanlara taalluk eder. Bununla beraber Hişâm b. Hakem Allah'ın ezelde kulların fiillerini de

bilmediğini ifade etmiştir. Allah'ın kulların fiillerini ezelden bilmemesiyle ilgili olarak Hişâm b. Hakem ve benzer düşüncedeki Gulât-ı Şîa taraftarları, Kur'an'daki şu ayetlere dayanarak görüşlerini desteklemişlerdir: “Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar” ve “Hanginizin daha iyi iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur”. Bu ayetlerin zâhirî anlamlarını esas alarak, Allah'ın kulların davranışlarını ezelden bilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre bu ayetler Allah'ın hikmeti çerçevesinde, kulların fiillerinin varlık sahnesine çıkmadan önce bilinmesinin uygun olmadığını ve imtihanın anlamını kaybetmemesi için bu bilginin sonradan edinilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Buna karşılık, Allah'ı ezelden beri her şeyi bilen şeklinde düşünenler, O'nun zâtına ilim sıfatını nispet ederek, Allah'ın zâtıyla kaim ve kadîm olan ilim sıfatıyla âlim olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yaklaşım, naslarda Allah'ın âlim olduğu vurgusuna ve cahil olanın böylesine hikmetli bir evreni yaratmasının düşünülemeyeceği görüşüne dayanır. Özellikle İmâm Eş'arî ile İmâm Mâtürîdî ve kendilerini takip edenler, sıfatları anlamada te'lif yaklaşımını benimseyerek, Allah'ın zâtına sıfat nispet etmişlerdir. Onlar sıfatları değişen arazlar gibi görmemişler; bunun yerine bu sıfatların kadîm olduğunu ifade etmişlerdir.

Sıfatların zâtla olan ilişkilerinde teşbîhe düşmemek için tenzîhî yöntemi benimseyen Mu'tezilî düşünürleri ise, Allah'ın zâtından başka hiçbir şeyin kadîm olamayacağını ileri sürerek sıfatları Allah'ın zâtıyla özdeş kılmışlardır. Bu yaklaşımın bir yansıması olarak Mu'tezile geleneği içinde Ebü'l-Hüzeyl Allâf ve Nazzâm gibi düşünürler, naslarda Allah'a atfedilen sıfatları anlamada selbî bir yönetime başvurarak her sıfatın işaret ettiği anlamın zıddını O'ndan tenzîh etmişlerdir. Örneğin onlara göre “Allah âlimdir” cümlesinin anlamı “Allah cahil değildir”. Ancak burada bir şeyin ne olmadığının bilgisi ne olduğunun bilgisini vermediği için bu yaklaşımın agnostik bir Tanrı anlayışına yol açtığı söylenmesi gerekir.

Bu bağlamda tüm Mu'tezilî düşünürlerin sıfatları anlamada selbî yöntemi kullanmadıklarını belirtmek gerekir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar, naslarda geçen ve Allah'ın kemâlini ifade eden “âlim”, “kâdir” ve “hay” gibi isimlerin olumlu anlamlarını Allah'a nispet etmiştir. Bununla birlikte onlar nezdinde Kur'an mahlûk kabul edildiği için, Kur'an'daki isimler doğrudan müsemmaya yani Allah'ın zâtına işaret etmemektedir. Onlara göre bu isimler Allah'a isim atfeden kişinin O'nu isimlendirmesiyle (*tesmiye*)

ilgilidir. Dolayısıyla naslar tarafından isimlendirilmiş ve insan akli tarafından kemâl vasıflarıyla vasfedilmiş olan insanın zihnindeki Allah'a dair anlayışı, Allah'ın ezeldeki isimsiz ve sıfatsız olan kendindeki gerçeğinden farklıdır. Kanaatimizce isim ile müsemmanın ayrı görülmesi, insan zihninden bağımsız olan Allah'ın kendindeki gerçeği ile insanın isimlendirilmesiyle insan zihninde beliren Allah anlayışını birbirinden ayırmaktadır. Bu anlayışa göre biz Allah'ı belli isimlerle tasavvur etsek de, o kendinde bundan başkadır sonucu ortaya çıkar.

İlâhî sıfatlar ve isimler konusunda aşırı tenzîhçi bir yaklaşım benimseyen İsmâîliyye düşünürü Sicistânî, Mu'tezilî düşünürlerin tenzîh konusunda selbî yöntemi gerektiği gibi uygulamadıklarını ileri sürmüştür. Zira ona göre Allah'ın âlim olması "Allah cahil değildir" şeklinde anlaşılırsa, Allah ile cahil olmayan varlıklar arasında benzerlik oluşur. Sicistânî bu bağlamda "çifte selb" olarak adlandırdığı bir yöntemi benimsemiştir. Bu yöntemle hem Allah'ın zâtına nispet edilen ismin anlamını O'ndan nefyeder hem de nefyedilen anlamı O'ndan olumsuzlar. Buna göre "Allah âlimdir" ifadesinin "Allah cahil değildir ve cahil olmayan da değildir" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.

Tenzîhte aşırıya giderek benzerliğin isimlerde ortaya çıktığını kabul eden Sicistânî ve Kirmânî gibi İsmâîliyye düşünürleri, ilâhî birliğin ve dolayısıyla mükemmeliğin korunması adına Tanrı'ya herhangi bir isim ve sıfatın atfedilmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Bu yaklaşım, Tanrı hakkında konuşmanın imkânını ortadan kaldırarak, son derece aşkın ve ulaşılmaz agnostik bir Tanrı anlayışına yol açmıştır. Onlara göre başta Allah ismi olmak üzere Kur'an'da geçen bütün isimler varlığın mebdesi olan yaratıcıya değil, ilk yaratılan akla işaret etmektedir.

Tıpkı İsmâîliyye gibi benzerliğin isimlerde gerçekleştiğini savunan Cehmiyye mezhebi, Allah ile yaratılmışlar arasında ortak isimlerin kullanılamayacağını kabul etmiştir. Bu anlayışa göre, insanların sahip olduğu nitelikler Allah'tan tenzîh edilirken, Allah'ın sahip olduğu nitelikler de insanlardan tenzîh edilmiştir. Örneğin Cehm b. Safvan, insanların âlim olarak tanımlandığını göz önüne alarak, Allah'ın ezelde âlim olmayacağını ileri sürerken, aynı zamanda Allah'ın kadir ve yaratıcı olduğunu ifade etmiş ve bu sebeple insanların kudretten yoksun olduklarını belirterek, insanların fiillerinde özgür olmadıklarını savunmuştur.

İlâhî sıfatlar ve isimler konusunda te'lîf yaklaşımı bensimseyen İmâm Mâtürîdî ile İmâm Eş'arî, naslarda geçen ve insanların da sahip olduğu kemâl ifade eden ilim, kudret, irade, hay, kelâm, işitme ve görme gibi sıfatları Allah'ın zâtına atfetmişler, ancak söz konusu sıfatların insanların sıfatlarıyla benzerlik göstermediğini söylemişlerdir. Örneğin, "Allah âlimdir, ancak diğer âlimler gibi değildir" veya "Allah canlıdır, ancak diğer canlılar gibi değildir" şeklinde kurdukları ifadelerle, önce sıfatın Allah'ta mevcut olduğu kabul etmişler, ardından bu sıfatların insanlardaki benzerlerinden farklı olduğu vurgulamışlardır. Bu yaklaşım, Allah'ın sıfatlarını hem kabul etmeyi hem de Allah'ın mükemmelliğini ve farklılığını koruma amacıyla insanlardaki benzerlerinden tenzih etmeyi amaçlar.

Eş'arîlerden farklı olarak Mâtürîdîler, Allah'ın yaratmasıyla ilgili olan tekvîn sıfatının da kadîm olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş doğrultusunda onlar, Allah'ın ezelde kendinde hâlik ve yaratmasıyla ilişkili olan râzık, lâtif ve kerîm gibi isimlere sahip olduğunu belirtmişlerdir. Yani Mâtürîdîler, Allah'ı ezelde mahlûk olmaksızın hâlik, merzûk olmaksızın râzık ve melûh olmaksızın ilâh olarak tasavvur etmişlerdir.

Eş'arîler, yaratma ile yaratılan arasında ayrım gözeterek, yaratma sıfatının kadîm kabul edilmesi durumunda yaratmaya konu olan âlemin (*mükevven*) de kadîm olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu anlayıştan hareketle onlar Allah'ın fiilleriyle ilişkili olan isimlerini hâdis kabul edip, Allah'ın ezelde kendinde yaratıcı ve rızık veren olmadığını, aksine kudreti gereği yaratmaya ve rızık vermeye gücü yettiği şeklinde tasavvur etmişlerdir.

Böylelikle naslarda Allah'a atfedilen ilâhî sıfat ve isimlerin anlaşılmasında te'lîf yaklaşımını benimseyenlerin Allah'ı ılımlı antropomorfik bir şekilde tasavvur ettikleri söylenebilir. Burada şunun belirtilmesi gerekir ki, Allah hakkında teşbîhe düşmeksizin olumlu ifadelerle konuşmak zorunlu olarak bu anlayışı gerektirir. Zira insanlar bir şeye yönelik anlayış geliştirirken, bilinenden hareketle bilinmeyene yönelik tasavvur geliştirirler. Buna göre Allah âlim, kâdir, gören ve işitendir denildiğinde, insan söz konusu Allah için kemâl ifade eden bu nitelikleri kendi sahip olduğu niteliklere kıyaslayarak O'na dair bir anlayış geliştirir.

Çalışmamızda, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının yanı sıra, naslarda zikredilen ve beşerî duyguları çağrıştıran sevmek, öfke, rahmet, gülmek ve rıza gibi ifadelerin nasıl anlaşıldığına da yer verilmiştir. Zira bu duygu yüklü ifadeler, Allah'a iman eden ve her

gün O'na yönelen bir bireyin Allah anlayışının şekillenmesi açısından büyük bir öneme sahiptir.

Teşbîh yaklaşımını benimseyen Gulât-ı Şîa'dan Mugîre b. Saîd ve taraftarları, Allah'ı, tabiatı olan ve duygusal halleri değişen bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Bu grup, mitolojik bir anlatım benimseyerek yeryüzünün oluşumunu Allah'ın öfkelenmesiyle ilişkilendirir. Onlara göre Allah öfkelenmesiyle terlemiş ve bu terden yeryüzünün denizleri meydana gelmiştir.

Buna karşı duygu yüklü ifadelerin anlaşılması hususunda tenzîh yaklaşımını benimseyen Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürler, sevme ve öfke gibi ifadeleri Allah'ın iradesiyle ilişkilendirerek, O'nun zâtından tenzîh etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın bir kimseyi sevmesi onu nimetlendirmesi, bir kimseye öfkelenmesi ise onu cezalandırması anlamına gelmektedir. Bu bakış açısına göre Allah hakîkî anlamda seven veya öfkelenen değildir.

Duygu yüklü ifadeler konusunda te'lif yaklaşımını benimseyen Mâtürîdî kelamcıları ise, bu ifadelerden Allah için kemâl ifade edenlerin O'nun zâtını nitelendirdiğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte örneğin hadislerde geçen ve Allah için övgü ifade etmeyen gülme gibi ifadeleri te'vîl ederek, O'nun zâtından gülmenin çağrıştırdığı anlamı tenzîh etmişlerdir.

Çalışmamızda Allah anlayışının şekillenmesine imkân sağlayan bir diğer hususun Allah'ın idrake konu olup olmaması açısından rü'yetullah meselesinin olduğunu belirttik. Bu konuda teşbîh yaklaşımını benimseyenler, Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülebileceğini ifade etmişlerdir. Özellikle Gulât-ı Şîa'dan Ebû Mansur ve kendisine tabi olanlar, Allah'ın yeryüzünde görüldüğünü, O'nun ziyaret edildiğini savunmuşlardır.

Cehmiyye, Mu'teziliyye ve İsmâiliyye mezhepleri ise Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette görülebileceğini savunarak rü'yetullah meselesinde tenzîh yaklaşımı benimsemişlerdir. Buna karşı Allah'ın görülmesiyle ilgili olarak te'lif yaklaşımı benimseyen Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcıları, Allah'ın yeryüzünde görülemeyeceğini kabul etseler de, onlara göre Allah ahirette görülecektir. Ancak söz konusu görme bizim yeryüzünde gördüğümüz gibi gerçekleşmeyeceği için, bu görüşleri Allah'a dair anlayış oluşturmaya imkân tanımamaktadır.

Sonuç olarak nasları anlamada teşbîh yöntemini takip edenler Allah'ı uzay ve zamanda bir gerçekliğe sahip olan cismanî bir varlık gibi tasavvur etmişlerdir. Özellikle

Gulât-ı Şia ve Haşviyye'nin Allah'a dair anlayışları, son derece üstün özelliklere sahip bir süper kahraman imajını yansıtmaktadır. Teşbîh dontrinini benimseyenler, varlığın en temel düzeyde maddeden ibaret olduğunu kabul ettikleri için Allah'ın maddi bir gerçekliğe sahip olmasının teşbîhe yol açmadığını savunmuşlardır. Onlara göre teşbîh yalnızca nitelikler düzeyinde görülmektedir. Allah'ın nitelikleri insanın bazı nitelikleriyle benzerlik gösterse de, O'nun nitelikleri son derece üstün ve yetkin olduğundan, yaratılmışlara benzememektedir.

Teşbîh doktrininin aksine tenzîh doktrininini benimseyenler en temelde Allah'ı maddi dünyanın özelliklerinden tenzîh etmişlerdir. Allah'ın bütünüyle maddi dünyadan tenzîh edilmesi agnostik Tanrı anlayışına yol açar. Zira insanlar bilinmeyene dair anlayışlarını bildiklerinden hareketle oluştururlar. Allah bilinen hiçbir şeye benzemediğine göre O'nun zâtı anlayışa konu olmaz.

Teşbîh ile tenzîh doktrinleri arasında orta yolu benimseyen te'lif doktrini, her ne kadar Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ilke olarak kabul edip O'nu yaratılmışlardan tenzîh etse de, Allah'a dair zihinlerde bir anlayışın oluşması için kemâl ifade eden niteliklerin O'nun zâtına atfedilmesini uygun görmektedir. Bu yaklaşım, ılımlı bir antropomorfik Tanrı anlayışına yol açar. Ancak atfedilen nitelikler, yaratılmışların niteliklerinden tenzîh edildiği için bu anlayış, esasında Allah'a dair bilinemezci bir tavır ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, kulun her şeyi bilen, gören ve işiten Rab'ine yönelmesine imkân tanır ancak O'na yönelen kul oturup "Allah'ın görmesi ne anlama gelir?" diye düşündüğünde, bunu idrak edemeyeceği için ve buna dair bir anlayışı geliştirmesi mümkün olmadığı için agnostik bir tutum sergilemesine yol açar.

KAYNAKLAR

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Memiş Murat: İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- _____. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. Çelebi İlyas: İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ahras, Tala't. *Ebü'l-Hüzel el-Allâf el-Mu'tezilî Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*: Beyrut: Darü Hudur, 1993.
- Aktepe, Orhan. "Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı" *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. (2011). s. 97-116.
- Alkhelaifi, Abdulhakeem Yousuf. "Abû al-Hudhayl al-'Allâf of Divine Simplicity" *The Attributes of God in İslamic Thought*, ed. Khalilizand Mansooreh: Abinngdon: Routledge, 2024.
- Apaydın, H. Yunus. "Te'vîl" *DİA*, XLI.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukâtil b. Süleyman Örneği" *M.Ü İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. (2012). s. 65-106.
- _____. "Tekvin Teorisi" *Metafizik* ed. Türker Ömer. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arslan, Hulusi. "İspat ve Tenzîh Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhîd Anlayışı ve Delilleri" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği* ed. Alper Hülya. İstanbul: M.Ü İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- _____. "Salah-Aslah Teorisi" *Metafizik* ed. Türker Ömer. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- _____. "Vücûp Alellah Teorisi" *Metafizik* ed. Türker Ömer. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Avcu, Ali. *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şîa*: Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" *Eskiye*. (2015). s. 25-50.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Huzeyl el-Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bekir, Topaloğlu-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Türker Ömer. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. ed. Alpyağıl Recep. İstanbul : İz Yayıncılık, 2021.
- Demir, Osman. "Zât" *DİA*, XLIV.
- Dişkaya, Abuzer. "Mutlak Olanı Farklı Şekillerde Tasavvur Etmek" *Bir Dünya Tanrı* ed. Tekin Mustafa. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2022.
- Durguti, Abdylkader. "Mezhepler Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi" Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi). Bursa, 2018.
- ed-Dımaşkî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım. *Tarihu'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*. Beyrut : Müessesetü'r-Risale, 1979.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. çev. Fığralı Ethem Ruhi. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- el-Bakıllânî ,Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyip. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut : el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- el-Berbehârî, Ebu Muhammed. *Şerhu's-Sünne*. çev. Selefı Ebu Muhammed. Muvahhid Yayınları.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-islâmiyye*. Kahire : el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992.
- _____ *eş-Şâmil fî usûlîd'-din*. İskenderiyye : Dâru'l-Maarif, 1969.
- _____ *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- el-Ensarî, İbn Manzur Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Daru'l-ihyai't-Türasi'l-Arabî, 1997.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Lübnan : Darü İbnü'l-Zeydûn.
- _____ *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'-zeyğ ve'l-bidâ*. Kahire : Matba'a Mısır Şeriket Müsâheme Mısriyye , 1953.
- _____ *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâf'ül-musallîn*. Beyrut : el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

_____ *Risâle ilâ ehli's-segr*. Medine : Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.

el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitabü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî*. thk. Nyberg H.S. Beyrut : Mektebetü'd-Dâr'ul-Arabiyye, 1993.

el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahmân. *Metâli'ul-enzâr fî şerhi tavâlii'l-envâr*. Kum : Raid, 1973.

el-İsfahânî, Ragıp. *Müfredat*. çev. Türker Yusuf. İstanbul : Pınar Yayınları, 2018.

el-İsferâyînî, Ebû İshâk Muzaffer. *et-Tabsîr fî'd-din ve Temyîzi'n firkâti'n-nâciye 'an firâki'l-hâlikîn*. Beyrut : Daru İbn Hazm, 2008.

el-Kâ'bî. Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Fazlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Seyyid Fuad. Beyrut : el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Sarkıyye fî Beyrût, 2017.

el-Kirmânî. Ahmed Hamîdü'di'n b. Abdillâh. *Râhatu'l-Akl*. Beyrut : Dâru'l-Endelus, 1983.

el-Malatî. Ebü'l-Hüseyn, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'* Kahire : el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2007.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlatü'l-Kur'an*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005. Cilt 3.

_____ *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Aruçi Bekir Topaloğlu ve Muhammed. - Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât. *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*. Dimeşk-Beyrut : Mektebetu Daru'l-Fecr, 2020.

en-Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebssirat'ül-edille fî usûli'd-dîn*. Kahire : el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2018.

Eraslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları" *Kader*. (2022) s. 134-159.

er-Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs fî İlmi'l-keîâm*. çev. Çoşkun İbrahim. İstanbul : İz Yayınları, 2018.

es-Semerkindî, Hakîm. "Sevâdü'l-Azâm" *Mutûnu'l-Akâid*. İstanbul : Şifa Yayınevi.

es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed. *Kitâbü'l-İftihâr*. Beyrut : Darü'l-Garb el-İslâmî, 2000.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Tan Muharrem. İzmir : Yeni Akademi Yayınları, 2006.

- İbn Fûrek, Ebû Bkr Muhammed b. el-Hasan. *Te'vîlu müşkili'l-hadîs ev te'vîlu'l-ahbâri'l-müteşâbih*. Dimaşk : İstitut Françaîs d'Etudes Arabes, 2003.
- Güleçyüz, Mehmet Emin. "Divine Will Antropopatism in Mu'tazilî Theology: Abû 'Alî and Abû Hâşim al-Jubbâ'î" *The Attributes of God in İslamic Thought*. ed. Khalilizand Mansooreh. Abingdon : Routledge, 2024.
- Hanbel, Ahmet b. *er-Reddu a'le'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. Kuveyt : Gerâş, 2005.
- Harman, Ömer Faruk. "Teşbih" *DİA*. XL.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sifâti'r-Rabbi Azze ve Celle*. İstanbul : Nesâim Yayınları, 2019
- İbnü'l-Mürteza. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut : Susanna Diwald-Wilzer, 1961.
- İğde, Muhyettin. "Ehl-i Hadis'ten Selefiyye'ye Tanrı Tasavvur" *Mezheplerin Tanrısı* ed. Tekin Mustafa. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2022.
- Karlıağa, H. Bekir. "Cisim" *DİA*. VIII.
- Kilavuz, Ahmet Saim. "Berbehârî" *DİA*. V.
- Koca, Muhammet Ali. "Mâdûmun Şey'iyeti Teorisi" *Metafizik* ed. Türker Ömer. İstanbul : Ketebe Yayınları, 2021.
- Koç, Turan. *Dil Dili*. İstanbul : İz Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şenel. *Cübbailerin Kelâm Sistemi*. Ankara : İSAM Yayınları, 2008.
- Kumî/Nevbahtî. *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa* Ankara : Ankara Okulları Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye" *DİA*. XXV.
- Mâh Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit b. Zûta b. "Fıkhu'l-Ekber" *Mutûnu'l-Akâid*. İstanbul : Şifa Yayınevi.
- Memiş, Murat. "Rü'yettullah Tartışmalarında Metodolojik Bir Bakış" Kocaeli : *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, (2020). 2.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. İstanbul : İnsan Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. Hişâm b. Hakem : *DİA*. XVIII.
- Öz, Ruhullah. "Fahreddîn er-Râzî'nin Aşkın Tanrı Tasavvuru" *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*. (2022). s. 60-79.

- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2005.
- Sansarkan, Yusuf. *İsmâîlîlik ve Neoplatonizm Ebû Ya'kûb es-Sicistânî Örneği*. Ankara : Oku Okut Yayınları, 2023.
- Schok, Cornelia. "Cehm b. Safvan ve Cehmiyye ile Dirar b. Amr" *İslâm Kelâmı* ed. Schmidke Sabine. çev. Orhan Şenel Koloğlu Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift. - İstanbul : Küre Yayınları, 2021.
- Smet, Daniel De. "İsmâîlî Teoloji" *İslâm Kelâmı* ed. Schmidke Sabine çev. Orhan Şenel Koloğlu Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift. - İstanbul : Küre Yayınları, 2020.
- Süleyman, Mukâtil b. *Tefsirü Mukâtil b. Süleyman*, Kahire : el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1979.
- Tokat, Latif. "Din Dili" *Din Felsefesi*. - Ankara : Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Uludağ, Erdoğan. "Bir Güzellik Unusuru Olarak Fuzûlî'nin Gazellerinde Saç" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. (2020) s. 241-294.
- Uslu, Ferit. Agnostisizm [Dergi] // Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. - 2012. - s. 5-28.
- Üzüm, İlyas. Mücessime [Kitap]. - [basım yeri bilinmiyor] : DİA. - Cilt XXXI.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Arş [Kitap]. - [basım yeri bilinmiyor] : DİA. - Cilt III.
- _____ "İlim" *DİA*. XXII.
- _____ "Kürsi" *DİA*. XXVI.
- _____ "Teşbîh" *DİA*. XL.
- _____ "Te'vîl" *DİA*. XLI.
- Yurdagür, Metin. "Mümaselet" *DİA*. XXXI.
- _____ Tenzîh *DİA*. - Cilt XL.
- Zehebî, Hafız. *el-Uluvv li'l-Aliyyi'l Azîm* (Uluvv ve İstiva ile İlgili Haberler) çev. Eryarsoy M. Beşir. İstanbul : Ümmülkura Yayınları, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mouzafer		KOTS
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça (C1)		Yunanca (C1)
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2012	2016	Uluslararası Fatih Sultan Mehmet Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2016	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İslâmî İlimler Fakültesi)
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (Temel İslâm Bilimleri/Kelam)
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
-			
Yayınlar:			
İletişim (e-posta):			
Tarih			11/09/2024
İmza			
Adı Soyadı			Mouzafer KOTS

