

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L KUR'ÂN ADLI
ESERİNDE ZÂTÎ SIFATLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MELİH HARPUTOĞLU

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil

BOLU, AĞUSTOS - 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Melih HARPUTOĞLU tarafından hazırlanan “**İMÂM MÂTÜRÎDÎ’NİN TE’VÎLÂTÜ’L KUR’ÂN ADLI ESERİNDE ZÂTÎ SIFATLAR**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir.

19/08/2021

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Prof. Dr. Halife KESKİN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES
Kocaeli Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Osman GÖRÜR
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

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

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 23/08/2021 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 10 olarak tespit edilmiştir.

.....
MELİH HARPUTOĞLU

ÖN SÖZ

Tüm gayretimizi rızasını kazanmaya tevcih ettiğimiz Yüce Allah’a hamd, O’nun rasülü ve elçisi Hz. Muhammed’e salât ve selâm olsun.

İtikâdî mezhepler arasında tutarlılığı ve itidalli tavrıyla dikkat çeken Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin (öl. 333/944), Allah’ı tanıyabilmenin yegâne yolu olan ilâhî sıfatlar hakkında, söz konusu mezhebin başta ülkemiz olmak üzere Hanefiliğin yoğun olduğu çoğu coğrafyada kazandığı yaygınlığı da göz önünde bulundurarak konu hakkında akademik bir çalışma yapmanın yerinde olacağı kanaatine vardık ve yüksek lisans tezi olarak sunduğumuz bu çalışmayı “İmâm Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* Adlı Eserinde Zâtî Sıfatlar” başlığı altında ele aldık.

Çalışmayı giriş ve dört ana bölümden oluşmak üzere beş kısımda inceledik. İmâm Mâtürîdî’nin hayatı hakkında birçok çalışma olduğu için bu hususa değinmeden, giriş bölümünde tezin konusu, amacı ve yöntemini izah ettik. Birinci bölümde ise ilâhî sıfatlar hakkında tartışmalar ve bu konuda Mâtürîdiyye ve diğer ekollerin görüşlerine kısaca yer verdik. İkinci bölümde Mâtürîdî’nin, müstakil birer sıfat olarak değerlendirmemesine rağmen Allah’ın zâtından ayrı olmadığını öne sürmesi ve günümüzde “zâtî sıfatlar” olarak nitelendirilmesi sebebiyle *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da selbî sıfatlar hakkındaki görüşlerine yer verdik. Üçüncü bölümde, insan için Yaratıcı’nın bir eseri olarak duyular yoluyla algılanabilen tek varlık olan âlemin, müessire işaret edeceği düşüncesiyle Mâtürîdî’nin *Te’vîlât*’ta ortaya koyduğu Allah-âlem ilişkisini inceledik. Dördüncü bölümde ise Mâtürîdî’nin, Allah hakkında Kur’an’ın üslubundan kaynaklı olarak kullanılan mecâzî ifadeleri bazı bilginlerin hakiki mânasıyla veya keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar olarak anlamasının yol açtığı tecsim ve teşbihten Allah’ı tenzih etme gayretini ele aldık.

Çalışmamızın konusu itibarıyla daha çok Mâtürîdî kaynaklardan faydalanmakla birlikte amacımız, Mâtürîdî geleneğe dair akademiye, en azından i‘rabda mahal bulacak kadar katkıda bulunabilmektir.

ÖZET

**İMÂM MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L KUR'ÂN ADLI ESERİNDE
ZÂTÎ SIFATLAR
YÜKSEK LİSANS TEZİ
MELİH HARPUTOĞLU
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. KILIÇ ASLAN MAVİL)
BOLU, AĞUSTOS - 2021
XI + 110 Sayfa**

Zâtî sıfatlar bahsi, İslâmî düşünce geleneğinde tüm ekolleri ilgilendiren bir problemdir. Ekoller, tanrı-âlem anlayışlarını sıfatlar üzerine inşa etmiştir. Fakat bu konu, diğerlerine göre kelâm ilmi açısından daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü kelâmcılar âlemin sonradan yaratılmış olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte kelâmı, Yaratıcı'nın âlemin işleyişine müdahalesi, ilâhî sıfatlar ile açıklamışlardır. Çalışmanın konusunu teşkil eden zâtî sıfatlar ise Allah'ın zâtına nispet edilen niteliklerdir. Zâtî nitelikler Allah'ın nasıl bir varlık olduğu ile ilgili tasavvur oluşturmak için insanlara yol gösterir. Bu açıdan bakıldığında dinî düşüncenin oluşumunda en önemli faktördür. Araştırmada, İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserinde ortaya koyduğu zâtî sıfat anlayışı incelenmiştir.

ANAHTAR KELİMELEER: Kelâm, Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Zâtî Sıfat, Tenzih.

ABSTRACT

**INTRINSIC ATTRIBUTES IN MĀTURĪDĪ'S WORK TITLED
TA'WĪLĀT AL-QUR'ĀN
MSC THESIS
MELİH HARPUTOĞLU
GRADUATE SCHOOL OF BOLU ABANT İZZET BAYSAL
UNIVERSITY
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. KILIÇ ASLAN MAVİL)
BOLU, AUGUST 2021
XI + 110 Pages**

The issue of intrinsic attributes is a problem that concerns all schools in the tradition of Islamic thought. Schools built their understanding of God-realm on attributes. However, this issue is more important than the others for the science of kalām. Because theologians argued that the universe was created later. However, in kalām the intervention of the Creator in the functioning of the world is explained by divine attributes. The intrinsic attributes, which are the subject of the study, are the attributes of Allah relative to himself. Intrinsic attributes guide people to form an image of what kind of being Allah is. From this point of view, it is the most important factor in the formation of religious thought. In the research the sense of intrinsic attributes revealed by Imam Māturīdī in his work named Ta'wīlāt al-Qur'ān was examined.

KEYWORDS: Kalām, Māturīdī, Ta'wīlāt al-Qur'ān, Intrinsic Attributes, Tanzīh.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	x
TEŞEKKÜR	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
1. İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE SIFATLAR PROBLEMİ	3
1.1. ‘Sıfat’ Kavramı.....	5
1.1.1. ‘Sıfat’ın Sözlük Anlamı	5
1.1.2. ‘Sıfat’ın Terim Anlamı	5
1.2. İsim-Sıfat İlişkisi	6
1.3. Zât-Sıfat İlişkisi.....	7
1.4. Sıfatların Sayısı	8
1.5. Sıfatların Taksimi	9
1.5.1. Zâtî/Sübûtî Sıfatlar.....	10
1.5.2. Tenzihî (Selbî) Sıfatlar.....	10
1.5.3. Fiilî Sıfatlar	11
1.5.4. Haberî Sıfatlar	12
1.6. Filozoflar ve Kelâmcılara Göre İlâhî Sıfatların Zât ile İlişkisi.....	12
1.6.1. İslâm Filozoflarının Sıfat Anlayışı	12
1.6.1.1. Allah-Âlem İlişkisi Açısından Sıfatlar.....	14
1.6.1.1.1. Sudûr Nazariyesi.....	14
1.6.1.1.2. Âlemin Ezeli Olduğuna Dair Delilleri	16
1.6.1.1.3. Allah’ın Cüz’leri Bilemeyeceği Meselesi.....	17
1.6.2. Mu‘tezile’nin Sıfat Anlayışı	18
1.6.2.1. Sübûtî Sıfatların Reddi ve Ta’til Meselesi	18
1.6.2.2. Ahvâl Nazariyesi.....	20
1.6.3. Selefîyye’nin Sıfat Anlayışı.....	20
1.6.4. Eş‘ariyye’nin Sıfat Anlayışı.....	21
1.6.4.1. Fiilî Sıfatların Hâdis Olması ve Tekvin Sıfatı.....	22
1.6.5. Mâtürîdiyye’nin Sıfat Anlayışı	23
1.6.5.1. Zâtî Sıfatlar.....	24
1.6.5.2. Tekvin Sıfatı.....	25
1.6.5.3. Müteşâbih Sıfatlar ve Te’vili	25
İKİNCİ BÖLÜM.....	27
2. TE’VİLÂTÜ’L KUR’ÂN’DA ALLAH’IN ZÂTIYLA İLGİLİ SIFATLAR	27
2.1. İmâm Mâtürîdî’nin Sıfat Anlayışı	27

2.2.	Allah'ın Varlığı ve Birliği	31
2.2.1.	Allah'ın Varlığı	31
2.2.1.1.	Vücûd	31
2.2.1.1.1.	Allah Hakkında “Şey” Lafzının Kullanılması	32
2.2.1.1.2.	Allah'ın Varlığının Delilleri	34
2.2.2.	Allah'ın Birliği.....	36
2.3.	Allah'ın Ezelî ve Ebedî Oluşu	39
2.3.1.	Kıdem.....	39
2.3.1.1.	el-Evvel İsmi	40
2.3.1.2.	Allah'a Cevher ve Araz Nispet Etmek.....	41
2.3.2.	Bekâ	42
2.4.	Hayat	44
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		47
3. TE'VÎLÂTÜ'L KUR'ÂN'DA ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ VE YARATMAYLA İLGİLİ SIFATLAR.....		47
3.1.	Allah-Âlem İlişkisi	47
3.1.1.	Varlık ve Yokluk	50
3.1.1.1.	Varlığın Hakikati ve Kısımları.....	50
3.1.1.2.	Yokluğun Şeyliği	51
3.1.2.	Âlemin Hudûsu	53
3.1.3.	Âlemin Kıdemi Anlayışına Eleştirileri	59
3.2.	İlim	61
3.2.1.	Bilginin Mahiyeti ve Allah'ın İlmiyle İlişkisi	62
3.2.2.	Allah'ın İlminin Kapsamı	65
3.3.	Kudret.....	67
3.4.	İrade.....	70
3.4.1.	Allah'ın İradesinin Kapsamı	71
3.4.2.	Kader Problemi ve Kötülüğün İrade Edilmesi.....	73
3.5.	Tekvin.....	79
3.5.1.	Tekvin Sıfatının Zâtî ve Ezelî Olması	80
3.5.2.	Tekvin-Mükevven İlişkisi.....	81
3.6.	Kelâm	84
3.7.	Sem' ve Basar.....	87
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM		90
4. TE'VÎLÂTÜ'L KUR'ÂN'DA TENZİH DÜŞÜNCESİ VE MÜTEŞÂBİHLERİN TE'VİLİ		90
4.1.	Allah'ın Kelâmı ve Görülmesiyle İlgili Bazı Te'viller	91
4.1.1.	Rü'yetullah Meselesi	91
4.1.2.	Kelâm-ı Nefsi'nin İşitilmesi	95
4.2.	Allah'a Nispet Edilmesi Câiz Olmayan Sıfatlar.....	96
4.2.1.	İstivâ.....	98
4.2.2.	Ayn.....	99
4.2.3.	Yed.....	99
4.2.4.	Diğer Müteşâbih Lafızlar.....	101
SONUÇ.....		103
KAYNAKLAR		106

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
sad.	: Sadeleştiren
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden

TEŞEKKÜR

Allah'a dair söz söylemek gibi hassas bir konuyu ele aldığımız bu tezin hazırlanma sürecinde, başından sonuna kadar kıymetli tavsiye ve eleştirileriyle çalışmaya yön vererek ilmî tavır ve birikiminden istifade etme imkânı bulduğum, danışman hocam Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL'e; benden maddî-mânevî desteğini hiçbir şekilde esirgemeyen, gölgesi üzerimde kâim muhterem babam Abdullah HARPUTOĞLU ve tüm aileme şükran ve hürmeti ahlâkî bir vazife bilirim...



GİRİŞ

İnsanların tâbî oldukları farklı dinî öğretileri birbirinden ayıran temel husus tanrı tasavvurlarıdır. Kendisine iman edilen zât, eğer duyulur âlemden herhangi bir varlık ise tasavvur değil, tahayyül söz konusu olur. Çünkü böyle bir durumda tanrı, duyularla algılanabilen bir varlık olacağı için zâtı da bilinir. Eğer Yaratıcı, İslâm dininde olduğu gibi duyu ötesi bir varlık olarak algılanıyorsa O'nun zâtını duyulur âlemde bilmek mümkün değildir. Bu durumda insan, gözle göremediği varlığı ancak nitelikleri, yani sıfatlarıyla bilme imkânına sahip olur. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde buyrulduğu üzere âlemde Allah'ın varlığına delâlet eden birçok alâmet bulunması da İslâm düşüncesinde sıfatlar probleminin ortaya çıkma nedenlerindendir.

Kelâm ilminin konusu olarak sıfatlar incelendiğinde, özellikle müteahhirûn döneminde zâtî, selbî, sübûtî, fiilî ve haberî gibi adlandırmalar başta olmak üzere her âlimin veya ekolün kendine has birçok tasnif yaptığı ve “zâtî sıfat” kavramından Allah'ın zâtına nispet edilen mânaların anlaşıldığı görülmektedir. Yani zâtî sıfatlar, Zât-ı Akdes'in tanınması ve bilinmesi için O'na izafe edilen niteliklerdir. İlâveten, isim-sıfat-zât ilişkisi bağlamında, esmâü-l hüsnâ adıyla bilinen, Allah'ın Kur'an'da geçen isimlerinin mastar hallerini O'na nispet etme ve bunların zât üzerindeki konumu, sıfatlar bahsinin temel tartışma noktalarıdır.

İmâm Mâtürîdî sıfatları, muhaliflere cevaben zâtî-fiilî ayrımıyla incelemiş fakat Allah'ın mevsuf olduğu hangi sıfat olursa olsun fiiline değil zâtına nispet edilebileceğini söylemiştir. Diğer bir ifadeyle Allah'a nispet edilen tüm sıfatları zâtî kabul etmiştir. Ayrıca o, sıfatları ne Allah'tan ayrı bir varlığa sahip olup kadîmlerin çokluğuna yol açacak bir şekilde ele almış ne de zât ile aynı konumda tutmuştur. Allah'ın sınırsız sayıda sıfatı olduğunu ve yalnızca O'nun bildirdiklerinin bilinebileceğini de vurgulamıştır.

İlâhî sıfatlar konusundaki problem genel mânada sıfatların mastar kökünde Allah'a nispet edilebilirliği ve ontolojik-zamansal bakımdan ilâhî zât üzerindeki konumudur. Ayrıca Ehl-i sünnet kelâmcıları sıfatların tevkîfî olduğunu savunmuş ve bu bağlamda bazı âyetleri görüşlerine delil göstermiştir. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, kelâmî tefsir mahiyetindeki nadir eserlerdendir. Çalışmamızda, sıfatlar meselesindeki ihtiyatlı tavrıyla ön plana çıkan Mâtürîdî'nin, Söz konusu eseri bağlamında, zâtî sıfatlar konusuna yaklaşımı ve bu sıfatlar bağlamında ortaya çıkan

kelâmî problemlerin çözümünde ne gibi görüşler orta koyduğu hususu aydınlatılmaya çalışılacaktır. Her ne kadar geçmişin bir problemi olarak gözüксе de insanda Allah'ı tanıma ve bilme isteği belli bir zamanla sınırlı tutulamaz. Yani insanların, tarihin belli bir döneminde Allah'ın ne olduğuyla ilgilendiği gibi bir düşünce makul değildir. Zira Allah tasavvuru konusunda kesin bir ifade kullanılmadığı gibi insan açısından O'nun ne olduğu, Ehl-i sünnete göre âhirette netlik kazanacaktır. İnsanın yaşadığı toplum, yetiştiği zihniyet, algıladığı varlıklar vs. değiştikçe tasavvurlarının da değişmesi kaçınılmaz olur. Bugün fikhî veya itikâdî mezheplerin bazılarının varlığını sürdürmemeye sebeplerinden biri de dinî düşünceyi kendi çağının paradigmalarıyla yorumlamalarıdır. Mâtürîdî'nin sunduğu tasavvur ise günümüze dahi ışık tutacak muhtevada olması açısından önemlidir.

İmâm Mâtürîdî'nin modern dönemdeki problemlerin de birçoğuna temel teşkil eden sıfatlar konusunda, akıl ve nakil eksenindeki yöntemi hem günümüz araştırmacı ve aydınlarına müşterek bir saha oluşturması hem de Allah tasavvuru konusunda İslâm düşüncesinde bugün de varolan radikal ve ılımlı yaklaşımlar arasında denge kurması açısından da önem arz etmektedir.

Çalışmamızda kullandığımız temel kaynaklar, Kur'ân-ı Kerîm ve araştırmanın konusunu teşkil etmesi sebebiyle *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dır. Bunun dışında Mâtürîdî'nin diğer eseri *Kitâbü't-Tevhîd* ve onu takip eden âlimlerin görüşlerini yansıttığı eserler de dikkate alınmıştır. Diğer ekollerin görüşleri incelenirken de onlara ait tahkik ve tercüme çalışmalarından faydalanılmıştır. İlgili konudaki diğer akademik çalışmalara da yer verilmiştir.

Hazırlık aşamasında ilk olarak *Te'vilât*'ın on yedi cildi taranmış ve sıfatlar meselesiyle ilgili olabilecek yorumlar belirlenmiştir. Bu taramada bazı yorumları gözden kaçırma ihtimaline karşı, özel olarak her bir sıfatın konusu olan âyetler belirlenmiş ve bunlar titizlikle incelenmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki *Te'vilâtü'l-Kur'ân* gibi on yedi cilt tahkik ve tercümeyle yayınlanmış hacimli bir eserde, zâtî sıfatlar ile ilgili geçen tüm yorumlar incelenmiş fakat çalışmanın boyutu açısından bu yorumların tümüne yer verilmesi mümkün olmamış ve örnekler sınırlandırılarak genel bir anlatım yapılmıştır. Ayrıca çalışmaya hız kazandırması bakımından eserin tercümesine sıklıkla müracaat edilmiş, elde edilen veriler Arapça tahkikle mukayese edilerek değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SIFATLAR PROBLEMİ

Nasıl bir yaratıcıya inanılması gerektiği, yani tanrı tasavvuru, dinî inançların hüviyetini ve aslî karakterini gösteren temel belirleyicidir. Tanrı tasavvurlarının değişkenlik göstermesi sebebiyle yeryüzünde birçok inanç ve bu inançlara istinat edilen çeşitli mezhepler mevcuttur. İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan tüm dinî hareketleri birbirinden ayıran temel husus da budur.¹ Eğer Yüce Yaratıcı'yı tanıma, bilme biçimi farklı algılanmasaydı bugün muhtemelen insanlar açısından inançlardan değil tek bir dinden bahsedilirdi.

Bu farklılığın sebebi ise sıfat anlayışına bağlıdır. İslâm kelâmında birçok âlim Allah'a hangi sıfatların isnat edilebileceği konusunda fikir beyan etmiş ve bu mefhum itikâdî mezheplerin teşekkülünde rol oynamıştır. Hatta kelâmı en önemli konulardan biri haline gelmiş, bazı kaynaklarda kelâm ilmine sıfat ilmi denmiştir.² Bu ilim “kelâm” olarak adlandırılmaya başlandıktan sonra ise bir kelâm tarifi yapan çoğu âlim “Allah'ın zâtından ve sıfatlarından bahseden...” gibi ibareler eklemiştir.³

Kelâmcıların sıfatlar konusunu, Yaratıcı'ya dair en doğru tasavvuru ortaya koyabilmek için incelemiş oldukları aşikârdır. Çünkü insanlık var olageldiğinden beri onda merak duygusu sürekli bir gelişim içerisinde olmuştur. İnsanın inandığı varlığı tahayyül veya tasavvur etmesi de fitratı gereği olsa gerektir. Nitekim Allah insanı kendisini tanıyıp bilecek ve hakikatleri keşfedecek bir yapıda yaratmıştır.⁴ İnsanın yapacağı bu tasavvur da salt bir akıl ile olamaz. Bunun nedeni ise aklın âlemin sınırları dışına çıkamamasıdır. Bu nedenle Allah, insanlara bazı isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş ve tevhid akidesini zedelemeyecek bir inanç oluşturmaları için onları yönlendirmiştir.⁵

¹ Celal Büyük, “Ebu Hanife'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 936.

² Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 4.

³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), “Kelâm”, 185; Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm* (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332/1914), 11.

⁴ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 332.

⁵ İbrahim Coşkun, “Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 21.

Allah'ın eşi, benzeri, sınırları ve zıddı olmadığından hâdis varlıklara benzetilmesi Ehl-i sünnet kelâmcıları açısından caiz görülmemiştir. Âlemin yalnızca O'nun varlığına delâlet ettiği hususunda da ittifak edilmiştir.⁶ Nitekim insanın içinde bulunduğu âlemi esas alarak Allah'ın ne olduğunu düşünmesi, yani “Allah şu cisim gibidir” veya “Allah şu cismi andırır” gibi önermeler kurması da hakikatten uzak olduğu kadar Allah'ın kemâline de mâni teşkil eder. Bu durumda Allah'ı tanıma ve bilme metodunun sıfatlar üzerine binâ edilmesi kaçınılmaz olacaktır.⁷ Mâtürîdî de “O nedir?” sorusunun “O'nun sıfatları nedir” sorusuyla aynı mânada olduğunu söyler ve bu sorulara “O, semî'dir, basîrdir” şeklinde sıfatlarıyla cevap verileceğini işaret eder.⁸ Nitekim bir varlıktan bahsetmek, onu anlatmak ve zihinde hakiki bir şekilde kabul etmek, onu çağrıştıran isimler, özelliklerini ifade eden sıfatlar ve bu özelliklerin tafsili ile O'na atfedilmesiyle mümkün olur.⁹

Özellikle Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'e mensup kelâm âlimlerinin, insandaki merak duygusu ve Kur'an'da Allah'a bazı isimlerin atfedilmesi dışında sıfat mefhumunu konu edinmelerindeki bir diğer gayeleri de Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'ı cisimlere benzetmeleri veya cisimleştirmelerine karşı O'nu bu yakıştırmalardan tenzih etmek ve Müslümanları bu tür inanışlardan uzak tutmaktır.¹⁰

İslâm kelâmı açısından düşünüldüğünde, Allah'ın sıfatları yine O'nun bildirdikleri ve O'nun mükemmelliğine yakıştırılan sıfatlar olarak iki kısma ayrılır.¹¹ Mezhepler her ne kadar bazı sıfatların Allah'a isnat edilebileceği hususunda ittifak içinde olsa da onların mânaları, isimlerle olan ilişkisi, zâta nispeti ve ispat metotları gibi konularda birbirlerinden farklı görüşler beyan etmiştir.¹²

⁶ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akâidi*, thk. ve çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 55.

⁷ Recep Önal, “Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Eylül 2017), 136-137.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1440/2019), 189.

⁹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 176.

¹⁰ Fatih Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Aralık 2019), 618.

¹¹ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, *Dergiabant* 3/5 (Haziran 2015), 175.

¹² Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 149.

1.1. ‘Sıfat’ Kavramı

Kelâm dahil bütün ilimlerin her konusunda olduğu gibi ilâhî sıfatlar probleminde de kavramların etimolojik yapısı, düşüncelerin şekil almasına etki eden ya da düşüncenin formlarına göre şekil alan bir yapıyı teşkil etmesinden dolayı konuyla ilgili bazı ipuçları verecektir. Bu nedenle konuya giriş yapmadan önce “sıfat” ve buna bağlı bazı kavramların lügavî ve ıstılâhî mânalarına değinmek konu bütünlüğü açısından önemlidir.

1.1.1. ‘Sıfat’ın Sözlük Anlamı

Arapçada “v-s-f” kökünden türeyen “sıfat” kelimesi en genel tabirle “nitelemek ve bir varlığın durumunu ve özelliklerini anlatmak”¹³ olarak tanımlanmıştır. “Sıfat” kavramının bir diğer tanımı “Bir şahsın veya şeyin ârızî halî” olarak geçmektedir.¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) ise “Uzun, kısa, akıllı, ahmak ve diğerleri gibi, zâtın durumlarına delalet eden isimlerdir” şeklinde bir tanım getirmiştir.¹⁵ Bu tanımlar incelendiğinde, sıfatın zâtın niteliklerine haiz bir mefhum olduğu anlaşılmaktadır.

Kur’an’da, usûl-i selâse tabiriyle adlandırılan İslâm’ın üç temel prensibinden biri olan tevhid ilkesine zarar verecek herhangi bir nitelemeden Allah’ı tenzih etmek için “vasf” kavramı kullanılmıştır. Sözlük mânası itibariyle müteradif denilebilecek vasf ve sıfat kavramları, bazı kelâmcıların farklı tanımlamalarından dolayı ıstılâhî olarak birbirinden ayrılmaktadır.¹⁶

1.1.2. ‘Sıfat’ın Terim Anlamı

Klasik kelâm literatüründe sıfat kelimesi daha çok Allah için kullanılmıştır. Kelâm ilminde yapılan sıfat tanımları, “Allah’ın zâtına nispet edilen mânalar”¹⁷ şeklinde genel bir tabirle ifade edilebilir. Vasef ile sıfat kavramları arasındaki farkı ise Cürcânî, vafın bir mâna sebebiyle zâta delalet eden kavramlar olduğunu ifade ederek bu mânaya kırmızı, delâlet ettiğı anlama ise “kırmızılaşma” örneğini vermiş ve bazı kelâmcıların bu iki kavramı farklı değerlendirdiğini, mevsufa ait olan

¹³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), “Sıfat”, 300-302; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

¹⁴ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, haz. Ahmet Cevdet (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1317/1899), “Sıfat”, 827.

¹⁵ Cürcânî, “Sıfat”, 136.

¹⁶ Tunçbilek, “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, 150.

¹⁷ Topaloğlu - Çelebi, “Sıfat”, 300-302.

nitelikleri sıfat; fâille kâim olan nitelikleri ise vasf kavramıyla açıkladıklarını ifade etmiştir.¹⁸

Tehânevî'ye (ö. 1158/1745'ten sonra) göre vasf ile sıfat aynı mânada olmakla birlikte tanımları: mücmelin beyanı, bir şey için ehliyetin beyanı ve bir şeyde bulunan mânanın açıklanmasıdır.¹⁹

“Sıfat” kavramının literatürdeki yerine değindikten sonra evrenin bileşenleri olan “cevher” ve “araz” kavramlarının da açıklanması gerekmektedir. Cevher, “kendi başına var olan, değişim göstermeyen ve hiçbir şartta yüklem olmayıp hiçbir zaman bir yükleme konu olmayan öz varlık”²⁰ olarak bilinir. Araz ise tek başına boşlukta yer kaplamayan, varlığı için bir cevherin varlığına ihtiyaç duyan, geçici olarak cevherde bulunan niteliklerdir.²¹ Cevher ve araz cismin bileşenleri olduğu için kelâmcılar bu iki kavramın Allah’a nispetini câiz görmemişlerdir.²² Ancak cevher, varlıkların değişmeyen özü ve zâtını, araz ise değişen nitelikleri ve sıfatlarını ifade etmesi bakımından önemlidir.

1.2. İsim-Sıfat İlişkisi

“Allah” lafzı, âlemin yaratıcısına ait tek özel isimdir. Bu lafız müştak olmaktan beri olup herhangi bir asıldan türememiştir ve Cenâb-ı Hakk’ın zâtını ifade eder. Bu konuda kelâmcılar arasında bir ihtilâf yoktur. Sıfatları kabul eden kelâmcılar, yalnızca “Allah” lafzına bir mâna aranmayacağını, diğer bütün isimlerin ise türetildikleri sıfatlar ile zâta izafe edilmesi gerekliliğini kabul etmişlerdir.²³ Fakat Kur’an’da ve hadis rivâyetlerinde Allah’a isnat edilen kâdir ve âlim gibi isimler İslâm düşüncesinde birtakım görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.²⁴

Sıfat ve isim arasında iki tür²⁵ ilişki vardır. Birincisi, muhtevalarının aynı mânayı mı farklı mânayı mı işaret ettiği hususudur. Bunun nedeni Allah’ın isimleri olarak bilinen kavramların, aslında bir vasfa işaret etmesidir. İkinci problem ise Allah’ın isimlerinin, sıfatlarından türeyip türememesi meselesidir. Mezhepler

¹⁸ Cürcânî, “Vasf”, 247.

¹⁹ Muhammed A’lâ b. Alî et-Tahânevî, *el-Keşşâfî’l istilâhâtî’l fînûn ve’l ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1417/1996), “Sıfat”, 1078.

²⁰ İlhan Kutluer, “Cevher”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/450.

²¹ Topaloğlu - Çelebi, “Araz”, 34.

²² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 57.

²³ Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah’ın İsimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 34-35.

²⁴ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 201-202.

²⁵ Ziya Erdiñç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 16.

tartışmayı zikredilen meselelerde sürdürmüş ve farklı kanaatlerini ortaya koymuşlardır.

Allah'ın sıfatları ile isimlerinin aynı mânayı içerdiği konusunda Ehl-i sünnet kelâmcıları ittifak halindedir.²⁶ Bu ittifak genel anlamda Mu'tezile'ye karşı oluşmuştur. Çünkü onlar isim ve sıfatları birbirinden ayırmıştır.²⁷ Sıfat ile vasıf arasında da bir mâna farkı olduğunu savunanlara göre Allah'a isim kökünde âlim, kâdir vs. demek onun vasfı; ilim, kudret gibi mastar sîgasındaki lafızlar ise sıfatıdır.²⁸ Yani isimleri O'nun vasfı olmaktadır.

Sonuç olarak Allah'ın isimleri sıfat-ı müşebbehe, ism-i fâil veya masdar cihetinde de olsa bunların her birinde Allah'a ait bir vasıf söz konusu olduğundan tümünü sıfat olarak isimlendirmenin²⁹ en azından Ehl-i sünnet kelâmı açısından daha uygun olduğu görülmektedir.

1.3. Zât-Sıfat İlişkisi

Kelâm'da sıfatlar problemi ontolojik ve semantik olmak üzere iki yönlüdür.³⁰ Temelde zât-sıfat ilişkisi ilâhî sıfatların semantik yönünden çok ontolojik yönüyle ilgili, yani Kur'an'da zikredilen isim kökündeki sıfatların ilâhî zâtla olan münasebetinin nasıl olduğu ile ilgili tartışmalardır. Diğer bir deyişle zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde incelenen problem sıfatların zâtın aynısı mı yoksa zâtın gayrısı mı oluşudur. Bu problemin çözümüne yönelik de mezhepler farklı görüşler ortaya atmış ve zât-sıfat ilişkisi kelâm ilminin en önemli tartışmalarından biri haline gelmiştir. İlâhî zât-sıfat ilişkisi ilim, kudret, irâde gibi kelâm âlimlerinin zâtî-sübûtî olarak nitelediği sıfatlar üzerinde vuku bulan bir tartışma hüviyetine sahiptir. Semantik yöne konu olanlar ise haberî sıfatlardır.³¹

İslâm düşünce tarihinde Allah'ın sıfatlarını insanın sıfatlarına benzeterek teşbih yapan ve bunun bir sonucu olarak O'nu cisimlere benzeten zihniyetlerin oluşturduğu topluluklara Müşebbihe ve Mücessime denmiştir.³² Ehl-i sünnet

²⁶ H. Hüseyin Tunçbilek, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2006), 22.

²⁷ Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisar*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 105.

²⁸ Kurt, "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme", 620.

²⁹ Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 46.

³⁰ Şaban Ali Düzgün, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Otto Yayınları, 2019), 151.

³¹ Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, 20-21.

³² Gölcük - Toprak, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler*, 211.

kelâmında bu mezheplerin de görüşlerine eleştiri getirilmiş³³ ve Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh oluşu savunulmuştur.

Mu'tezile'nin geneli âlim, kâdir gibi isimleri zâtın aynı kabul edip, ezelde çokluğa yol açacağından dolayı O'ndan ayrı ilim, kudret gibi sıfatları ilâhî zâtın nefyetmiştir.³⁴ Şîa'nın İmamiyye kolu da sıfatları zâtın aynı kabul eden gruplardandır.³⁵ Ehl-i sünnet'te ise bu konu genelde Mu'tezile'ye cevap vermek suretiyle işlenmiş ve sıfatların zât üzerinde bulunuşu açısından ilâhî zât ile aynı veya O'ndan ayrı bir varlığı olmadığını savunmuştur.³⁶

Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu ifadelerinde tearuz var gibi dursa da aslında onlar “zâtın aynı değildir” tabiriyle, Mu'tezile ve felsefecilerin hata olarak gördüğü görüşlerinden; “zâtın gayrı değildir” ifadesiyle ise Hıristiyanlıkta sıfatların zât ile ilişkisinin koparılmasıyla meydana gelen teslis gibi inançlara yaklaşımdan kaçınmışlardır.³⁷

1.4. Sıfatların Sayısı

İlâhî sıfatların sayısını tespit için öncelikle ilâhî isimlerin sayısını tespit etmek gerekir. Çünkü Allah'a sıfat olarak atfedilen kavramlar, genelde isimlerin mastar halidir. İslâm âlimleri isimlerin sayısı konusunda ikiye bölünmüş ve bir kesim, isimlerin esmâü'l hüsnâdan ibaret olduğunu savunurken, başta kelâmcılar olmak üzere diğer bir kesim de belirli bir sayısı olmadığını savunmuştur. Çoğunluğun ise ikinci olarak zikredilen görüşü benimsediği görülmektedir.³⁸

Aslında problem, “*Kim Allah'ın yüzden bir eksik doksan dokuz ismini sayarsa cennete girer*”³⁹ şeklindeki hadis rivâyetinde yer alan “doksan dokuz” sayısından kaynaklanmaktadır. Kimileri burada belirtilen sayının bir fazlası ismin ve sıfatın Allah'a isnat edilmesinin caiz olmadığını söylerken, âlimlerin çoğunluğu

³³ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 105-108.

³⁴ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehrîstânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 56.

³⁵ Nezir Maviş, “Şîa-İmâmîyye'nin İlâhî İsim ve Sıfât Anlayışı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2019), 203.

³⁶ Ebü'l-Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 52.

³⁷ Yurdagür, *Allah'ın İsimleri*, 37-38.

³⁸ Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, 10-11.

³⁹ Buhârî, “Tevhîd” 12; Tirmîzî, “De'âvât” 83.

buradaki ifadenin kesretten kinaye olduğunu ve Allah'ın isimlerinin sayısında bir sınır olmadığı kanaatindedir.⁴⁰

Allah'ın isimlendirmesiyle ilgili diğer bir problem de bunun nas merkezli mi yoksa akıl merkezli mi olacağı ile ilgilidir. Yani naklî mi kıyâsî mi olduğu problemidir. Çünkü naslarda geçen isimlerle ilgili bir ihtilâf oluşmamış fakat naslarda geçmeyen isimlerin Allah'a isnat edilmesi hususu görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir. Mu'tezile bu konuda Allah'ın şanına layık olmak kaydıyla nasta geçmeyen herhangi bir ismin Allah'a isnat edilebileceğini savunur. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bir ismin Allah'a isnat edilebilmesi için onun naklî bir delille sabit olmasını şart koşar. Fakat özellikle müteahhirûn dönemde Ehl-i sünnet kelâmcılarının da "Vâcibü'l vücûd" gibi bazı kıyâsî isimleri Allah hakkında kullandıkları görülmektedir.⁴¹ Hatta İsfehânî, ehl-i hadîsin sahih dediği haberlerde geçen tevkîfî isimler ile hakkında İslâm âlimlerinin icmâsı bulunan isimlerin Allah'a isnat edilebileceğini söylemiş, bunların dışında kalanları ise reddetmiştir.⁴²

1.5. Sıfatların Taksimi

Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerek hadis rivâyetlerinde sıfatların tasnif edildiğine dair bir işaret bulunmamasına rağmen daha kolay anlaşılabilmeleri maksadıyla Allah'ın zâtını ifade edebilmek için -nihai bir tespit olmamakla birlikte- bazı sınıflandırmalar yapılmıştır.⁴³ Sıfatların tasnifinde önemli olan husus zâtî, fiilî veya diğer türdeki sıfatların tespitinde esas alınacak kriterlerin ne olduğudur.

İslâm düşünce tarihinde ilk olarak zâtî-fiilî sıfat ayırımına giden İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre fiilî sıfatlar ezelîdir.⁴⁴ İmam Mâtürîdî'nin de sıfatlarla ilgili gerek kendi açıklamaları gerek de Mu'tezile'ye verdiği cevaplar açısından⁴⁵ eserleri incelediğinde yalnızca muhaliflere cevap vermek suretiyle zâtî-fiilî ayırımından söz ettiği görülmektedir.⁴⁶ Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-

⁴⁰ Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 1594.

⁴¹ Önal, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı", 139.

⁴² Özden Kanter Ekinci, *Rağib el-İsfehânî'nin Kelam Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 54.

⁴³ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları), 58.

⁴⁴ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 53.

⁴⁵ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124-148.

⁴⁶ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/153.

36) de sıfatları aynı ayrıma tâbi tutmuş fakat fiilî sıfatları hâdis kabul etmiştir. Ayrıca sonraki âlimler zâtî sıfatları selbî ve sübûtî şeklinde ikiye ayırmıştır.⁴⁷

1.5.1. Zâtî/Sübûtî Sıfatlar

Allah'ı vasseden ve zıtlarıyla vasıflanması caiz olmayan,⁴⁸ O'nun mükemmelliğini anlatan, fiilî sıfatlar dışında kalan sıfatlara zâtî sıfat; O'nun zâtına nispet edilen ve ne olduğunu ifade edenlere ise sübûtî sıfat denir.⁴⁹ Kelâmcıların her biri sıfatları onlara yüklediği anlamlara göre tasnif etse de Allah'ın bütün kemal sıfatları taşımasından dolayı muttasıf olduğu sübûtî sıfatlar: Hayat, ilim, kudret, semî', basar, irâde, kelâm ve tekvindir.⁵⁰ Fakat Eş'arîler, tekvin sıfatını zâtî değil, fiilî olarak kabul etmiş ve zâtî sıfatları yediye indirgemiştir.⁵¹ Ehl-i sünnet kelâmcıları zâtî-sübûtî sıfatları tasnif ederken, onların zât ile ilişkisi, yani ilâhî zât ile kâim ve ezelî olmaları gibi iki unsuru gözetmiştir. Mu'tezile ise daha önce de belirtildiği gibi sıfatların mastar halini ilâhî zâtın nefyedip zâtın aynı olduğunu söylemiş ve birçoğunu hâdis kabul etmiştir.⁵² Ayrıca Mu'tezile'nin kabul ettiği âlim, kâdir gibi isimlere mânevî sıfatlar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının kabul ettiği ilim, kudret gibi sıfatlara ise mâna sıfatları denmiştir.⁵³

1.5.2. Tenzîhî (Selbî) Sıfatlar

Acziyet, noksanlık bildiren ve yalnızca hâdis varlıklara yüklenebilen mânalar olup Allah'ın ne olmadığı ile ilgili sıfatlardır.⁵⁴ Diğer bir ifadeyle Allah'ın şanına yakışmayacak ve onda eksiklik bulunmasına sebebiyet verecek birtakım özelliklerin onun zâtından uzak tutulmasıdır.⁵⁵

Hâdis varlıklara ait özellikler sayısınca selbî sıfat olmakla birlikte kelâm âlimleri, bunları tasnifte kolaylık amacıyla vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyyet, muhâlefetün lil-havâdis, kıyâm bi-nefsihî şeklinde altı tane olarak belirlenmiştir.⁵⁶ Bu sıfatların Allah'ta olmaması düşünülemez. Bu nedenle mezhepler arasında selbî

⁴⁷ Ayıntablı Edib, "Sıfatullah", *Beyanü'l Hak* 5/119 (1327/1909), 2172.

⁴⁸ Cürcânî, "Sıfat", 136; Edib, "Sıfatullah", 2172.

⁴⁹ Topaloğlu - Çelebi, "Sıfat", 300-302.

⁵⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 357.

⁵¹ Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 165-166.

⁵² Kurt, "Kelam İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme", 623.

⁵³ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 61-62.

⁵⁴ Topaloğlu - Çelebi, "Sıfat", 300-302.

⁵⁵ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 70.

⁵⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 342-349.

sıfatlar konusunda görüş ayrılığı yoktur. Özellikle vücûd sıfatı kelâmcılar açısından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Allah'ın varlığı, kelâm ilminin en temel konularından birisidir. Kelâmcıların çoğu vücûd sıfatını nefsî sıfat başlığı altında ayrı olarak ele almıştır.⁵⁷ İmâm Mâtürîdî dahil olmak üzere birçok kelâmcı nefsî veya selbî sıfat olarak adlandırmasa da Allah'ın varlığı ile ilgili söz söylediği için vücûd ve diğer selbî sıfatları konu olarak ele almıştır.⁵⁸

İmâm Mâtürîdî fiilî, selbî veya haberî gibi sıfat gruplarını müstakil bir başlıkta ele almamış, Allah'a nispet edilen bütün ilâhî sıfatları zâtî kabul etmiştir. Allah'ın zâtî için kullanılması zorunlu olan selbî sıfatları farklı bir başlıkta değerlendirmeme sebebinin ise “zâtî” kavramından ne anlaşıldığı ile ilgili olduğu görülmektedir. Meselâ “zâtî” kavramının zâttan ayrı olması düşünülemeyen sıfatlar olarak anlaşılması halinde bunlar, selbî sıfatlara tekabül edecektir. Eğer “zâtî” kavramından zât ile kâim veya zâta zâid sıfatlar kastedilirse, bu sübûtî sıfatları işaret eder. Mâtürîdî'nin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, her iki sıfat türünü de zâtî grubuna dahil ederek selbî sıfatların Allah'a nispetini zorunlu görmüştür. Fakat sonuç olarak iki tür sıfat da zâta nispet edilişi dolayısıyla zâtî olur ve selbî sıfatların zâtın aynı olduğu söylenebilir.

1.5.3. Fiilî Sıfatlar

Allah'ın âlem ve insan ile ilişkisini belirten, yine O'nun zıtlarıyla da vasıflanabildiği sıfatlardır.⁵⁹ Cürcânî de aynı tanıımı yapıp suht, rızâ, gazap ve rahmet örneklerini verir.⁶⁰ Yani Allah'ın bir fail ve ilk muharrik olarak yapması da yapmaması da mümkün olan sıfatlardır.

Fiilî sıfatlar konusunda Mâtürîdîler ile Eş'ariler arasında görüş ayrılığı vardır. İmâm Mâtürîdî fiilî sıfatları müstakil bir sıfat grubu içerisinde değerlendirmeyip zâtî ve ezeli olan tekvin sıfatı adı altında ele almış, Eş'ariler ise fiilî sıfatlar başlığı altında hâdis kabul etmiştir. Hatta Ebü'l Mûîn en-Nesefî (öl. 508/1115) Eş'arîlerin tekvin sıfatının ezeli olmadığı konusundaki görüşlerini tafsilatlı bir şekilde eleştirmiştir.⁶¹ Fakat fiilî sıfatların varlığının ve yokluğunun

⁵⁷ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 60.

⁵⁸ bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 73-232; Eş'arî, *el-Lüma'*, 41-49.

⁵⁹ Topaloğlu - Çelebi, “Sıfat”, 300-302.

⁶⁰ Cürcânî, “Sıfat-ı Fi'liyye”, 136.

⁶¹ bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûlü'd dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1413/1993), 1/400.

Allah’a herhangi bir noksanlık getirmemesinden dolayı bu görüş ayrılığının sadece lafzî bir mesele olduğu düşünülmektedir. Ayrıca fiilî sıfat tartışması genelde tekvin sıfatı üzerine kurulmuştur.⁶²

Fiilî sıfatlar konusundaki problem kevn denilen fiilin, fâiline mi yoksa mef’ulüne mi ait olduğu hususudur. Eş’arîlere göre fiil, mef’ul olan mükevvene, Mâtürîdîlere göre ise fâil olan Allah’a aittir.⁶³ Tekvin-mükevven ilişkisi bağlamında kelâm literatüründe yerini alan bu hususa ileride değinilecektir.

1.5.4. Haberî Sıfatlar

Akıl yoluyla ulaşılamayacak olan, sadece naslarda geçen, hâdis varlıkların özelliklerini taşıyan ve bu nedenle zâhirî mânasıyla Allah’a isnadı teşbihe ve tescime götürecek sıfatlardır.⁶⁴ Varlığı yalnızca haber yoluyla bilinebildiği için bu sıfatlara haberî sıfatlar denmiştir.⁶⁵ Kelâmcıların haberî sıfatları incelemelerindeki temel gayeleri Müşebbihe ve Mücessimenin antropomorfik ilâh anlayışlarının hatalı olduğunu kanıtlamaktır.⁶⁶

Haberî sıfatlar, yed (el), vech (yüz), istivâ (oturmak), cenb (yan), ayn (göz) gibi Kur’ân’ı Kerîm ve hadis rivayetlerinde Allah’a nispetle kullanılan lafızlardır. Bu sıfatlar selef âlimleri tarafından te’vil edilmemiş ve olduğu gibi kabul edilmiştir. Fakat Mu‘tezile haberî sıfatları tek mânaya indirgeme yoluyla te’vile yönelmiştir.⁶⁷ İmâm Mâtürîdî’nin eseri genel olarak ele alındığında haberî sıfatları te’vil ettiği fakat Mu‘tezile gibi tek mânaya değil, Allah’ın sözünden kasıttaki ihtimallere değinip aralarında bir tercih yaptığı görülmektedir.

1.6. Filozoflar ve Kelâmcılara Göre İlâhî Sıfatların Zât ile İlişkisi

1.6.1. İslâm Filozoflarının Sıfat Anlayışı

İslâm filozoflarına göre sıfatlar taaddüd-i kudemâ oluşturacağından ilâhî zâtta çokluğa neden olur. İnsan eşyayı tanımak için ilim sıfatına muhtaçtır. Fakat Allah için böyle bir ihtiyaç söz konusu olamaz. Filozoflar eşyanın başlangıcı itibariyle Allah’ın zâtını “ilim” kabul ederler. Allah’ın varlığı, yine zâtının kendisinden kaynaklandığından dolayı O, zâtı ile âlimdir. Diğer sıfatlarda da bunun

⁶² Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, 177.

⁶³ Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, 177-178.

⁶⁴ Önal, “Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin İlâhî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı”, 153.

⁶⁵ Yusuf Okşar, “Şemsüddîn es-Semerkandî’nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 204.

⁶⁶ Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, 626.

⁶⁷ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 23.

gibi düşünürler ve bu görüşleriyle Mu‘tezile ile benzerlik göstermektedirler. Onlara göre ism-i fâil olarak sıfatlar, zât ile kâim değil, zâtın kendisidir.⁶⁸

İlk İslâm filozofu Ya‘kûb b. İshak el-Kindî (öl. 252/866), sübûtî sıfatları Allah’tan nefyetmiştir. O’nun yöntemi, Allah’ı selbî sıfatlarıyla, yani ne olmadığıyla tanımaktır.⁶⁹ Fârâbî’nin (öl. 339/950) varlık zincirinin en üstünde bulunan Allah hem Aristo’nun ilk nedenine hem de Plotinus’un “Bir”ine tekabül eder. Buna göre Allah, hiçbir şeyin ne mantıksal ne de ontolojik olarak üzerinde bulunamayacağı, ezeli ve ebedî olan, madde veya form olmayan gibi yine selbî metotlarla tanımlanmıştır.⁷⁰ İbn Sînâ’da (öl. 428/1037) ise varlığın en üst zincirinde bulunan Allah’ın en belirgin sıfatı zorunluluktur, yani Vâcibü’l-vücûd’dur. Ona göre varlığı zorunlu olan Allah’ın tek olması gerekir. İbn Sînâ sıfatları bu temelde üç sınıfta incelemiştir. Birincisi ne olmadığını açıklayan sıfatlar, yani selbî sıfatlardır. İkincisi yaratma ve yapma mânasındaki bütün fiilî sıfatlar, üçüncüsü ise irâde ve kudret gibi önceki ikisini birleştiren sıfatlardır. İbn Sînâ’nın Allah’a sıfat atfetmemekteki temel gayesi de O’nu teşbihten uzak tutmaktır.⁷¹ İbn Rüşd’ün (öl. 595/1198) ise temelde ele aldığı sıfat “birlik” olmuştur. Bununla beraber ilim, hayat, kudret, irâde, semî‘, basar ve kelâm gibi sübûtî sıfatları da kabul edip ayrı başlık altında teker teker incelediği görülmektedir.⁷²

İslâm filozoflarının sıfatlar konusundaki görüşlerini tam olarak anlayabilmek için onların Allah-âlem ilişkisi açısından nasıl bir tasavvur oluşturduklarına değinmek gerekir. İslâm filozofları Yunan felsefesinden de doğal olarak etkilenmiştir. Meselâ Meşşâî Okulun önemli iki mümessili olan Farâbî ve İbn Sîna, Plotinus’un sudûr nazariyesini geliştirmişken, İbn Rüşd bu görüşü eleştirmiştir.⁷³ İbn Rüşd gibi isimlerin görüşleri araştırmanın boyutlarını ve amacını aşacağından dolayı icmâlen zikredilecek, filozofların görüşleri genel mânada sudûr anlayışı üzerinden değerlendirilecektir. Ayrıca sıfatlar konusuyla ilgili olarak,

⁶⁸ Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, 301.

⁶⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 235.

⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 243.

⁷¹ Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, 303.

⁷² Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl: Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 170.

⁷³ Ali Kürşat Turgut, “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 2.

Gazzâlî'nin (505/1111) de filozofları tekfir ettiği üç konudan⁷⁴ âlemin ezelîliği ve Allah'ın tikelleri bilemeyeceği meseleleri de ele alınacaktır.

1.6.1.1. Allah-Âlem İlişkisi Açısından Sıfatlar

1.6.1.1.1. Sudûr Nazariyesi

Sözlükte “doğmak, meydana gelmek, ortaya çıkmak, sâdır olmak” şeklinde farklı anlamlara gelen sudûr kavramı, felsefî bir terim olarak varlık alanıyla ilgili yoktan var etmenin alternatifi olabilecek bir metafizik sistemi ifade eder. Sudûr yerine “taşmak” mânasındaki “feyz” de kullanılmıştır.⁷⁵ Sudûr, diğer bir deyişle hiçten (yoktan) yaratmanın tersini savunan görüştür.

Felsefe, varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmıştır. Varlığı için başkasına muhtaç olmayan, zorunlu olan tek varlık Allah'tır. O'nun dışında kalanların ise varlığı mümkündür. Sudûr nazariyesiyle varlığı zorunlu olan varlıktan, mümkün olan varlığın nasıl ortaya çıktığını ele alınmıştır.⁷⁶

Sudûr nazariyesini ilk olarak Plotinus'un ortaya attığı söylenir. Fakat bu görüşü sistemleştiren isim Fârâbî'dir.⁷⁷ Fârâbî, Aristoteles'in felsefî görüşlerini benimsemesine rağmen Allah-âlem ilişkisi açısından sudûr nazariyesini tercih etmiştir. Fârâbî'nin de tek gerçek vârisi sayılan İbn Sînâ sudûr teorisini daha kapsamlı açıklamaktadır. Allah'ın bir şeye “ol” demesi,⁷⁸ yani o şeyi yaratmasını, kelâmcılar yokluk alanından varlık alanına çıkış olarak anlamışlardır. İslâm filozofları ise yoktan ancak yok çıkacağını söyleyerek bu görüşü eleştirmiş ve âlem anlayışlarını Bir'den bir çıkması üzerine kurmuşlardır. Farklı bir söylemle filozoflar, Allah'ın kendini akletmesiyle ondan taşan birinci akıl ve bu birinci aklın kendini ve illetini (Allah) akletmesiyle ikinci aklın taşıdığını söyler. Bu göksel akıllar silsile halinde devam eder. Akıllar, sudûr ettikçe mükemmellikten, yani Allah'tan uzaklaşır ve en son faal akıldan heyûlâ denen ezelî ilk madde sudûr eder.⁷⁹ Buradan da oluş bozuluşa uğrayan varlıklar meydana gelir. İslâm filozoflarına göre

⁷⁴ İmâm Gazzâlî filozofları birçok nedenden dolayı bid'atle suçlarken, üç konu için tekfir etmiştir. Bu üç konu ise: Âlemin ezelî olduğunu savunmaları, Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceğini iddia etmeleri ve haşrın cismânî olmayacağını kabul etmeleridir. bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 8.

⁷⁵ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

⁷⁶ İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 171.

⁷⁷ Kaya, “Sudûr”, 37/467.

⁷⁸ el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40.

⁷⁹ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu”, *Eskiye* 43 (Mart 2021), 128.

âlemin özü heyûlâdır ve bütün varlıklar ondan oluşmuştur.⁸⁰ Ayrıca çokluk, ilk aklın kendisini ve Allah'ı akletmesiyle başlar. Varlık alanına dair insanlar, hayvanlar ve bitkiler şeklinde üç âlem oluşmasındaki çokluğu da bu varlıkların özlerinin bir olmasıyla açıklamışlardır.⁸¹ Yani maddenin özü olan heyûlâ birdir ve ay üstü âlemde mükemmellikten en uzak olan heyûladan sudûr edenlerin fena ve bozuluşa uğradıklarını bu nedenle de hâdis olduklarını söylemişlerdir. Fârâbî'ye göre bu döngü halindedir ve faal akıldan sonra *anâsır-ı erbaa* denen dört temel unsur hiyerarşideki yerini alır. Bu dört unsurdan da madde (şekil) ve form (sûret) oluşur.⁸² Özetle filozoflar, “ol” emrinin yokluğa değil var olan bir maddeye verilebileceğini savunmuştur. İslâm filozoflarına göre âlem, yalnızca fena ve bozuluşa uğraması açısından hâdistir. Fakat zaman itibarıyla Allah ile birlikte yani ezelîdir. Ayrıca filozoflar Allah'ı âlemin nedeni olarak kabul etmişlerdir. İbn Rüşd'e göre ise üç tür varlık vardır. Birincisi, varlığı başkası sebebiyle olmayan Allah'tır. İkincisi, başkası sebebiyle var olan canlı ve cansız âlemdeki tüm varlıklardır. Allah kadîm, diğerleri ise hâdis olmakla birlikte bunların dışındaki üçüncü varlık âlemdir. Âlem, zamansal açıdan kadîm olmasıyla Allah'a, zâtı hâdis olduğu için ikinci tür varlığa benzer. Ayrıca İbn Rüşd, böyle bir ayırım yaparak kelâmcı ve filozoflar arasındaki ihtilâfın yalnızca lafzî olduğu sonucuna varmıştır.⁸³

Görüldüğü üzere İslâm filozofları, Allah'ın akletmesini -yani bilmesini- yaratmasıyla aynı görmüştür. Sudûr teorisi Allah'ın kendini akletmesiyle başlar ve bu nedenle Allah'ın âlim olması, filozoflara göre diğer sıfatların önündedir. Filozofların geneli tüm sübûtî sıfatları ilim sıfatına irca etmiştir ve yukarıda da zikredildiği gibi Allah'ın selbî metotla bilinebileceğini vurgulamışlardır.

Mutasavvıflar da kısmen benzer düşüncelere sahiptir. Nitekim Muhyiddîn İbnü'l-Arâbî başta olmak üzere birçok mutasavvıf, birliğin ancak birlikten çıkacağı

⁸⁰ Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003), 28.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, haz. Ahmet Özalp, çev. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya - Babanzâde Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 106.

⁸² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 120-121.

⁸³ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 95.

temeline dayanan ve mahiyetleri ezelî kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesini savunmuştur.⁸⁴

1.6.1.1.2. Âlemin Ezelî Olduğuna Dair Delilleri

Aristoteles, geçmiş-gelecek zamana ve şu ana dair kritikleriyle hareketin ezelî olduğunu savunmuştur. Buna göre şu an, geçmiş ve gelecek arasında bir sınırdır. Zaman hâdis kabul edildiği takdirde bu zamanda bir “ilk an” olmalıdır. Bu ilk anda da geçmişle geleceği ayıran bir sınır olmalıdır. Yani ilk an veya şimdi, hareketten öncesi ve hareketten sonrası arasında bir çizgi olmalıdır. Bu da hareketin ölçülebilir olduğunu gösterir. Nasıl ki uzunluk, mesafe olmadan ölçülemiyorsa hareket de zaman olmadan ölçülemez ve ölçülen şeyler ölçümden ayrı olamaz. Hareket de ölçülebilir olduğuna göre onu ölçen zamandan ayrı düşünülemez. Bu durumda bir kimse hareketin olmadığı bir anda zamanın varlığını kabul ederse bu çelişki olacaktır. Bu delilin evrene uygulanışı ise şu şekilde olmuştur: Âlemin hâdis bir zamanla yaratıldığı düşünüldüğünde, bu zamanda bir ilk an olması gerekir. Yani ilk hareketin vuku bulmuş olması gerekir. Bu durumda Allah’ın âlemi yaratmadan önce yalnızca Allah’ın var olduğu ve âlemi yarattıktan sonra Allah ile âlemin birlikte var olduğu şeklinde iki ayrı zaman oluşmaktadır. Böylece Allah, iki kez harekete maruz kalmış olacaktır. Âlemdeki ilk hareket maddenin ortaya çıkmasıyla meydana gelmiştir. Bu ilk hareket Allah’a atfedildiği için O’nun zâtında değişime sebep olur.⁸⁵

Filozofların âlemin ezelîliğini savunmalarının arkaplanında yatan nedenlerin en önemlisi bununla paralel bir sıfat anlayışını benimsemiş olmalarıdır. İbn Sînâ’ya göre Allah için “murîd” denildiğinde bundan anlaşılması gereken, akletmesi ve âlemin ondan sudûr etmesidir. Daha önce de ifade edildiği gibi filozoflar Allah’ın zâtından ayrı sıfatları olduğunu kabul etmez. İbn Sînâ irâde sıfatını da bu esasta inceleyerek Allah’tan ayrı olmadığını ifade etmiştir. Allah, zâtı gereği irâde eden olduğu için O’nun irâdesi ile insanın irâdesi farklıdır. Şöyle ki insan irâdesi bir amaca yöneliktir. Allah’a ise amaç atfetmek doğru olmaz. Yine İbn Sînâ, Allah’ın irâde sıfatını ilim sıfatıyla birleştirmiştir. Kelâmcılar ise Allah’ın zâtına zâid bir irâde ve ilmi kabul etmiştir. İbn Sînâ’ya göre Allah’ın bir şeyi irâde

⁸⁴ Fatma Aygün, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kader* 16/1 (Haziran 2018), 175.

⁸⁵ Jon McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak - Hasan Işık (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, ts.), 1/260-261.

etmesinden kastedilen mâna, O'nun kendini akletmesi ile âlemin kendisinden sudûr etmesidir. Filozofların kelâmcılar gibi hâdis bir âlemi kabul etmemeleri ve zâtın kendisi olan ilim, irâde ve kudreti savunmalarındaki diğer bir sebep ise Allah'ın bir şeyi dilemesiyle O'nun zâtında değişiklik meydana geleceği düşüncesidir.⁸⁶

1.6.1.1.3. Allah'ın Cüz'îleri Bilemeyeceği Meselesi

Allah-âlem ilişkisine dair bir diğer problem de filozofların ortaya attığı Allah'ın tikellerin bilgisiyle ilgilenmediği meselesidir. Buna göre sözgelimi Mehmet'in ayakta durmasının bilgisi Allah'ta mevcut ise Mehmet yürümeye başladığında Allah'ın bilgisi de değişecek ve haliyle ezeli olan ilimde de bir değişme olacaktır. Allah değişimden ve hâdis varlıklara konu olmaktan münezzehtir.⁸⁷

Gazzâlî de filozofların Yüce Yaratıcının tikelleri bilemeyeceği hususundaki görüşünü âlemin ezeliliğini ve Allah'tan zorunlu olarak sâdır olduğunu savunmalarıyla paralel olarak ortaya attıklarını ifade eder.⁸⁸ Diğer bir deyişle filozoflar âlemin zorunlu olarak Allah'tan taştığına inandıkları için Allah'ın irâdesini de bir nevi zorunluluğa tâbi tutmuşlardır. Çünkü bu durumda Allah, ihtiyârî bir şekilde değil zarûrî olarak, kendini bilmesiyle âlemin kendisinden sudûr ettiği ilk sebep olur. Netice itibariyle de Allah'ın yalnızca ilk sebebin varlığına ilişkin bilgiyi bilmesi, cüz'îlerle ilgilenmemesi düşüncesine yönelmeyi gerektirecektir. Fakat Gazzâlî bu yönelimin, yani âlemin Allah'tan sudûr etmesinin tikelleri bilemeyeceği, onlarla ilgilenmeyeceği anlamına gelmediğine dair filozofları eleştirmiştir.⁸⁹

Mükemmel bir ahenge ve uyuma sahip bir düzende yaratılmış âlemin varlığından, Allah'ın cüzziyyâtı bilmesinin zorunlu olarak çıkarılacağını söylemek mümkündür. Çünkü tek tek tikeller de Allah'ın ilim ve irâdesine uygun bir şekilde, kudretiyle yaratmış olduğu şeylerdir. Ayrıca insanda “Allah benim yapıp etmelerimi bilemez” şeklinde bir düşüncenin ahlâki bir çökmeye sebebiyet vermesi

⁸⁶ Ömer Ali Yildirim, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2012), 262-264.

⁸⁷ Ekrem Sefa Gül, “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği”, *Kader* 16/1 (Haziran 2018), 139.

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 125.

⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 125-130.

de muhtemeldir.⁹⁰ Diğer bir deyişle insan açısından da Allah'ın tikelleri bilememesi düşüncesi olumsuz sonuçlar doğurabilir.

1.6.2. Mu'tezile'nin Sıfat Anlayışı

1.6.2.1. Sübûtî Sıfatların Reddi ve Ta'tîl Meselesi

Mu'tezile, Allah'a ait isimlerin yalnızca O'nun hakkında kullanılması gerektiğini ve bu isimlerin sıfat formunda kabul edilmesi halinde Allah'a özgü olmaktan çıkarılacağı düşüncesine sahiptir.⁹¹ Kendi içinde bazı hususlarda ayrılamalarında rağmen genel bir kabulle Allah'ın zâtın aynı olan isimlerini kabul etmiş, fakat zâtın ayrı varlığı olan sıfatları reddetmişlerdir.⁹²

Mu'tezile, tevhid ilkesi gereği Allah'a kıdem dışında bir sıfat atfetmedikleri için ilâhî zâtın varlığının kendinden olduğu ve başkasına ihtiyaç duymadığını, bu nedenle O'nun sıfatlarının hâdis varlıkların sıfatlarına benzememesi ve onlardan ayrı olması gerektiği düşüncesindedir.⁹³ Aynı zamanda da sıfatların ilâhî zâtın ayrı bir ontolojik varlığının olmadığını, aksine sıfatların kaynağı zâtın kendisi olduğunu savunmaktadır. Onlara göre mânevî sıfatlar ilâhî zâtın aynıdır. O'ndan ayrı veya zâtına zâid herhangi bir sıfat yoktur. Böyle bir sıfatın kabulünün taaddüdi kudemayı gerektireceği için caiz olmadığını söyleyerek mâna sıfatlarını Allah'ın zâtından nefyetmiştir.⁹⁴ Yani Allah âlimdir, haydır, kâdirdir gibi önermeleri sunmuşlar fakat Allah'ın zâtının dışında ilim, hayat, kudret gibi sıfatları ezeli varlıklarda çoğalmaya götüreceği için kabul etmemişlerdir. Ayrıca Allah'a sıfat atfetmek demek zâtında değişme olduğunu gösterir ki Allah bundan münezzehtir şeklinde de görüş beyan etmişlerdir.⁹⁵ Örnek verilecek olursa, Allah kitapları âlem yaratıldıktan sonraki bir zaman diliminde indirmiştir. Kelâm sıfatı zât ile kaim ve ezeli kabul edildiğinde, kitabın inmesiyle kelâm sıfatında ve haliyle zâtta bir değişme olacak ve bu da Allah'ın şanına yakışmayacaktır. Buna çözüm olarak Mu'tezile, Allah'ın kelâmını ve tabii olarak Kur'ân-ı Kerîm'i hâdis kabul etmiştir.⁹⁶

⁹⁰ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 337-338.

⁹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/74.

⁹² Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn: Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 44-46.

⁹³ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 174.

⁹⁴ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 30.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 135.

⁹⁶ Ebü Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 97; Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr,

Kısaca Mu‘tezile, Allah’ın kendi zâtı sebebiyle âlim, kâdir, hay gibi sıfatlara sahip olduğunu söyler. Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin (ö. 321/933) “ahval” teorisinde durum biraz farklılaşsa da genel tavır bu yöndedir. Yani Mu‘tezile Allah ile insanı ayırarak, Allah’ın bu sıfatlarla zâtı gereği, insanın ise bazı yaratılmış mânalar sebebiyle mevsuf olduğu görüşündedir.⁹⁷

Mu‘tezile’nin zâtî sıfat konusundaki ölçüsünü İmâm Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* isimli eserinde zikrettiği Mu‘tezîlî bilgin Kâ‘bî’nin görüşlerinden hareketle değerlendirmek mümkündür. Kâ‘bî, sıfatları zâtî ve fiilî olarak iki grupta incelemiş ve ilk olarak hâlde ve şahısta değişme ihtimali olmayan sıfatların zâtî, değişme ihtimali olan sıfatların ise fiilî olduğunu ifade etmiştir. İkinci olarak ise üzerinde kudretin bulunduğu sıfatlar fiilî, bulunmadığı sıfatlar ise zâtîdir. Bununla birlikte Allah’ı zıtlarıyla nitelemenin caiz olmadığı sıfatlar da zâtî olarak adlandırılır⁹⁸ Örneğin Allah âlimdir, kâdirdir. Bunların zıtları olan âciz ve cahil sıfatlarıyla vasıflanamaz. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), Ebû Ali el-Cübbâi’nin (öl. 303/916) zâtî sıfatları âlim, kâdir, hayy ve mevcûd şeklinde dört sıfattan oluştuğunu ifade ettikten sonra zâtın aynı kabul etme hususunda Mu‘tezile’nin ortak bir görüş içerisinde olduğunu, Ebû Hâşim ve Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf’tan alıntılar yaparak destekler.⁹⁹ Özetle, Mu‘tezile’nin Allah’ın zıtlarıyla vasıflanamayacağı isim kökündeki sıfatları zâtî olarak kabul ettiğini görülmektedir.

Ayrıca Mu‘tezile zâtî sıfatları Allah’ın zâtı ile aynı görmüş ve onlardaki değişimin ilâhî zâtta bir değişim olacağı için tekvinin yanı sıra kelâm sıfatının da hâdis ve fiilî olduğu kanaatine varmıştır.¹⁰⁰ Sıfatlar zâtın aynısı kabul edilmesi durumunda kelâm sıfatı, âlem yaratıldıktan bir müddet sonra ortaya çıktığı için onlara göre fiilî sıfatlar içerisinde yer alır. Yani burada Mu‘tezile’nin ilâhî zâtta meydana gelebilecek herhangi bir değişimden Allah’ı tenzih etmek ve O’nda olmadığına şanına yakışmayacak bir durum ortaya çıkmasını engellemek amacıyla zâtî ve fiilî ayrımını bu şekilde ele almış olduğu söylenebilir.¹⁰¹

Şerhu’l-usûli’l-hamse, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 368.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/212.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 130.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/294.

¹⁰⁰ Cübbâi, *Kitâbü’l-Makâlât*, 97; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 368.

¹⁰¹ Ziya Erdinç, “Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015), 4/106.

Ta'tîl ise “boş ve âtil olmak” anlamındaki “a-t-l” kökünden türeyen, âlemin aşkın bir varlık tarafından idare edilmediği görüşünü ifade eden bir terimdir.¹⁰² Kelâm ilminde ise Allah'ı sıfatlarından soyutlama anlamında Cehmiyye, Mu'tezile, İslâm filozofları ve sıfatları Allah'tan nefyeden diğer gruplar için kullanılmış bir ifadedir.¹⁰³ İlk verilen anlamda düşünüldüğünde herhangi bir İslâmî grubun bu düşünceyle alakası yoktur. İkinci mânada, yani Allah'ın sıfatlarını ondan soyutlayanlar anlamında ele alındığında, bu anlamdaki bir ta'tîlin mahiyetini incelemek gerekir. Sıfat zâta nispet edilen nitelikler ise onları zâtan soyutlayan herhangi bir İslâmî mezhep bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir anlayış Allah'ın varlığını kabulle bağdaşmaz. Buradaki ayrılık belli bir sistem içerisinde ifadelendirmeye alakalı gözükmemektedir.¹⁰⁴

1.6.2.2. Ahvâl Nazariyesi

Ehl-i sünnet kelâmcılarının Mu'tezile'nin sıfat görüşüne yaptıkları eleştiriler neticesinde Ebû Hâşim el-Cübbâî yeni bir teori ortaya atmış ve sıfatları “haller” olarak kabul etmiştir. Ebû Hâşim'e kadar Mu'tezilenin sıfat anlayışı sıfatların ontolojik varlığını reddedip onları isim kökünde kabul etme yönündeydi. Babası Ebû Ali'nin aksine o sıfatları zâtın aynı, yani li zâtihî kabul etmemiş, zâtında olan bir şey sebebiyle sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir. Buradaki “şey” de ahval nazariyesine işaret etmektedir.¹⁰⁵

Ebû Hâşim, “sıfat” lafzının yerine “ahval” (haller) kavramını kullanmıştır. Ebû Hâşim'e göre meselâ Allah için “âlim” ifadesini kullandığımızda, ilâhî zâttaki özel bir hâlin varlığı da delillendirilmiş olur. Bu hâl, Ehl-i sünnet'in sıfat olarak kabul ettiği ilime karşılık gelen âlimlik hâlidir. Ayrıca hâller Allah'ın zâtının gerisindedir ve Ebû Hâşim diğer sıfatlar için de aynı görüşü ortaya koymuştur.¹⁰⁶

1.6.3. Selefiyye'nin Sıfat Anlayışı

Ashâbü'l-hadîs de denilen Selefiyye'nin genel tavrından zât-sıfat ayrımına gitmediği anlaşılmaktadır. Nitekim onlar Allah hakkında “zât” ifadesini kullanmamışlardır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde böyle bir kavram Allah'a nispet edilmemiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Muhammed b. İsmâil el-

¹⁰² Topaloğlu - Çelebi, “Ta'tîl”, 330-331.

¹⁰³ Topaloğlu - Çelebi, “Muattıla”, 238-239.

¹⁰⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/331.

¹⁰⁵ Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Haziran 2007), 202.

¹⁰⁶ Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 280.

Buharî (ö. 256/870) “zât” ifadesini eserlerinde birkaç yerde kullanmış olmasına rağmen bu kullanımın lügat mânasında olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁷ Onların genel tavrı nasta belirtilen ve müteşâbih olan bir kavramı te’vil etmeden, olduğu gibi kabul etmektir. Ehl-i hadîse göre Allah’ın yalnızca naslarda bildirilen sıfatlarla vasıflandırılabilceğini, yani sıfatların tevkîfî olduklarını, mahiyetleri ve keyfiyetlerinin hâdis varlıklarınkinden farklı olduğuna inanmak esastır.¹⁰⁸

Selefiyye, haberî sıfatları anlamada tefviz ve tevakkuf metodunu kullanmıştır. Buna göre Kur’an’da Allah’a atfedilen “el, yüz, göz, istivâ” gibi insana has bir takım organ ve niteliklerin, yani haberî sıfatların varlığı imtihan amaçlı olup burada tevakkuf etmek, yani durmak ve Allah’a ait bir kelâm olduğuna iman etmek gerekir. Daha sonra da bunların mânalarını insanın kavrayamayacağını idrak edip Allah’a havale etmek temel yöntemdir.¹⁰⁹ Selefiyye’nin bu görüşünü aşırı ihtiyatlı bir tavır olarak değerlendirmek mümkündür.

Hatta kendisine “istivâ”nın sorulması üzerine Mâlik b. Enes’in (öl. 179/795): “*İstivâ bilinir, keyfiyeti bilinmez, ona iman etmek vacip ve hakkında sual etmek ise bid’attir*”¹¹⁰ diyerek cevaplaması da konunun anlaşılması açısından önemli bir örnektir.

1.6.4. Eş‘ariyye’nin Sıfat Anlayışı

Ehl-i sünnet kelâmcıları olarak adlandırılan Mâtürîdîler ve Eş‘arîlerin ise isim-sıfat-zât ilişkisi konusundaki görüşleri genelde Mu‘tezile’ye cevap mahiyeti taşır.¹¹¹ Başta Ebû Hanîfe olmak üzere birçok Ehl-i sünnet âlimine göre Allah’ın ilim, kudret, kelâm gibi sıfatları ezelîdir.¹¹² Aynı şekilde Allah’ın da zâtının ve ilminin kadimliği ortaya konulduktan sonra bunların ayrı şeyler olduğu söylenemez.¹¹³ Bu sıfatlarla âlim, kâdir, mütekellimdir ve ilâhî sıfatlar zât ile kâimdir. İmâm Eş‘arî de Mu‘tezile eleştirisi bağlamında zâtî sıfatları ezelî ve zât ile kaim kabul etmiştir.

¹⁰⁷ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 27-29.

¹⁰⁸ Zübeyir Bulut, “Hanbelî Akaidinin Teşekkülü”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 2946-2947.

¹⁰⁹ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 78.

¹¹⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 94.

¹¹¹ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 35.

¹¹² Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/260; Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, 53; Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 49; Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l akâidi'n nesefiyye*, thk. Muhammed Adnan Dervîş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1436/2015), 102.

¹¹³ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 49.

Eş‘arî, Abdullah b. Saîd b. Küllâb’dan (ö. 240/854 [?]) rivâyet ettiği “Allah’ın isimleri sıfatlarıdır” ifadesini aktararak isimlerin sıfatlarla aynı olduğu görüşünü benimsediğini ifade eder.¹¹⁴ Diğer bir ifadeyle İmâm Eş‘arî, sıfat ile ismi müteradif lafızlar olarak ele almış fakat “her isim sıfattır, her sıfat isim değildir” görüşünü kabul etmiştir.¹¹⁵ İmâm Eş‘arî isim-sıfat ilişkisi çerçevesinde görüşünü *el-Lüma‘* isimli eserinde hikmetli fiiller örneğiyle belirtmiştir. Buna göre hikmetle yapılan işler nasıl ki âlimlerin elinden vuku buluyor ve onlardaki ilme delalet ediyorsa, aynı şekilde âlemin yaratıcısı olan Allah’ın âlim olmasının delaleti de ilim sıfatıdır. Eğer hikmetle gerçekleştirilen fiiller O’nun ilmine delalet etmiyorsa âlim olmasına da delalet etmez. Nitekim hikmetli fiillerin, insanın âlim oluşuna delâlet edip, insandaki ilim sıfatının varlığı kabul edilirken, Allah’ın fiillerinin, âlim olmasına delâlet edip ilim sıfatına etmemesi durumunda, insanlardan birinin “biz de hikmetli işler yapıyoruz fakat âlim olmuyoruz” itirazı da haklılık kazanmış olur. Hikmetli işler yapan birinin âlim oluşu, onda bulunan ilim sıfatının zâtından ayrı olduğunu veya insandan başka bir varlık olduğunu göstermez.¹¹⁶

Zâtî sıfatlar İmâm Eş‘arî’ye göre zâtın aynı veya zâtın gayrı değildir.¹¹⁷ Sıfatların ilâhî zâtın ayrı olmamasının sebebi şudur: Bir şeyden ayrı olmak demek ondan ayrılabilir olmak demektir ve ilâhî sıfatların zâtın ayrı olması O’nun yaratılmış olmasını gerektirecektir. Eğer sıfatlar zâtın aynı olmuş olsaydı, bu sefer de Allah’tan fiil meydana gelmiş olması mümkün olmazdı. Çünkü fiiller sıfatlardan değil, ilâhî sıfatlara sahip zâtın meydana gelmektedir. Ayrıca ilâhî sıfatlar Allah’ın aynı olsaydı, “Ey Allah’ın ilmi, bana mağfiret et” şeklinde dua etmek de caiz olurdu.¹¹⁸

1.6.4.1. Fiilî Sıfatların Hâdis Olması ve Tekvin Sıfatı

Eş‘arîler, Mâtürîdîlerin aksine fiilî sıfatları hâdis, yani yaratılmış kabul ederler.¹¹⁹ Bu ayırım yaratmanın hangi sığata tabi olduğundan doğmuştur ve Eş‘arîlere göre yaratma, kudret sıfatının taalluk etmesiyle oluşur. Allah, fiillerini ezelde yaratmaya kâdirdir fakat ezelde tekvin sıfatına sahip olamaz, yani ezelde

¹¹⁴ Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Naim Zerzur (Bayrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1430/2009), 141.

¹¹⁵ Erdinç, *Sübûti Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*, 16.

¹¹⁶ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 49-52.

¹¹⁷ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 52.

¹¹⁸ Mavil, *İmâm Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 240-241.

¹¹⁹ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, 1/403; Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 59.

yaratıcı değildir. Çünkü fail, fiili gerektirir ve eğer Allah ezelde yaratıcıysa fiilleri de ezeli olmuş olur.¹²⁰ Diğer bir ifadeyle Allah ezelde yaratıcı olarak kabul edilirse, yaratıcı olmasının gereği olarak yaratma fiilini de gerçekleştirmiş olması gerekecek ve bu durumda âlemin ezeliği kabul edilmiş olunacaktır. Bu nedenle Eş'arîler yaratmayı kudretin sınırları içerisinde fiilî ve hâdis bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.

Fiilî sıfatlar tartışmasının genel mânada tekvin sıfatı etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Eş'arîlerin tekvin sıfatını fiilî olarak ele almasının nedenlerinden biri yaratmanın ezeli olması halinde yaratılanın da ezeli olacağını düşünmeleri olmakla birlikte bir diğer neden de Allah'ın, yaratmanın zıddı olan yaratmamaya da muktedir olduğu söylenebilir.¹²¹ Çünkü fiilî sıfatlar, Allah'ın zıddıyla vasıflanabileceği sıfatları ifade eder ve Allah yaratma fiilini gerçekleştirebileceği gibi yaratmamayı da irâde edebilir. Yani zıddıyla da vasıflanabilir. Eş'arîler, zikredilen iki nedene binaen tekvin sıfatını fiilî sıfat olarak kabul etmişlerdir.

1.6.5. Mâtürîdiyye'nin Sıfat Anlayışı

İmâm Mâtürîdî ise Allah'ın isimleri konusunda üç söz söylenebileceğini ifade eder. Birincisi, farklı mânaları içeren lafızlarla onun isimlendirilmesidir. Bunu âlim oluşu ile kâdir oluşunun aynı olmadığı şeklinde açıklar. İkincisi sadece O'nun zâtına nispet edilen lafızlardır. Allah, Rab, vahit, kadîm gibi... Üçüncüsü ise âlim ve kâdir gibi isimlerin kökü olan ilim ve kudretten türemesiyle oluşan isimlerdir ki bunlar İmâm Mâtürîdî'ye göre eğer Mu'tezile'nin dediği gibi yalnızca isim formunda, yani sıfat-ı mâneviyye olarak Allah'a nispet edilirse, bu durumda hâdis varlıkların nitelendiği bütün isimlerin kök mânalarının Allah hakkında kullanılması uygun düşerdi. Başka bir ifadeyle İmâm Mâtürîdî, "Allah ilmi olmadan âlimdir" denilirse, "Allah cehil olmadan cahildir" demenin de mümkün olacağını ifade etmektedir.¹²²

İsim-sıfat-zât ilişkisini inceleyen Mâtürîdî âlimlerden biri de Ebü'l Muîn en-Nesefî'dir. O, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "O'nun ilmi"¹²³ lafzından hareket etmiş ve Mu'tezile'nin Allah'ın ilmi olmadan âlim olduğunu söyleyerek Kur'an'la çelişkiye düştüğünü açıklamıştır. Ayrıca Nesefî, en aptal insanın bile ilim olmadan âlim olunamayacağı, kudret olmadan kâdir olunamayacağı gibi hakikatlere vakıf

¹²⁰ Mavil, "Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", 192.

¹²¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 58-59.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 158-162.

¹²³ en-Nisa 4/122; el-Hûd 11/14.; el-Bakara 2/255.

olduğunu zikrederek bunun çelişki olduğunu söyler ve Mu‘tezile’ye bu şekilde eleştiri getirir.¹²⁴

Sa‘deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhu’l Akâid*’inde Mu‘tezile’nin sıfatları ilâhî zâtın ayırmasının sebebinin kelâm sıfatı ve taadüd-i kudemaya yol açtığı gibi sebepleri olduğunu söyler. Mu‘tezile’nin bu iddiasına karşı Teftâzânî, Ömer en-Nesefî’nin “*sıfatlar zâtın ne aynısı ne de ğayrısıdır*” ifadesini aktararak tafsiliyle açıklamıştır. Sonuç olarak ise kadîmlerin Allah’tan ğayrı olmadığı için taaddüd-i kudemaya yol açmayacağını ifade ederek iddiasını temellendirir.¹²⁵

1.6.5.1. Zâtî Sıfatlar

İmâm Mâtürîdî Allah’ın bütün sıfatlarının ezeli olduğu, sayıyla sınırlandırılmayacağı görüşünü savunmuş ve tekvini de zâtî sıfatlar arasında kabul edip zâtî sıfatların sayısını sekize çıkararak Ehl-i sünnet kelâmının diğer temsilcisi olan Eş‘arîlerle ayırmışlardır. Ayrıca Mâtürîdî, Mu‘tezilî bilgin Ka‘bî’nin zâtî-fiilî sıfatlar konusunda koyduğu ölçüyü eleştirerek kendi görüşünü açıklamış ve bu ayrımın gerekli olmadığını, çünkü Allah’ın ezelde hepsiyle vasıflanmış olduğunu vurgulamıştır.¹²⁶ Mâtürîdî’nin bu görüşlerinden sıfatların zât üzerinde bulunmaları açısından zâtî-fiilî sıfat ayırımına gitmediği, Allah’ın eğer bir sıfatla vasıflanıyorsa bunun muhakkak ezeli nitelik taşıdığı ve bu nedenle fiilî sıfatları da tekvin başlığı altında zâtî olarak incelediği sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.

Zâtî-fiilî sıfat ayırımına giden ilk âlimin İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe olduğu yukarıda belirtilmiştir. İmâm Mâtürîdî ise kendi döneminde onun görüşlerini devam ettiren âlimdir.¹²⁷ Fakat bu ayrımın İmâm Mâtürîdî, İmâm Ebû Hanîfe ile ters düşmüş gibi görünmekle birlikte konunun içeriğine bakıldığında İmâm-ı Azâm’ın görüşlerinden farklı olmadığını, aksine bu konuda onun görüşlerini destekleyerek geliştirdiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki İmâm Ebû Hanîfe fiilî sıfatları ezeli kabul etmiştir.¹²⁸ Mâtürîdî ise fiilî sıfatları ezeli olduğu için zâtî kabul etmiştir. Yani İmâm Mâtürîdî zâtî-fiilî ayrımını muhaliflerine cevaben yapmış fakat sıfatların ezeliği açısından hepsini bir görmüştür. Sonuç olarak ilâhî sıfatları, Ebû Hanîfe işlevini göz önünde bulundurarak, Mâtürîdî ise zamansal açıdan ele almıştır. İki

¹²⁴ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, 1/263.

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l akâid*, 102-103.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 134-139.

¹²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/165.

¹²⁸ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ekber”, 53.

âlim de bu ayrımı farklı çerçeveden değerlendirmiş olsa da nihai hedeflerinin aynı olduğu görülmektedir.

Ebü'l Mûîn en-Nesefî de sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırarak¹²⁹ tüm sıfatları ezeli kabul etmiş¹³⁰ ve nasıl on sayısındaki on tane bir, birbirinden ayrılamıyorsa sıfatların da zâttan ayrılamayacağını¹³¹ belirtmiştir. Lâmişî (öl. VI/XII. yy. ilk yarısı) ise aynı şekilde on sayısı örneğini verdikten sonra tüm sıfatların ezeli ve zâta zâid olduğu konusunda Ehl-i sünnet'in icmâ ettiğini söylemiştir.¹³² Aynı şekilde diğer Mâtürîdî âlimler de bu görüştedir.¹³³ Buna göre sıfatlar, zihni kavramlardır ve hariçte bulunmazlar.¹³⁴

1.6.5.2. Tekvin Sıfatı

İmâm Mâtürîdî, tekvin sıfatına ayrı bir başlık açmış ve tekvin ile mükevveni (yaratma ile yaratılmış) aynı görenleri eleştirmiştir.¹³⁵ Mâtürîdî, tekvin ile mükevveni ayırmış ve yaratma sıfatını ezeli kabul etmiştir. Çünkü hâlihazırda bir yaratılmışın ezeli olmaması, tekvinin hâdis olmasını gerektirmez. Yüce Allah ezelde yaratma sıfatına sahiptir. Fakat bu âlemi ezelde yarattığı mânasına gelmez.¹³⁶ Ebü'l Mûîn en-Nesefî bu durumu daha da açmış ve terzi örneğini getirmiştir. Buna göre dikiş dikmekte becerikli olan terzilere “terzi” denilebilmesi için onun bir elbise dikmesine gerek yoktur. Çünkü onun zaten elbise diktiği bilinmektedir. Görünenden görünmeyene kıyas (kıyâsü'l ğayb ale's-şâhid) ilkesine uygun bir şekilde Nesefî, Allah'ın yaratma sıfatına ezelde sahip olmasının yaratılanın var olmasını gerektirmeyeceğini ifade eder.¹³⁷

1.6.5.3. Müteşâbih Sıfatlar ve Te'vili

Kur'an'da Allah'a sadece O'na has sıfatlar nispet edilmekle beraber el, yüz, göz gibi daha önce de bahsedilen, Allah'ın beşerin özelliklerini kendi zâtına nispet

¹²⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm: Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 32.

¹³⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/262.

¹³¹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhid li-kavâidi't-tevhid.*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şagul (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tülas, 1427/2006), 42-43.

¹³² Ebü's-Sena Mahmûd b. Zeyd el-Lamişî, *et-Temhid li-kavâidi't-tevhid.*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1995), 67.

¹³³ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 36; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 65-69.

¹³⁴ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 62.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 126.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 128-134.

¹³⁷ Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 33.

ettiği, zâhirî anlamlarıyla düşünöldüğünde teşbih ve tecsime yol açabilecek haberî sıfatlar olarak adlandırılan birtakım lafızlar da mevcuttur.¹³⁸ Ayrıca bu lafızların Allah’a kendi mânalarında atfedilmesi durumunda yaratılmışların özellikleri O’na yükleneyeceği gibi bu durum ilim, kudret, hayat gibi zâtî sıfatlara da ters düşecektir.¹³⁹ Bu nedenle İmâm Mâtürîdî bu tür lafızları sıfat olarak adlandırmamış, te’vil etmiştir. Yani müteşâbih olarak görmüştür. “*Kitâbü’t-Tevhîd*” isimli eserinde İmâm Mâtürîdî “istivâ” âyetini te’vil ederek muhaliflere cevap vermiştir. Bu te’vile göre Allah’a bir mekân nispet etmek veya her yerde olduğunu söylemek muhaldir.¹⁴⁰ Mâtürîdî bu iki görüşten birini seçmemiş ve bu anlayışlara eleştiriler yöneltmiştir. Mâtürîdî’nin istivâ ve diğer müteşâbihler hakkındaki yöntemi ise “lügavî mecaz” olarak adlandırılan dil bağlamında kurulmuş izâfet ilişkisidir.¹⁴¹ Diğer bir ifadeyle dil ile sınırlandırılmış, Kur’an’ın indiği dönemde kullanılan dildeki mecazları göz önünde bulundurarak Allah’a nispet edilen te’vildir.

¹³⁸ Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin Konuya Bakışı”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylöl 2016), 379-380.

¹³⁹ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, 1/186.

¹⁴⁰ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 148-158.

¹⁴¹ Bu konuda bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vîl*, 330-332.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TE'VİLÂTÜ'L KUR'ÂN'DA ALLAH'IN ZÂTIYLA İLGİLİ SIFATLAR

2.1. İmâm Mâtürîdî'nin Sıfat Anlayışı

Kelâmî bir tefsir niteliği taşıyan *Te'vîlâtü'l Kur'ân*'da İmâm Mâtürîdî, âyetleri kelâmî usullere göre te'vil ve tefsir etmiş, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eseriyle de paralellik arz eden bir sistem ortaya koymuştur. İlâhî sıfatlar bağlamında düşünüldüğünde Mâtürîdî'nin, te'villerinde bu görüşlerine bağlı kaldığını ve bir âyeti te'vil ederken o konuyla ilgili sıfat anlayışına ters düşmeyecek şekilde izahlar yaptığını söylemek mümkündür. Âyetin konusu, Allah'ın âlim olmasıyla ilgiliyse ilim sıfatı hususundaki görüşleri etrafında, âyette Allah'ın murîd oluşuyla ilgili bir anlatım varsa irade sıfatı konusundaki anlayışı çerçevesinde söz söylemiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî, sıfat anlayışını bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak zikretmiştir. Yani diğer akliyyât ve sem'îyyât konularını da ilgili sıfat hakkındaki görüşleri bağlamında değerlendirdiği görülmektedir.

Meselâ Rahmân ve Rahîm isimlerinin, birinin diğerinden daha fazla nezâkete sahip olmakla beraber ikisinin de “latîf” mânasına geldiğini ifade ettikten sonra “latîf” isminin Kur'an'da yer alması nedeniyle Allah'ın ismi olduğunu belirtmiştir.¹⁴² Diğer bir te'vilinde ise Allah'a mübarek denilemeyeceğini, çünkü Allah'ın böyle bir isminin rivâyet edilmediğini söyleyerek isimlerin tevkîfliliğine işaret etmiştir.¹⁴³

Sıfat ve isimlerin aynı mânaya tekabül ettiğini düşünen Mâtürîdî, bu görüşünü *Te'vîlât*'ta da ifade etmiştir. “*En güzel isimler O'nundur*”¹⁴⁴ meâlindeki âyetin “en güzel sıfatlar O'nundur” şeklinde anlaşılması gerektiğini ve Rab, Rahmân, Mâlik gibi isimlerle yalnızca Allah'ın isimlendirilmesinin uygun olduğunu söylemiştir.¹⁴⁵ Burada farkedilmesi gereken önemli bir husus, Mâtürîdî'nin Allah'ın isimlerini mânâ yönünden ayırmasıdır. Mâtürîdî, lafzî mânası

¹⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017-2019), 1/40.

¹⁴³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 15/95.

¹⁴⁴ el-Haşr 59/24.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 15/105.

yalnızca Allah'a ait olan isimlerle hâdis varlıkların isimlendirilmesini câiz görmemiştir. Sözelimi Allah'ın "âlim" ismine dair yorumunda, bu ismin yaratılmışlara da verilmesi hususunda herhangi açıklama yapmamışken, yukarıda da belirtilen Rab gibi bazı isimlerin başkasına verilmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁶ Yani Allah'a "âlim" denmesiyle, hâdis varlıklara "âlim" denmesi arasında fark vardır. Şöyle ki insan bilgiyi üç şekilde¹⁴⁷ elde edebiliyorken, Allah için sınır yoktur. İnsanın bilgisiyle Allah'ın bilgisi asla denk değildir. Tüm ilâhî sıfatlar gibi ilim de zâtından dolayı Allah'a isnat edilir ve ezelîdir.¹⁴⁸

Ayrıca İmâm Mâtürîdî'nin duanın Allah'a kendi isimleriyle yapılması gerektiğini bildiren âyetler¹⁴⁹ hakkındaki te'vilinde öne sürdüğü iki ihtimal vardır. Birincisi, isimlerin sayısının zâtın sayısına denk olmamasıdır. Nasıl ki hareketin hareket, şey, araz ve hâdis şeklinde dört anlamda isimlendirilmesi, parçalara bölünmesini gerektirmiyorsa Allah'ın da farklı isimlerle isimlendirilmesi, O'nun zâtında çokluk meydana getirmez. Te'vilin ikinci yönü ise Allah'a kötü isimlerle dua edilmemesi gerekliliğidir. Meselâ Allah'ın, domuzların da yaratıcısı olmasına rağmen O'na "Ey domuzların yaratıcısı" şeklinde dua etmek yanlış olacaktır. Bu nedenle Allah'ı, kendi haber verdiği isimlerle anmak gerektiğini vurgulamıştır.¹⁵⁰

Daha önce de belirtildiği gibi sıfatları ilk tasnif eden Ebû Hanîfe, zâtî-fiilî olarak ayırmış ve zâtî sıfatları ilim, kudret gibi mâna sıfatlarıyla açıklamıştır. İmâm Mâtürîdî ise böyle bir ayrımı eleştirilerinin anlaşılması açısından yapmış fakat tüm sıfatları ezelî kabul etmekle birlikte fiilî sıfatları tekvine dahil ederek incelemiştir.¹⁵¹ Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî'nin tasnifi, tüm sıfatları ezelî ve zâta zâid kabul ettiği için isimlendirmeden ibarettir. Nitekim Mâtürîdî zâtî-fiilî ayrımının herhangi bir gerekçesi olmadığını, yalnızca O'nu vasıflandıranların zihin dünyasındaki bir ayrım olduğunu söylemiştir.¹⁵² Yani aslında sıfat olarak adlandırılan tüm kavramları zâta zâid ve ezelî kabul ederek fiilî olanları da zâtî başlığında incelemiştir. Fakat sonraki âlimlerin zâtî olarak isimlendirdiği selbî

¹⁴⁶ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/94-85.

¹⁴⁷ İnsanda bilgi edinme yolları Mâtürîdîlere göre üçtür: Duyular, haber-i mütevâtir ve istidlâl. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84-86.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/388.

¹⁴⁹ el-A'râf 7/180.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/136.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 129.

¹⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 131.

sıfatlar ve el, yüz gibi haberî sıfatların Mâtürîdî'nin tasnifinde yer almadığı gözükmetedir. Mâtürîdî özelinde düşünüldüğünde, onun haberî sıfatları ayrı bir tasnife dahil etmemesi, onları te'vil etmesinden kaynaklıdır. Çünkü bu tür sıfatların te'vil edilmesi demek ona hakiki mânâsının dışında bir anlam vermek demektir. Bu da haberî sıfatları, sıfat olarak değil, müteşâbih lafızlar olarak değerlendirmesi anlamına gelir. Mâtürîdî'nin selbî sıfatları tasnife dahil etmeme sebebi ise onların Allah'ta bulunmamasının mümteni' oluşundandır. Sözelimi vücûd sıfatı, Allah'ın var olduğunu ve yokluğunun imkânsız olduğunu ifade eder. Kâinatı yaratan yaratıcının vücûd sıfatına sahip olmaması düşünülemez. Her ne kadar bekâ gibi bazılarının zât üzerindeki konumu tartışılabilir da Mâtürîdî, Allah'ın zâtıyla bâkî olduğunu söylemiştir.¹⁵³

Konunun daha net izahlarla ortaya koyulması için Mâtürîdî'yi takip eden diğer bazı âlimlerin de sıfat tasniflerini incelemek gerekir. Mâtürîdîlik anlayışının en önemli mümessillerinden biri olan Ebü'l Mûîn en-Nesefî, sıfat tasnifi konusunda *Bahrü'l-keîâm* adlı eserinde Ebû Hanîfe'yi takip etmiş ve sıfat ayrımını zâtî-fiilî olarak iki kısımda ele almıştır.¹⁵⁴ Diğer bir eseri olan *et-Temhîd*'de ise herhangi bir sıfat terkiibinden söz etmemiş fakat selbî ve sübûtî sıfatlar hakkındaki tartışmaları incelemiş ve delillendirmelerini yapmıştır.¹⁵⁵ *Tabsîrâtü'l-edille*'de ise Nesefî "Sübûtî Sıfatlar Hakkında İhtilaflar" başlığı açarak âlim, kâdir gibi mânevî sıfatlar hakkındaki tartışmalardan söz etmiştir.¹⁵⁶ Yani Nesefî, zâtî dediklerine aynı zamanda sübûtî de demiştir. Tekvini de fiili sıfatlar içerisinde değerlendirmiş olmakla birlikte bu Mâtürîdî çizgiden ayrıldığını göstermez. Çünkü o aynı zamanda fiili sıfatları ezeli ve zât ile kâim kabul etmiştir¹⁵⁷ ve iki sıfat türü de Nesefî'ye göre zâtın üzerindeki konumu bakımından aynıdır. Fakat Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*'dan yola çıkıldığında, işlev açısından sıfatları ayırarak, eylem niteliği taşıyanları fiilî kabul etmiştir.

Nûreddîn es-Sâbûnî'nin ise sıfatların tasnifi konusunda Mâtürîdî ile benzer açıklamalar yaptığı görülmektedir.¹⁵⁸ Nitekim Eş'arî ve Mu'tezile'nin zâtî-fiilî ayrımını fiilî sıfatları hâdis kabul etmelerinden dolayı eleştirmiştir. Eğer bu tenkit

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/63.

¹⁵⁴ Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, 32.

¹⁵⁵ Nesefî, *et-Temhîd*, 23-64.

¹⁵⁶ Nesefî, *Tabsîrâtü'l-Edille*, 1/261.

¹⁵⁷ Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, 32.

¹⁵⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 65-69.

lafzen yapılan bir zâtî-fiilî ayrımı sebebiyle olsaydı, Ebû Hanîfe ve Neseî de aynı eleştiriye tâbî olurdu. Fakat Sâbûnî onları dahil etmemiştir. Zaten açıklamalarından da fiilî sıfatların ezeliyyetini eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ Zira Mâtürîdî de Mu'tezile'yi zâtî-fiilî ayrımı açısından eleştirmiştir.

Ebü'l Berakât en-Neseî ise sıfatları herhangi bir şekilde tasnife yönelmemiş, ta'tîle varan düşünceleri sebebiyle Mu'tezile'yi ve teşbih-tecsîm inancında olanları eleştirmekle yetinmiştir. Selbî sıfatlar üzerinde de bu bağlamda bir değerlendirme yapmış ve İslâm dışı inançlara eleştiri getirirken selb üzerinde önemle durmuştur.¹⁶⁰ Son dönem Mâtürîdî âlimlerinden Abdüllatif Harpûtî ise sıfatları, selbî ve sübûtî olmak kaydıyla iki kısma ayırmış, selbî sıfatlara vücûd ve kıyâm bi-nefsihî'yi dahil etmemiştir.¹⁶¹ Harpûtî'nin burada zâtî sıfatları kısımlara ayırması, Allah'a ait sıfatları zâtî ve ezeli kabul etmesi sebebiyledir.

Başta da belirtildiği gibi geleneksel tasniflerde bunun gibi birçok farklılık mevcuttur. Benzer sıfat tasnifleri yapmış olan kelâm âlimleri bile bir sıfatın hangi tasnife dahil olacağı hususunda ihtilâf etmiştir. Meselâ Eş'arî âlimlerden Bağdâdî, bekâ sıfatını sübûtî sıfatlar arasında zikrederken Cüveynî, Allah'ın yarattıklarına muhtaç olmayışını, yani gınâyı selbî sıfatlar arasında zikretmemiştir. Diğer bir Eş'arî bilgin Râzî ise selbî sıfatları, nefsî (zâtî) sıfatlar olarak isimlendirmiştir.¹⁶²

Netice itibariyle İmâm Mâtürîdî sıfat kabul ettiği tüm kavramların zâtî olduğunu düşündüğü için selbî veya sübûtî şeklinde özel bir alan tahsis etmemiştir. Fakat bu çalışmada Mâtürîdî'nin zâtî kabul etmesi sebebiyle selbî sıfatlara kısmen de olsa değinilecektir. Çünkü onun bu sıfatları selbî sıfatlar olarak incelememesi bunları zâtî kabul etmediği anlamına gelmez. Mâtürîdî zâtî sıfatları kategorik olarak değil, genel bir muhtevayla incelemiştir. Nitekim eserleri incelenmiş ve “sübûtî sıfat” kavramını kullandığına rastlanmamıştır. “Selb” kavramının yerine de genelde “tenzih” kavramını kullanmayı tercih etmiş ve Allah'a aklen yakıştırılamayacak durum, olay veya sıfatlardan onu soyutlamak için kullanmıştır.

¹⁵⁹ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 81-86.

¹⁶⁰ Önal, “Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı”, 158.

¹⁶¹ Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, 79-80.

¹⁶² Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, 622.

2.2. Allah'ın Varlığı ve Birliği

2.2.1. Allah'ın Varlığı

2.2.1.1. Vücûd

“Var olmak” anlamındaki vücûd, zıddı olan ademin (yokluk) Allah'tan nefyedilmesini ifade eder.¹⁶³ Varlık sahası üç kısma ayrılır. Birincisi vâcib yani zorunlu varlıktır ve bu yalnızca Allah'tır. İkincisi “mümkün” varlıklardır ve Allah'ın dışındaki hâdis varlıkları ifade eder. Mümkün varlıklar sonradan yok olabilir. Varlığı da yokluğu da imkân dahilinde olduğu için bu varlıklara mümkün varlıklar denmiştir. Üçüncüsü ise “mümteni” yani imkânsız varlıklardır. Bunlar varlık alanına çıkmasının imkânı olmayan varlıklardır. Allah ile aynı niteliklere sahip başka bir varlığın imkânsızlığı buna örnektir.¹⁶⁴ Yani Allah zorunlu olarak mevcûddur ve O'na yokluğun izafesi imkânsızdır. Bu nedenle Mâtürîdî için Allah'ın vücûd sıfatına sahip oluşu önkabuldür ve bu çeşitli delillerle açıktır.

Kelâm âlimleri Allah'ın varlığını delillendirmede görünen varlıklardan görünmeyen varlığa kıyas metodunu izlemişlerdir. Bu yöntem duyuların idrak edeceği alandan hareket ederek, duyuların etkin olmadığı alana ulaşmak olarak açıklanır.¹⁶⁵ Kelâmcılar Allah'ın varlığını delillendirmek için evrendeki maddeleri incelemiş ve atomculuğu benimsemişlerdir. Onların bu nazariyeyi aldığı kaynak net olmasa da Hint veya Yunan düşüncesi ihtimali daha yüksektir. Fakat kelâm âlimlerine bu nazariye hangi kaynaktan ulaşırsa ulaşsın onlar bu teoriyi farklı bağlamda ve farklı amaçla kullanmıştır.¹⁶⁶ Nitekim Teftâzânî *Şerhu'l Akâid*'inde “âlem cevher ve ârazdan müteşekkildir” sözünde âlemin hâdis oluşuna dair işaretler olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁷ Şöyle ki kelâmcılar maddenin bölünemez en küçük parçası (cüz-i lâ yetecezzâ) ile niteliklerinin (araz) hâdis olması ve birleşip cismi oluşturmalarından¹⁶⁸ âlemin hudûsu sonucuna varmışlar¹⁶⁹ ve her hâdisin bir muhdisi olmasıyla Allah'ın varlığını ispat etme yolunu tercih etmişlerdir.

Kelâmcıların Allah'ı ve sıfatlarını ispat etmede en azından mütekaddimûn dönemde ağırlıklı olarak hudûs delilini kullandığı görülmektedir. Hudûs delili,

¹⁶³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Telhîsü'l-kelâm fî berâhin-i akâidi'l-İslâm*, nşr. Arif Kübraoğlu (İstanbul: Türkçesi Neşriyat, ts.), 35.

¹⁶⁴ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 17-18.

¹⁶⁵ Nail Karagöz, “Mâtürîdî'de “Şâhidin Gâibe Delâleti” Metodu”, *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 324.

¹⁶⁶ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 130.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l akâid*, 75.

¹⁶⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55.

¹⁶⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 62.

âlemin hâdis olduğunu ispatladıktan sonra, yaratılan varlığın bir yaratıcısının olması gerektiğini savunan delildir. Bunun yanı sıra Mâtürîdî'nin, gaye ve nizam delilini de kullandığı görülmektedir. Gaye ve nizam delili de evrenin bir nizama ve hikmete göre yaratıldığı, bunun da Allah'ın rahmet ve inayetine işaret etmesine yönelik delildir.¹⁷⁰ Meselâ Kur'an'da “müjde taşıyan rüzgarlar” Allah'ın varlığına delil olarak gösterilmektedir.¹⁷¹ İmâm Mâtürîdî bu rüzgarların delil olmasının Allah'ın yüce zâtı ve tedbiri (düzen) yönünden olduğuna dikkat çekerek¹⁷² gaye ve nizam delilini bu gibi birçok yerde kullanır. Yani Mâtürîdî, isbât-ı vâcib yönteminde genel olarak kelâmcıların temel görüşlerinden biri olan âlemin muhdes oluşu ve bir düzene göre işleyişini temel almıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Allah'ın zâtı bilinemez ve bu sebeple insan O'nu ancak sıfatlarıyla tanıyabilir. Allah'ın varlığına, sıfatlarının kâinata taallukundan hareketle ulaşılabilir. Bu durumda da sıfatlarının ispatı, varlığının ispatı anlamına gelmektedir. Fakat isbât-ı vâcib olarak da bilinen Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını ispat meselesi ayrı bir tez konusu olduğundan dolayı bu meseleler icmâlen zikredilecektir.

2.2.1.1.1. Allah Hakkında “Şey” Lafzının Kullanılması

“Şey” kavramı sözlükte, “diledi, istedi” mânasındaki “şâe, yeşâü” fiilinin masdarıdır.¹⁷³ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (öl. 1095/1684), “şey” kavramını lügavî ve ıstılâhî olarak iki anlamda incelemiş ve lügat mânası için mevcûd, ma'dûm, mümkün ve muhal kapsamlarından hangisini içeriyorsa içersin, kendisiyle doğru bilgiye ulaşılan ve haber verilen bir kavram olduğunu söylemiştir. İstılahta kullanımında ise hariçte veya zihinde mevcûd olanı ifade ettiğini aktarmıştır.¹⁷⁴

İslâm düşüncesinde “şey” kavramının yol açtığı iki problem vardır. Birincisi, Allah-âlem ilişkisi bağlamında ortaya çıkan yokluğun (ma'dûm) şeyliği tartışması, ikincisi ise bu kavramın Allah hakkında kullanılıp kullanılamayacağı problemidir. Bu hususlarda ihtilâfların oluşmasındaki en büyük etken de hangi varlıkların “şey” kavramının kapsamı dahilinde olduğudur.¹⁷⁵ Mâtürîdî ve Eş'ârîler

¹⁷⁰ Arslan - Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 141.

¹⁷¹ el-A'râf 7/57.

¹⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/207.

¹⁷³ Topaloğlu - Çelebi, “Şey”, 314.

¹⁷⁴ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), “Şey”, 525.

¹⁷⁵ İlhan Kutluer, “Şey”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/35.

başta olmak üzere çoğunluk, bu kavramın mevcûd varlıkları kapsadığını söylemiştir.

Ebü'l-Mûîn en-Nesefî, Cehm b. Safvân'ın Allah'ın şey olmadığına dair görüşünü eleştirmiştir. Kendisinin aktardığına göre Cehm, Allah'a “şey” demenin mümâselete yol açacağını söylemiştir. Nesefî eleştirisinde, “şey” isminde iştirak olmadığını delillendirerek görüşünü açıklamıştır. Buna göre “siyahlık” ve “beyazlık” gibi aynı cinsten iki niteliğin birbirlerinden farklı mahiyette olması gibi Allah'a ve âleme “şey” denilmesinin de birbiriyle aynı özellikleri taşımasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁶ Yani nasıl ki siyahla beyaza aralarındaki farklılığa rağmen “renk” denilebiliyorsa, Allah ile âleme de “şey” denilmesi aralarında bir benzerlik olduğunu göstermez. Ebü'l-Berekât en-Nesefî de tefsirinde Allah'ın şey olduğunu fakat eşya gibi olmadığını söylemiştir.¹⁷⁷

İmâm Mâtürîdî, Allah'a şey denmesinin ispat sadedinde olduğunu vurgulamış ve Allah'a şey denilebileceğini fakat şey olmasıyla tanınamayacağını söylemiştir.¹⁷⁸ Diğer bir ifadeyle şey, Allah'ın vücûd sıfatına sahip olduğu için O'nun hakkında kullanılabilecek bir kavramdır. Mâtürîdî, bu görüşüne dair temellendirmesini aklî ve naklî şekilde yapmış ve “*Hangi şeyin şahitliği daha büyüktür*”¹⁷⁹ ifadesiyle başlayan âyetle temellendirmiştir. Buna göre “şey” lafzının zikredilen âyetle Allah'a istinadı, O'nun hakkında bu lafzın kullanılmasının câiz olduğunu gösterir. Aynı şekilde eş-Şûrâ 11. Âyetle yer alan “*Hiçbir şey O'nun misli değildir*” ibaresini de İmâm Mâtürîdî, Allah hakkında şey lafzının kullanılabileceğine dair delil kabul etmiştir. Ayrıca o, “*lâ şey*” (şey değil) ibaresinin olumsuz ve küçümseyici bir mâna taşıdığını ve Allah'ın bundan münezzehe olduğunu da ifade etmiştir.¹⁸⁰

Allah'a “şey” denmemesi hâlinde ta‘tîle düşülmüş olur. Çünkü şeyin zıddı yokluktur.¹⁸¹ Bunun yanı sıra Mu‘tezile gibi bazı mezhepler şeyin Allah hakkında kullanılamayacağı görüşünü savunmuştur. Mamafih problem, Cehm ve Mu‘tezile'nin evrene ait olan cevher, araz, isim veya nitelik gibi herhangi bir

¹⁷⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/205.

¹⁷⁷ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Muhyiddîn Dîb Müstû (Beyrut: Daru'l-Kelimü't-Tayyibe, ts.), 1/495.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186-187.

¹⁷⁹ el-En‘âm 6/19.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/38.

¹⁸¹ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 108.

durumun Allah’a isnadı konusundaki çekincelerinden kaynaklanmaktadır. İmâm Mâtürîdî başta olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bir kavramın Allah’a isnadı hususundaki ölçülerinde lafız mânasını dikkate almakla birlikte o kavramın içerik itibarıyla de Allah ile hâdis varlıkları temyiz etme düşüncesini ön planda tuttukları görülmektedir. “Şey” kavramı da bu bağlamda incelendiğinde Ehl-i sünnet kelâmcılarının, zikredilen âyetleri baz alarak kavramın Allah’ın zâtına, selbî-sübûtî sıfatlarına uygunluğu açısından isnadında bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Çünkü şey, vâcib varlığın ve mümkün varlıkların vücûd sıfatına sahip oluşu, yani mevcûd oluşu ile ilgili ispat bağlamında kullanılan bir kavramdır.

2.2.1.1.2. Allah’ın Varlığının Delilleri

Mâtürîdî, zıtlarıyla birlikte mükemmel bir ahenge sahip evrenin oluşu ve devamlılığının ancak kâmil mânada âlim olan Yaratıcı tarafından gerçekleştirilebileceği vurgusunu yapmıştır. Ayrıca Mâtürîdî’nin burada mükemmel bir yaratıcının başkası sebebiyle değil, kendi zâtı sebebiyle var olduğunu vurgulaması, vücûd sıfatının zâtî oluşu nedeniyledir.¹⁸²

Kur’an’da hudûs yöntemini kullanarak hakikate ulaşan en büyük örnek şüphesiz Hz. İbrahim’dir. Zemahşerî, Hz. İbrahim’in sırasıyla yıldız, ay ve güneşin uluhiyyet derecesinde olup olamayacağını tefekkür edip Allah’ın rubûbiyyetine vasıl olmasını anlatan âyetler¹⁸³ hakkında O’nun Hz. İbrahim’e istidlâl metodunu öğrettiğini savunarak¹⁸⁴ kelâmî yöntemi Kur’an’la desteklemiştir.

Söz konusu âyetlerde “*Kesin olarak inananlar*” anlamındaki “mûkinîn” kavramının kökü olan “îkân” hakkında ise Mâtürîdî, bir şeyin hakikatine istidlâl ve nazâr yöntemini kullanıp, dikkatli bir araştırmayla ulaşılmaması” anlamında olduğunu belirtmiş ve Allah’a “yakîn” sıfatını atfetmenin ve O’nu “mukîn” ismiyle isimlendirmenin câiz olmadığını vurgulamıştır.¹⁸⁵ İmâm Mâtürîdî burada isim-sıfat konusundaki görüşleri doğrultusunda hareket etmiş ve sıfatlar konusuna Allah’ın şanına uygunluk derecesi açısından yaklaşmıştır.

Âl-i İmrân Sûresinin 21. âyetine bakıldığında ise Mâtürîdî, “*Allah’ın âyetlerini inkâr edenler*”¹⁸⁶ ibâresinde geçen “âyât” (âyetler) lafzını, alâmetler ve deliller olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu âyette bağlamını da göz önünde

¹⁸² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/40.

¹⁸³ el-En’âm 6/75-79.

¹⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/680.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 5/109.

¹⁸⁶ Âl-i İmrân 3/21.

bulundurarak, alâmet olarak gösterilenin ya İncil ve Tevrat'ta bildirilen Hz. Muhammed ve sıfatlarına işaret ettiği ya da Kur'an ve Muhammed anlamına geldiğini zikretmiştir.¹⁸⁷ Hûd Sûresinin ilk âyetindeki “âyetler” lafzını açıklarken de önce diğer âlimlerin görüşlerini zikretmiş, ardından “delil, ibret veya alâmet” olabileceğini söylemiştir.¹⁸⁸ Yani âlem, Allah'ın varlığının alâmetidir.

Semânın kusursuz bir şekilde yaratıldığını bildiren âyette¹⁸⁹ ise Mâtürîdî, semânın kalınlığına, büyüklüğüne ve yoğunluğuna rağmen desteksiz bir biçimde ayakta durması, arzın geniş yer kaplaması ve bu ikisinin aralarında bir bağlantı olmadan birbirlerinden yararlanmasının Allah'ın kudretiyle mümkün olacağını söylemiştir.¹⁹⁰

İlâhî sıfatları zâtın aynı kabul ederek Allah'a sıfat atfetmenin O'nun zâtında kesrete yol açacağını düşünceleri nedeniyle mâna sıfatlarını ilâhî zâtın nefyeden Mu'tezile gibi ekollere karşı Mâtürîdî, Allah'ın vasıflandığı bütün sıfatlarla, zâtı sebebiyle nitelendiğini söylemiştir. Çünkü O'nun dışındaki varlıklar hâdistir ve başkası sebebiyle vasıflanması durumunda Allah hakkında hâdis varlıklara muhtaç olma durumu söz konusu olur.¹⁹¹ İmâm Mâtürîdî bunun bir sonucu olarak, zâtî-fiilî ayrımı gözetmeksizin Allah'ın tüm sıfatlarıyla ezelde vasıflandığını söylemiştir.¹⁹²

Verilen örneklerden İmâm Mâtürîdî'nin vücûd sıfatının muhtevasında hudûs delilini kullandığı ve ulûhiyyetin ispatını delillendirirken Allah'ın sıfatları üzerinden açıkladığı görülmektedir. Çünkü bir varlık olarak insanın diğer varlıklara bakışı havâss-ı selîme de denen beş duyu organıyla sınırlıdır. İnsana bilmediği bir varlık hakkında bilgi verilmesi durumunda, zihninde bir tasavvur oluşturması kaçınılmazdır. Allah'a cevher-araz, mekân-cihet gibi hâdis varlıklara özel birtakım kavramlar nispet etmek câiz olmayacağından, onu tahayyül yöntemiyle değil sıfatlarıyla kavramak gerekir. Kâinattaki kusursuz düzen, mükemmel işleyiş ve cüz-i lâ yetecezzâdan evrenin tamamına kadar nesneler arasındaki uyum, insanı kusursuz bir yaratıcıya götürecektir. Mâtürîdî de bu doğrultuda görüşlerini beyân etmiş ve gâibin şâhide kıyas edilmesi metodunu kullanmıştır.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/272.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/125-126.

¹⁸⁹ Kâf 50/6.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 14/109.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/373.

¹⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/18.

2.2.2. Allah'ın Birliği

Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olması ile zorunlu varlık ve yaratıcı olma gibi ulûhiyyete ait vasıflarda ortağı bulunmamasına vahdâniyyet denmiştir.¹⁹³ Başka bir deyişle vahdâniyyet, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının cüz'lere ayrılamayacağını izah edildiği sıfattır. Allah, vahdâniyyetin zıddı olan teaddüd ve iştirakten beridir. İmâm Mâtürîdî, “ehad” ve “vâhid” kavramları arasında ayırım yapmış ve “vâhid” kelimesinin hesap yapılan sayılar arasında yer aldığını söyleyerek “ehad” kavramının daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte Mâtürîdî, her ikisinin de Allah hakkında kullanılabileceğini ve ortağı bulunmama anlamlarında anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁹⁴

Hiz. Adem'den itibaren gönderilen tüm peygamberlerin ortak mesajı olan tevhid,¹⁹⁵ vahdâniyyet sıfatına bağlanmıştır ve İslâm'ı diğere dinlerden ayıran temel inançtır. Nitekim Hiz. Muhammed, Kur'an'ın nüzûl döneminde putları Allah'ın meleği, yardımcısı gibi düşünen bir topluluğa İslâm'ı yaymıştır. Bu özelliği nedeniyle olsa gerek, vahdâniyyet sıfatının, diğere selbî sıfatlara oranla İmâm Mâtürîdî'nin eserlerinde daha fazla yer tuttuğu görölmektedir.

Allah'ın zâtındaki teklik, O'nun cüz'lerden teşekkül etmesi veya cüz'lere ayrılmış olmasının mümteni' olduğunu belirtmek içindir. Sıfatlarında tek olması ise Allah'ın aynı sıfattan iki tane taşımaması ve O'nun sıfatlarının başka herhangi bir varlıkta bulunmamasıyla ilgilidir. Fiillerinde tek olması da Cenâb-ı Allah'ın fiillerini yerine getirebilecek başka bir varlığın olmaması ve fiillerinde ortak aramamasıdır.¹⁹⁶

Vahdâniyyet sıfatının delillendirilmesinde İmâm Mâtürîdî'nin genel anlamda burhân-ı temânu' delilinden faydalandığı görölmektedir. Bu delil, temelini temânu' âyeti olarak bilinen “Eğere arzda ve semâda Allah'tan gayrı ilâhlar olsaydı, muhakkak ki ikisi de bozuluşa uğrayıp yok olurdu”¹⁹⁷ meâlindeki âyetten almakta ve yeryüzünde iki ilâh olması durumunda vuku bulabilecek ihtimallere değinmektedir. Fakat söz konusu âyetin Kur'an'ın nüzul ortamındaki Allah'a inanan ama putların onun şefaatchisi olduğunu savunan müşriklerin şirkine yönelik olduğu iddiasıyla burhân-ı temânu'a delâlet etmeyeceğini düşünenler de

¹⁹³ Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 164.

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/376.

¹⁹⁵ Arslan - Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 166.

¹⁹⁶ Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, 165.

¹⁹⁷ el-Enbiyâ 21/22.

mevcuttur.¹⁹⁸ Yani âyette bozuluşa uğramanın iki ilâh değil, şerikleri olan ilâh olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte temânu‘ yöntemi, birbiriyle uyumsuz tanrıların varlığının imkânsızlığına karşı getirilmiş bir delil iken birbiriyle intibak halinde olan tanrıların varlığına karşı getirilen delile ise burhân-ı tevârüd denmiştir.¹⁹⁹

Mâtürîdî, âlemi yoktan yaratan, onun icrâsını sürdüren, gece ile gündüzü birbiri ardınca yaratan ve bunları iç içe geçiren yaratıcının bir olması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü iki yaratıcı olsaydı, biri geceyi diğeri gündüzü arzu edebilir ve bu durumda bir ilâh diğerine galip gelmiş olurdu.²⁰⁰ Bunu dünyadaki hükümdarların durumuna benzeten Mâtürîdî’ye göre nasıl ki dünyadaki hükümdarlar, iktidar için mücadele veriyorsa, birden çok tanrı olması durumunda da tanrılar iktidar için mücadele verecektir.²⁰¹ Ayrıca insanın ana rahminden itibaren geçirdiği evreleri de Mâtürîdî, vahdâniyyetin delili kabul etmiş ve bu evrelerde başkasının müdahalesi olamayacağını, fâilinin tek zât olacağını belirtmiştir.²⁰²

İmâm Mâtürîdî ayrıca, evrende selim akıl sahipleri için ibretler bulunduğunu zikreden âyetlerde²⁰³ tevhide ulaşmak için sunulan delilleri idrâk edebilme kabiliyetini salt bir akla yüklemiş ve bu görüşle, problemin hissî biçimde çözümlenmesine karşı çıkmıştır.²⁰⁴

Kitâbü’t-Tevhîd’te zikrettiği bir diğer delil ise hak peygamberlerin mucizeleridir. Eğer birden fazla ilâh olsaydı, bir mucizenin ortaya çıkmasından sonra diğer ortak ilâhların rubûbiyyeti ve ulûhiyyeti iptal olurdu.²⁰⁵ Bunun da karmaşa ve kargaşaya yol açacak olması muhtemeldir.

Kur’an’da Allah’ın, insanların yalnızca kendisine ibadet etmesini emrettiği âyetlerde de vahdâniyyetin bir yansıması vardır.²⁰⁶ Mâtürîdî’ye göre bu emir, ibadeti tevhide özgü kılar. Çünkü tevhide inanmaksızın bir ibadet söz konusu

¹⁹⁸ Ekrem Sefa Gül, “Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 382-383.

¹⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/429.

²⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/78-79.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12/35.

²⁰² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 13/168.

²⁰³ Âl-i İmrân 3/190.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/510.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 102.

²⁰⁶ el-Bakara 1/21.

olamaz. İbadetin yalnızca O'na yapılması, başka ilâhları da kabul edenlerin ibadetlerinin geçerli olmayacağını gösterir.²⁰⁷ Başka bir yerde de Mâtürîdî, Kur'an'da tüm insanlığı kapsayan “*Ey İnsanlar! Rabb'inize kulluk edin*” ifadesinin, “Allah'ı birleyin” anlamına geldiğini ve tevhide davet içerdiğini vurgulamıştır. Yani Mâtürîdî, âlimlerin de icmâ ettiği bir görüş olduğunu bildirerek, kâfirlere hitâben “kulluk edin” emrini, inanç bağlamında ele almış ve tevhidi emrettiğini vurgulamıştır.²⁰⁸ Bu da vahdâniyyet sıfatı gereğidir ve söz konusu sıfatın insan açısından sorumluluklarını ifade eder. İmâm Mâtürîdî'nin bu görüşü desteklemesinin, onun iman görüşüyle de bağlantılı olduğu görülmektedir. Nitekim o, imanı kalp ile tasdik olarak görmüştür.²⁰⁹ Söz konusu te'vilde ise kâfirler ve müşriklerin kulluk etmelerini tevhide bağlamıştır. Yani Mâtürîdî'ye göre kâfirin kulluk etmesi tevhid akidesine inanmakla oluyorsa, kulluk etmemesi de tevhide inanmamakla olur.

Bu husustaki diğer bir te'vili ise insanların imtihan edilmesiyle ilgilidir. İki veya daha fazla tanrıdan hangisine itaat edip amellerine uyması gerektiği konusunda insan, içlerinden birinin galip gelmesini bekleyecektir. Bu süreçte başka bir tanrıya iman etmişse amelleri de yok olacaktır. Eğer tanrılardan birinin galip gelmesini beklemişse de bu sefer işlediğini fiilin sorumluluğunu almayacaktır.²¹⁰

İmâm Mâtürîdî'nin, sem'îyyât konularından olan şefaât hakkında da vahdâniyyeti ölçü olarak koyduğu görülmektedir. Şefaât problemi, Kur'an'ın nüzul döneminde putların Allah'ın şefaâtçisi olması inancına yönelik iddialarına cevaben, Allah'tan başka kimsenin şefaât etme yetkisi olmadığı²¹¹ ve yalnızca O'nun izin verdiklerinin şefaât edebileceğini²¹² ifade eden âyetlerden kaynaklanmaktadır. Mâtürîdî'ye göre kavram olarak şefaât iki mânada olabilir. Birincisi, bir kişinin diğer bir kişi hakkında şefaât edecek olanın yanında mertebesini yükseltmek için konuşmasıdır. Fakat Mâtürîdî böyle bir durumun şefaât edecek olanda, şefaât edilecek kişi hakkında bilgisizliğini göstereceğini vurgular ve bu Allah'ın ilim sıfatına zıt bir durumdur. İkincisi ise dua etmektir.²¹³ Meselâ amel bakımından

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/56.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 16/132.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 487.

²¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 15/291.

²¹¹ ez-Zümer 39/44.

²¹² el-Bakara 2/255.

²¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/261.

Allah katında faziletli olan bir kişi, günahkâr bir kimsenin bağışlanması için Allah’a dua edebilir ve bu dua da kabul olabilir. Mâtürîdî şefaati kulun kula kefâreti veya referansı olarak görmez. Çünkü böyle bir durumda Allah’ın adaleti, gazabı ve merhametine etki söz konusudur. Mesele Mu‘tezile’nin dediğı gibi yalnızca sevabı fazla olan kişiler için de geçerli olamaz. Çünkü sevabı olan kişinin zaten şefaate ihtiyacı yoktur. Şefaate günahkârlar muhtaçtır. Özetle, Allah zâtında tek olduğı gibi sıfatlarında da tektir. Âlim, rahmet, adalet gibi sıfatlarında ortağı yoktur. Mâtürîdî, şefaate konusunu da bu anlayışla değerlendirmiş ve şefâati Allah’ın bir kulunun diğerk kulu hakkında duasına karşılık vermesi şeklinde kabul ederek ilâhî sıfatlarda ortaklıktan Allah’ı nefyetmiştir.

İmâm Mâtürîdî’nin vahdâniyyet konusunda Seneviyye de denilen düalistlerin görüşlerine fazlaca eleştiri getirme sebeplerinden birisinin de yaşadığı çağın etkisi olduğunu görölmektedir. Nitekim Mâtürîdî, 4./10. yüzyılda canlılık kazanan Seneviyye hareketini, kendisinden bir önceki dönemdekilerin geleneğine uyarak tenkit etmiştir.²¹⁴ Bu tenkitlerdeki temel prensibin de yüce bir yaratıcı için kullanılabilecek sıfatlarda çokluğa ve eksikliğe yer vermeme olduğı görölmektedir. Bunu uyumsuz tanrılar üzerinde düşündüğümüzde, iki tanrının da farklı emri olması durumunda yalnızca birinin isteğı gerçekleşecek ve diğerkinin kudreti sınırlanacaktır. Uyumlu olan tanrıları göz önünde bulundurduğumuzda ise bu sefer görev dağılımı denilebilecek bir ayırım olacaktır. Yani bir tanrı yaratmayla ilgilenirken, diğerk tanrı âhiret hallerini yönetecektir. Bu ise mükemmel bir tanrı tasavvuruna engeldir.

2.3. Allah’ın Ezelî ve Ebedî Oluşu

2.3.1. Kıdem

Mevcûd oluşunun geçerliliğı, kendi varlığı dışındaki sebeplerle olmayan ve kendisinde mevcûdiyetten önce ma‘dûmiyyet bulunmayan varlığa “kadîm” denir.²¹⁵ Kıdem ise, kadîm kavramının masdarıdır ve hudûsun, yani sonradan yaratılmanın zıddıdır.²¹⁶ Cürcânî, “ezelî” lafzına da aynı mânayı vermiş ve ezeli-

²¹⁴ Ali Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 312.

²¹⁵ Cürcânî, “Kadîm”, 173.

²¹⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “Kıdem”, 12/465.

ebedî olanın yalnızca Allah, ezeli-ebedî olmayanın âlem, ezeli olmayan fakat ebedî olanın da ahiret olduğunu vurgulamıştır.²¹⁷

Muhteva yönüyle kıdem, bazı farklılıklar arz etmektedir. Bir şeyin kadîm oluşu farklı anlamlarda kullanılmış olabilir. Babaların, çocuklarından daha önce gelmesi gibi bir şeyin başka bir şeyi zamansal açıdan öncelemesi, kıdem-i izâfî olarak adlandırılmıştır. Bir şeyin zamansal açıdan varoluşu veya o şeyin varlığının başlangıcından uzun süre geçmiş olmasına ise kıdem-i zamanî denir. Yâsîn Sûresi 39. âyetinde geçen “*hurma tutamının yillanmış sapları*” ibaresi, buna örnektir. Zâtına nispetle kadîm olmaya ise kıdem-i zâtî denir ve bu da yalnızca Allah’a aittir.²¹⁸

2.3.1.1. el-Evvel İsmi

Kıdem sıfatı, Kur’an’da Allah’a atfedilmemekle birlikte O, zâtı gereği kadîmdir. Allah’ın zâtında yokluk olmadığını ve zıddının, yani hudûsun O’nun hakkında imkânsız olduğunu ifade etmek için selbî sıfatlardan sayılmıştır.²¹⁹ Eğer Allah’ın kadîm olmadığı düşünülürse zorunlu olarak hâdis oluşuna ve her hâdis bir muhdise muhtaç olduğu için de O’nu da yaratan bir varlık olduğuna hükmedilerek sonsuza kadar giden bir teselsül oluşacaktır.²²⁰

İmâm Mâtürîdî *Te’vîlât*’ta, Allah hakkında kullanılan kıdem veya kadîm kavramlarının işlevlerini esmâü’l-hüsna arasında yer alan “evvel” ismiyle açıklamıştır. Kıdem kavramını ise âlemin ve sıfatların ezeliyeti hususlarında zikretmiştir. Âlemin kadîm oluşunu tenkit etmesi, kadîm olanın yalnızca Allah olduğu içindir. Zira Mâtürîdî’nin Allah hakkında kadîm ismini veya kıdem sıfatını kullanmada herhangi bir çekincesi yoktur. Çünkü kıdem, kadîmin muhtaç olmamasının şartıdır ve kendisi dışındakilerden müstağni kalabilmesi kıdem iledir.²²¹ Yani kıdem, vâcib ve mümkün varlığı birbirinden ayıran sıfattır.

Mâtürîdî, “*O, ilk (evvel, başlangıcı olmayan), son (âhir, sonu olmayan), zâhir ve bâtındır*”²²² âyetini temele alarak delillendirmelerini yapar. Allah, zâtı ile evvel olduğundan dolayı evvel (kadîm) sıfatı da diğer itibârî sıfatlar gibi zâtın

²¹⁷ Cürcânî, “Ezelî”, 21.

²¹⁸ Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, 156-157.

²¹⁹ Abdullah Arca, *Fahreddin Razî’ye Göre Allah’ın Sıfatları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 50.

²²⁰ Nesefî, *et-Temhîd*, 24; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *Şerhu’l-aķîdeti’t-Tahâvî*, thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şennar (Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 1430/2009), 34.

²²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 93.

²²² el-Hadîd 57/3.

aynısıdır.²²³ Bu sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını belirten ve yalnızca O'nun hakkında kullanılabilecek sıfatlar olduğu için Mâtürîdî, mümkün varlıkların evveli ile vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın evvel ismini birbirinden ayırmıştır. Mümkün varlıklarda evvel niteliğine haiz olan, âhir olamaz. Aynı şekilde zâhir olan, bâtın olamaz. Âlemde bir kimse bunlardan biriyle nitelendiğinde, zıddı olan diğeri onun hakkında iptal olur.²²⁴ Yani Allah'ın evvel ve kadîm ismi teşbîh ve tecsîmi gerektirmez. Bu açıdan bakıldığında aslında konu Allah'ın cevher-araz olmaması yönünden de mütalaa edilir. Çünkü cevher ve araz, hâdis kabul edilen âlemin bileşenleridir. Bu kavramlar Allah'a nispet edildiğinde ya cevher ve araza, yani evrene ezelîlik yüklenecek ya da Allah'a hâdis denilecektir ve ikisi de kelâmcıların kabul edeceği bir durum değildir.

2.3.1.2. Allah'a Cevher ve Araz Nispet Etmek

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'a cevher ve araz nispet etmek câiz değildir.²²⁵ Çünkü Allah'a cevher ve araz nispeti mekân, şekil ve cihet gibi özelliklerin atfedilmesi olacaktır ki böyle bir durum mükemmel bir tanrı tasavvuruna engeldir. Yüce Allah, söz konusu kavramlarla vasıflanması durumunda bir boyuta sığdırılmış ve boşlukta yer tutmuş olacaktır. Yer tutan şey ise cevherler ile birleşebilme veya onlardan ayrılma niteliğine sahip yapıdadır.²²⁶ Diğer bir deyişle cevher ve araz birleşerek cismi oluşturur. Bu iki kavramı Allah'a atfetmek, O'na cisim özelliği yüklemek anlamına gelir. Zât-ı Bârî bundan münezzehtir.

Te'vilâtü'l Kur'ân'da Allah'a cevher veya araz nispet edilememesi genel itibariyle dolaylı olarak zikredilmiş ve çoğunlukla cisim nispetinden söz edilmiştir. Mâtürîdî, Hristiyanların Allah'a evlat edinme vasfı yüklemesine itiraz olarak,²²⁷ evlât edinmek istemesi durumunda bunun kendi cevherinden olacağını söylemiş ve yaratılmışlık özelliği taşıyan sıfatların Allah hakkında kullanılamayacağını beyan etmiştir.²²⁸ Bir diğer örnek ise Allah'ın isimlerinden olan el-Mütekebbir,²²⁹ yani büyüklükte eşi, benzeri olmayan mânasındaki isminin te'vilidir. İmâm Mâtürîdî'ye

²²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/333.

²²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/61.

²²⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 148-157.

²²⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille fî kavâidi akâidi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 60.

²²⁷ en-Nisâ 4/171.

²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/118; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 4/128.

²²⁹ el-Haşr 59/23.

göre buradaki “büyüklük” kavramı hâdis varlıklardaki gibi daha fazla atomun birleşmesiyle oluşan maddi bir büyüklük değil bir kişiye “dünyanın en büyük adamı” denilmesi gibidir.²³⁰

Gelme, gitme gibi hareket arazıyla vuku bulan fiiller, bazı âyetlerde Allah’a isnat edilmiş²³¹ ve arazlar Allah hakkında kullanılmıştır. Hâdis varlıklara özgü arazların Allah hakkında kullanıldığı bu âyetlerde Mâtürîdî’nin yöntemi yine te’vildir. O, bir fiili veya sıfatı Allah’a isnat etmeden evvel, sözkonusu fiil veya sıfatın Allah için kullanılması uygun olursa O’na atfeder. Sözelimi yaratma fiili Allah’ın yüceliğine uyumludur fakat zulmetme fiili Allah için kullanılamaz. Çünkü Allah’a zalim demek O’nun hakkında uygun düşmeyen bir ifade olduğu gibi, Rahmân ve Rahîm isimlerine de ters düşmektedir. Allah’a isnat edilen fiil eğer ki O’nun şanına yakışmayan bir fiilse, bu durumda da takdirde bulunmak gerekir. Yani te’vilin verdiği ihtimaller değerlendirilir.²³² Aynı şekilde Mâtürîdî, gelme fiilini eğer Allah’ın bir mekândan başka bir mekâna tayini olarak algılsa kendi sistemiyle çelişeceğinin farkındadır ve bu nedenle sözkonusu fiili nüzul ortamındaki dilbilgisi, âyetin bütünlüğü ve mecazların kullanımı gibi etkenleri göz önünde bulundurarak te’vil etmiştir.²³³

Allah’a cevher veya araz nispet etme hususuna genel itibariyle bakıldığında selbî-sübûtî sıfatlarla ilgili olduğu kadar, haberî sıfatlarla da alakalı bir problem olduğu görülmektedir. Çünkü haberî sıfatların zâhir anlamıyla kabul edilmesi halinde antropomorfik bir ilâh anlayışı ortaya çıkmaktadır. Allah’ın oturması, yemesi, içmesi, parmaklarının olması gibi atıflar, ashâbü’l-hadîsin yöntemiyle te’vilsiz bir şekilde kabul edildiğinde cisimlerle tahayyül edilebilen bir ilâh anlayışı ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî ise Allah’a, hâdis varlıklara özgü herhangi bir kavram atfetmemek için te’vil yöntemini kullanmıştır. Kısaca kelâmcılar âlemi yalnızca alâmet olarak görmüş ve Allah ile âlem arasında mümâselet kurmamıştır. Bunun bir sonucu olarak da Allah’a cevher ve araz nispet etmek câiz olmaz.

2.3.2. Bekâ

Bekâ sıfatı, Allah’ın bir sonunun olmaması demektir. Varlığı kadîm olan zât, bâkî ve ebedî olur. Allah, bu sıfatın zıddı olan fena ve bozuluşla nitelenemez.

²³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7/425.

²³¹ el-Fecr 89/22.

²³² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17/198.

²³³ bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 17/215-220.

Bu nedenle Allah'ın bekâ sıfatıyla mevsuf olması da onun için vâcibdir.²³⁴ Nitekim kadîm olanın bâkî olmaması düşünülemez. Ayrıca kelâmcılar arasında, bekâ sıfatının zât ile münasebeti hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu noktada, Allah'ın zâtıyla kadîm olduğunu düşünen Mâtürîdî'ye göre Allah zâtıyla bâkîdir.

Bekâ sıfatını kelâmcılar, genelde kîdem sıfatı başlığı altında mütalaa etmiştir. Çünkü ikisi birbiriyle bağlantılı sıfatlardır ve birinin zâtta mevcut oluşu, diğlerinin de mevcûdiyyetini gerektirir. Mâtürîdî de bu çerçevede konuyu ele almış ve Allah'tan gayrı bâkîlerin mümkün olup olamayacağı üzerinden bekâ sıfatına yaklaşmıştır. Burada bâkî sıfatına sahip oluşundan bahsedilen mümkün varlıklar, cennet ve cehennemdir. Kısaca bekâ sıfatı hususunda ana tartışma cennet ve cehennemin ebedîliği konusudur.

İmâm Mâtürîdî âhiret hayatının ebedîliği problemini incelerken, kendi metodolojisinden ayrılmaz ve vâcib-mümkün ayırımına giderek konuyu açıklamaya gayret gösterir. Buna göre Cehmiyye, bâkî olanın yalnızca Allah olduğunu savunarak, ahiret hayatının ebedîliğini reddetmiştir. Çünkü cennetin bâkî olması halinde mümâselet gerçekleşecektir.²³⁵ Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta bu iddiaya cevap olarak, Allah'ın bâkî isminin başkası sebebiyle değil, kendisi sebebiyle mümkünlerin ise Allah'ın emriyle bâkî olduğunu ifade etmiştir. Yani ahiret hayatı başkası sebebiyle bâkîdir. Mâtürîdî ayrıca, Kur'an'da Allah'ın her an yarattığını belirten âyetten²³⁶ hareketle kelâmcıların ulaştığı teceddüd-i emsâl²³⁷ düşüncesine işaret etmiştir.²³⁸

Kalbin mühürlenmesi meselesini de Mâtürîdî, inkâr edenlerin akıl yürütmeyi terkettikleri için onlardan dikkatle bakma ve tefekkür etme yeteneğinin alınması şeklinde yorumlar. Zikredilen yetenekler müşriklerden alınmasaydı evrenin ve insanın sonlu, Allah'ın bâkî olduğu sonucuna varırlardı.²³⁹ Diğer bir

²³⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 343.

²³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/63.

²³⁶ er-Rahmân 55/29.

²³⁷ Bu kavram, “benzerlerin, yani cevher ve arazların yeniden yaratılması” anlamındadır. Kelâmcılar bunu âlem anlayışlarında ve âhirette cesetlerin yakıldıktan sonra tekrar diriltilmeleri hususunda kullanmışlardır. Buna göre Allah, âhiretteki hayatı sürekli yeniden yaratarak bâkî oluşunu sağlamaktadır. Bu konuda bk. Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239-241.

²³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/99.

²³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/35.

ifadeyle Mâtürîdî Allah'ın sonsuz oluşuna evrenden hareketle ulaşılabilceği düşüncesindedir.

Dünyanın sonlu oluşunu Allah'ın bekâsına delil gösteren Mâtürîdî, yüksek binalar yapma konusunu da insanın içindeki sonsuzluk ve ölümsüzlük isteğine bağlamıştır.²⁴⁰ Nitekim te'vilini yaptığı âyette de insanların yüksek binalar yapması, dünyada temelli kalacağını düşünmesiyle açıklanması²⁴¹ bekâ sıfatının Allah'a mahsus olduğuna işarettir.

Görüldüğü üzere bekâ sıfatı bazen dolaylı bazen doğrudan *Te'vilât*'ta yer almaktadır. Mâtürîdî bazı sıfatlara doğrudan değinirse de âyeti o sıfat üzerinden te'vil etmiştir. Eserinde Allah'ın varlığından, birliğinden ve bunların delillerinden sıkça bahseden Mâtürîdî, kıdem sıfatını âlemin kadîm olmaması konusunda, bekâ sıfatını ise âlemin fânî oluşuyla paralel işlemiştir. Yani âlem kadîm değildir derken kıdem sıfatına, âlem sonludur derken de bekâ sıfatına sahip tek varlığın Allah olduğunu kastetmiştir.

2.4. Hayat

Cürcânî hayatı, vasıflanmanın bilen ve takdir eden olmasını sağlayan sıfat olarak tarif etmiştir. Benzer bir tarif yapan Harpûti'ye göre hayat, diğer sıfatların kendisiyle sıhhat bulduğu, hiçbir şeyde taalluku olmayan bir sıfattır ve mümkün varlıklardaki gibi maddi değil hakiki bir hayatı ifade eder.²⁴² Gazzâlî ise Allah'ın hayat sıfatının apaçık olduğunu belirterek hayat sıfatı hakkında fazla söz söylememiştir. Çünkü âlim ve kâdir olan bir yaratıcının hay olmaması düşünülemez. O, zorunlu olarak haydır.²⁴³

Yukarıda da belirtilen, Ehl-i sünnet'in Allah'ın sübûtî sıfatlarla vasıflanmaması durumunda zıtlarıyla vasıflanmasının mümkün olacağına dair görüşü, hayat sıfatı için de geçerlidir. Âlemin yaratıcısı sonsuz bir hayat ile hay olmasaydı, O'nun hakkında ölüm vasfını kullanmak mümkün olurdu. Böyle bir durumda yaratıcının ilminin her şeyi kapsamamasından, kudretinin taallukundan, irade etmesinden, duymasından, işitmesinden söz edilmesi imkânsızdır. Yaratıcının zikredilen bu niteliklere sahip olabilmesi için her şeyden önce canlı olması gerekir.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/322.

²⁴¹ eş-Şuarâ 26/129.

²⁴² Harpûti, *Tenkihu'l-keâm*, 77.

²⁴³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 1433/2012), 94.

Fakat bu canlılık hâdis varlıkların canlılığı gibi başkasına bağlı bir hayat değil, zâtından dolayı sahip olduğu bir sıfattır.

Kâdî Abdülcebbar da aynı delillendirmeyi yapmış ve Allah'ın hay olmasıyla ilgili görüşünü Mu'tezile'nin geçmiş bilginlerinin de ittifakı olarak zikretmiştir. Buna göre "Allah âlimdir, kâdirdir" ve "âlim olan canlıdır, diridir" şeklinde iki önerme bulunur. Duyu âleminde ölümler nasıl ki bilmeye ve yapmaya kâdir değilse duyular ötesi âlemde de böyledir. Allah için böyle bir durum mümteni' olduğu için hakkında ölüm düşünülemez ve O haydır.²⁴⁴ Ayrıca Mu'tezile'nin ekseriyeti, diğer sübûfî sıfatlarda olduğu gibi hayat sıfatı konusunda da Allah'ın bir hayatla hay değil, zâtının hay olduğunu, yani bu sıfatın da zâtın aynı olduğunu kabul etmiştir. Buna ilâveten Mu'tezile, Allah'ın semî' ve basîr oluşunu da hay ismine bağlamıştır.²⁴⁵

İmâm Mâtürîdî'ye göre ise Allah, hâdis varlıklardaki gibi başkası sebebiyle değil, zâtıyla haydır. Buna göre Allah'ın hay olmasının canlı olması mânasına geldiği herkesçe bilinir fakat haydan kasıt ilk olarak sınırı olmayan bir övgüyle övülmesidir.²⁴⁶ Mâtürîdî bu te'vilinde âyetlerin siyak-sibak ilişkisini göz önünde bulundurmuş ve yeryüzünde yağmurla birlikte bitkilerin ortaya çıkmasından dolayı toprağın ölü olmadığını bildiren âyette, hay kavramının toprağı methetmek için kullanıldığını ifade etmiştir. Buradan hareketle zikredilen âyetle hay sıfatı arasında bir ilişki kuran Mâtürîdî, hay oluşun aynı zamanda Allah için bir övgü olduğu sonucuna ulaşmıştır. İkinci olarak ise yine övgü anlamında olmak kaydıyla, şehitlerin ölmediğini bildiren âyet ile hay sıfatını ilişkilendirmiştir. Buna göre "şehitler ölmedi" ibaresi nasıl ki şehitlik makamını methediyorsa, Allah'a atfedilen hayat sıfatıyla da O'nun zâtı övülür.²⁴⁷

Şehitlerin ölmemesi meselesi eğer ehl-i hadîsin yöntemiyle olduğu gibi hakiki anlamıyla kabul edilirse bu durumda onların hayat sıfatına hala sahip olduğu düşünülebilir. Diğer bir deyişle zâhir anlamda ölmedikleri kabul edilmesi halinde şehitler, bu vasfı kazanmadan önce nefsânî bir hayat sıfatına sahipken, şehit olduktan sonra Allah'ın hayat sıfatına benzer hakiki bir hayata eriştiklerini

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/260.

²⁴⁵ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 97.

²⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/85.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/177.

söylemek mümkün olurdu. Bu durumun farkında olan birçok bilgin gibi Mâtürîdî de şehitlerin ölmemesi konusunda te'vile yönelmiştir. Mâtürîdî bu konudaki farklı görüşleri sıraladıktan sonra kendi yorumlarını eklemiş ve şehitlik hakkında kişinin vasıflanmasıyla ahirette ebedî yaşayacağı hayat olduğuna dair yorumu tercih etmiştir.²⁴⁸

İmâm Mâtürîdî'nin, hayat sıfatında da vâcib ve mümkün varlığı ayırdığı görülmektedir. Nitekim diğer âlimlerin görüşleri de bu yöndedir. Çünkü Allah'ın hay oluşu, O'nun hakkında en net sıfattır. Bununla birlikte hayat hakkındaki tartışmaların, sıfatlar hakkındaki genel ayrılıklarla paralel olduğu söylenebilir.



²⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/306.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TE'VİLÂTÜ'L KUR'ÂN'DA ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ VE YARATMAYLA İLGİLİ SIFATLAR

Kelâm ilminde hangi mezhep olursa olsun, evrendeki her oluş, bozuluş ve olaya doğrudan müdahil bir ilâh tasavvuru mevcuttur. Filozoflar, Allah'ın âlemdeki işlerle ilgilenmeyecek kadar yüce olduğunu savunarak âlemde meydana gelen hadiselerden Allah'ı soyutlamış ve tüm sorumluluğu insana yüklemiştir. Kelâmıda Allah ile âlem arasında nitelik ve varoluş açısından keskin bir çizgi çizilse de Allah'ın âlemin yaratıcısı oluşu, evrene müdahil bir ilâh tasavvuru oluşmasına etki etmiş ve bu müdahale de sıfatlarla açıklanmıştır. Zira âlemin yoktan yaratılışı ve devamlılığı ancak kudret, irade gibi sıfatlara sahip olan bir yaratıcı tasavvuruyla mümkündür.

Âlemi Allah'ın alâmeti olarak gören Mâtürîdî, sıfatları tevkîfî kabul etmesi ve aşağıda da inceleneceği üzere her bir sıfatın âleme taallukunun muhakkak bulunacağını düşünmesi sebebiyle Kur'an'da bu minvaldeki bütün lafızları âleme etkisini göz önünde bulundurarak ele almıştır. Bu başlık altında da *Te'vilât*'ta, sıfatların âleme taallukunun nasıl incelendiği araştırılacak ve söz konusu meselede Mâtürîdî'nin sıfat anlayışıyla paralel bir çerçevede hareket ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

3.1. Allah-Âlem İlişkisi

Filozofların ve diğer kelâmcıların tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşlerine yukarıda kısaca yer verilmiştir. Filozofların âlem anlayışını tam olarak ortaya koymak adına yeterli olmamakla birlikte çalışmada Mâtürîdî'nin eseri incelendiği için bu bölümde onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a yansıttığı âlem anlayışı ve yaratmayla ilgili sıfatlar ele alınacaktır. İncelenen konuyla ilgili genel bilgiler yukarıda zikredilmiş olmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de gerekmedikçe yer verilmeyecektir. Diğer ekollerin görüşleri tafsîliyle mütalaa edilmek istenirse son dönemde konuyla ilgili birçok akademik çalışma mevcuttur.²⁴⁹

²⁴⁹ bk. Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 27-169; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 63-115; Mavil, “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu”, 286-295.

Kelâmcılar âlem anlayışlarını hüdûs üzerine kurmuş ve atom nazariyesini benimsemiştir. Bunun yanı sıra âlemin zamansal olarak ezeliğini benimseyen filozofları da tenkit etmişlerdir. Hatta bu tenkitlerde bazı kelâmcılar filozofları küfürle ithama kadar gitmiştir.²⁵⁰ Nitekim İslâm düşüncesinde Gazzâlî ile başlayan tehâfüt geleneğini oluşturmuştur. Fakat böyle bir gelenek oluşmadan önce de kelâmcılar filozoflara âlemin ezeliği ve diğer meseleler hakkında reddiyeler kaleme almıştır. Ekollerin âlem anlayışı şüphesiz sıfatlara da etki etmiştir. Zira yoktan yaratmayı ancak mutlak kudret, irade ve ilim sahibi bir yaratıcı gerçekleştirebilir. Sudûr düşünüldüğünde ise Allah'ın iradesi ve kudreti değil ilmi önplana çıkar. Mâtürîdî de bir kelâmcı olarak hudûsu savunmuş ve ilâhî sıfatlar bağlamında çeşitli açılardan ele almıştır.

İmâm Mâtürîdî *Te'vilât*'ta, Allah'ın ilim, kudret, irade gibi sıfatlara sahip olduğunu düşündüğü için O'nun "ol" demesini, tüm kelâmcılar gibi yoktan yaratmaya bağlamıştır.²⁵¹ O, gece ve gündüz gibi iki zıtlığın ancak tek, âlim ve hâkim bir yaratıcı tarafından meydana getirilebileceğini söylemiştir. Eserden müessire ulaşma yöntemini kullanan Mâtürîdî, Allah'ın âlemi alâmet olarak yarattığını birçok yerde ifade etmiştir. Burada da gece ve gündüz gibi iki zıt durumu yaratan Allah'a ilim ve hikmet sahibi denilmesini bir bakıma zorunlu görmüştür.²⁵² Mâtürîdî birçok te'vilinde, Allah'ın "ol" emrinin harf ve seslerden oluşan bir lafız suretinde olmadığını, Arap dilinde yaratmayı en kısa ifade eden kavram olduğu için söz konusu ifadeyi kullandığını ifade etmiştir.²⁵³ Sonraki bazı Mâtürîdî âlimler de bu hususa dikkat çekmiştir.²⁵⁴

Ayrıca Arapça veya başka herhangi bir dil, Allah'ın muradını anlamak için yeterli değildir. "Kün" (ol) emriyle hâdis varlıkların söz ve sıfatlarını belirlemesi, eşyanın oluşumuna kadar geçen süre ve hali veya oluşumunun belirlenmesi söz konusu değildir. Yani "ol" lafzı, Allah'ın hâdis varlıkları varlık alanına çıkarmasının içeriğine dair değildir. Allah'ın bir şeye "kün" demesi emrinin ve iradesinin ne süratte gerçekleştiğini gösterir.²⁵⁵

²⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 8.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/306.

²⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/567.

²⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/220.

²⁵⁴ "Ol" Emri konusunda bk. Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mayıs 2021), 76-81.

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/340.

Hay ve Kayyûm isimlerini âyetlerde geçtiği gibi birlikte te'vil eden Mâtürîdî, bunların âleme canlılık veren ve hâdis varlıkların tedbiri ve rızkını sağlayan anlamına geldiğini söylemiştir. Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın hay ve kayyûm isimlerinin hâdis varlıkların durumlarından habersiz olamayacağı mânasında olduğunu da vurgulayarak hem ilim sıfatıyla ilişki kurmuş hem de Allah'ın cüz'îleri bilebileceğine vurgu yapmıştır.²⁵⁶

Mâtürîdî, âlem anlayışını hikmet prensibi üzerine kurmuştur. Allah'ın âlemi hikmeti gereği yarattığını vurgulamış ve âlem anlayışında Allah'ın hâkim ismi ile hikmet sıfatını öne çıkarmıştır. Meselâ göklerin ve yerin insanın hizmetine sunulması hususunu hikmet sıfatıyla açıklamıştır. Zira Allah'ın bir şeyi hizmete sunması, o şeyi boş yere yaratmadığını gösterir. Âlem de doğum ve ölümden ibaret olmasıyla değil, ikinci bir yaratmayla anlam kazanır. Bu ise Allah'ın hikmeti ile gerçekleşen bir lütuftur.²⁵⁷

Âlemin yaratılışını hikmet kavramıyla açıklayan Mâtürîdî'nin bu kavram hakkındaki telakkisi konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Mâtürîdî hikmet hakkında çeşitli âlimlerin ve ekollerin tanımlarını zikretmiş ve içlerinden herhangi birini tercihte bulunmayarak hangi mânada kullanılırsa kullanılsın hikmetin iyilik ve güzelliği kendisinde topladığını ve bu nedenle hikmet sıfatına sahip bir şeyin muhtevasında da hayır bulunacağını zikretmiştir. Hikmetin zıddı ise sefehtir ve Allah böyle bir nitelemeden münezzehtir.²⁵⁸ Mâtürîdî'nin zikrettiği tanımlar dikkate alındığında Allah-âlem ilişkisi açısından hikmetin anlaşılması için bir tarif yapılacak olursa, eşyanın tedbir ve intibak içinde, kusursuz ve mükemmel bir şekilde yaratılması denebilir.

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da darb-ı mesellerin geçmesinde de birçok hikmet bulunur. Bunlardan biri duyulara ait bilgilerin duyuyu ötesi âleme alâmet olacağıyla ilgilidir. Yani şahidin gâibe kıyâsıdır. Nitekim darb-ı mesellerde, anlatılmak istenen olay somutlaştırılır. Duyu ötesi olan, duyulara indirgenir ve böylece muhatabın zihnine daha çabuk yerleşir. Diğer anlamlardan biri ise Allah'ın tüm zıtlıkları birlikte yarattığına dair delil teşkil etmesidir. Ayrıca Kur'an'daki darb-ı mesellerde

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/153.

²⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 11/276-277.

²⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/215-216.

faziletli bir nitelik üstün bir şeye, değersiz bir nitelik de değersiz bir şeye benzetilmektedir.²⁵⁹

3.1.1. Varlık ve Yokluk

3.1.1.1. Varlığın Hakikati ve Kısımları

Âlemin realitesi, yani eşyanın hakikatte var olduğunu savunan kelâmcılar, bunun zıddını iddia ettiğini söyledikleri Antik Yunan filozoflarından Sofistlere karşı görüşlerini geliştirmiştir. Eğer âlem muhdes ise yaratmadan söz edilebilmesi için onun hakikati olması gerekir. Vehmden ibaret olanın gerçekliği olmaz ve buradan ulaşılabilecek ilâhın da hayalî bir ilâh olması sonucu çıkar. Öyle ki kelâma dair eserlerin birçoğu varlığın hakikati konusuyla başlar. Kelâmcıların Allah'ın alâmeti olarak gördükleri âlemin ve dolayısıyla Allah'ın hayalden ibaret olduğuna inanan Sofistleri eleştirerek bir inanç akîdesi oluşturmaları gayet tabidir. Mâtürîdî ve onun çizgisinden giden diğer âlimler varlığın hakikatini ispat konusunda deliller getirmiştir. Fakat bu delillerin mizâhî bir çerçevede olduğu görülmektedir. Mâtürîdîler, kendi varlığını dahi reddedenin ciddiye alınmayacağını vurgulamışlardır. Böyle bir kişiye neyi inkâr ettiğini bilip bilmediği sorulduğunda, “hayır” cevabı alınırsa inkâr ettiğini inkâr edecek, “evet” cevabı alındığında ise zaten varlığın hakikatini kabul etmiş olacaktır.²⁶⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi kelâmcılar varlık alanını Allah-âlem, yani kadîm-hâdis şeklinde ikiye ayırmıştır. Mâtürîdî yeryüzündeki her şeyin âlem kapsamına girdiğini belirtmiştir.²⁶¹ Nitekim Kur'an'ın diğer bir ismi olan “Nûr” kavramı için Mâtürîdî, eşyanın hakikatini aydınlatan şey olduğuna dair yorumu tercih etmiştir. Diğer bir deyişle Kur'an'ın, işaret ettiği aklî metotla eşyanın hakikatini aydınlatmakta olduğunu vurgulamıştır.²⁶² Âlemin var oluşu Allah'ın varlığına delil olduğu için onun için de yokluk, hayal vs. düşünülemez. Çünkü bir şey yoksa alâmet de olamaz.

“Hamd” kavramını Mâtürîdî iki mânada te'vil etmiştir. Birincisi, yaratılmışlara ait bütün mâna ve niteliklerden Allah'ı tenzih etmektir. İkincisi ise insana verdiği nimetler için övgüye lâyık olan yegâne varlık anlamındadır. Söz konusu te'villerde Mâtürîdî'nin iki ihtimali de âlemlerle Allah'ın farkını ortaya

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/179-180.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 58-59.

²⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/13.

²⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/95.

koymak üzere yaptığı görülmektedir. Birincisi Allah'ın âleme nitelik yönünden benzemediği yönünde, ikincisi ise insanın Allah'a muhtaç oluşu ve âlemin insan için yaratıldığı konusundadır.²⁶³

Allah'a evlat edinme vasfı yükleyen anlayışlara eleştiri getiren Mâtürîdî'ye göre dünya hayatında çocuğa sahip olmak isteyen bir kişi, bunu bir ihtiyacını karşılaması, kendini güvenli hissetmesi veya arzulaması nedeniyle elde eder. Allah ise kâdir ve hâkim olduğu için bunlardan münezzehtir.²⁶⁴

Mâtürîdî'nin Allah'ın insana ruhundan üflemesi konusunu da âlem anlayışı çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. O, ruh üflenmesini canlılık verme olarak görmüştür. Buna göre ruh, hâdis varlıkların canlılığını Allah'a bağlayan şeydir.²⁶⁵ Yani insanın ve diğer canlıların canlılık kaynağı Allah'tır.

Göklerin, insanın görebileceği herhangi bir bağlantı olmadan yaratıldığını anlatan âyet²⁶⁶ için Mâtürîdî, görülemeyen bir direk ve direksiz olarak yaratılması ihtimallerinden ikisine de değinmiş ve her ikisinde de Allah'ın kudreti ve hâkimiyetinin hâdis varlıklarınkiyle karşılaştırılamayacağını vurgulamıştır. Çünkü hâdis varlıkların buna benzer bir şey yaratması imkânsızdır.²⁶⁷

Zikrettiğimiz te'villerde de belirtildiği gibi Mâtürîdî'ye göre âlem hiçbir açıdan Allah ile eş tutulamaz. Yani zamansal olarak da ontolojik olarak da âlem, Allah ile aynı düzeyde olamaz. Âlem, Allah'ın varlığının, birliğinin, sıfatlarının tecellisi olduğu için marifetullahı kavramada insanın alâmetler bulacağı hâdis varlıktır ve yeryüzünün halifesi olan insan için yaratılmıştır. Evren varlığı ve devamı için bir başkasına ihtiyaç duyarken Allah bundan münezzehtir.

3.1.1.2. Yokluğun Şeyliği

“Şey” lafzının Ehl-i sünnet âlimlerince mevcûdu ifade ettiği yukarıda zikredilmiştir. Fakat Mu'tezilî bilginler şeyin, varlıktan önceki halini, yani ma'dûmu (yokluk) da kapsadığını söylemiştir. Onlar, kıyamet vakti gibi gelecekte gerçekleşecek olaylardan²⁶⁸ Kur'an'ın “şey” olarak bahsetmesini buna delil göstermişlerdir.²⁶⁹ İmâm Mâtürîdî ise ma'dûmun şey kabul edilmesinin âlemin

²⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 13/346.

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7/99.

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/39.

²⁶⁶ Lokmân 31/10.

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/225.

²⁶⁸ el-Hac 22/1; Yâsîn 36/82.

²⁶⁹ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 55-56.

ezelîliğine yol açacağını savunur. Çünkü ma'dûm, şey kabul edilmesi durumunda eşyaya ezelde mahiyet atfedilir ve böyle bir durum tevhi'd ilkesine aykırıdır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın ilmi, eşyanın var olmadan önceki ve sonraki hallerini de kapsar. "Şey" Mâtürîdî'ye göre mevcûd olandır. Eğer vücûddan önceki hallerine (adem) de şey denilirse, yokluk da mevcûd olarak kabul edileceğinden Allah ile birlikte başka ezeli'ler kabul edilmiş olacaktır.²⁷⁰

Te'vilât'ta ise Mâtürîdî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşunun Mu'tezile'nin iddialarına muhalif olduğunu söyler. Ayrıca o, Mu'tezile'nin Allah'ın ma'dûm üzerindeki etkisinin yalnızca ona vücûd vermek olduğu görüşünü zikretmiş ve sonucunda eşyayı yaratmasından söz edilemeyeceği için Allah'a eşyanın yaratıcısı denilemeyeceğini ifade etmiştir. Böylece tekvin sıfatı Allah'tan nefyedilmiş olur. Ayrıca Mâtürîdî buradan hareketle Mu'tezile'nin görüşünün, Dehrîler ve Seneviyye ile aynı olduğunu söylemiştir. Nitekim o, zikredilen iki akımın heyûlâ denen ezeli ilk maddeyi kabul ettiklerinden bahsetmiş ve Mu'tezile'nin de bu görüşünün âlemin ezeli'liğini kabul etmeye yol açacağını vurgulamıştır.²⁷¹

"*Din gününün mâlikî*"²⁷² meâlindeki âyetin te'vilinde Mâtürîdî, Allah'ın mevcut değil ma'dûm olan bir şeyin mâlikî olarak nitelendirildiğini söylemiş fakat bunun Mu'tezile gibi yokluğun şey olabileceği anlamına geleceğinden bahsetmemiştir. Mâtürîdî, te'vilinde Allah'ın ma'dûmla mâlik oluşunu, sıfatların ezeli'liğine bağlamıştır. O gün gelmemiş olsa bile Allah ezelde kıyâmet fiilinin yaratıcısıdır. Kıyâmet ile ilgili şey lafzının kullanıldığı diğer âyetlerde de aynı durum söz konusudur. Yani Allah ezelde yaratıcı, rahîm, cömert ve işitendir. Kıyâmet saatini de ezelde yaratacağı şekliyle bilir ve görür. Allah'ın sıfatları açısından düşünüldüğünde, O'nun kıyâmet sahnesini bilmemesi, görmemesi ve duymaması düşünülemez. Bu durumda ise kıyâmet saati Allah nezdinde değil, insan açısından ma'dûm olur.²⁷³

Mâtürîdî'nin düşüncelerinden şu sonuca ulaşılabilir: Bu problem epistemolojik kaynaklı bir problemdir. İnsan yalnızca mevcûdu bilebilir. Allah'ın ilmi ise mevcûd veya ma'dûm her şeye şamildir. Fakat bilgidaki ma'dûm veya mevcûd olma durumu ancak insan açısından söz konusu olabilir. Konuya Allah'ın

²⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 194.

²⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/386-387.

²⁷² el-Fâtiha 1/4.

²⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/43.

ilmi açısından yaklaşıldığında ise ma'dûm olan bir bilgi söz konusu değildir. Allah mevcudun da ma'dûmun da Rabb'idir ve ikisini de olduğu hal üzere bilir. Bu durumda “şey” lafzının gerçekleşmemiş bir olay hakkında kullanılması, insan açısından ma'dûm olan bir bilginin şey sayılmasını gerektirmez. Allah'ın kelâmı olan Kur'an'da gelecekte yaşanacak bir olay hakkında “şey” lafzının kullanılması ma'dûmun şey olduğunu göstermez. Çünkü zaman kavramı âleme özgüdür ve insan zikredilen olay gerçekleşmediği için hakkında bilgi sahibi değildir.

3.1.2. Âlemin Hudûsu

Kelâmcılar, filozofların âlemi ezelî kabul etmeleri karşısında²⁷⁴ âlemin cisim, cevher ve arazlardan oluştuğu fikrini savunarak -Nazzâm gibi bazı Mu'tezilî bilginler hariç-²⁷⁵ hâdis olduğu ve bu şekilde varlığını sürdürdüğü anlayışında fikir birliği içerisinde. Fakat Nesefî, İmâm Mâtürîdî'nin bu tür bir ayırmda birbirine karışma ihtimali olduğundan dolayı âlemi, cisim-cevher-araz şeklinde değil ayn ve araz olarak ikiye ayırdığını aktarmıştır.²⁷⁶ Ayn, kendi zâtıyla kâim olan ve bir mahalde yer tutandır. Araz ise kendi dışında bir şeyle kâim olan ve bir mahalde olması düşünülemeyendir. Aynlar, iki kısımdan oluşur: Birincisi, basit de denilen bölünemez en küçük parça (cüz-i lâ yetecezzâ, atom), yani cevherdir. Cevher, boşlukta yer kaplayan şey olarak tanımlanır.²⁷⁷ İkincisi ise en az iki cevherin birleşmesiyle meydana gelen mürekkep, yani cisimdir. Birleşme ve ayrılma da araz olduğu için cevherler arazsız varlığını sürdüremez. Arazların hâdis olmasının delili ise duyulardır. Meselâ hareket durumunda sükûn, sükûn durumunda hareket ortadan kalkar. Bu da arazların hâdis olduğunu gösterir. Cevherler ise arazların onlara ilişebilmesinden ve arazsız var olamayacağından dolayı hâdistir. Âlem ayn ve arazdan müteşekkildir. Bu durumda âlem de hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır ve âlemin yaratıcısı da Allah'tır.²⁷⁸

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını inkâr edenlerle ilk önce evrenin hâdis oluşunun tartışılması gerektiğini ve bu hususu ispatladıktan sonra Allah'ın sıfatları hakkında fikir yürütülebileceğini söylemiş, *Te'vîlât*'ta da zikredilen görüşü âyetler

²⁷⁴ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 82.

²⁷⁵ Nazzâm, atom nazariyesini tutarsız bulmuş ve kumûn-zuhûr teorisini savunmuştur. Bu konuda bk. Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 101-113.

²⁷⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 62-63.

²⁷⁷ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sâmî Nasr Lütuf - Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1394/1975), 47.

²⁷⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55-57.

bağlamında incelemiştir. Örnek olarak Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın taşın altından su çıkarması mucizesini yoktan yaratmaya delil kabul etmiştir. Buna göre söz konusu mucizenin zikredildiği âyette ²⁷⁹ suyun, taşın altından veya onu içinden çıkarabilecek varlığı muhal olan hafif bir taştan değil, “minhu” ibaresiyle bizzat taşın kendisinden çıktığı anlatılmaktadır. Taş ise suyu çıkaracak kimyaya uygun bir nesne olmadığı için ondan çıkan su, ancak yokluktan zuhur edebilir. Bu da bir şeyin yoktan yaratılabileceğini gösterir. Aynı şekilde maddî bir varlığı ortaya çıkaran diğer mucizeler de buna örnektir.²⁸⁰ Zikredilen te'viliyle çelişkiye düşmemek için Mâtürîdî, Hz. İsa'nın elleriyle çamurdan kuş yaratarak mucize getirdiğini söylediği âyetin²⁸¹ ise mecâzî bir anlama sahip olduğunu ve âyetteki yaratmanın aslında bu minvalde bir söylem olduğunu vurgulamıştır.²⁸² Şöyle ki âyette anlatılan Hz. İsa'nın mucizesi kuşu yoktan yaratması değil, Allah'ın yarattığını göstermesi şeklindedir. Yani Hz. İsa'ya nispet edilen yaratma, çamurla heykel türünden bir kuş yapması ve Allah'ın bu kuşa can vermesidir. Ayrıca Hz. İsa'nın babasız doğumunu da âlemin hudûsuyla temellendiren Mâtürîdî, ilk yaratanın babasız da yaratabilmeye muktedir olduğunu söylemiştir. Çünkü yoktan var etmek, babasız var etmekten daha zor bir iştir.²⁸³

Allah'ın insanları tek bir nefisten yaratmasını²⁸⁴ da Mâtürîdî yoktan yaratmaya bağlamıştır. Buna göre yeryüzündeki bütün varlıklar birleşseler de zikredilen “tek nefsi” yaratamazlar. Bu da Allah'ın yoktan yaratmasına ve sonradan diriltmesine delildir. Çünkü ortada nefis gibi bir örnek yaratma olmasına rağmen yaratılmışlardan hiçbiri buna mukabil bir şey yaratamamıştır.²⁸⁵ Yani yaratma eğer var olan bir şeye şekil verme olsaydı, bunu yaratılmışlar da yapabilmektedir. Fakat insanlar, kendilerindeki gibi tek nefse göre yaratılmalarına benzer bir durum getirememişlerdir.

Bir diğer te'vil Hz. Adem'in topraktan, diğer canlıların bir damla sudan (sperm), Hz. İsa'nın da bu ikisinden biri olmadan yaratılışıdır. Hz. İsa'nın diğer iki maddeden herhangi birinden yaratılmaması Allah'ın yaratmada herhangi bir

²⁷⁹ el-Bakara 2/60.

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/168-169.

²⁸¹ Âl-i İmrân 3/49.

²⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/308-309.

²⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/220.

²⁸⁴ el-En'âm 6/98.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/155.

maddeye ihtiyaç duymadığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Allah, Hz. İsa haricindekileri bir maddeden yaratmıştır. Hz. İsa'nın yaratılışı ise diğer canlılarda olduğu gibi toprak, sperm veya başka bir madde vasıtasıyla değil, doğrudandır. Söz konusu mucizeyi bu bağlamda te'vil eden Mâtürîdî, bu mucizenin nedeninin de Allah'ın yoktan yaratabileceğini ispat sadedinde olduğunu zikretmiştir.²⁸⁶ Başka bir te'vilinde de bu konuyu dile getiren Mâtürîdî, Hz. İsa ile diğer insanlar arasında yaratılış itibarıyla tek farkın maddesiz yaratma olduğunu fakat sonuç itibarıyla tüm yaratılmışların "ol" emriyle, yani yoktan yaratıldığını söylemiştir.²⁸⁷ Ayrıca o, Hz. Adem'in yaratılışı hususunda da ihtiyatlı davranmış ve konu hakkında kesin söz söylenmemesi gerektiğini çünkü insan bilgisinin sınırlı olduğunu vurgulamıştır.²⁸⁸

Kur'an'da dünya hayatının faniliğini anlatmak için bitki örneği verilmiştir.²⁸⁹ Buna göre verilen örnek âlemin ebedî olması fikrinin önüne geçmektedir. Âyette bahsedilen mesele, insanların âlemin ebedî oluşunu düşünceleri karşısında gözlerinin önünde yok olup giden bitkileri örnek almalarıdır. Bu da âlemin hudûsuna işaretler. Zira fenâ ve bozuluşa uğrayan ezeli olamaz. Yani bâkî olmayan ezeli olamaz.²⁹⁰ Bu noktada ayrı bir parantez açılacak olursa Mâtürîdî, daha önce de bahsettiğimiz gibi ezeli olmanın ebedî olmayı gerektireceğini savunmuştur. Fakat yukarıda zikredilen örnek ile cennet-cehennem meselesi karşılaştırıldığında durumun biraz farklılaştığı görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, ezeli olanın aynı zamanda bâkî olacağını savunmakla birlikte bâkî olmanın ezeliyeti gerektirmeyeceğini söylemiş ve bu görüşünü bekâyla kıdemin farklılığıyla izah etmiştir.²⁹¹ Zikrettiğimiz te'viller de tutarlı tavrının göstergesidir. O, dünya hayatının faniliğini ezeliyete engel olarak görürken ahiretin bâkî olmasının ezeli de olduğu anlamına gelmediğini söylemiştir.

Tohum ve çekirdekten bitki çıkması da Mâtürîdî'ye göre Allah'ın her şeyi yoktan ve vasıtasız yarattığının delilidir. Her ne kadar tohum ve çekirdekten bitki çıkıyorsa da tohumun içinde bitki yoktur. Yani bu döngüdeki en küçük birim olan tohumun kaynağı Allah'a dayanır ve bu durumda tohum yoktan yaratılmış olur.²⁹²

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/16-17.

²⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/129.

²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/71.

²⁸⁹ Kehf 18/45.

²⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 9/86.

²⁹¹ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 78.

²⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/157.

Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın Firavun'a Allah'ın doğunun da batının da Rabb'i olduğunu söyledikten sonra tanrı olmadığını anladığını fakat âlemin hudûsunu kavrayamadığını ve bu nedenle Hz. Mûsâ'nın ona, Allah'ın kendisinin geçmiş ve gelecek nesillerinin de Rabb'i olduğu şeklinde bir cevap verdiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî'ye göre Hz. Mûsâ bu söylemiyle dünya hayatının ezelî ve ebedî olduğunu zanneden Firavun'a, bu hayatın fânî olduğunu vurgulayarak âlemin hudûsunu savunmuş ve âlemin hâdis oluşunun bir muhdise ihtiyaç duyması gerekliliğini anlatmaya çalışmıştır.²⁹³

Canlıların, hayattan zevk alması da âlemin hudûsuna delildir. Çünkü canlılar tabiatı gereği yaşamaktan hoşlanan ve ölümden nefret eden varlıklardır. Eğer âlem kendi kendine oluşmuş olsaydı kendisinde her zaman en güzel durumlar olur, kötü ve çirkin görülen şeyler olmazdı. Yani sürekli bir hayat olur, ölüm olmazdı. Bu da hayatın ve ölümün başka biri tarafından düzenlendiğini gösterir. Ayrıca her varlığın bünyesinde zıt özellikler barındırması da kendi kendilerine değil, bir yaratıcı eliyle var olduklarını göstermektedir.²⁹⁴ Diğer bir ifadeyle mümkün varlıkların bünyesindeki zıt özellikler ve âlemdeki canlıların canlılığı sevmesinde de bir hikmet ve Allah'ın sıfatlarının tecellisi vardır.

İlk yaratanın yeniden diriltmeye de gücünün yeteceği bağlamındaki âyetlerin te'vilinde Mâtürîdî, ilk yaratmadan kastın yoktan yaratma olduğunu ısrarla vurgulamıştır.²⁹⁵ Konuya bu kadar önem vermesinin filozoflar gibi âlemin Allah'tan taşıdığı düşünülürse herhangi bir yaratmadan bahsedilemeyeceği için ikinci yaratmanın da geçersiz kılınacağı düşüncesinden kaynaklı olduğu görülmektedir.

Mâtürîdî âlemin veya insanın ilk yaratılışıyla ilgili çoğu te'vilinde, ikinci yaratmayı da zikretmiştir. Bunun nedeni Allah'ın âlemi boş yere yaratmadığını göstermektir. Hikmet sıfatına sahip olan Allah'ın boş bir fiil icra etmeyeceğini söyleyen Mâtürîdî, inkâr edenlere göklerin ve yerin ayrılmış olmasının delil gösterildiği âyetin²⁹⁶ te'vilinde işaret ettiği mânalardan birinde, gökleri ve yeri yaratan ve düzenini sürdüren varlığın ölümden sonra diriltmesinin daha kolay olacağını ifade etmiştir. Diğer verdiği mânalardan biri de söz konusu âyette

²⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 10/335.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/501-502.

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/115.

²⁹⁶ el-Enbiyâ 21/31.

Allah'ın zâtı itibariyle başkasına muhtaç olmadığı ve her şeyin onun hükümlerine altında bulunduğu dair delil bulunmasıdır. Bu te'vilde de görüldüğü gibi İmâm Mâtürîdî âlemin hudûsunu daha çok sıfatlar bağlamında açıklamıştır. Nitekim âyette evrenin yaratılışındaki bir hikmetten insanın istidlâl yaparak Allah'a ulaşması gerekliliği vurgulanmış ve Mâtürîdî bu âyetin her iki yönüyle te'vilini de Allah'ın kudretine dayandırmıştır. Çünkü Kur'an'ın indiği toplumda Hristiyanlık, Yahudilik ve putperestlik en yaygın inançlardandı. Mâtürîdî de buradaki hitabın, evreni yaratan Allah'ın çocuk ve yardımcı gibi insana ait vasıf veya durumlara ihtiyaç duymayacağına yönelik olduğunu söylemektedir.²⁹⁷

Daha önce de vahdâniyyet sıfatı başlığında zikredilen gece ile gündüzün art arda gelmesinin Allah'ın varlığına ve birliğine delil oluşunu Mâtürîdî aynı zamanda âlemin hudûsuna da delil olduğunu söyler. Buna göre nesneler halden hale değişerek zevale uğrar. Zevale uğrayan da hâdis olur ve âlem de hâdis olup bir muhdise muhtaçtır.²⁹⁸

Evrenin “hak” ile yaratılması konusunda ise Mâtürîdî, buradaki anlamın hikmet ile yaratma olduğunu söylemiştir. Zira Allah, evreni kendisine delâlet eden alâmet ve izlerle birlikte yaratmıştır. Bu da evrenin hikmet ve ilimle yaratıldığını gösterir.²⁹⁹ Diğer bir ifadeyle insanın, kendisi de dahil olmak üzere âlemdeki her şeyde Allah'ın sıfatlarının tecellisi olması hikmetle yaratmanın bir sonucudur. Çünkü Allah'ın evrene kendi sıfatlarına dair alâmetler koyması boş yere değildir. Yorumunu Hasan el-Basrî'den yaptığı bir alıntıyla destekleyen Mâtürîdî, onun da Cenab-ı Allah'ın evreni bir hikmete göre yarattığı görüşünde olduğunu zikretmiş ve bu hikmetin de evrene bakanların onda Allah'ın birliği, yoktan yaratması, kudreti ve ilmini gösterdiğini söylemiştir.³⁰⁰

İnsanın yaratılışı ve fıtratı da Allah'ın sıfatlarına işaret eder. İnsanın yaratılışındaki nutfe halinden organlarının oluşması ve devamındaki süreci kusursuzdur. Bu kusursuzluk, insanı yaratanın başkasından dolayı değil, zâtından dolayı kâdir ve âlim olduğunu gösterir.³⁰¹

²⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/362-363.

²⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/297.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/105.

³⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/350.

³⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 14/159.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta âlemin yoktan var edilmesini, tabiattaki izlerin yanı sıra tabiat üstü mucizelerle de açıklamıştır. Fakat her mucizeyi değil, yeni bir varlık ortaya çıkarmak suretiyle gerçekleşen mucizeleri buna delil kabul etmiştir. Mâtürîdî, yoktan ortaya bir varlık çıkarmayı mûcize kabul ettiğini ve ilk yaratmanın ikinci yaratmadan daha zor olduğunu sıkça vurgulamıştır. Bu fiilleri gerçekleştiren bir yaratıcı ise mutlak kudret, ilim ve irade gibi sıfatlara sahip olmalıdır.

Âlemin hudûsu kabul edildiğinde bu eylemin faili olan Allah'a sıfat atfetmek de zaruri olur. Çünkü yaratma fiilinin tahakkuku için yaratanın birtakım niteliklere sahip olması gerekir. Sıfatlar Allah'tan nefyedildiğinde niteliksiz bir yaratıcı tasavvuru oluşur. Bu da âlemi yoktan var etme fiilinin Allah'a isnat edilmesine engel teşkil eder. Netice itibariyle âlem tasavvuru, doğrudan sıfat anlayışına etki etmektedir. Zikredilen te'villerde görüldüğü gibi Mâtürîdî de ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşlerini âlem tasavvuruyla paralel olarak işlemiştir. Mâtürîdî'nin, evrenin yaratılış amacını açıkladığı hikmet sıfatı ve hâkim ismini âlem anlayışı, nübüvvet ve âhiret gibi konuların temeline yerleştirdiği görülmektedir.³⁰² Yani hikmet sıfatını Mâtürîdî, fiilin nedeni olarak öne sürmüştür. Bu sıfatın zıddı olan sefehle nitelenemeyeceği için Allah'ın fiillerinde hikmet prensibi üzerinde durmuştur. Ayrıca yaratma hâdisesi ilim sıfatıyla başlamaktadır. Çünkü ilim olmadığı takdirde bir fiilden de söz edilmesi mümkün değildir. Bir fiili ancak onun hakkında bilgi sahibi olan gerçekleştirebilir. Fakat eğer bir yoktan yaratma düşünülecek olursa yalnızca ilim sıfatı da yeterli değildir. Eğer Allah'a ait ezelî bir iradede söz edilmezse hem filozofların görüşlerine benzer bir şekilde Allah'ın zorunlu olarak âlemi yaratması söz konusu olur hem de dilediğini dilediği şekilde yaratmasından söz edilemez. Âlemin yoktan var edilmesinde ilim ve iradeyi tamamlayan sıfat ise kudrettir. Çünkü bir şeyin yokluktan varlığa çıkması ancak mutlak kudrete sahip bir varlık eliyle gerçekleşir. Kudretiyle kâdir olmayan bir varlık yoktan var edemez.³⁰³ Kısaca, görünenden görünmeyene kıyas metoduyla Mâtürîdî, ayn ve arazların bileşimiyle hâdis olan ve işleyişinde noksanlık bulunmayan bu evreni yokluktan ortaya çıkarmanın ancak mutlak mânada ilim,

³⁰² Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 25.

³⁰³ Halife Keskin, "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 75-79.

kudret gibi sıfatlara sahip olması gerektiği düşüncesindedir. Ayrıca söz konusu sıfatlarla insanlar da muttasıf olabilir fakat mükemmel ve her şeyi kapsayacak düzeyde sahip olamaz. Meselâ insanlardan bazılarına da âlim denir fakat ilmi her şeyi kuşatamaz.

3.1.3. Âlemin Kıdemi Anlayışına Eleştirileri

Te'vîlât'ta, bazı âyetlerin hitabının âlemin kıdemini savunanları da kapsadığı zikredilmektedir. Böyle bir niteleme İmâm Mâtürîdî'nin âyetleri bağlamıyla birlikte değerlendirdiğini göstermektedir. O, nüzûl döneminde Mekke ehlinin iki fırka olduğunu söylemiştir. Bahsi geçen iki fırka ise âlemin ezeliliğini kabul eden ehl-i dehr ve âlemin hâdis olduğuna inanmakla birlikte yeniden dirilişi inkâr edenlerdir.³⁰⁴ Ehl-i dehr grubu, zaman ehli anlamında âlemi ezelî ve her şeyin nedeni kabul eden Dehrîleri işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerim tefsiri niteliğinde olduğu için Mâtürîdî eserinde konu hakkında daha çok Dehriyye'yi hedef almıştır. Meselâ İsrâ Sûresinin 42. âyetinde yeryüzünde Allah'tan başka ilâhlar arayanların müşrikler, Seneviyye veya âlemin ezelî olduğunu kabul edenler olduğunu söylemiştir.³⁰⁵ Burada Mâtürîdî, İslâm filozoflarını değil Dehrîleri kastetmiştir. Çünkü İslâm filozoflardan farklı olarak Dehriyye, ateist ve materyalist tavrıyla öne çıkmıştır.

Mâtürîdî mezkûr konuda İslâm filozoflarının görüşlerini de tenkit etmiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi zaten âlemi hâdis kabul etmek, ezeliliğine reddiyedir. "*Yaratıcıların en güzeli*"³⁰⁶ ibaresinin Mâtürîdî'ye göre evrenin *anasır-ı erbaa* denen dört temel unsurdan meydana geldiğine inanan filozoflara yönelik olma ihtimali vardır.³⁰⁷ Mâtürîdî'nin, bu te'vili evrenin anâsır-ı erbaadan sudûr etmesinden hareketle yaptığı anlaşılmaktadır. Sudûr teorisinde evrenin aslımı hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört element oluşturur. Eğer kelâmcı bakış açısıyla düşünülecek olursa dört unsura yaratıcı demek mümkün olacağı için Mâtürîdî'nin böyle bir ihtimalden söz ettiği söylenebilir.

İmâm Mâtürîdî, âlemdeki başkalaşım ve değişimi onu ezelî kabul edenlere delil getirmiş ve buna insanın yaratılışını örnek göstermiştir. İnsan nutfeden (sperm) alakaya (embriyo), alakadan da mudğaya (et parçası) dönüşür. Bu dönüşümden

³⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11/405.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/312-313.

³⁰⁶ el-Mu'minûn 23/14.

³⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/16.

sonra onda nutfeden ve alakadan bir iz kalmaz. Âlemin ezelî olduğuna inananlar, duyular âleminde yoktan var etme olmadığı için metafiziksel olarak da bunun mümkün olmayacağını söyler.³⁰⁸ Fakat insanın oluşumu dikkate alındığında nutfeden alakaya geçildiğinde nutfeden, mudğaya geçildiğinde alakadan bir eser kalmaz. Eşyanın tamamı aslı itlaf edilerek varlık alanına çıkar. Burada da bir şeyin hiçlikten yaratılacağına dair delil bulunur ve buna kâdir olan Allah, yoktan yaratmaya da kâdirdir.³⁰⁹ Mâtürîdî'nin buradaki delili, aslın yok edildikten sonra yeni bir eşyanın çıkışıdır ve burada bir şeyin yokluktan varlığa çıkışı değil bir şeyden varlık alanına çıkışı bulunur. Fakat Mâtürîdî, her yeni aşamada aslın yok olması durumunu, bu yokluktan sonra bir şeyin var olması olarak algılamıştır. Yani üç durum arasında bir bağlantı olmakla birlikte hepsinin hal değiştirmesinden önce yokluk bulunur.

Yeryüzünde gücünden dolayı tanrılık statüsüne yükseltilen insanların Cenâb-ı Allah'ın takdiriyle zamanın gücüne uğradıklarını, yani yok olup gittiklerini ve kimsenin onları kurtarmaya gücünün yetmediğini belirten Mâtürîdî, bunun her şeyin sonradan yaratıldığına dair alâmetin bilinmesi için yapıldığını söyledikten sonra vakitlerin art arda gelişinden dolayı başlangıcının kaldırılması durumunda tümünün kaldırılması gerektiğini vurgulamıştır. Eğer başlangıç kaldırılırsa bir andan öteki ana geçilemez ve nihayete varılamaz. Yani âlem zaman bakımından ilerlemez.³¹⁰

İmâm Mâtürîdî, yukarıda da zikredildiği gibi ilk yaratmanın ikinci yaratmadan daha zor bir iş olduğunu belirten âyetlerin aynı zamanda âlemin ezelîliği inancına cevap mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir.³¹¹ Bu minvaldeki âyetlerin Mâtürîdî'nin eserinde genel mânada te'villeri incelendiğinde şöyle bir neticeye ulaşılabilir: İlk yaratma bir ilk maddeden oluştuysa, ikinci yaratma da aynı şekilde olmalıdır. Fakat bu ilk madde, ikinci yaratma için söz konusu olamaz. Çünkü bu yaratmanın gerçekleştiği mekân farklıdır ve burada zaman yoktur. Yani bir ilk maddeden bahsedilmesi imkânsızdır. Bu nedenle âhiret hayatı için yeniden diriliş denilen ikinci yaratmada ilk madde anlamsız kalacak ve tek seçenek olarak Allah'ın kudretiyle dirilmesi kalacaktır. Dehriyye ikinci yaratmayı inkâr ettiği için

³⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 10/22-23.

³⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/14.

³¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/406-407.

³¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/390.

onların nazarında böyle bir problem yoktur. Filozoflar zikredilen problemi haşrın cismânî olmayacağını söyleyerek çözmeye çalışsa da bu da farklı ihtilâfları beraberinde getirmektedir.

Mâtürîdî, Kur'an'ın ezeli mânasının levh-i mahfuzda yazılı olmasıyla ilgili görüşlerinden hareket ederek Bâtıniyye ve filozofları eleştirmiştir. O, filozofların âlemin illet-mâ'lûl ilişkisi çerçevesinde meydana geldiği iddiasının sonucu olarak, levh-i mahfuzda yazılı olması hakkında kalemi illet, levhayı da ma'lûl, yani ikinci yaratılan kabul ettiğini söylemiştir. Mâtürîdî ise bu iddiaya kalem ve levhanın illet ve ma'lûl şeklinde isimlendirilemeyeceğini söyleyerek, delille nasıl isimlendirilmişse öyle kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³¹² Bu da Mâtürîdî'nin te'vilde dilin sınırları dışına çıkmayan ihtiyatlı tavrından kaynaklanmaktadır. Ayrıca zikredilen te'vil ile Mâtürîdî, ilk aslın ikinciye yaratması gibi bir durumu da eleştirmiş olmaktadır.

3.2. İlim

İmâm Mâtürîdî, bilgiyi sistemli bir şekilde ele alarak epistemoloji anlayışı ortaya koyan ilk kelâmcıdır. İnsanın bilgisiyle Allah'ın bilgisini kesin çizgilerle ayıran Mâtürîdî, insanın bilgiyi vasıtalarla elde ettiği ve bu tür bilginin yalnızca âlemdeki mevcûdları kapsadığını söylerken Allah'ın ilminin ise vasıtasız olduğunu, mevcûd ve ma'dûm her şeye taalluk ettiğini ifade etmiştir.³¹³

Yukarıda da zikredildiği üzere İmâm Mâtürîdî ve diğer Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın tüm sübûtî sıfatları gibi ilim sıfatı da zâtîdir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ilim sıfatının zâtî ve ezeli oluşuna birçok yerde işaret etmiştir. Bunlardan biri yaratma hadisesiyle ilgilidir. Buna göre insan yaratılış sürecinde annelerin karnındaki üç kat karanlık³¹⁴ olarak bahsedilen ortamda bir halden başka hale dönüşür. Bu fiilin yaratıcısının ilmi ve kudreti de başkası sebebiyle değil kendi zâtı dolayısıyla olması gerekir. Çünkü ilmini ve kudretini bir sürece bağlı ve sonradan kazanan kimsenin bu fiili gerçekleştirmeye gücü yetmez.³¹⁵ Hûd Sûresi 14. âyetin te'vilinde ise Mâtürîdî, Kur'an'ın ilâhî ilim sıfatının alâmeti olarak indiğine vurgu yapılmasının Mu'tezile ve Cehmiyye'nin

³¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/153/154.

³¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 7/424.

³¹⁴ ez-Zümer 39/6.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 10/23.

sıfatları Allah'tan nefyeden anlayışına zıt düştüğünü ifade etmiştir.³¹⁶ Çünkü burada Allah'ın âlim oluşundan değil ilmiyle Kur'an'ı indirdiğinden söz edilmiştir.

Te'vilât'ta Allah'ın ilminin ezeli oluşu ise Tevbe Sûresinin 78. âyetindeki “Allah bütün gizli kalanları eksiksiz bilmektedir” ibaresine ve yine aynı mânayı içeren diğer âyetlere dayandırılmıştır. Mâtürîdî, buradaki “gizli kalan” (gayb) ifadesi geleceği de ihtiva ettiği için böyle bir te'vile başvurur. Gelecekte haberi olan varlık, ezelde her şeyi biliyor demektir. Çünkü gelecek daha yaşanmamıştır, yani ma'dûmdur. Ma'dûmu bilmek de varlıkların varlıktan önceki halini bilmek demektir. Zikredilen âyette Allah'ın, ma'lûmların varlıktan önceki yokluğu ve vücûd halindeki fiillerini bildiği haber verilmektedir. Bu da Allah'ın ilminin ezeli oluşunun delilidir.³¹⁷

İlim sıfatının zâtî ve ezeli oluşun dair bir diğer te'vil de âlemdeki tedbir ile ilgilidir. Buna göre âlem ilk yaratıldığı andan şu ana kadar aynı kanun ve tertip üzeredir. Günümüzde “fizik kuralları” da denilen bu değişmezlik ilkesi daha çok hâdis varlıkların fiillerindeki sınırları açıklamaktadır. Hiçbir varlık, koyulan bu sınırların ötesine geçmeye kâdir değildir. İmâm Mâtürîdî de âlemin yaratılışından itibaren bu kurallarda -mûcizeler hariç- herhangi bir değişim olmamasından hareketle Allah'ın hâdis varlıkların ihtiyaç ve menfaatlerini ezelden beri bildiği sonucunu çıkarmıştır.³¹⁸

3.2.1. Bilginin Mahiyeti ve Allah'ın İlmiyle İlişkisi

Ebü'l-Mûîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin ilim tarifinin “ona sahip olana mezkurların tecelli ettiği sıfat” şeklinde olduğunu aktarmıştır.³¹⁹ Bu tanımdan hareketle Mâtürîdî'nin ilmin kendisini bir nitelik olarak gördüğü söylenebilir.³²⁰ Zira tanımda ilim, sıfat kabul edilmektedir ve zikredilebilir, yani vâcib ve mümkün varlıklar ilme konu olmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî insanın bilgiye akıl, sem' (kitap ve haber) ve duyular yoluyla oluşabileceğini ifade etmiştir.³²¹ Başka bir ifadeyle bilginin kaynakları: duyular, haber ve akıldır. İnanca delâlet açısından incelediğinde ise nakli, mütevatir haberle sınırlandırır.³²²

³¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/141.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 6/443.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 12/96.

³¹⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/19.

³²⁰ Mustafa Yüce, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Nesefî'nin Semantik Tahlili”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (Aralık 2010), 114.

³²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/11.

³²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 57-65.

İmâm Mâtürîdî'nin, eserinde insanın bilgisiyle Allah'ın bilgisinin aynı olmadığını sık sık vurguladığı görülmektedir. Meselâ yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Adem'in yaratılışı hususundaki tafsilatlı bilgiye insanın ulaşamayacağını, bu nedenle kimsenin bu konuda kesin konuşmaması gerektiğini söylemiştir. Mâtürîdî'nin insanın bilgiyi vasıtalar aracılığıyla elde ettiği için böyle bir çıkarımda bulunduğu aşıkardır. Nitekim Hz. Adem'in yaratılışına hiç kimse duyularıyla şahitlik etmemiştir. İnsan aklı da bu yaratılışın bilgisini tam mânasıyla kavrayamaz ve mütevâtir haberler de sınırlıdır. Yani Mâtürîdî'nin buradaki hareket noktası bilginin kaynaklarındaki hiçbir vasıta ile insanın bu yaratılışa dair detaylı bilgiye sahip olamamasıdır.

Bakara Sûresinin 107. âyetinde Allah'ın göklerin ve yerin Rabb'i olmasına vurgu yapılmasını Mâtürîdî, insanın bilgisinin yalnızca âleme ait bilgiler olduğunu vurgulamıştır. Yani insan, yalnızca duyulur âlemdeki bilgilere ulaşabilir. Çünkü insanın bilgiyi edinme vasıtaları evrendeki bilgiyi kapsar.³²³ Ayrıca bilginin kaynakları hüccet açısından hiyerarşik sırayla zikredilir. Meselâ Mâtürîdî, Allah'ın ölüleri dirilttiğine şahit olmak isteyen Hz. İbrahim'in bu talebini duyulara ait bilgilerin, haberî bilgilerden daha üstün olduğuna delil olarak sunmaktadır. Çünkü Hz. İbrahim Allah'ın ölüleri dirilttiğini haber yoluyla bilmesine rağmen gözleriyle görmek istemiştir. Duyu bilgisi Mâtürîdî'ye göre şüpheleri gidericidir.³²⁴

Gaybî bilginin de vahye dayalı olduğunu ifade eden Mâtürîdî, gelecekle ilgili olarak Ehl-i kitâb'a delil ve mucize getirilse de iman etmeyeceğini belirten âyette,³²⁵ onların Hz. Peygamber'e uymayacakları bilgisinin ancak vahye dayalı bir bilgi olduğunu vurgulamış ve gaybı yalnızca Allah'ın ve O'nun vahiy yoluyla bildirdiklerinin bilebileceği anlayışını ortaya koymuştur. Ayrıca Mâtürîdî geleceğe dair bilginin Hz. Muhammed'e vahyedilmesini, peygamberliğinin delili olarak göstermiştir. Buradan hareketle gayb bilgisinin vahiy mahiyetinde ve olduğu sonucuna ulaşılır.³²⁶

İmâm Mâtürîdî, Allah'ın yeryüzündeki âyetlerini (alâmetler) de bilgi anlayışıyla paralel bir şekilde hissî, aklî ve naklî şeklinde ayırmıştır. Çünkü bu akıl yürütmenin sonucunda da bilgiye ulaşılacaktır. Söz konusu görüşlerden hareketle

³²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/203.

³²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/18.

³²⁵ el-Bakara 2/145.

³²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/266.

Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının oluşmasında naklin etkisinden söz etmek mümkündür. Mâtürîdî, görünenden görünmeyene kıyâs ilkesini uygulamış ve bunun gereği olarak kıyasta kullanılan vasıtaları ilmin sebebi (bilginin kaynağı) olarak sunmuştur. Meselâ hâdis varlıkların vahdâniyyete işaret etmesi hissî, peygamberlerin önceki milletlere ait bilgileri zahmetsiz bilmesi naklî, istidlâl yoluyla tevhit, risâlet gibi hususlarda edinilen bilgi de aklî olarak adlandırmıştır.³²⁷ Ayrıca Mâtürîdî, ayın yarılmaması gibi mucizeleri hissî, Kur'ân-ı Kerîm'in Arap toplumunda birçok şair bulunmasına rağmen Hz. Peygamber'e vahyedilmesi ve onun benzerini kimsenin getiremeyeşini aklî kabul etmiştir.³²⁸

Helallerin haram, haramların helal sayılmasıyla ilgili, “*Yoksa Allah'ın size böyle buyurduğuna mı şahitsiniz?*”³²⁹ mealindeki âyette Mâtürîdî, Allah'ın insana böyle bir bilgiye ne duyuların şahitliğiyle ne haber yoluyla ne de aklederek ulaşabileceğini çünkü böyle bir emir vermediğini ifade etmiştir. Yani insan, bilgiye ulaşabileceği üç yöntemle de Allah'ın helal kıldığını haram sayamaz.³³⁰

İmâm Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın sihre ait bilgisini nübüvvetin delillerinden saymıştır. Çünkü o dönemde birçok sihirbaz bulunmaktaydı ve Hz. Mûsâ bu sihrin bilgisine sahip değildi. Sihir bilen birinin bu eylemi gerçekleştirebilme kabiliyeti Mâtürîdî'ye göre bilgi vasıtalarını kullanarak geliştirilebilir. Fakat sihir bilmeyen birinin eliyle daha üstün bir fiilin vuku bulması ancak vahiy yoluyla mümkündür. Mâtürîdî, şiirin yaygın olduğu bir toplumda Kur'an'ın şiirsel bir üslupla nazil olmasını mucize olarak kabul ettiği gibi sihrin yaygın olduğu toplumda sihir bilgisi bulunmayan bir kimseden bundan daha üst bir fiilin sâdır olmasını da mucize kabul etmiştir. Çünkü sihir bilgisine istidlâl ile ulaşılabilir. Hz. Mûsâ'nın ise daha önce sihir yapmadığı bilinmektedir. Bu durumda ona sihir bilgisinin vahiy (haber) yoluyla aktarıldığı anlaşılmaktadır.³³¹ Yani Hz. Mûsâ'nın mucizesi, onların en usta oldukları konuda hiçbir bilgisi olmadığı halde kendilerini dahi hayrete düşürecek, büyü veya sihir türünden olmayıp yalnızca Allah'ın emriyle olabilecek bir eylem gerçekleştirmesidir. Bu ise ancak Allah'ın ilmi ve iradesiyle mümkündür.³³²

³²⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/302-303.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/308.

³²⁹ el-En'am 6/144.

³³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/238.

³³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/25-26.

³³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/254.

Netice itibariyle insan bilgiye vasıtalar aracılığıyla ulaşabilir. Her bilginin ulaşılacağı vasıta bellidir. Meselâ bir kimsenin boyunun uzunluğu duyu bilgisiyle elde edilirken baba, ata, dede gibi soy ağacı bilgisine haber yoluyla ulaşılabilir. Soy ağacındakilerin boyunun uzunluğuna bakarak genler hakkında bilgi edinme de akılla mümkün olmaktadır. İmâm Mâtürîdî, mahiyetlerine göre bilgiyi ayırt etmiştir. Bu mahiyetlerde bir geçiş olması durumunu ise Allah'ın ilmiyle açıklamıştır. Şöyle ki Allah ilmiyle her şeyi vasıtasız olarak bilmektedir. İnsan ise ancak evrendeki bilgiye ulaşabilir ve bilgiyi fonksiyonlarına göre zikrettiğimiz yöntemlerden biriyle elde edebilir. Eğer bir kişi aklî veya ulaşamaz bir bilgiyi haber yoluyla elde edebiliyorsa bu mucizedir ve peygamberlere Allah'ın ilminden gelen bir bilgidir. Bu anlayışla tutarlı bir şekilde Mâtürîdî, yukarıda zikrettiğimiz Hz. Mûsâ'nın sihir bilgisi ve peygamberlerin gayb bilgisine sahip olmasını da vahiyle açıklamıştır. Bu bilgiyi elde eden kişinin ise ancak peygamber olabileceğini söylemiştir. Zira gayb geçmiş, gelecek ve gizli gibi aşikâr olmayan bilgidir ve bu bilgiye ulaşmanın bir vasıtası yoktur. Haberin buna vasıta kılınması ise mucizedir.

3.2.2. Allah'ın İlminin Kapsamı

Mâtürîdî ve diğer tüm kelimcılara göre Allah'ın ilmi ma'dûmu da kapsamaktadır ve bunun sonucu olarak ma'dûm, ma'lûm kabul edilmiş olur. Ma'dûmun ma'lûm kabul edilmesi, varlıktan önceki yoklukta da Allah'ın mahlûkatın yaratılış ve devamındaki sürecini bilmesi demektir.

“O sizin gizlinizi de açığınızı da bilir”³³³ meâlindeki âyeti Cenâb-ı Allah'ın insanları sorguya çekeceği için söylemiş olma ihtimali üzerinde duran Mâtürîdî, gizliden kastın kalpte gizlenenler, açıktan kastın ise organların işlediği fiiller olduğunu söylemiş ve insanın gizlediği şeylerden de sorumlu tutulduğunu ifade etmiştir.³³⁴ Burada gizleyip de sorumlu tutulduğu şeyin ise iman olduğu söylenebilir.

“Ne yapacağınızı ve nerede yer tuttuğunuzu Allah bilmektedir”³³⁵ âyetini ise Mâtürîdî, âlemde Allah'a itaatsizlik ve kabih fiiller vuku bulduğundan dolayı O'nun dünyada yapılan fiillerin sonucunu bilemeyeceğini, eğer böyle olduğunu bilseydi âlemi yaratmayacağını savunan bir kavme yönelik nazil olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Mâtürîdî, cehennem yaratılışındaki hikmeti de buna bağlamış ve asıl

³³³ el-En'âm 6/3.

³³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/10.

³³⁵ Muhammed 47/19.

hikmetli fiilin kötülüklerle birlikte yaratma olduğunu vurgulamıştır. Çünkü Allah âlemi kendi ihtiyaçları için değil, insanın ihtiyaçları için yaratmıştır.³³⁶

İnsan duyular, haber ve akıl şeklinde üç vasıtayla bilgiye erişebilirken, Allah vasıtasız olarak her şeyi bilir ve insanın bilgiye ulaşmasındaki gibi bir şeyle ilgilenirken diğeri onu meşgul etmez. Yani bir bilgiye ulaşırken diğeri bilgiye erişmesine herhangi bir şeyin engel teşkil etmesi söz konusu olamaz. Çünkü o zâtıyla âlimdir ve ilminde başkasına ihtiyaç söz konusu olamaz.³³⁷

Peygamberlerin Allah'ın izniyle kendisine itaat etmek için gönderilmesinde de Mâtürîdî Allah'ın iradesi ve ilmiyle olmak üzere iki yönlü bir te'vilden söz etmiştir. Buna göre Allah'ın ilmiyle te'vil edenlerin söylediği O'nun kendisine itaat veya isyan edenleri bilmesi, yani O'nun ilmiyle olmasıdır ve bu dünyadaki sultanlara yapılan itaat veya isyan ile aynı değildir. Dünyada bir sultan hataya veya gaflete düştüğünde ona isyan edilir. Cenab-ı Allah ise peygamberleri, kendilerine isyan edileceğini bilerek yollamıştır ve bu isyanın sonucunda dünyada olduğu gibi isyan edenin kazanma şansı yoktur. İsyen veya itaat insanın kendi faydasına veya zararına olan bir imtihandır.³³⁸ Mâtürîdî burada fayda-zarar yönünden konuyu ele alarak Allah ile âlem arasındaki ayrıma dikkat çekmiş ve Allah'ın ilminin her şeyi kapsamamasından hareketle mahlûkatın ilmiyle aynı olmadığını vurgulamıştır.

İmâm Mâtürîdî, bazı âyetlerin sonlarında yer alan “*Allah her şeyi bilir*” veya “*Allah her şeyi kuşatmıştır*” gibi ibareleri âyetin bütününden ayrı değerlendirmemiş, konuyla bağlantılı bir şekilde, ilim sıfatının taalluk ettiği özel alana indirgeyerek te'vil etmiştir. Tevbe Sûresinin 115. âyetinin tefsirinde neshin imkânı gibi fikhî bir meseleyi incelemiş ve âyetin sonunda Allah'ın her şeyi bilmesinden bahsedilmesinin de O'nun insanın faydasına ve zararına olan her şeyi bileceği hususuna yönelik olduğunu ifade etmiştir. Fıkıhtaki nesh meselesinin, Allah'ın âlemdeki canlılara faydalı veya zararlı olabilecek durumları en iyi şekilde bilmesi sebebiyle mümkün olduğunu söylemiştir.³³⁹ Ayrıca anlaşılabileceği üzere İmâm Mâtürîdî, sadece kelâmî problemlerde değil, her alanda sıfat anlayışına sadık kalmıştır.

³³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 13/433.

³³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/401.

³³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 3/271.

³³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/498-500.

Mâtürîdî konuyla ilgili diğer te'villerinde de aynı yöntemi izlemiş ve Allah'ın ilmini külli veya mevcûdlarla sınırlı tutmamıştır. O, Allah'ın ilmini hâdis varlıkların ilmiyle de hiçbir surette aynı tutmamıştır. Âlemi ise Allah'ın ilminin bir eseri olarak görmüş ve onu yaratan bir yaratıcının sahip olduğu en belirgin sıfat kabul etmiştir. Çünkü başta da zikredildiği gibi ancak bilgi sahibi olan bir varlık yaratmaya muktedirdir. Mâtürîdî her ne kadar ilim sıfatı hakkında böyle düşünse de bu sıfatın zâtî ve ezeli oluşunu farklı hususlarla delillendirmiştir. Zira yukarıda zikredilen te'viller buna örnektir.

3.3. Kudret

Allah'ın sıfatları âleme taalluk etmesiyle tespit edildiğinde O'nun kâdir olmayışından bahsedilemez. Genel bir ifadeyle, Ehl-i sünnete göre Allah'ın kudret sıfatından söz edilmemesi mümkün değildir. Çünkü bir fiilin meydana gelmesi ancak kudretli bir varlık eliyle gerçekleşebilir. Allah hakkında kudret sıfatı kullanılmazsa “âciz” sıfatı kullanılabilecektir ki bu muhaldir. Bununla birlikte kudret sıfatı hakkındaki tartışma zât-sıfat ilişkisiyle ilgilidir. İmâm Mâtürîdî âyetleri te'vilinde tüm sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatının da zâta zâid ve ezeli oluşundan hareket etmiş ve Allah'ın insanların itaat etmesi veya emirlerine uyması sebebiyle değil zâtıyla kudret sahibi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü tersi düşünüldüğünde, imtihan etmekle kudret kazanan varlık isyanla da acze düşmüş olacaktır ki böyle bir durum Cenâb-ı Allah'a yakıştırılamaz. Böyle bir durumda ise “hiçbir şeyin acze düşürmediği” anlamındaki Azîz ismiyle çelişeceği ihtimali nedeniyle söz konusu isimle bağlantılı olarak açıklanmaktadır.³⁴⁰ Ayrıca Kur'an'da sıklıkla Allah'ın her şeye gücünün yetmesinden bahsedilmesi de Mâtürîdî'yi çeşitli te'villere yöneltmiş ve lafız bakımından aynı olan âyetleri konu bütünlüğü açısından farklı muhtevada te'vil etmiştir.

İmâm Mâtürîdî, kudret sıfatında da Allah ile âlemi ayırmış ve hiçbir şekilde benzer olamayacaklarını vurgulamıştır. Buna göre kudret sıfatı açısından varlık boyun eğen ve kudret sahibi şeklinde iki açıdan değerlendirilebilir. Boyun eğen varlık olan hâdislerin kudret sahibi varlığa benzemesi veya kudret sahibi varlığın boyun eğen varlığa benzemesi söz konusu değildir. Çünkü böyle bir ihtimal dahilinde Allah'ın bütün yönleriyle hâkim ve kâdir olmasından bahsedilemez veya hâdis varlıklar bütün yönüyle boyun eğen olamaz.³⁴¹ Bir noktada benzeşen iki

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/183.

³⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/103.

varlık başka bir konuda da birleşebilir. Bu nedenle Allah'ın kudretiyle insanın kudreti ayrılmıştır.

Başta yaratılış olmak üzere âlemde meydana gelen birçok hususta Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kudretine ve bu kudretin zâtî oluşuna dair deliller vardır. İnsanın başta bir su olup sonra et parçasına dönüşmesini ve bu dönüşümde ilk aşamadan sonuncusuna kadar bütün süreci yaratan varlık ancak yüce bir kudretle bunu gerçekleştirebilir.³⁴² Allah'ın bir kudrete sahip oluşu en başta insanın kendisinde saklıdır. İnsan kendi yaratılış aşamalarını dikkatlice tefekkür ettiğinde kendisini kudretiyle kâdir bir varlığın yarattığı sonucuna ulaşabilir. Diğer bir ifadeyle hiçbir şey Allah'ın kudretinin haricinde değildir. Allah'ın kudreti her şeyi kapsar ve âlemdeki her şeyde kudretine dair alâmetler vardır.

İmâm Mâtürîdî'nin kudret sıfatı çerçevesinde incelediği bir diğer problem de Allah'ın insanın fiilleri üzerindeki etkisidir. Nitekim Mu'tezile'ye göre kul fiillerinde özgürdür ve kendi fiillerini kendisi yaratır. Bu hususta en radikal söylem ise Kaderiyye'ye aittir. Onlar kula ait bütün fiillerde iradenin de kudretin de kulun kendisine ait olduğunu iddia etmekle birlikte Allah'ın ezelde her şeyi bilmesini, yani kader anlayışını reddetmiştir. Böyle bir söylemi de Mâtürîdî ve diğer Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın kudretine sınır konulması şeklinde algılamıştır.

Bu temel anlayıştan hareketle Mâtürîdî, Allah'ın her şeye gücünün yeteceği bildirilen âyetlerin Mu'tezile'yi kulların fiilleri konusunda reddettiğini ifade etmiştir. Çünkü bu şekildeki bir ilâhî beyanda Allah'ın kudreti sınırlandırılmamıştır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın her şeye güç yetirebilmesi âyetle sabittir ve bu âyetle sınırlama yoktur. Mu'tezile ise kulların fiillerini, yine kulun kendisinin yarattığını iddia ederek Allah'ın buna müdahil olmadığını savunmuştur. Mâtürîdî burada bir açıklama getirmiş ve Allah'ın kulların iyi fiillerini yaratmasındaki hikmetin ödüllendirmek, kötü olan fiillerini yaratmasındaki hikmetin ise cezalandırmak olduğunu vurgulamıştır.³⁴³

Zikredilen hususta Mâtürîdî, Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinden birini de Allah'ın Müslümanlar ile onların düşmanları arasında bir dostluk meydana getirebileceğini söylediği âyetin³⁴⁴ te'vilinde yapmıştır. Buna göre Mu'tezile Allah'ın herhangi bir fiili yaratmaya güç yetiremeyeceğini savunmaktadır. Durum

³⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/103.

³⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/563.

³⁴⁴ el-Mümtehine 60/7.

Mu'tezile'nin dediği gibi olsaydı bu Allah'ın muktedir olmadığı bir şeyi vadettiği anlamına gelecekti. Çünkü buradaki "dostluk meydana getirme" eylemi Allah'a isnat edilmiştir. Yine aynı âyetin devamındaki "*Allah her şeye kâdirdir*" ibaresini de Mâtürîdî, Allah'ın zâtıyla kâim bir kudreti olduğu şeklinde değerlendirmiş ve Mu'tezile ile Kaderiyye'nin söylediği gibi Allah'ın kulların fiillerini yaratmaya güç yetiremeyeceği iddiasının âyetle çeliştiğini ifade etmiştir.³⁴⁵ Başka bir yerde de Mu'tezile'nin zikredilen görüşünün bu lafza Allah'tan başkalarını da ortak etmek anlamına geldiğini vurgulamıştır. Zira mahlûkatın hepsinde bir nebze de olsa kudret bulunur. Fakat her şeye kâdir değildirler. Allah için de bazı şeylere kâdir bazı şeylere kâdir değil denilirse bu O'nu hâdis varlıklarla aynı seviyede tutmak olacaktır.³⁴⁶

Kudret sıfatıyla açıklanan hususlarda âyetler bağlamında Mâtürîdî'nin en çok dikkat çektiği konulardan birinin âhiret olduğu görülmektedir. İlk yaratmayı gerçekleştirenin ikinci yaratmaya da kâdir olduğunu ifade eden âyetler bağlamında Mâtürîdî, yeniden yaratılışın Allah'ın kudreti dahilinde olduğuna dair değerlendirmesinde görünenden görünmeyene kıyas ilkesini uygulamıştır. Buna göre te'vilini yapmakta olduğu âyette de belirttiği gibi ağaç yeşilliğini sudan alır. Su ateşi söndürme, ateş ise odunu yakma niteliğine sahiptir. İki zıtlığı bir araya getirerek yaratan Allah, yeniden yaratmaya da kâdirdir.³⁴⁷ Yine arzın ve semanın katılığına ve sertliğine rağmen içinden hafif ve yumuşak nesneler çıkaran Allah'ın yeniden yaratmaya da kâdir olduğu *Te'vilât*'ta vurgulanmıştır.³⁴⁸

Allah ilmiyle her şeyi bildiği gibi, kudretiyle de her şeye kâdirdir. Kâdir olduğu şeylere ise muhtaç değildir. Bununla birlikte Allah, ihtiyacı olduğu için peygamber göndermez veya aynı şekilde ihtiyacı için insanları ve cinleri imtihan etmez. Çünkü bir kimse eğer bir menfaat veya ihtiyaç duyduğu için bir eylem yaparsa söz konusu eylemin zararını kendinden uzaklaştırmak veya ihtiyacını karşılamak istemiş demektir ki Allah bundan münezzehtir. Meselâ Allah kendisine itaat etmeyenlere boş yere veya zevk duyduğu için azap etmez. Hikmeti gereği bunları icra eder.³⁴⁹

³⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/112.

³⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/202.

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/135-136.

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/522.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/238-239.

İmâm Mâtürîdî'nin anlayışı çerçevesinde kudret sıfatının mevcûd ve ma'dûm üzerindeki her duruma taalluk ettiği söylenebilir. O, *Te'vîlât*'ta kudreti bu duruma ters düşen görüşleri eleştirerek açıklamıştır. Meselâ bazı mezheplerin insanın fiillerinde Allah'ın bir dahli olmayıp kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu inancını eleştirmiş ve bu meseleyi Allah'ın hikmeti ve kudretiyle açıklamıştır. Bunun dışında ahiret, peygamber göndermenin imkânı gibi meseleleri de cedelci bir üslupla kudret sıfatı çerçevesinde açıkladığı görülmektedir. İmâm Mâtürîdî bu görüşlerini doğrudan âyetlere dayandırmış, zıt bir görüş ortaya koyanların âyetlerle çelişkiye düşmüş olacağını ihtiyatlı ifadelerle zikretmiştir.

Netice itibariyle kudret sıfatının sübûtî sıfatlar arasında en az tartışma konusu olan sıfat olduğu söylenebilir. Çoğunlukla zâtî-sübûtî sıfatlar hakkındaki genel tartışmalar kudret sıfatı için de geçerli olmuştur. Hudûs teorisi dikkate alındığında, evrende her şeyi bir hikmete göre yarattığı için kendisinde ilim sıfatının varlığına ulaşılan âlim bir yaratıcı, aynı zamanda kâdir olmalıdır. Çünkü bildiği şeyleri gerçekleştiren varlığın bir kudrete sahip olmaması düşünülemez. Ayrıca Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde görülecektir ki dinî bir konuda sübjektif denilebilecek görüşleri bildirdikten sonra “kuvvet ve kudret sahibi Cenâb-ı Allah'tır” veya “en doğrusunu bilen Allah'tır” gibi ibareler eklemesi Mâtürîdî'nin ihtiyatlı tavrının bir göstergesidir.

3.4. İrade

“Meşiet” kavramıyla da ifade edilen “irade” genel bir tanımla “dileme, isteme” mânasındadır. Tüm sübûtî sıfatlardaki gibi Allah'ın bir şeyi irade etmesi de insanın irade etmesiyle aynı değildir. Nitekim Cenab-ı Allah'ın iradesi yokluğa da taalluk eder ve bir şeyi dilemesiyle o şeyin gerçekleşmesi arasında zaman mefhumundan söz edilemez. Fakat insan iradesi yalnızca mevcûda yöneliktir ve Allah dilerse insan bir şeyi dileyebilir. Yoktan yaratma düşünüldüğünde bunun ancak bir iradeyle gerçekleşmesi kaçınılmaz olur. Zira bir şeye yok iken var olma hükmünü vermek bir meşieti gerektirir. Allah, ilmine konu olan mevcûd ve ma'dûm her şeyi değil yalnızca varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün varlıklardan tercih ettiğini yaratır.³⁵⁰ Eğer âlem anlayışında irade sıfatından söz edilmezse filozofların südûr nazariyesinde olduğu gibi âlemin ihtiyarî bir tercihle yaratılışından değil, tabîî bir akletmeyle Allah'tan zorunlu olarak taşıdığı fikrine ulaşılabacaktır. Böylece

³⁵⁰ Keskin, “İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, 76.

irade sıfatını kabul etmesi kaçınılmaz olan kelâmcılar açısından bu sıfatın âleme taallukunun nasıl olduğu tartışma konusu olmuştur. Mâtürîdî de irade sıfatı hakkındaki tartışmaları genel anlamda Mu‘tezile eleştirisi üzerinden yapmıştır.

İmâm Mâtürîdî, Allah’ın irade sıfatını aklî ve naklî olarak çeşitli açılardan delillendirmeye çalışmıştır. İradenin âleme taalluku ispat edilirse bu sıfatın Allah’ta kâmil mânada varlığı da ispat edilmiş olacak ve sonuç olarak insanı, yaratmanın yokluktan gerçekleştiği inancına götürecektir. Bu nedenle iradeyi her kelâmcının yaptığı gibi yalnızca âlemin hudûsu konusunda değil, yaratıldıktan sonraki idare ve düzende de incelemiştir.

3.4.1. Allah’ın İradesinin Kapsamı

İmâm Mâtürîdî, irade sıfatının kapsamını genel mânada Mu‘tezile’ye eleştiri bağlamında ele almış ve âyetteki “*eğer ki Allah dileseydi birbirleriyle savaşmazlardı*”³⁵¹ ifadesinin Mu‘tezile’nin söylediklerine cevap niteliği taşıdığını ifade etmiştir. *Te’vîlât*’ta belirtildiğine göre Mu‘tezile, Allah’ın zikredilen âyetteki grupların savaşmamalarını istediği halde emre karşı gelerek savaştığını iddia etmiş ve bu noktada âyette anlatılanla Mu‘tezile’nin söyleminin çeliştiği söylenmiştir. Buna göre âyette Allah’ın dilemesiyle onların savaşmayacakları anlatılmış, Mâtürîdî’nin aktardığına göre Mu‘tezile ise Allah’ın savaşmamalarını dilediğini fakat insanların hata yaparak bu eylemi gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî’nin bu âyetin te’vilinde üzerinde durduğu husus, Allah’ın iradesine sınır koymanın imkansızlığı ve bir şeyi dilemesi halinde hâdislerin ona karşı gelmesinin bir anlam ifade etmemesidir.³⁵²

Mu‘tezile’ye konu hakkında bir diğer reddiyesi ise peygamberlerin kendilerine “Allah’ın izniyle” itaat edilmek üzere gönderildiğini anlatan âyettir.³⁵³ Burada Allah’ın izniyle itaat edilmesini Mâtürîdî, ilmi ve iradesiyle şeklinde iki yönlü bir te’ville incelemiştir. Yukarıda “ilme” yönelik te’vil incelenmiştir. Allah’ın izniyle ibaresinin Allah’ın iradesiyle anlamındaki te’viline gelince, yine Mu‘tezile’nin görüşlerine göre peygamberler itaat edilmek üzere gönderilmiş fakat kavimlerinin çoğunluğu onlara itaat etmemiştir. Bu durumda Allah’ın itaati dilemesinin bir sakıncası yoktur. Mâtürîdî, zikredilen konuda çeşitli kimselerin yaptığı te’vil ve tefsirleri sıraladıktan sonra kendi tercih ettiği te’vili açıklamıştır.

³⁵¹ el-Bakara 2/253.

³⁵² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/174.

³⁵³ en-Nîsâ 4/64.

Buna göre Allah'ın izniyle ifadesi, sadece itaat edecek kimselere yönelik hususi bir anlam taşır. Cinlerin ve insanların ibadet etmek için yaratılması hususunda nasıl ki buluşa ermeyenlerin bu kapsama girmediği gibi itaat etmeyenler de önceki zikredilen âyetin kapsamına giremez.³⁵⁴

Aynı şekilde “*Allah dileseydi, onlar şirke düşmezdi*”³⁵⁵ âyetini te’vilinin bir yönünde buradaki iradeyi Mu‘tezile’nin cebren gerçekleşen bir irade kabul ettiğini aktaran Mâtürîdî, âyetteki meşîeti te’vil etmenin bir anlamı olmadığını savunarak zâhirî anlamda kabul etmiştir. Çünkü imanın bir tercihtir ve zorlamanın olduğu yerde imandan bahsedilemez. Mâtürîdî’nin bu tavrı hem onun gerekmedikçe te’vil yöntemine başvurmadığını göstermekte hem de Allah’a ve insana ait iradenin kapsamı hakkında fikir vermektedir. Nitekim tefsirin diğer yönünde Mâtürîdî, Allah’ın lâıyk olan kullarına ihsanda bulunması, diğerlerini ise bundan mahrum bırakmasının O’na ait bir hak olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî söz konusu te’vilinde de görüldüğü üzere Allah ve insana ait iradenin kapsamını belirlemiştir.³⁵⁶ Buna göre Allah’ın iradesinin bir sınırı yoktur ve irade ettiği şey anında vuku bulur. Fakat Allah, iman etmekle imtihana tabi tuttuğu varlığı hikmeti gereği teklifi etkileyecek şekilde küfre zorlamaz ve bu durum Allah’ın başkası sebebiyle değil zâtı sebebiyle irade sahibi, yani mürîd olduğunu göstermektedir. İnsan ise Allah’ın iradesiyle bir şeyi irade edebilir.

“*Eğer isteseydik, o kişiyi bunlarla yüceltebilirdik*”³⁵⁷ mealindeki âyeti de ilâhî iradenin kapsamı bağlamında ele alan Mâtürîdî, bu âyetin Mu‘tezile’nin aslah prensibine cevap niteliği taşıdığını vurgulamıştır. Şöyle ki zikredilen âyetteki anlatımdan hareketle Allah’ın yüceltme iradesi bulunmakta fakat bu iradeyi kullanmamaktadır. Yani dinî açıdan en mükemmelini yapabilecek güce sahip olduğunu vurgulamış fakat bunu imtihanın mânasız kalacak olması sebebiyle uygulamamıştır.³⁵⁸

Yine Mu‘tezile’ye bir cevap olarak değerlendirdiği Yûnus Sûresinin 16. âyetindeki “*eğer Allah dileseydi ben onu size okuyamazdım*” ibaresinin, Allah’ın dilediği şeylerin olacağına ve dilemediği şeylerin olmayacağına dair delil kabul

³⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/310-311.

³⁵⁵ el-En’âm 6/107.

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 5/191.

³⁵⁷ el-A’râf 7/176.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 6/127-128.

etmiştir. Mu‘tezile’ye göre Allah, insanların iman etmelerini istemiş fakat insanların çoğu iman etmemiştir. Böyle bir durum Mâtürîdî’ye göre Allah’ın dilediği bir fiilin gerçekleşmemesi anlamına gelir ki O bundan münezzehtir.³⁵⁹ İmâm Mâtürîdî bu telakkiyi ortaya koyan Mu‘tezile’nin irade sıfatı anlayışını, aciz olduğu aşikâr olup aynı zamanda kudretli olduğunu iddia eden kimsenin iradesine benzetmiştir.³⁶⁰

3.4.2. Kader Problemi ve Kötülüğün İrade Edilmesi

Kader terim anlamı itibariyle, Cenâb-ı Allah’ın eşyayı ve hadiseleri ezeli ilmiyle bilmesi ve belirlemesi demektir.³⁶¹ Kader konusu ilim sıfatı başlığı altında da değerlendirilebilir. Fakat kaderin icrasının iradeyle başlaması ve kader-insan iradesi ilişkisi göz önünde bulundurularak bu başlıkta incelenmiştir.

Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da Mâtürîdî âyetlerden hareketle kader ve bununla bağlantılı olarak insanın kötüyü irade etmesi, hidâyet-dalâlet, salah-aslah (Allah’ın kul açısından en uygun olanı yaratması) gibi meseleleri ayrıntılarıyla mütalaa etmiştir. Bunu da yine Mu‘tezile eleştirisi bağlamında gerçekleştirmiştir. “*Şüphesiz Allah dilediğini hidâyete erdirir*”³⁶² meâlindeki âyetle Mu‘tezile’ye göre Allah, bütün kullarının hidâyeti benimsemesini istemiş fakat yukarıda bahsedilen meseledeki gibi kullarından başka bir tercihte bulunanlar olmuştur. Mâtürîdî ise zikredilen âyetteki “men yeşâü” (dilediğini) ifadesiyle Allah’ın iman edenlerin fiillerinde imanı dilediğini, iman etmeyenlerin fiillerinde ise imanı dilemediğini vurgulamıştır.³⁶³ Diğer bir ifadeyle Allah’ın dilediği bir fiil gerçekleşmemiş değildir. Dilemediği bir fiil ise gerçekleşmiş değildir.

“*Senin vazifen, onları fiilen hidâyete erdirmek değildir. Ancak Allah dilediğini hidâyete erdirir*”³⁶⁴ âyetinde Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber’in fiilen bir hidâyete erdirmenin olmadığını fakat bunu Allah’ın gerçekleştirebileceğini haber vermektedir. Bu da Hz. Peygamber’e ait hidâyetin üstünde bir hidâyet olduğunu gösterir. Mu‘tezile ise hidâyetin tamamının beyandan ibaret olduğu iddiasını öne sürmüş ve kula ait bir fiil olarak kabul etmiştir. Bu nedenle

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/28-29.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7/281.

³⁶¹ Topaloğlu - Çelebi, “Kader”, 189.

³⁶² el-Bakara 2/213.

³⁶³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/12.

³⁶⁴ el-Bakara 2/272.

Mâtürîdî'ye göre zikredilen âyet Allah'a ait beyandan öte bir hidâyete erdirmeden bahsettiği için Mu'tezile'ye cevap niteliği taşır.³⁶⁵

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar”³⁶⁶ âyetinde de hidâyet problemi incelenmiştir. Bu âyetin te'vilinde Mâtürîdî'nin tercih ettiği mâna Allah'ın kendisine ilk din beyan edildiğinde kabul eden kişiye bir ödül olarak kalbini hayra açması, kabul etmeyen kişinin ise ceza olarak kalbinin daraltılmasıdır. Diğer bir ifadeyle kendisine din tebliğ edildiğinde verdiği tepkiye göre Allah insanın kalbini daraltır veya genişletir. Zira Allah, başlangıçta bütün insanların kalbini İslâm'a açmış ve herkesi fitrat üzere yaratmıştır.³⁶⁷

Mu'tezile yukarıdaki görüşleri bağlamında Allah'ın lütfunu hem Müslümanlara hem de kâfirlere verdiğini iddia etmiştir. Çünkü hidâyet veya dalâlet Mu'tezile'ye göre yalnızca beyandır ve bu beyan mümin için nasılsa kâfir için de öyledir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre Allah hidâyeti de dalâleti de insanlara eşit şekilde dağıtır ve inanan-inanmayan ayrımı gözetmez. Mâtürîdî ise Allah'ın insanlara verdiği hidâyet sayesinde İslâm'a ulaşacaklarını ve bunun Allah'ın bir nimeti olduğunu savunur.³⁶⁸ Yani Allah, dalâleti tercih edeceğini bildiği bir kimsede delâlet fiilini yaratırken hidâyeti tercih edeceğini bildiği bir kimsede de hidâyet fiilini yaratır.³⁶⁹ Ayrıca Mâtürîdî'nin düşüncesinde Allah, hidâyeti kâfir ve mümine eşit derecede irade etmiş olsaydı bu iki grubun O'nun nezdindeki değeri de eşit olmuş olacaktı. Yine eğer hidâyet beyandan ibaret olmuş olsaydı âyetle peygamberlerin, halifelerin ve âlimlerin de hidâyet fiilini gerçekleştirmelerinden söz edilirdi. Diğer bir ifadeyle hidâyet yalnızca bir istek, dileme sadedinde olsaydı, âyetlerdeki ifadelerde Allah'a nispet edilen hidâyet fiili peygamberlere ve diğer insanlara da nispet edilirdi.³⁷⁰

İblisin doğru yoldan sapmasını Allah'a nispet ettiği âyetin³⁷¹ te'vilinde ise Mâtürîdî, Mu'tezilî Ebû Bekir el-Keysânî (öl. 200/816) ve diğer Mu'tezile mensuplarının görüşlerine yer vermiştir. Keysânî'ye göre fiilin sebebi Allah'a dayandığı için O'na nispet etmek câizdir. Mu'tezile'nin genel görüşüne göre bu söz

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/220-221.

³⁶⁶ el-En'âm 6/125.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/227.

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/380.

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/89.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/130-131.

³⁷¹ el-A'râf 7/16.

İblisin söylemiş olduğu bir yalandır. Mâtürîdî ise eğer İblis'in sözüne yalan deniliyorsa Hz. Nuh'un sözüne de yalan ithamında bulunmak gerekeceğini ifade etmiştir. Çünkü âyette Hz. Nuh'un kavmine, eğer Allah onların sapkınlık içerisinde kalmasını dilediyse kendisinin buna engel olamayacağını söylediği zikredilmektedir. Bu âyette Hz. Nuh da saptırmayı Allah'a nispet etmektedir. Oysaki fiil Allah tarafından yaratılmıştır. Yani saptırma fiilini bizzat Allah yaratmış ve bu nedenle âyette fiil O'na nispet edilmiştir, Keysânî'nin dediği gibi sebebi ona dayandığı için değil.³⁷² Ayrıca insanları doğru yoldan çıkarma anlamındaki saptırma fiili, "*Allah zalimleri şaşırtır*"³⁷³ ibaresinde olduğu gibi bazı âyetlerde Allah'a izafe edilirken, şeytana nispetle de Kur'an'da zikredilmektedir.³⁷⁴ Mâtürîdî, saptırmanın Allah'a nispetle kullanımında kâfırdeki şaşırtma fiilini yaratanın O olduğu, şeytana nispet edildiğinde ise şeytanın bu fiili insana sevdirmesi ve süslemesinin söz konusu olduğunu vurgulamıştır.³⁷⁵

İmâm Mâtürîdî'ye göre Alak Sûresinin 5. âyetindeki "*İnsana bilmediğini öğreten*" gibi ibârelerde kulun tercih üzere yaptığı fiillerin ortaya çıkmasında Allah'ın müdahalesi olduğuna dair deliller vardır. Allah, öğretme fiilinin yaratıcısıdır. Diğer bir ifadeyle insan bilmediği bir şeyi öğrenme fiilini gerçekleştirdiğinde bu fiili irade eden kul, yaratan ise Allah'tır. Burada ilâhî iradenin kulun fiiline yönelişi söz konusudur. "*Biz ona şiiir öğretmedik*"³⁷⁶ ibaresinde de öğretmeme durumu zikredilmiştir. Öğretme veya öğretmemeyi Allah kendisine nispet etmiştir. Yani söz konusu fiillerin gerçekleşmesi Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Allah fiilleri yaratmamayı irade ederse gerçekleşme ihtimali yoktur. Eğer fiilleri yaratmayı irade ederse de gerçekleşmeme ihtimali yoktur.³⁷⁷

Âl-i İmrân Sûresinin 152. âyetindeki "*Sonra sizi bozguna uğrattı*" ibaresi Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'yi reddetmektedir. Buna göre Mu'tezile bozguna uğrama fiilini bozguna uğrayanlara nispet etmiş ve Allah tarafından böyle bir eyleme maruz kalmayıp söz konusu fiili kendilerinin yarattığını iddia etmiştir. Âyette ise zikredilen fiil Allah'a nispet edilmektedir. Ayrıca âyette bozguna uğratanlar inanan kimselerdir. Mâtürîdî burada Mu'tezile'nin aslah fikrine de

³⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/327.

³⁷³ İbrâhim 14/27.

³⁷⁴ en-Nisâ 4/118-119.

³⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7/524.

³⁷⁶ Yâsîn 36/69.

³⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/127.

reddiye getirmiştir. Bu fikre göre Allah insanlar için her zaman dinde en uygun olanı yaratır. Düşmanlarına karşı kendilerini bozguna uğratma fiilinde ne gibi bir maslahatın olacağını ve öldürülmelerinde onlar için ne gibi bir yarar olacağını soran Mâtürîdî, Allah'ın Mu'tezile'nin söylemlerinin aksine her zaman için aslah olanı yaratmadığını savunur.³⁷⁸

Bir başka te'vilinde Mâtürîdî, Mu'tezile mensuplarının aslah fikrine daha tafsilatlı bir eleştiri getirmiştir. Bu reddiyeğe göre Mu'tezile'ye ait aslah olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu düşüncesinin bir sonucu olarak O'nun kula hidâyet yolunu göstermesi de gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile mensuplarına göre Allah kul için dinde en uygun olanı yaratmak zorundadır. Bu sebeple Allah dinde en uygun yol olan hidâyeti de kul için yaratır. Fakat kul kendi iradesiyle bunu reddeder. Mâtürîdî bu görüşü tutarlı bulmamıştır. Eğer Allah'ın böyle bir görevi olsaydı lütuf ve ihsanda bulunmuş olmazdı. Zira bu bir görev olsaydı Allah'ın insanlara yalnızca hakkını ödemesi söz konusu olurdu. Hak ödemek ise bir lütuf ve ihsan olmaz.³⁷⁹ Şöyle ki Allah eğer bir fiili irade etmekte hür değil de yapmakta zorunluysa burada kula karşı bir sorumluluk söz konusu olur. Bir fiil eğer sorumluluk gereği yapılıyorsa Allah'ın kuluna karşı lütuf ve ihsanda bulunması değil onlara karşı görevini yerine getirmesi olur. Çünkü kul böyle bir durumda hakkı olan bir şeyi almış olur. Lütuf ve ihsan, bir şeyin karşılıksız verilmesi anlamında kullanılır. Mu'tezile mensuplarının söylemleri ise Allah'ın kullarına lütufta bulunduğu dair âyetlere ters düşmektedir.

Mâtürîdî'ye göre mesele Cebriyye mensuplarının söylediği gibi Allah'ın ezelde insan için her şeyi takdir etmesi ve insanın da yalnızca bunu yaşaması, iradesinin bir hükmü olmamasıyla da çözüme kavuşmaz. Bunun aynı zamanda kâfirlerin küfrüne bahane olarak sunacağı bir öğreti olduğunu da ifade eden Mâtürîdî, meseleye bazı âyetleri delil getirmekle birlikte aklî bir çözüm de sunmuştur. Buna göre kâfirlerin veya kabih fiil işleyen birinin fiilini Allah'a nispet etmesi mümkün değildir. Çünkü onlar bu fiili gerçekleştirdiklerinde Allah'ın dilemesi veya takdir etmesinden dolayı değil kendi istekleri nedeniyle bunu icra etmişler ve Allah'ın da rıza göstermesini beklemişlerdir. Bu da işledikleri fiilin kaderin etkisiyle değil kendi iradeleriyle gerçekleştiğini gösterir. Mâtürîdî'ye göre

³⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/448-449.

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 14/99-100.

bu meselenin çözümü şudur: Allah herkes hakkında yapacaklarını bildiği fiilleri dilemiş, takdir etmiş ve yazmıştır.³⁸⁰

Günümüzde halâ tartışma konusu olan kader ve kulların fiilleri meselesi ilâhî sıfatlar hakkındaki telakkiyle açıklanır. Mâtürîdî ne kulun iradesini yok sayıp ceza ve mükâfatı anlamsız kılacak ne de Allah'ın iradesini yok sayarak O'nun irade sıfatına aykırı düşecek söylemlerde bulunmamaya dikkat etmiştir. Konuyu genel anlamda Mu'tezile eleştirisi üzerine bina etmesi ise farklı ve en etkili söylemleri dile getirmeleri karşısında sergilediği muhafazakâr tavrını göstermektedir. Zira ilâhî irade ve kader meselesinde geçmişte birçok tartışma vuku bulmuştur.³⁸¹ Ayrıca söz konusu meseleye günümüzdeki çalışmalarda birçok eleştiri getirilmiş ve yeni teoriler ortaya atılmıştır. Her bir teoriyi ayrı ayrı değerlendirmek çalışmanın amacını aşmaktadır. Fakat Mâtürîdî'nin kader hakkında eşyanın ve vuku bulan olayların ne zaman ve nerede gerçekleşeceği ile kulların yaptığı fiillerin karşılığı olan ödül veya cezanın belirlenmesi şeklindeki anlayışı günümüz kelâmına da yön verecektir. Çünkü Mâtürîdî burada bir zaman ve mekân tayininden bahsetmiştir. Yani Allah ezeli ilmiyle her şeyi bilir fakat zamana tâbî değildir. Bu nedenle Mâtürîdî kaderin tanımında kulların fiilleri için “zaman ve mekân belirlenmesi” üzerinde durmuştur.³⁸² Mâtürîdî kader tanımıyla, Allah katındaki zamansızlığı önplana alarak yukarıda belirtildiği gibi ne Allah'ın iradesine zarar getirmiş ne de kulun iradesini yok saymış, kaderin zamansız olan ile zamana tâbî olan arasındaki bağlantısını göz önünde bulundurmıştır. Mâtürîdî, iddiasını destekler nitelikteki te'vilini ise evrendeki her şeyin Allah'a muhtaç oluşu ve O'nun da yaratma eyleminin her an gerçekleştiğine dair âyetin³⁸³ te'vilinde yapmıştır. Mâtürîdî, âyette Allah'ın hâdis varlıklara nispetle emir ve hükmetmesinden bahsedildiğini ve bu varlıkların zamana tâbî olması sebebiyle “her an” lafzının eklendiğini söyler. Belirtilen zamana ise Allah değil, hâdisler tâbîdir. Mâtürîdî bunu da şu an, geçmiş ve gelecekle ilgili insanların kullandıkları ifade farklılıklarının onların düşüncesindeki şüpheyi gidermek amaçlı olmasıyla açıklamıştır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın ezelde her şeyi biliyor olması sebebiyle âyetteki ifade “O, geçmişte her

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/82-83.

³⁸¹ İrade sıfatı hakkındaki tartışmalar için bk. Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî İrade Tartışmaları”, *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (Mart 2021), 286-295.

³⁸² Bu konu bk. Kılıç Aslan Mavil, “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 411.

³⁸³ er-Rahmân 55/29.

şeyi yarattı” olsaydı insanların kafasında şüphe uyandırır ve Cebriyye’nin söylemlerinin haklılığı söz konusu olurdu. Fakat Mâtürîdî, muhatabının zamana tâbî olması sebebiyle Kur’an’daki emirleri anlamaları için Allah’ın böyle buyurduğunu ifade etmiştir.³⁸⁴

İrade anlayışı konusunda bir değerlendirme yapılacak olursa, zikredilen te’villerde Mâtürîdî’nin, Allah’ın dileyip de gerçekleşmeyen herhangi bir iradesinin olamayacağına dikkat çektiği görülmektedir. Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşlerini eleştiren Mâtürîdî, Allah’ın dilemesi, yani iradesinin insanın dilemesi gibi bir istek veya arzu kabilinde anlaşılmasına karşı çıkmış ve Allah’ın bir şeyi dilediğinde muhakkak o şeyin vuku bulacağını ifade ederek irade etmenin olumsuz sonuçlanma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Bu hususun irade sıfatının mezhepler açısından ezeli veya hâdis oluşu ve zât ile münasebeti hususlarıyla da uyumlu olduğu görülmektedir. Mu‘tezile perspektifinden konuya bakılacak olursa; meselâ Kur’an fiilî ve hâdis olan kelâm sıfatının tecellisidir ve ilâhî zâtın kendisinde bir kelâm-ı nefsi yoktur. Ayrıca herkes “kelâm” ifadesini harf ve ses olarak algılar. Bu nedenle hâdis bir varlık olarak Kur’an nasıl ki insanlarla ontolojik açıdan aynı konumdaysa Allah’ın hâdis iradesinin tecellisi olan hidâyet-dalâlet de aynı mesabededir. Bununla birlikte Kur’an’ın sahabe ve tâbiûn dönemlerinde değiştirilmesi ve bozulması aklen mümkün olduğu gibi irade de insanların hatalarıyla değiştirilebilir. Değiştirilen Kur’an nasıl ki Allah’ın kelâm etmesindeki muradı değilse, kötü tercih de Allah’ın iradesinden muradı değildir. Mâtürîdî ise iradeyi zâtî ve ezeli kabul ederek hâdislerin ontolojik varlığından ayırmıştır. Ayrıca Allah’ın irade sıfatını zâtî kabul edip bunun yalnızca beyandan ibaret olduğu savunmak tenakuzdur. Zira zâtın aynı olmasa da ondan ayrı da olmayan bir irade, hâdis nitelikteki başka bir iradeden zayıf konumda olursa bu Zât-ı Akdes’in şanına yaraşmayacağı gibi ilmi, kudreti ve irade etmesi de anlamsız hale gelir. Ezeli olması da onun değiştirilemez olduğunu gösterdiği gibi gerçekleşmemesi imkânını da ortadan kaldırır. Çünkü ezelde irade edilen bir fiil, takdir edildiği şekilde değil de iradenin tersi bir istikamette vukû bulursa hem ezeli olması bir anlam ifade etmez hem de ezeldaki ilim ve irade değişeceğinden zâttaki bir değişime sebep olur. Kısaca irade sıfatına dair tartışmalardaki temel sebebin iradenin zât ile münasebeti ve ezeliliği olduğu

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 14/296.

söylenbilir. Mâtürîdî ise her konuda olduğu gibi irade sıfatı hakkındaki tartışmalara da ihtiyatla yaklaşmış ve çelişkiye düşmemeye dikkat etmiştir.

3.5. Tekvin

Tekvin kelime anlamı itibariyle “oluşturmak, meydana getirmek” şeklinde ifade edilirken terim anlamında ise “ma’dûmu mevcuda dönüştürmek”, yani yaratmak olarak tarif edilir. Kur’an’da aynı anlama gelen birçok kavrama yer verilmiştir. Bunlardan bazıları: halk, tahlîk, icâd, ibdâ’, sun‘, ihdâs gibi kelimelerdir.³⁸⁵ Bu kavramlardan her biri tüm kelâmcılar için yoktan yaratmayı ifade etmekle birlikte âlemin kıdemini savunan bir kimse için Allah âlemin yaratıcısı değil illetidir ve illetin varlığı söz konusu olduğunda ma’lûl de var olacaktır. Bu da kişiyi zarûrî olarak âlemin kıdemine yönlendirecektir.³⁸⁶

Mü’minûn Sûresi 14. âyette Allah hakkında “*yaratanların en güzel*” ifadesi kullanılmaktadır. Bu âyet Mu‘tezile’ye göre Allah’tan başka yaratıcılar olduğunun delilidir. Mâtürîdî ise tekvin sıfatının zâtî ve bu nedenle Allah’a özgü olması gerektiğini savunduğu için O’nun yaratması ve yaratıcı oluşunu yegâne kabul etmiş, ifadenin de mecâzî olduğunu ifade etmiştir. Buna göre söz konusu ibare dört anlama gelebilir ve Mâtürîdî’nin tercih ettiği mâna vahdâniyyete yöneliktir. O, bu ibarenin Allah’tan başka yaratıcılar olmadığını belirtmek üzere kullanıldığını ifade etmektedir. “Yaratıcılar” lafzının da muhatapların Allah’tan başkasına tanrılık atfetmesine yönelik kullanıldığını zikretmiştir.³⁸⁷ Mâtürîdî yukarıda bahsi geçen Hz. İsâ’nın eliyle kuş yapması mucizesinde de fiili Allah’a isnat ederek yaratmayı yalnızca O’na özgü bir fiil kabul etmiştir. Ayrıca Mâtürîdî’ye göre âyetlerdeki “halk” kavramı mecaz ve hakiki anlamlara gelebilecek bir isim, “tahlîk” kavramı ise yaratmayı ifade eden hakiki bir fiildir.³⁸⁸ Yani yaratma yalnızca Allah’a ait bir fiildir. Tekvin ile ilgili bir diğer kavram da “fâtır” kelimesidir. Bu kavram hakkında lûgat âlimlerinin görüşlerine de yer veren Mâtürîdî, asıl mânasının yarmak olduğunu belirtmiş fakat bu kavramdan anlaşılması gerekenin “yaratmak” olduğunu söylemiştir.³⁸⁹

³⁸⁵ Topaloğlu - Çelebi, “Tekvin”, 336.

³⁸⁶ Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2018), 11.

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 10/25-27.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/309.

³⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12/16-17.

Rıza, rahmet, rızık gibi diğer fiilî sıfatları da Mâtürîdî tekvine dahil etmiştir. Bu sıfatlar arasında kelâm tarihinde en çok tartışma konusu olan rızıktır. Rızık sıfatında temel problem rızık vermenin Allah'a mı yoksa kula mı ait olduğu meselesidir. Mu'tezile'nin rızık verme konusunda Allah'ın bir dahli olmadığını ifade etmesi bunu tartışma haline getirmiştir. İmâm Mâtürîdî ise âlemden hareketle ulaşılabilir olan tüm sıfatlarda olduğu gibi Kur'an'da zikredilen bu ismin de - dolayısıyla sıfatın- muhakkak taallukunun gerçekleşmiş olduğu fikrini merkeze alarak rızık verme eylemini Allah'a nispet etmiştir. Allah'ın az veya çok rızık vermesini de insanların Rezzâk ismini unutup geçim vasıtalarına meylederek onlara bağlanmamaları için olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁰ Mâtürîdî, Rahmân ve Rahîm gibi isimlerin de bir başkası hakkında kullanılmasını câiz görmemiştir. Bunun nedeni nasıl ki bâkî ve kadîm zâttan ayrı düşünülemez ve bir tek Allah hakkında kullanılabilir ise Rahmân ve Rahîm isimlerinin de bu sıfatlarla aynı düzeyde görülmesidir.³⁹¹ Fiilî sıfat olarak adlandırılan diğer sıfatları da Mâtürîdî'nin zâtî ve ezeli oluşu açısından mütalaa ettiği görülmektedir.

Yaratma sıfatı aslında âlem anlayışlarının bizzat konusu olmakla birlikte kelâmcılar arasında bu sıfatın yol açtığı husûsî problemler de vardır. Meselâ Eş'arî ile Mâtürîdî arasında tekvin sıfatının zat üzerindeki zamansal ve ontolojik konumu hakkında görüş ayrılığı mevcuttur. Eş'ariyye ve Mu'tezile, yaratmanın yaratılanı da ezeli kılacağını düşündüğü için tekvini fiilî ve hâdis kabul ederken Mâtürîdî buna karşı çıkmış ve tekvinin zâtî ve ezeli olduğuna kanaât getirmiştir. Ayrıca yaratmanın yaratılan ile aynı mı yoksa ondan farklı mı olduğu hususu da mezhepler arasında konuyla bağlantılı görüş ayrılığıdır.

3.5.1. Tekvin Sıfatının Zâtî ve Ezeli Olması

Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki en önemli görüş ayrılıklarından biri olarak zikredilen bu mesele tekvin-mükevven ilişkisiyle bağlantılı olarak incelenmiştir. Bu iki kavramı ontolojik ve zamansal olarak ayrı kabul edince tekvinin ezeli kabul edilmesi, aynı kabul edince de hâdis olması kaçınılmaz olur.

İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ta tekvinin ezeli oluşuna dair ilk te'vili, "Yokluğun Şeyliği" başlığında da zikredilen kıyamet günü, ceza ve mükâfat günü gibi henüz olmayan şeylerle Allah'ın nitelenmesinin, O'nun ezelde yaratıcı olduğunu göstermesidir. Çünkü kelâm ve Kur'an ezeldir ve bu sözde henüz

³⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/169-170.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/253.

gerçekleşmeyen bazı olaylar anlatılmaktadır. Bu olaylar ezeli kelâmıda anlatıldığına göre ezeli yaratmada da olmalıdır. Yine çalışmanın birinci bölümünde bahsi geçen Nesefî'nin terzi örneği de bu görüşü açıklamaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere Allah, yaratmasından dolayı değil bu kudreti elinde bulundurduğu için tekvin sıfatına sahiptir. Mâtürîdî'yi takip eden âlimlerden İbnü'l-Hümmam (öl. 861/1457) gibi bazıları haricinde çoğunluk tekvin sıfatını zâtî ve ezeli kabul etmektedir. Hatta Pezdevî, söz konusu meselede İmâm Eş'arî'nin yanıldığını ve bu nedenle Mâtürîdî'nin Eş'arî'ye göre fazileti daha yüksek bir âlim olduğunu vurgulamıştır.³⁹²

Mâtürîdî tekvin sıfatının zamansal konumu hakkında ezeli veya hâdis her iki ihtimali de değerlendirmiştir. Buna göre tekvin sıfatına eğer hâdis denirse bir yaratıcısı olduğu da kabul edilecek ve böylece teselsüle yol açacaktır. Böyle bir hataya düşmemek için Allah, ezelde mükevvin olarak vasıflanır.³⁹³ Mâtürîdî'nin bu yorumunu onu takip eden âlimlerin çoğunun kullandığı görülmektedir.

Allah'a nispet edilen eylemleri işaret etmesi sebebiyle fiilî olarak adlandırılan tüm sıfatları Mâtürîdî, zâtî kabul etmiş ve bunlardan herhangi birinin zâtîliğine veya ezeliğine işaret eden bir delili tüm fiilî sıfatlar için kullanmıştır. Çünkü her bir fiilî sıfat Allah'ın fiilidir ve ne zamansal ne de ontolojik olarak birbirlerinden farkları yoktur. Bu bağlamda “merhamet eden” mânasına gelen Rahmân da Allah'ın fiilidir. Kur'an'da ise her ikisi de Allah'ın ismi olduğu için dua ederken hitabın Allah ya da Rahmân şeklinde yapılabileceği belirtilmiştir.³⁹⁴ Mâtürîdî'ye göre söz konusu âyet Rahmân isminin zâtî oluşunun delilidir. Çünkü bu âyette Rahmân'ın Allah lafzı yerine kullanılabileceği, yani zâtı işaret ettiği belirtilmektedir. Bu durumda rahmet de zâtî bir sıfat olur. Çünkü Allah'a ait bir sıfat başkasının etkisiyle oluşmaz. Allah ancak kendi zâtı sebebiyle bir sıfatla vasıflanır. Durum böyle olmasaydı Allah'ın mahlûkatı kendisinin övülmesi için yaratması gerekirdi. Fakat Mâtürîdî'nin eserinde sık sık tekrarladığı gibi Allah zâtı sebebiyle övülür.³⁹⁵

3.5.2. Tekvin-Mükevven İlişkisi

Yaratma hadisesi öznesi yaratan, nesnesi ise yaratılan olmak üzere iki varlığı kapsamına almaktadır. Yoktan yaratmayı kabul eden kelâmcılar açısından

³⁹² Mezkûr konuda diğer şahıs, mezhep ve ekollere ait genel bilgi için bk. Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, 183.

³⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/221.

³⁹⁴ el-İsrâ 17/110.

³⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/42.

her alanda varlık hâdis ve kadîm olmak üzere ikiye ayrılır. Burada “kevn” denilen yaratma ise söz konusu iki varlık arasındaki ilk ilişkidir. Yani “kevn” fiil, mükevven mef’ul, tekvin sıfat, Allah ise mükevvin veya hâlık şeklinde isimlendirilebilir. Tam olarak problem fiilin fâiline mi yoksa mef’ûlüne mi ait olması hakkında, yani tekvin sıfatının mükevvenin aynı mı gayrı mı olmasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle yaratma fiili yaratılanın aynısı mıdır yoksa ondan ayrı mıdır? Eğer Eş’ariyye ve Mu‘tezile mensupları gibi tekvin ile mükevven aynı kabul edilirse yaratılan nesneyle birlikte yaratmanın da hâdis olması gerekecek ve bu nedenle tekvin sıfatı fiilî ve hâdis kabul edilecektir. Fakat Mâtürîdî ve takipçileri tekvin ile mükevveni ayırmış ve yaratılanın hâdis oluşunun yaratmanın da aynı minvalde olmasını gerektirmeyeceğini delillendirmeye çalışmıştır. İmâm Mâtürîdî bu görüşü çerçevesinde tekvin ile mükevveni aynı kabul edenlere reddiye de getirmiştir.

Ebü’l-Mûîn en-Nesefî’ye göre ise nasıl ki zâtî bir sıfat olan irade, belli bir zamana veya mekâna taalluk ediyorsa tekvinin taalluku da böyledir.³⁹⁶ Zaten Mâtürîdî de kulların fiilleri ve bu fiilin işlenmesiyle ortaya çıkan sonuçların, Allah’ın fiili değil mefulü olduğunu savunmaktadır. Zira eğer bunlar ezeli tekvin sıfatıyla vuku bulmuş Allah’ın fiilleri olsaydı, bu durumda fiil ezeli olduğu gibi meful de ezeli olurdu. Mâtürîdî’nin yaklaşımına göre kulların fiilleri konusunda da tekvin ile mükevvenin ayrı oluşu temel alınmış ve bir şeyin yaratılması o şeyin kendisinden başkadır şeklinde özetlenmiştir.³⁹⁷ Aynı şekilde diğer zâtî sıfatların taallukları da hâdis olmasına rağmen kendilerine ezeli denmektedir. Mâtürîdî *Te’vilât*’ta çeşitli açılardan tekvinin zâtî ve ezeli oluşunu ele almıştır.

*“O, arzın ve semanın benzersiz yaratıcısıdır. Bir şey için olmayı dilediğinde, ona yalnızca ‘ol’ der ve o da olur”*³⁹⁸ âyeti dolaylı olarak tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu öne sürenleri reddeder. Çünkü burada “kûn” (ol) ve “fe yekûn” (oluverir) ayrı ayrı zikredilmiştir. “Ol” emri yaratmayı, “oluverir” ise yaratılanı ifade etmekte ve ayrı ayrı zikredilmeleri buna delâlet etmektedir. Mâtürîdî’ye göre eğer tekvin ile mükevven aynı olsaydı burada yalnızca “ol” denilmesi yeterli olurdu. Fakat “ve oluverir” ifadesiyle tekvini mükevvenden ayrılmıştır. Diğer bir

³⁹⁶ Nesefî, *et-Temhîd*, 50.

³⁹⁷ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 132.

³⁹⁸ el-Bakara 2/117.

ifadeyle söz konusu âyette eğer “oluverir” ibaresi bulunmasaydı buradaki “ol” emri hem yaratmayı hem de yaratılanı ifade eder ve ikisinin aynı oluşuna işaret ederdi.³⁹⁹

İmâm Mâtürîdî, Kehf Sûresinin 51. âyetindeki “*Ben onlara semânın da arzın da yaratılışını göstermiş değilim*” ifadesinin çoğu kelâmcı için tekvin ile mükevvenin ayrıldığını gösteren bir delil olduğunu ifade etmiştir. Buna göre bahsi geçen âyetten daha önce nâzil olan, yeryüzünde insanın kendisinde bile Allah’ın varlığına ve sıfatlarına dair alâmetlerin bulunduğunu ifade eden âyetler konuya açıklık getirmektedir. Zikredilen iki âyet düşünüldüğünde durumun tekvin-mükevven aynılığı görüşünde olanların düşündüğü gibi olmadığı, aslında arz, semâ ve insanın yaratılışının bu üçünün zâtından farklı olduğu anlaşılır.⁴⁰⁰ Diğer bir ifadeyle önceki âyette insan için Allah’ın varlığına ve sıfatlarına dair alâmetler olmasından bahsedilirken sonraki âyette insanların kendileri dahil tüm evrenin ilk yaratılışına şahit olmadığı zikredilmiştir. Bu durum da tekvin ile mükevvenin aynı değil gayrı olduğunu gösterir. Zira burada insanın ve evrenin yaratılmasındaki yaratma eylemi ile yaratılan nesneler birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca İmâm Mâtürîdî, Allah’ın fiillerini akıl ve idrâkin erişemeyeceğini ve tekvinin insanların anlamasına yönelik bir hitap olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah’ın fiilleri, hâdis varlıkların fiillerinden tenzih edilmeli, aynı konumda tutulmamalıdır. Bu tenzihî yaklaşımı insanların anlaması için Allah’ın fiilleri tekvin sıfatıyla belirtilmiştir.⁴⁰¹

Daha önce de zikredilen Allah’ın dilemesiyle insanların hidâyet veya dalâlete iletilebileceği konusunun da bağlantı kuran Mâtürîdî, bu hususun tekvin-mükevven ayrılığına da delâlet ettiğini söylemiştir. Tekvini hâdis kabul edenler ezeli olması durumunda mükevveninin, yani taallukunun da ezeli olacağı endişesi sebebiyle bu görüştedir. Mâtürîdî ise bu anlayışa diğer zâtî ve ezeli sıfatların taalluku nasıl ki fâilin hâdis oluşuna delâlet etmiyorsa mükevvenin hâdis oluşu da tekvinin yaratılmış olmasına delâlet etmeyeceği mânasında eleştiri getirmiştir. Meselâ Allah, dalâlet (sapkınlık) fiilini yaratsa da sapkın olarak vasıflandırılmaz. Aynı şekilde hayat ve ölüm verendir fakat O’nun için dilediğinde ölür veya dilediğinde yaşar demek câiz değildir.⁴⁰² Diğer bir ifadeyle tekvin-mükevven

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/220.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/72.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/293.

⁴⁰² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16/22.

dolayısıyla fiil-fâil birbirinden ayrılmazsa Allah’a dalâlet fiilinin fâili olduğu gibi dalâl (sapık) şeklinde de vasıflanacaktır ki bu mümkün değildir.

Netice itibariyle Mâtürîdî, bu görüşüyle Eş’arîyye ve Mu‘tezile gibi tekvin-mükevvenin aynı olduğunu söyleyen ekollerden ayrılarak bunları birbirinden ayırmıştır. *Te’vilât*’ta da söz konusu görüşünü âyetlerle desteklemiştir. Tekvin ile mükevvenin aynîliği kabul edildiğinde oluşacak problemlerden söz etmiş ve böyle düşünenlere de âyetler bağlamında aklî bir çözümlemeyle eleştiri getirmiştir. Zira Mâtürîdî’nin tekvin ile mükevveni ayırmasında temel sebep olarak tekvini zâtî ve ezeli kabul etmesi gösterilebilir. Fakat neden olarak yalnızca bunu sunmak eksik kalacaktır. Çünkü dalâletle ilgili zikredilen *te’vilde* Mâtürîdî konuya farklı bir pencereden yaklaşmış ve söz konusu aynîlik durumunun diğer sıfatlarda da geçerli olması gerektiğini, bu nedenle iradeyle irade edilen arasındaki olumsuz ilişkiyi yansıtan dalâletin Allah’a nispeti sebebiyle sapıklığın da aynı şekilde O’na izafe edilme ihtimalini doğurduğunu ifade etmiştir. Yani söz konusu kavramlar arasında aynîlik olursa, fâilin dalâl ve sapkın isimlerine sahip olmasını gerektirecektir ki bu kavramların Cenâb-ı Allah’a nispeti imkânsızdır.

3.6. Kelâm

“Söz söylemek, konuşmak” anlamlarına gelen kelâm, Allah’a nispet edildiğinde “Allah’ın konuşma niteliğini” ifade eder. Diğer bir ifadeyle Allah’a konuşabilme veya söz söyleyebilme özelliklerinin nispetidir. Gerek Kur’an’da gerek hadis rivayetlerinde Allah’a kelâm sıfatı atfedilmektedir.⁴⁰³ Tartışma konusu olan husus Allah’ın konuşmasının niteliği ve kelâm sıfatının zât üzerindeki zamansal konumuyla ilgilidir. Kelâm sıfatı, ilm-i kelâmın isminin kaynağı olarak da zikredilmiş, tartışıldığı dönem itibariyle mezhebî mensubiyeti temsil etme hüviyeti de gösteren tartışma konularının en önemlileridir. Bu bağlamda tartışılan konu ise halku’l-Kur’ân meselesi, yani kelâm sıfatının tecellisi olarak da düşünülebilecek Kur’an’ın âlemdeki zaman açısından sonradan ortaya çıkması sebebiyle hâdis ya da Allah katındaki zamansızlık göz önünde bulundurularak ezeli oluşuyla ilgilidir. Eş’arî ve Mâtürîdî bu hususta İmâm Ebû Hanife, İbn Küllâb gibi âlimerin yolunu takip ederek lafız-mâna ayrımı yapmış ve Kur’an lafzının yaratılmış olduğunu kabul etmekle birlikte mânanın ezeli oluşunu savunmuştur. Bu hususta asıl mesele kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımıdır. Kelâm-ı nefsi, Yüce

⁴⁰³ Topaloğlu - Çelebi, “Kelâm”, 197.

Allah'ın zâtında mevcûd olan mânalardır. Bu ezeli kelâmın harf ve ses formunda hâdis varlıklara iletilmesine ise kelâm-ı lafzî denmektedir.⁴⁰⁴ Ehl-i sünnet kelâmında böyle bir ayırım yapılarak kelâm sıfatının yazılı ve sözlü taalluku açıklanmıştır.

İmâm Mâtürîdî *Te'vilât*'ta Ebû Hanife'nin görüşlerini tekrar etmek yerine, lafız-mâna ayırımını bazı âyetlere getirdiği te'villerle desteklemiştir. Yaşadığı coğrafyadaki hâkim mezhep Hanefilik olduğu için de halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili asıl tartışma konusu Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususuna *Te'vilât*'ta doğrudan yer vermediği anlaşılmaktadır. Fakat Mâtürîdî bu tartışmalardan elbette ki habersiz değildir. Öğrencilerinin ona nispetle yazdığı *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde bu mesele ile ilgili Mu'tezile mensuplarına eleştirilerde bulunmuştur.⁴⁰⁵

Nasıl ki tekvin sıfatı tecellisi olan mükevvenenden ayrılıyorsa, kelâm sıfatı da tecellisi olan lafızdan ayrılır. Zira yaratma ve irade etme ezeli, yaratılan ve irade edilen hâdistir. Fakat ikisinin de varlığı Allah'ın inayetiyledir. Mâtürîdî, kelâm sıfatında da aynı yöntemini sürdürür ve tekvin-mükevven ayırımına benzer bir lafız-mâna ayırımı yaparak kelâm sıfatı ile tecellisi olan lafızları birbirinden ayırır. Eş'arîler de aynı ayırımı yapmış fakat Ebû'l Mûin en-Nesefî, onların tekvin sıfatında da aynı yöntemi izlemediği için tutarsız davrandığını söylemiştir.⁴⁰⁶

*“Onlar hala Kur'an'ı (onda yazılanları) tefekkür edip anlamıyorlar mı? Eğer o Allah dışında bir varlıktan nazil olsaydı içeriğinde birçok tearuz bulunurdu”*⁴⁰⁷ âyetinde ise Kur'an'ın benzerini getirmeye güç yetirilemeyeceği hususuna değinilmiştir. Mâtürîdî de bu konuya geniş yer ayırmıştır. Âyetlerin her şartta zâhirini esas almak Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın çelişkili bir metin olduğunu kabul etmek olacaktır. Çünkü bazı âyetler zâhire göre düşünülüp te'vil edilmediğinde birbirleri arasında çelişkili bir durum meydana gelirdi. Ayrıca Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından yazılmış olmasının imkânsızlığını te'vil eden İmâm Mâtürîdî, ilk olarak böyle bir durum olsaydı Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle de çelişeceğini ifade etmiştir. Çünkü başkası tarafından yazılan bir kitabın Hz. Peygamber'in sözlerinin kaynağı olması imkânsızdır. Mâtürîdî, Kur'an'ın diğer kutsal kitaplarla çelişmediğini, aksine onları tamamladığını da

⁴⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/195.

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 140-150.

⁴⁰⁶ Nesefî, *et-Temhîd*, 53-54.

⁴⁰⁷ en-Nisâ 4/82.

ifade etmiştir. Ayrıca tarihsel bütünlük denilebilecek olay-zaman ilişkisinin tutarlılığı da Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfatının tecellisi olduğunu gösterir.⁴⁰⁸

Âlemden hareketle yaratıcı ve sıfatlarının bilinebileceğini vurgulayan Mâtürîdî için kelâm sıfatı da taallukuyla, yani lafız formundaki vahiyle bilinebilir. Bu bağlamda Mâtürîdî Bakara Sûresi 231. âyetteki “Size indirdiği kitabı” ibaresinin Karmatîlere ait Kur'an'ın zihinde canlanan bir tasavvur olarak indiği ve Hz. Muhammed'in onu söz haline getirmesiyle oluştuğu fikrinin aksi bir muhtevaya sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁹ Mâtürîdî'nin bu anlayışa karşı çıkmasının sebebi söz konusu görüşte vahiy olarak sunulan kavramın ona göre ilhamı karşılamasıdır. Yani Mâtürîdî'ye göre ilhamı, Allah'ın zihne veya kalbe ilettiği sözlü veya yazılı olmayan vahiy olarak anlamak yerinde olacaktır. Konuyu şu şekilde de açıklamak mümkündür: Mâtürîdî, insanın bilgiye ulaşma vasıtaları arasında ilhamı zikretmemiştir. Bu da insanların ilham yoluyla edindiklerini söylediği bilgileri kaynak kabul etmediğini göstermektedir. Söz konusu meselede de ilham-vahiy ayrımı yapan Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin hem ilham hem de vahiy alabileceğini, bunların da insanlar açısından reddedilme ihtimali olmadığını ve peygamberin zihninde bir şey canlandırılması şeklinde Karmatîlerin vahiy olarak anladığını Allah tarafından insanın zihnine ilkâ edilen ilhamla açıklama gayretinde olduğunu söylemek mümkündür. Vahiy ise peygamberlere vasıtalı ya da vasıtasız biçimde yazılı veya sözlü bilgi verilmesi olarak görmüş ve Kur'an'ın Allah'ın kelâmı oluşunu bu şekilde temellendirmiştir. Yani vahiy daha geneldir. Konuyla bağlantılı olarak meselâ Hz. Meryem'e ve Hz. Musâ'nın annesine vahiy gönderilmesi Mâtürîdî'ye göre ilham olduğu için onlara peygamber denmez.⁴¹⁰ Diğer bir te'vilinde ise Mâtürîdî ilhamı vahyin bir çeşidi olarak zikretmiştir.⁴¹¹ Mâtürîdî'nin konu hakkındaki te'villeri topyekûn incelendiğinde ise ona göre ilham vahyin bir çeşidi olmakla birlikte yalnızca ilham yoluyla vahiy alanın peygamber sayılmayacağını ifade etmek mümkündür. Çünkü yalnızca ilhamî bilgi hem bilginin kaynağı olmaz hem de Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisi olduğu ispatlanamaz. Zira ilham, Mâtürîdî'nin düşüncesinde Karmatîlerin vahiy anlayışını karşılar. Yani Allah tarafından indirilen lafız değil, mânadır. Bunu lafız formuyla sunan ise

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 3/306-307.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/78.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/97; 11/19-20; 13/232.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/251.

peygamber, yani insandır. Lafız Allah’a ait olmadığı için O’nun kelâmı olmaz. Mâtürîdî’nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla ise bir sözün Allah’a ait oluşu mânânın da lafzın da O’na nispet edilişiyle mümkündür. Nitekim Batıniyye de aynı şekilde Kur’an hakkında Hz. Peygamber’in kalbine inen bir ilham olup, lafızları bir peygamber olarak kendisinin şekillendirdiği görüşündedir. Mâtürîdî, Batınîlerin bu düşüncesinde doğruluk payı olması durumunda Kur’an’ın mislinin getirilemeyeceği şeklindeki meydan okumanın temelden sarsılacağını vurgulamıştır. Buna göre müşrikler Hz. Peygamber’e Kur’an’ı bir insanın öğrettiğini iddia ediyor fakat farklı bir dilden çeviri olduğunu söylemiyorlardı. Çünkü Kur’an fasih Arapça’dır ve çeviri ya da başkasından alıntılanan bir metnin bu kadar fasih olması imkansızdır.⁴¹²

Ayrıca Mâtürîdî’nin lafız mâna ayırımına çektiği dikkat ilâhî kitapların değiştirilmesine yönelik te’vilinde de görülmektedir. Buna göre tahrif iki şekilde olabilir. Birincisi lafza yönelik tahrif olarak da tanımlanabilen ilâhî kitapta yazılanların değiştirilerek yeni bir kitap ortaya koyulmasıdır. İkinciye ise mânayı tahrif denilebilir. Bunda da kitap değişmez fakat âyetin anlamı değişir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî tahrif konusunu ilâhî kelâm sıfatının lafız ve mâna yönünü esas alarak te’vil etmiştir.⁴¹³ Ayrıca tahrif zaten bir sözle anlatılmak istenen asıl mânayı değiştirmeyi ifade etmektedir. İlâhî kitaplar, mâna yönüyle ezeli olduğu için bu değişmez, ancak lafızlar hâdis olduğu için bu boyuttaki tahrif ihtimali aklen câizdir.

3.7. Sem‘ ve Basar

İşitme anlamındaki sem‘ ve görme anlamındaki basar sıfatları ve bunların köklerinden türeyen bazı kelimeler âyetlerde genel itibariyle birlikte zikredildiği için bu çalışmada da aynı başlık altında incelenmiştir. Mâtürîdî, tüm sıfatlarda olduğu gibi sem‘ ve basar sıfatlarının da hem Allah hem de hâdis varlıklarda bulunuşunu aynı mânada görmemiştir. Çünkü hâdis varlıklar işitme ve görme niteliklerini göz ve kulak vasıtalarıyla kazanıyorken, Allah bu niteliklere bir vasıta sebebiyle sahip değildir. Semî‘ ismi ise Kur’an’da alîm ismiyle birlikte zikredilmiş hatta bu nedenle Mu‘tezile semî‘in âlim anlamında olduğunu iddia etmiştir.⁴¹⁴

Sem‘ sıfatı Kur’an’da mâna sıfatı anlamında kullanılmasa da “işiten, işittiren vb.” isim ve fiil kalıbında yer almaktadır. Kur’an’da birçok yerde Allah

⁴¹² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/214-215.

⁴¹³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/229.

⁴¹⁴ Metin Yurdagür, “Sem’”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/453.

kendisini “işiten” olarak isimlendirmiştir. Ayrıca bu kalıp “bilen” veya “gören” nitelemeleriyle de birçok âyette birlikte kullanılmıştır. Bu ifadeleri Mâtürîdî, âyetin öncesinde veya sonrasındaki metne göre te’vil etmiş ve “işitme” ile “görme” nitelemelerini özel bir alana indirgemıştır. Meselâ Mâtürîdî’ye göre Uhud Savaşı’nda Hz. Peygamber’in emrini dinlemeyenlere yönelik hâdiselerin anlatıldığı Âl-i İmrân 121. âyette yer alan “Allah her şeyi işiten ve bilendir” ibaresinde, bir önceki gazve olan Bedir’de Müslümanların düşmanlarına sebat göstererek ilâhî bir yardım için Allah’ı anmaları, yani dua ve niyazda bulunmalarına karşı O’nun da bu yardımı lütfetmesiyle zaferin geldiği hatırlatılarak Uhud’ta da aynı şekilde okçuların Allah’a yaptığı duaları O’nun işittiği fakat onların Allah’ın yardımını göz önünde bulundurmadığı için savaşın zaferle nihayet bulmadığı ifade edilmiştir. Yani Cenâb-ı Allah bu âyette duaları işittiğini ve onları Bedir’deki gibi zafere de ulaştırabileceğini hatırlatmıştır. Mâtürîdî’nin bu te’vili sem’ sıfatıyla ilgili görüşleri hakkında da fikir vermektedir. O, söz konusu âyette Allah’ın bilmesi ve işitmesini ayrı vasıflandırmalar şeklinde açıklayarak sem’ ve ilim sıfatını birbirinden ayırmıştır.⁴¹⁵ Bir diğer örnek ise İmrân’ın karısının yaptığı duanın sonundaki “(Rabbim) kabul et! Şüphe yok ki sen her şeyi işiten ve bilensin”⁴¹⁶ ibaresidir. Mâtürîdî burada da semî’ ile alîm lafızlarını ayırmıştır. Buna göre âyette duası geçen şahsın Allah’a işiten demesinin sebebi duanın bir tek O’na yapılması, bilen demesinin sebebi ise niyetleri bilmesidir.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere Mâtürîdî burada da bilme ve işitme sıfatlarını ayırmış ve Kur’an’daki bu tür ibareleri, önceki söylemlerle bağlantı kurarak açıklamıştır.

Sem’ ile aynı kökten türeyen kavramlar Kur’an âyetlerinde bazen de “görme” sıfatıyla birlikte kullanılmış ve *Te’vilât*’ta her iki kavram da yine âyet bütünlüğü içerisinde özel bir alana tahsis edilmiştir. Meselâ Mucâdele 58. Âyette, Allah’ın bir kadının kocası hakkında Hz. Peygamber’le tartışması ve O’na yakarışını işittiği anlatılmış, sonrasında da Allah’ın her şeyi işitip gördüğü buyrulmuştur. Mâtürîdî buradaki işitmeyi kadının duasına, görmeyi ise Hz. Peygamber ile tartışmasına indirgeyerek Allah’ın tek tek tikellerle ilgileneceği görüşüne paralel bir te’vil yapmıştır.⁴¹⁸ Nitekim aynı ibarelerin geçtiği başka bir

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/446.

⁴¹⁶ Âl-i İmrân 3/35.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/292.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 15/22.

âyetin te'vilinde bunu açıkça ifade etmiştir.⁴¹⁹ Ayrıca bu sem' ve basar sıfatlarının ezeli oluşuna delildir. Çünkü Kur'an mâna yönünden ezelidir ve Allah, söz konusu olayı ezeli kelâmıla anlatmıştır. O halde Allah'ın sem' ve basar sıfatlarının da kadim olmaması düşünülemez.

Zikredilen te'villerde Mâtürîdî, Allah'ın görmesi ve işitmesiyle âlemdeki hâdis varlıkların sahip olduğu işitme ve görme niteliklerini ayırdığı görülmektedir. Buna göre insan görme ve işitme sıfatını bir vasıta sebebiyle kazanır. Bu vasıta da ayn ve araz bileşiminden oluşan hâdis bir niteliktedir. Allah'ın sem' ve basar sıfatları ise ma'dûm ve mevcûd her şeye taalluk eder. Durumun farkında olan Mâtürîdî, bir âyetten sonra eğer Allah'ın her şeyi bildiği, gördüğü veya işittiğinden bahsediliyorsa bunu ya âyetin öncesine ait bir hatırlatma ya da bir tehdit ifadesi olarak görmüştür. Sem' ve basar sıfatlarıyla ilgili başta Mu'tezile olmak üzere Hâriciyye, Cehmiyye, İmâmiyye ve İslâm felsefesi'nin reddedip Ehl-i sünnet kelâmının kabul ettiği temel problem ise Allah'ın âhirette müminlere bir ikram olarak görülmesidir.

⁴¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/289.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. TE'VÎLÂTÜ'L KUR'ÂN'DA TENZİH DÜŞÜNCESİ VE MÜTEŞÂBİHLERİN TE'VİLİ

Îlâhî zât ancak kendisine atfedilen sıfatlarla tasavvur edilebileceği gibi yine O'ndan tenzih edilecek sıfatlarla da tanınır. Çünkü âlemde görülmesi mümkün olmayan varlığın ne olduğu gibi ne olmadığı da önem arz etmektedir. Âlemden hareketle düşünülecek olursa, meselâ insan konuşan canlıdır şeklindeki mantık tanımında insana ait konuşma ve canlılık nitelikleri ön plandadır. Bu tarifi efrâdını câmî, ağıârını mânî oluşu malumdur. Yani kendi fertlerini barındırırken, diğerlerini dışarıda bırakmıştır. Buna göre “insan uçan varlıktır” denemez. Çünkü uçuş özelliği insanda bulunmaz ve bu doğru niteleme olmaz. Uçuş özelliği insana nispet edilemeyeceği için olumsuz nispet edilir ve bu da “uçmamaktır”. Îlâhî zâta bir sıfat atfetme konusunda ise O'nun bu sıfatla vasıflanıp vasıflanamayacağına değil yüce zâtına yakışıp yakışmayacağına bakılır. Meselâ Allah âdildir ve adâlet sıfatına sahiptir. Bununla birlikte zalim değildir ve zulüm sıfatı O'na atfedilemez. Allah'a nispet edilemeyen nitelemeye tenzih denir. Burada da zulüm sıfatı Allah'tan uzaklaştırılmış, yani tenzih edilmiştir.

Te'vilâtü'l-Kur'ân bütün olarak incelendiğinde Mâtürîdî'nin tenzihî ifadelerine fazlaca yer verdiği görülmektedir. Zira eserin Kur'an tefsiri niteliği taşıması nedeniyle âyetlerde hakiki manasıyla kabul edildiğinde teşbih ihtimali olan bazı ifadeleri te'vil ederek Allah'tan nefyetmiştir. Meselâ Mâide 64. âyette olduğu gibi Kur'an'da başka âyetlerde de yer alan “Allah'ın eli” ifadesi te'vil edilmezse O'na hakiki bir el nispeti söz konusu olur ve bunun imkânı yoktur. Çünkü Allah cisim, cevher veya araz değildir.

Problemin kaynağı, Allah'tan tenzih edilmesi gereken bu tür kavramların Kur'an'da O'nun için kullanılmasıdır. Mâtürîdî düşünce sistemine göre konuya bakılacak olunursa, Kur'an'ın dil yapısı nâzil olduğu dönemden ayrı düşünülemez. Meselâ “ağaç yaş iken eğilir” atasözü insan için kullanılır. İnsan ağaç olmadığı için burada bir kinâye vardır. Kur'an eğer yalnızca hükümleri beyan eden düz bir metin olsaydı muciz yönü olmaz ve muhataplarını ikna etmesi zorlaşırdı. Bu nedenle Kur'an hem lafız hem mâna yönünden bir benzerinin getirilemeyeceğine dair

muhataplarına meydan okumuştur. Bu meydan okuma hikmetinin bir yönü de muhataplarına ait dil yapısını en iyi şekilde kullanmasıdır. Mâtürîdî'nin te'vil yöntemi de göz önünde bulundurulacak olursa, Kur'an'da dil özelliği bağlamında bazı kavramlar mecâzî şekliyle kullanılmış veya aynı lafız dildeki farklı anlamlarıyla metinde yer almıştır denilebilir. Bu tür lafızların veya ibarelerin Mâtürîdî gibi bazı âlimler tarafından ihtimalleri sıralanarak te'vil edilmesinin sebebi ise gerçek anlamıyla düşünüldüğünde düşülecek teşbihi Allah'tan tenzih etmektir. Ayrıca Allah'a böyle kavramlar nispet edildiği takdirde bunlar zâtî nitelik taşıyacaklardır. Meselâ Allah'ın bir el nispet edildiği takdirde bu zâttan ayrı bir şekilde düşünülemez. Diğer bir ifadeyle eğer haberî sıfatlar te'vil edilmeden kabul edilirse zâtî sıfatlar başlığı altında değerlendirilir. Fakat Mâtürîdî haberî sıfatları te'vil ederek farklı anlamlara yönlendirmiştir.

4.1. Allah'ın Kelâmı ve Görülmesiyle İlgili Bazı Te'viller

4.1.1. Rü'yetullah Meselesi

Rü'yetullah problemi kelâm ilminde ciddi tartışmalara neden olmuş ve bu genel anlamda Mu'tezile-Ehl-i sünnet ekseninde cereyan etmiştir. Ehl-i hadîs ise rü'yetullah konusunda sahih rivayetler olması nedeniyle meseleyi genel anlamda kabul etmiş, fakat nasıl ve hangi şartlarda olmasının imkânını tartışmamıştır.⁴²⁰ Rü'yet (görme), konusu nedeniyle uluhiyyet bahsinde çözümlenmeye çalışılan aklî bir mesele hüviyetine sahip olmakla birlikte Allah'ın âhirette görülebileceğini savunan Ehl-i sünnet'in, konuyu nakle dayanarak çözüme gayretinde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda rü'yetullah meselesinde içeriğin sem'iyat, yöntemin ise akliyyât alanına ait olduğu söylenebilir.⁴²¹

Te'vilât'ta ise kavminin Hz. Mûsâ'ya, Allah'ı açıkça görmedikçe ona inanmayacaklarını söylediklerini anlatan âyeti⁴²² Mu'tezile'nin rü'yetullah meselesinde delil olarak sunduğu vurgulanmıştır. Şöyle ki söz konusu âyette Hz. Mûsâ'nın kavminden bazılarını bu isteği karşısında yıldırım çarptığı zikredilmektedir. Mu'tezile'ye göre eğer Allah görülebiliyorsa olsaydı onların bu isteği azapla sonuçlanmazdı. Mâtürîdî ise zikredilen âyetin Allah'ın âhirette görülemeyeceğine değil görülebileceğine işaret olduğunu söylemiş ve Mu'tezile'ye konu hakkındaki eleştirisini, Hz. Mûsâ'nın ümmetinin rü'yet talebine olumsuz

⁴²⁰ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 284-289.

⁴²¹ Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 450.

⁴²² el-Bakara 2/161-162.

cevap vermeyip, onlara “bunu istemeyin!” şeklinde karşılık vermesi ve kendisinin de Allah’tan bunu talep etmesinden hareketle yapmıştır. Ayrıca Mâtürîdî aynı âyetin te’vilinde, Hz. Peygamber’e “Allah’ı görebilecek miyiz?” sorusunun sorulduğuna dair rivayetler bulunurken, bu soruyu sormayı yasaklamasıyla ilgili bir rivayet bulunmayışını da rü’yetullahı delil getirmiştir.⁴²³ Mesele hakkında diğer bir husus ise Mu‘tezile’nin görme işlemini gören açısından ele aldığı için rü’yetullahı reddetmesidir. Mâtürîdî’nin düşüncesine göre ise görmeyi görülen varlık şekillendirmektedir.⁴²⁴

“Gözler O’nu idrak edemez, fakat o gözleri idrak eder”⁴²⁵ âyetinde Mâtürîdî, idrâk ile görme arasında bir ayrım yaparak Cenâb-ı Allah’ın âhirette keyfiyeti bilinmeden ve te’vil edilmeden görülebileceğini vurgulamıştır. Buna göre rü’yetullah câiz olmasaydı, Allah’ın âyetinde kendisi için “gözlerle idrâk edilemez” demesinin bir hikmeti kalmazdı.⁴²⁶ Zira idrâk ile görme farklı vasıflardır. Âyetinde Allah’ın gözle görülemeyeceği değil idrâk edilemeyeceği buyrulmuştur. İdrâkın mânası ise belli bir sınırı ve hacmi olan varlığın kavranıp bilinmesidir. Yani duyularla algılanabilen varlıklar idrâk ve ihata edilebilir. Cenâb-ı Allah’ın varlığı ise ancak mucize ve delille bilinebilir. El, burun, kulak vs. organların, ilişkili olduğu nesnelerin mâhiyetini nasıl kazandığı bilinmediği gibi göz de aynı şekildedir. Meselâ el, dokunduğu nesneyi hisseder ve yumuşaklık, sertlik gibi özellikleri hakkında bilgi sahibi olur. Fakat elin bunu nasıl hissettiği ve algıladığı bilinemez. Yani buradaki dokunmanın mâhiyeti bilinemez. Allah, idrâk edilmekten münezzeh varlık olduğu için O’nun görülmesindeki görmenin de keyfiyeti bilinemez.⁴²⁷ Çünkü keyfiyet ancak şekil sahibi bir varlık için söz konusudur.

İmâm Mâtürîdî, rü’yetullah meselesini, Allah’ın adalet, lütuf ve hikmet gibi sıfatlarıyla da açıklamıştır. Şöyle ki âhirette Allah’ı görebilecek olanlar yalnızca müminler, yani O’na hakkıyla ibadet edenlerdir. Allah müminlere yaptıklarının karşılığı olarak bir lütuf bahşetmiş ve dünyada görmeden kulluk ettikleri varlığı âhirette görebileceklerini vadetmiştir.⁴²⁸

⁴²³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/161-162.

⁴²⁴ Mavîl, “Bir Mu‘tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü’yetullah-”, 465.

⁴²⁵ el-En‘âm 6/103.

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 6/69.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 5/183-185.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 6/62.

Allah'ın âhirette müminler tarafından görülmesinin vâcib olduğunu ifade eden Mâtürîdî, rü'yetin ilim anlamına geldiğini iddia edenlere de eleştiri getirmiştir. Çünkü âhirette herkesin Allah'ı bileceği konusunda şüphe yoktur. Rü'yet, Allah'ı bilmek mânasında olsaydı müminlere özel bir durum olmazdı. Zira rü'yetin Allah'ın bilmesi kabilinde anlaşılması mümin ile kâfiri eşit konuma getirecektir. Çünkü böyle bir durumda yalnızca müminlerin Allah'ı görebileceği müjdesi kâfirler için de geçerlilik kazanacağı için Allah'ın adalet sıfatına aykırı görüş öne sürülmüş olur.⁴²⁹

Diğer bir te'vilinde Mâtürîdî, rü'yetullah görüşüne paralel bir şekilde Hz. Peygamber'in Allah'ı bizzat gözleriyle gördüğü görüşüne karşı çıkmıştır. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in gözleriyle Allah'ı gördüğü düşüncesi, mütevatir haberle çelişir. Konuyla ilgili hadis rivayetlerinde görme hadisesi “kalbimle gördüm” şeklinde geçmektedir.⁴³⁰ Yani bizzat gözleriyle gördüğüne dair bir rivayet yoktur. Mâtürîdî kalple görmenin tevil edilmemesi gerektiğini söyleyerek yine rü'yetin keyfiyetinin bilinemeyeceği üzerinde durmuştur. Ayrıca konuyu aklî bir yöntemle de çözüme kavuşturmayı amaçlamış ve müşahade ile görülmesi durumunda akıl yürütmenin anlamının kalmayacağını söyleyerek, böyle bir durumda Allah'ın Hz. Peygamber'den işaretleri görmesini istemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Allah'ın varlığını ve ne olduğunu bilen birine tanınması için alâmetler sunmasının bir anlamı olmaz.⁴³¹

İmâm Mâtürîdî rü'yet hususunda Mu'tezilî bilgin Ka'bî'nin görüşlerine de eleştiri getirmiştir. Buna göre Ka'bî, duyu ötesi alan nasıl ki bilinmeyi sağlayan şartların dışına çıkamıyorsa, görmeyi sağlayan şartların dışına da çıkamaz görüşündedir ve rü'yeti gören, görülen, bu ikisinin arasındaki uzaklık ve yakınlık gibi unsurlarla açıklamıştır. Rü'yetin başka bir yöntemle gerçekleşmesi mümkün olsaydı, duyu âleminde bu metodu bilmek mümkün olurdu. Mâtürîdî Ka'bî'yi, görüleni dikkate almadığı için eleştirmiş ve rü'yet konusunda kendi varlığını ölçü aldığını belirtmiştir. Cinler ve melekler gibi kendi cevherinin dışındaki varlıkların da âlemde görülemediğini belirten Mâtürîdî, bu yaklaşımıyla gözle görülemeyen varlıkların görülemez olmadıklarını ve duyulur âlemde bunun örnekleri olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca duyulur âlemde bilginin kaynaklarını kullanarak cevher

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/63.

⁴³⁰ Müslim, “İmân”, 285.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 14/217.

ve araz dışında herhangi bir varlığı bilmenin imkânı olmadığını, fakat metafizik bilgisine ulaşılabilirliğini söylemiş ve rü'yetullah konusunun da buna benzer olduğunu da ifade etmiştir. Tüm şartlar sağlansa dahi görülenin yapısı veya uzaklık-yakınlık gibi daha farklı engellerden dolayı görmenin gerçeklememe ihtimalini de zikreden Mâtürîdî, bu engellerin kalkması durumunda görmenin gerçekleşeceğini öne sürmüştür. Yani Ka'bî'nin görüşü, cisimlerin görülmesini ihata etmekle birlikte cevher ve araz cinsinden olmayan varlıkların nasıl görüleceğine ilişkin bir metot sunmaz.⁴³² Buradan hareketle Mâtürîdî'nin, görme husunda asıl unsuru görülene bağladığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre görmeyi görülenin özellikleri belirlemektedir. Görülen varlığın uzaklık, yakınlık, küçüklük, büyüklük gibi özellikleri görmeyi engelleyebilir. Fakat Allah cisim olmadığı için O'nun görülmesi bu tür engellerin kalkmasıyla mümkün olabilir.

Mu'tezilî bilgin Ka'bî, Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşması ve O'nu görmesini, ilimle bilmesi anlamında te'vil etmiş ve Mâtürîdî bu görüşü de eleştirmiştir. Buna göre ilâhî zât istidlâlle değil de kendini göstererek bilinirse, imtihanın bir amacı kalmaz. Hz. Mûsâ'nın böyle bir talepte bulunmasındaki amacı ya kendisinin O'nun katındaki değerini görmek ya da Allah'ın emriyle rü'yetullahın câiz olduğunu göstermektir.⁴³³

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, rü'yetullah meselesini de yine ilâhî sıfatlara dair görüşleri ve ispat-tenzih dengesi çerçevesinde ele almıştır. Rü'yetin câiz olmadığını iddia eden Mu'tezile'yi her iki eserinde de eleştirmiştir. Mâtürîdî, rü'yetullahın vacip olduğunu söyleyerek dünyada görülmediği halde kendisine ibadet edilen varlığın cennette görülmesini müminlere bir lütuf olarak görmüştür. Âhirette gerçekleşeceği vadedilen bir lütuf eğer dünyada gerçekleşirse lütuf olmaktan çıkacaktır. Cenâb-ı Allah âlemde görülebilir olsaydı imtihanın bir mantığı kalmazdı. Çünkü böyle olsaydı hem O'nu gören ve sıfatlarına şahitlik eden bir kimsenin masiyet göstermesi beklenemez hem de Allah'ın imtihan eden anlamında, belâdan türeyen mübtelî ismine aykırı bir durum meydana gelirdi. Fakat Allah'ı görmeden ibadet eden kimseye kendisini göreceğini vadetmesi, kerem, lütuf, hikmet gibi sıfatlarla açıklanabilir. Ayrıca Mâtürîdî görmeyi, görülenin özelliklerinin belirlediğini savunmuştur. Meselâ gören renk körüyse, trafik

⁴³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/64-66.

⁴³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/66-67.

ışıklarını farklı renkte görebilir ama bu ışık renklerinin farklı olduğunu göstermez. Allah'ın görülmesi de aynı şekilde O'nun bir yetkinliğidir. Fakat Allah'ı görmenin mâhiyetini Mâtürîdî'ye göre insan bilemez. Çünkü insan aklı âlemde gördükleriyle sınırlıdır. Sınırlı bir akılla yapacağı tasavvur, o sınırın dışına çıkamaz. Yani Allah'ı, kendi bilgisinde bulunan nesnelerle tahayyül edebilir. Âhiret ise farklı bir boyut olduğu için orada Allah'ın nasıl görüleceği bilinemez.

4.1.2. Kelâm-ı Nefsî'nin İşitilmesi

Yukarıda da belirtildiği gibi Ehl-i sünnete göre kelâm sıfatı, ezelî yönüyle kelâm-ı nefsî ve hâdis taalluku olan kelâm-ı lafzî şeklinde iki açıdan incelenmiştir.⁴³⁴ Kur'an'da Allah'ın kullarıyla konuştuğuna dair bazı anlatımlar yer almaktadır. Eğer kelâm sıfatında bu ayrıma gidilmezse, ezelde mevcut bulunmayan varlıklar bunu işittiği için hâdis kabul edilecektir. Allah'ı hâdis nitelemelerden tenzih gayretinde olan Mâtürîdî, yaratılmış varlıkların işittiği, harf ve seslerden oluşan kelâm ile ezelde Allah'ın zâtında bulunan kelâmı ayırarak bu hadiseleri açıklamıştır.

*“Daha önce hikâyelerini anlattığımız peygamberler gönderdiğimiz gibi hikâyesini anlatmadığımız nice peygamberler de gönderdik. Mûsâ ise Allah ile doğrudan (teklîm) konuştu”*⁴³⁵ âyetindeki “teklîm” lafzı Mâtürîdî'ye göre sözün hakikatini ifade etmektedir. Yani bu lafzın kullanılması Allah'ın Hz. Mûsâ ile diğer peygamberler gibi vasıta ile değil doğrudan konuştuğuna işaret etmektedir. Peki bu durumda Allah'ın hâdis bir varlıkla konuşması ancak ses ve harflerden oluşan hâdis bir nitelik olmaz mı? Bu sorunun cevabını Mâtürîdî, Allah'ın Hz. Mûsâ ile zâta zâid olan kelâm sıfatının bizzat kendisiyle değil, harf ve seslerden ihdâs ettiği bir kelâm ile konuştuğu te'viliyle açıklamıştır. Diğer bir ifadeyle Hz. Mûsâ nasıl işitmek istediye o şekilde bir söz yaratarak konuşmuştur. Zira yaratılmış bir varlığın ezelî kelâmı işitmesi söz konusu değildir. Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın her peygambere özel bir nitelik bahsettiğini, Hz. Mûsâ'nın özelliğinin de Allah ile konuşması olduğunu vurgulamıştır. Mâtürîdî bu te'ville Allah'ın kelâmını hâdis varlıkların sözünden ayırır. Hatta “Allah kelâmı” veya “Allah'ın sözü” ifadelerini de te'vil ederek, Kur'an'ın muhtaplarının seviyesine uygun olması açısından kullanıldıklarını veya mecâzî bir söylem olarak kabul etmiştir.⁴³⁶

⁴³⁴ Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, 217.

⁴³⁵ en-Nîsâ 4/164.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/111.

İmâm Mâtürîdî Allah'ı hâdis varlıklarda bulunan kelâm sıfatından tenzih etmiş ve Allah kelâmının işitilmesini mecâzî bir anlatım olarak değerlendirmiştir. Meselâ “Eğer müşrikler arasında senden güvenlik (koruma) isteyen olursa, Allah'ın kelâmını işitmesi için onun isteğini yap...”⁴³⁷ âyetinde Allah'ın kelâmının işitilebileceği vurgulanmıştır. Mâtürîdî burada kelâmın hakikati ile kendisi -lafız ve mâna- arasında bir ayırım yapmış ve işitmeyi, harfler ve seslerin birleşerek gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle hakikati olan mâna, dil ve dudak vasıtasıyla ağızdan çıktığında işitilir. Bu da kelâmın işitilmesinin mecâzî olduğunu gösterir. Çünkü kelâmın esası olan mâna değil, lafız işitilmektedir.⁴³⁸ Buna paralel diğer bir husus ise yüz yıl önce ölmüş bir kasabadaki insanları Allah'ın dirilttiğini beyan eden âyetin⁴³⁹ te'vilidir. Âyetin devamında anlatıldığına göre Allah, Hz. Üzeyir olduğu hususunda ittifak olan bir kimseye “Burada ne kadar kaldın?” sorusunu sormuştur. Sorulan sorunun mâhiyeti konusunda Mâtürîdî iki ihtimal öne sürmüş ve ilk olarak bu sorunun zihne bırakılan veya işitme organına ulaştırılan hâdis bir söz olması üzerinde durmuştur. İkinci ihtimal olarak ise sorulan kişinin uyku halinde, içinden gelen sesle kendisine sorduğu soru olması mümkündür.⁴⁴⁰ Mâtürîdî'nin burada da tıpkı Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşmasında olduğu gibi hâdis bir kelâmı Allah'tan tenzih ettiği görülmektedir.

Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki bu te'viller göstermektedir ki Allah'ın konuşması ve bu konuşmanın işitilmesi kelâm sıfatının lafzî boyutuyla ilgilidir. Nasıl ki irade, kudret ve tekvin sıfatlarının taallukları hâdis mâhiyet arz ediyorsa kelâm sıfatının âleme taalluku da hâdis olur. Mâtürîdî bu te'viliyle, Allah'ın Hz. Mûsâ ve diğerleriyle konuşmuş olmasını da lafız inceleyerek, O'nu hâdis bir nitelemeden tenzih etmiştir.

4.2. Allah'a Nispet Edilmesi Câiz Olmayan Sıfatlar

Naslarda yer alan bazı lafızlar, gerçek anlamıyla kullanıldığında teşbih ve tecsime sebebiyet verir. Zira Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı gruplar bu lafızları hakiki anlamlarıyla ele almış ve antropomorfik bir ilâh anlayışını benimsemişlerdir. Bu tür kavramlara kapalı anlamı sebebiyle müteşâbih de denmiştir. “Müteşâbih” kavram olarak “benzeyen, benzeşen” anlamında olmakla birlikte İslâmî ilimlerde,

⁴³⁷ et-Tevbe 9/6.

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/318.

⁴³⁹ el-Bakara 2/259.

⁴⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/197.

“birden fazla anlam ihtimali bulunduğu için anlaşılması güç olan lafız veya ibare” şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁴¹ Bu başlıkta yalnızca ehl-i hadîs gibi bazı ulemânın sıfat olarak kabul ettiği kavramlar ele alınacaktır. İmâm Mâtürîdî, Kur’an’da Allah’a nispet edilen el, yüz, göz, yan, istivâ gibi kavramları sıfat olarak kabul etmeyip, te’vile yönelmiştir. Mâtürîdî’nin bu kavramları te’vil etmesinin sebebi ise Allah’ı cisim özelliklerinden tenzih etmektir.

Fakat mecâzî/müteşâbih ifadeler konusunda Hanefî-Mâtürîdî gelenek açısından problem, Ebû Hanîfe’nin *el-Fıhku’l-ekber* ismiyle kendisine nispet edilen eserinde bu tür kavramları keyfiyetsiz sıfat kabul ederek⁴⁴² ashâbü’l-hadîse yakın bir tavır sergilemesidir. Ebû Hanîfe, müteşâbihleri te’vil etmeyip sıfat kabul etmekle birlikte ayrı birer sıfat grubu olarak da değerlendirmemiştir. Çünkü bu tür lafızlar sıfat kabul edilirse zaten zâtî veya fiilî nitelik taşıyacaktır. Bundan dolayı haberî sıfatlara Ebû Hanîfe açısından yaklaşıldığında “müteşâbih sıfat”, Mâtürîdî’nin perspektifinden bakıldığında ise “mecâzî sıfat” denilebilir. Hanefî-Mâtürîdî sistemdeki bu anlayışın Mâtürîdî tarafından te’vil yöntemiyle geliştirildiği söylenebilir.⁴⁴³ Bu bölümde Selefîye mensupları ve Ebû Hanîfe’nin sıfat kabul ettiği kavramlar içerisinde, Ebû Hanîfe’ye göre zâtî nitelik taşıyanların *Te’vilât*’taki konumu incelenecektir.

Mâtürîdî’nin sıfatları te’vil ederken dayandığı temel nokta, Allah’ı haber verdiği şekliyle nitelemenin gerekliliğiyle birlikte O’nu yaratılmış özelliklerden tenzih etmektir. Ayrıca o, hiçkimsenin âyetlerde geçen bu tür ibareleri gerçek anlamıyla anlamayacağını vurgulamıştır. Yani Mâtürîdî, nasıl ki günümüzde insanlar “şu işi yapmak veya yapmamak senin elinde” gibi ibarelerden, söz konusu işin organ olan elden olduğunu anlamadığı gibi Allah’ın eli, yüzü, gözü, gelmesi, gitmesi vb. haberî sıfatları da ilk anlamıyla anlamaz ve bu minvaldeki bir sözü hiç kimsenin böyle anlamadığını ifade eder.⁴⁴⁴ Mâtürîdî’nin burada söylemek istediği şey adeta şudur: “İnsanlar kendine nispetle haberî sıfatlar olarak adlandırılan lafızları, mecâzî şekilde kullandığında gerçek anlamıyla anlayan hiç kimse yoktur da neden Allah bu lafızları kendisine nispet edince gerçek anlamıyla anlaşılıyor?” sorusudur. Her ne kadar bu tür lafızların insana atfedilmesi bir problem teşkil

⁴⁴¹ Topaloğlu - Çelebi, “Müteşâbih”, 262.

⁴⁴² Ebû Hanîfe, “el-Fıhku’l-ekber”, 54.

⁴⁴³ Bu konuda bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, 305-310.

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/101-103.

etmeyip, Allah’a atfedilmesinde müşkil bulunsa da sonuçta yine mecâzî anlamın önplanda olması, Mâtürîdî’yi bu konuda haklı çıkarmaktadır.

4.2.1. İstivâ

Kavram olarak “istivâ”, oturmak anlamına gelir. İslâm düşüncesinde tartışılan konu ise Allah’ın arşa istivâsı, yani göğe oturmasının mahiyetidir. Söz konusu problemin kaynağı “*Rahmân olan Allah, arşa istivâ etti*”⁴⁴⁵ âyetidir. İstivâ, kavram olarak bir fiil arzetsen de Allah’a nispetle kullanıldığında, O’nun mekân ve cihet yönlerinin olduğunu akla getirdiği için zâtî olarak değerlendirilmiştir.⁴⁴⁶ Mâtürîdî, böyle bir teşbihten Allah’ı tenzih etmek maksadıyla âyetteki istivâ lafzını te’vile yönelmiştir.

Mâtürîdî ise tüm haberî sıfatlar için te’vil metodunu kullanarak bunları mecâzî söylemler olarak ele almış ve ilk olarak istivânın zâhirî anlamıyla anlaşılması durumunda ortaya çıkacak olan hatalı görüşlere değinmiştir. Buna göre eğer gerçekten Allah’ın arşı istivâ ettiği düşünülürse ya arş Allah’ı ya da Allah arşı kuşatmış olacak ya da eşit durumda olacaklardır ki bu üç ihtimal de Mâtürîdî’ye göre tutarsızdır. O, bu ibarenin birçok mâna ihtimali bulunduğuna dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki arşı yüceltmek veya bir valinin bir beldeye olan hâkimiyetinde olduğu gibi arşın azâmetini yükseltmektir. Diğer bir ihtimal ise zâhir mânanın aksine Allah’ın burada mekânla nispet edilemeyeceğini belirtmesidir. İnsanların tasavvur sınırları dahilindeki en mükemmel varlık semâdır. Allah’ın da kendisini göğün üstüne nispet ederek tasavvur edilemeyeceğini açıklamış ve başka ihtimalleri de ifade etmiştir. Kendi kabul ettiği mâna ise, söz konusu âyette Allah’ın hiçbir şeye benzemediğine, yani ona cevher ve araz nispet edilemeyeceğine dair bir anlatım olmasına yöneliktir. Gök nasıl ki benzersiz ve kusursuz bir güzellikteyse görünenden görünmeyene kıyas edilerek Allah’ın da eşi ve benzeri olmaması bu âyette belirtilen husustur.⁴⁴⁷

Mâtürîdî’nin böyle bir te’vile yönelmesi şüphesiz Allah’ı cisim özelliklerinden tenzih etme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira eğer Allah’ın arşa oturduğu kabul edilirse, O’na mekân, cihet ve cisim vb. hâdis nitelikler atfedilecektir ki bunu Müşebbihe ve Mücessime gibi topluluklar haricinde kimse câiz görmemiştir.

⁴⁴⁵ Tâhâ 20/5.

⁴⁴⁶ Mavîl, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, 311.

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 9/235-242.

4.2.2. Ayn

Kur'an'da göz anlamında “ayn” ve ondan türeyip gözetim mânasını taşıyan “a'yûn” kavramları üç yerde, Hz. Nuh'ün gemi inşasıyla ilgili, diğer bir âyette de Hz. Mûsâ'nın Allah'ın gözetimi altında büyümesine nispetle kullanılmıştır.⁴⁴⁸ Mâtürîdî, bunların her birini Allah'a göz veya gözetim gibi hâdis nitelikler nispet edilmemesi için te'vile yönelmiştir. Meselâ Tâhâ Sûresi 37. âyette, bu kökten türeyen “a'yuninâ” (gözlerimiz) ifadesinin bizzat göz anlamına gelmediğini söylemiş ve diğer haberî sıfatları örnek göstererek, onlarda kullandığı yöntemin bu lafızda da kullanılması gerektiğine işaret etmiştir. Buna göre “a'yuninâ” ibaresi ya bilgilendirme ya da muhafaza etme anlamında kullanılmıştır.⁴⁴⁹

Tûr Sûresi 48. âyette “*Sabırla Rabb'inin hükmünü bekle, sen bizim gözlerimizin önündesin*” ibaresindeki “a'yuninâ” tabirini ise Mâtürîdî, “sabırla bekleme” ifadesinin te'viline bağlamıştır. Buna göre sabırla bekleme, eğer tebliğe devam etme anlamındaysa, gözetim altında tutma zafer va'di mânasına gelecektir. Yine sabırla bekleme, kâfirlerin Hz. Peygamber'i yalanlaması, ona eziyet göstermesi ve alay etmelerine karşı takınılması gereken tavrı ifade ediyorsa gözetimi altında bulunma da bunların Allah'ın bilgisi dahilinde olduğunu belirtmek içindir.⁴⁵⁰

Gözetim de hâdis bir nitelik olup vasıtası gözdür. Bu nedenle Allah'ın gözetim yapması ancak mecâzî bir anlatım olabilir. Zira hakiki anlam kabul edilirse hem kelimenin kökü olması hem de anlamı açısından “göz”, Allah'a nispet edilmüş olacaktır. Bu ise Allah'ın zâtî ve ezeli basar sıfatına zıt bir durumdur. O'nun görmesi bir vasıta veya organ yoluyla gerçekleşmez, zâtı sebebiyle görmektedir. Mâtürîdî, bu anlayış çerçevesinde te'villerini yapmış ve sıfatları zâtî ve ezeli kabul etmesine paralel te'viller yapmıştır.

4.2.3. Yed

Sözlükte “el” anlamına gelir. Kur'an'da birçok âyette Allah'a izafe edilen bu kavramı Mâtürîdî, yine te'vil metoduyla ele almış ve çeşitli anlam ihtimallerini göz önünde bulundurmuştur. “*Yahudiler, 'Allah'ın eli (yed) bağlıdır' dediler. Bunu söyledikleri için onların eli bağlansın ve onlara lanet olsun. O'nun iki eli de*

⁴⁴⁸ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 160.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/170.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/185.

*açıktır...*⁴⁵¹ meâlindeki âyette Mâtürîdî, elin gerçek anlamda anlaşılmaması için adeta her ihtimali ortaya koymuştur. O, Kur'an'da ele sahip olmayan başka varlıklar hakkında da “yed” lafzının kullanıldığına dikkat çekmiştir. Buna göre Kur'an-ı Kerîm hakkında “*Ona iki eli arasından (önünden) ve arkasından batıl yaklaşılamaz*”⁴⁵² ibaresindeki “yedeyhi” lafzıyla Kur'an'ın bir eli olmadığının anlaşılması gibi “Allah'ın eli” kavramı da dildeki farklı anlamlarına yönlendirilir. Mâtürîdî bu hususa başka âyetleri de delil getirmiştir.⁴⁵³ Ayrıca Yahudilerin, Allah'ın elinin bağlandığını söylemesine karşılık Allah'ın “Asıl onların eli bağlıdır” meâlindeki buyruğu da elin gerçek mânada bağlı olmasını değil, cimrilik ve eli sıkılık nitelemelerini ifade eder.⁴⁵⁴

“*Şüphesiz sana itaat eden, Allah'a itaat etmiştir. Allah'ın eli onların elinin üzerindedir*”⁴⁵⁵ ibaresinde de Mâtürîdî “el” kavramını gerçek anlamı dışında kullanmıştır. Mâtürîdî bu te'vilinde herhangi bir tercihte bulunmayarak elin gelebileceği anlam ihtimallerine değinmiştir. Buna göre zikredilen âyette Allah, Rasûlullah'a verilen söz karşılığında mükâfat verileceğini bildirmiş olabilir. Aynı şekilde Allah'ın eliyle Rasûlullah'ın elinin de kastedilmiş olması muhtemeldir. Ya da âyetteki bu ibareden kasıt Hz. Peygamber'e yardım konusunda Allah'ın onların üzerinde bir konumda olduğunu bildirmektir. Bu da yardım etmelerinin onları kibre sürüklemesine sebebiyet vermemesi için olabilir.⁴⁵⁶ Yani Mâtürîdî “el” kavramını da hiçbir şekilde Allah'a hakiki anlamıyla nispet etmemiş, mecâzî bir anlatım olarak değerlendirmiştir.

“*Ey İblis! Ellerimle yarattığıma (Adem'e) itaat etmekten seni alıkoyan neydi?*”⁴⁵⁷ ibaresinde ise Mâtürîdî, burada Allah'a izafe edilen “el” kavramının yorumlanmaya dahi ihtiyaç duyulmayacak şekilde açık olduğunu ifade etmiştir. Âyetteki elin, gerçek bir el olarak anlaşılmasına mâna veremeyen Mâtürîdî, kelâmcı ve tefsircilerin bu hususta zorlama te'viller yaptığını öne sürmüştür. O, bazılarının buradaki el lafzına kudret, bazılarının ise farklı anlamlar verdiğini söylemiş ve bu te'villeri de anlamsız bulmuştur. Çünkü gerek Kur'an'da gerek günlük dilde organı

⁴⁵¹ el-Mâide 5/64.

⁴⁵² Fussilet 41/42.

⁴⁵³ Âl-i İmrân 3/182; el-Hac 22/10; eş-Şûrâ 42/30; el-Hücurât 49/1.

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/267.

⁴⁵⁵ el-Fetih 48/10.

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 14/33.

⁴⁵⁷ Sâd 38/75.

olmayana da organ nispet edilmekte ve bu hakiki organ olarak anlaşılmamaktadır. Bu tür lafızları böyle anlayanların ya itikâdı bozuk ya da cahil kimseler olduğunu savunan Mâtürîdî, normal şartlarda insanın aklına böyle bir şeyin asla gelmeyeceğini ve bu nedenle yorumlamaya dahi ihtiyaç olmadığını savunmuştur.⁴⁵⁸

4.2.4. Diğer Müteşâbih Lafızlar

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde mecâzî ifadeler kapsamına girmekle birlikte Kur'an-ı Kerîm'de istivâ, yed, ayn gibi birçok hâdis nitelik Allah'a nispetle kullanılmaktadır. Mâtürîdî'nin eserinde te'vil ettiği bu diğer lafızlardan bazılarını da onun bakış açısının anlaşılması için ele almakta fayda vardır.

Bunlardan biri “vech” kavramıdır. Vech sözlükte, “yüz, yön, yol, çehre, surat” anlamlarına gelir. Kur'an'da birçok yerde Allah'a nispetle “vechullah, vechu” gibi ibareler kullanılmakla birlikte İslâm düşüncesinde bunların da hakiki veya mecâzî olma durumları tartışılmıştır.⁴⁵⁹ İmâm Mâtürîdî tüm haberî sıfatlarda olduğu gibi vech lafzında da tutarlı bir görüş sergilemiştir. Nitekim Mâtürîdî, Ra'd Sûresi 22. âyetteki “vech” ifadesini, Rabb'in rızasını kazanmak ve Allah katında üstün bir makama erişmek şeklinde iki yönlü bir te'ville incelemiş ve ikinci mânayı tercih etmiştir.⁴⁶⁰

Azap gününde bir kimsenin “Allah'ın cenbinde (yanında) işlediğim taksirlerden dolayı vay halime!..” dememesi için Allah'a itaat etmesi gerektiği bildirilen âyette⁴⁶¹ Allah'a “yan” anlamında “cenb” lafzı atfedilmiştir. Mâtürîdî'ye göre bunu diyecek olan kişi zaten Allah'a inanmadığı için onun sözünü te'vil etmenin bir mantığı yoktur. Mâtürîdî bu ifadeyi, Allah'ın birliğine inanmayan bir kimsenin hayıflanması olarak görmüştür.⁴⁶²

“Sen benim nefsimi bilirsin ama ben senin nefsinı bilmem”⁴⁶³ ibaresinde ise Allah'a nefs kavramı izafe edilir. Mâtürîdî te'vilinde bu kavramın, onunla gizli olan şey veya zâtın kendisi şeklinde iki anlama gelebileceğini vurgulamış ve söz konusu âyette ilâhî zât ile hâdis zât aynı konumda olamayacağı için ilk anlamı tercih etmiştir. Yani Mâtürîdî, hâdis varlıklardaki nefs kavramını da Allah'tan tenzih

⁴⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 12/302-304.

⁴⁵⁹ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 149.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 7-448.

⁴⁶¹ ez-Zümer 39/56.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/357.

⁴⁶³ el-Mâide 5/116.

ederek mecâzî bir ifade olduğunu ve yaratılmış varlıklara nispetiyle Allah'a izafesinin farklı mâhiyette olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶⁴

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde Selefîyye'nin haberî sıfatlar olarak isimlendirdiği el, yüz, nefis gibi lafızların Allah'a nispetini hakiki anlama değil, yan veya mecâzî mânalarına yönlendirmiştir. Çünkü o, bunların hakiki anlamlarıyla anlaşılmasının aklî ve sem'î delillerle sabit olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶⁵ Mâtürîdî'nin bu tenzih anlayışı Müşebbihe ve Mücessime'nin haberî sıfatları hakiki anlamlarıyla değerlendirmesinin bir sonucudur. Zira Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi bu lafızları normal şartlarda herkes mecâzî olarak değerlendirmelidir. Mâtürîdî'nin bu hususta genel mânada vurgulamak istediği husus, nasıl ki Hz. Mûsâ döneminde sihir yaygın bir unsur olduğu için kendisine aynı minvalde bir mucize verilmişse ve nasıl ki diğer peygamberlerde de aynı durum söz konusuysa, Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum da edebî anlamda iddialıdır. Kur'an-ı Kerîm hem mâna hem lafız yönüyle muhataplarına bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okumuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an eğer düz bir anlatımla nâzil olsaydı, edebî yönden gelişmiş bir topluma etkisi de az olacak ve sıradan bir metinden farkı olmayacaktı. Bu üslûbun gereği olarak Kur'an'da kinâye, benzetme, mecâz gibi bir takım edebî yönlerin bulunması da gayet tabîdir. Şiir, bu tür edebî sanatlarla oluşur ve indiği toplumun şiirlerine mâna ve lafız yönüyle meydan okuyan Kur'an'da da bunların yer alması, söz konusu lafızları gerçek anlamıyla mütalaa etmeyi gerektirmez.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/377.

⁴⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/74.

SONUÇ

Kelâm ilminde zâtî sıfatlar konusu, kendisine iman edilen yaratıcıyı tanımanın yegâne yolu olduğu için Mâtürîdî de bu hususta hassas davranmış ve yaratan ile yaratılanı kesin çizgilerle ayırmıştır. Bu hassas tavrıyla birlikte hem Allah tasavvurunu net bir şekilde ortaya koymuş hem de zâtî sıfat anlayışını sağlam bir temele dayandırmıştır. Zira çalışmamızda ele aldığımız yorumlarında Mâtürîdî'nin ilâhî sıfatlar ile ilgili hususları kendine has bir bakış açısıyla sunduğu görülmektedir.

Mâtürîdî, eserinden anladığımız kadarıyla Allah'ın zâtına nispet edilen kavramların ilk olarak tevkîfî olduğu esasına göre hareket etmiştir. İkinci olarak ise bu kavramları, Allah'ın şanına uygunluğu açısından incelemiş ve eğer akıl, bunların Allah'a nispet edilişinin mecâzî olduğuna hükmediyorsa nasları te'vil ederek sorunu çözmeye çalışmıştır. Bu yöntemiyle aklın otoritesini kabul ettiği net bir şekilde görülen Mâtürîdî'nin, Allah'a nispet edilen tüm kavramlarda aynı tavrı sergilediği tespit edilmiştir.

İmâm Mâtürîdî'nin isim-sıfat-zât ilişkisi hususunda, Mu'tezile ile ehl-i hadîsin birbirine zıt noktalardaki aşırı ihtiyatlı tavırlarını dengelediği, Ehl-i sünnetin diğer temsilcisi olan Eş'arîlerin ise özellikle sıfatların taksimi ve sayısı konusundaki çekincelerini kendi açısından giderdiği söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin tüm ilâhî sıfatları zâtî ve ezeli kabul etmekle birlikte selbî, sübûtî ve fiilî gibi ayrı bir başlık açmaması ve bunları bütünüyle incelemesi ise sıfatları incelemede temel gaye olan ilâhî zâtın tanınması amacıyla paralellik arz etmektedir. Zira sıfatlar, Allah'a ait bir niteliğe işaret eden mânalardır. Mâtürîdî, sıfatların tamamını onun zâtıyla ilişkilendirerek sıfat tanımına uygun hareket etmiştir. O, cedel yöntemi gereği muhaliflerinin söylemlerine cevap verirken, zâtî-fiilî ayrımından söz etmiş ve böyle bir ayrıma gitmelerindeki “yöntemlerini” eleştirmiştir. Ayrıca çalışmamız boyunca analiz ettiğimiz yorumlarından hareketle Mâtürîdî'nin zâtî sıfatlara bir sayı ve sınır koymadığını, sonraki Mâtürîdî âlimlerin, tartışmaların eksenindeki sıfatları göz önünde bulundurarak sayıyla sınırlandırdıkları görülmektedir. Eğer tartışılan sıfatlar değil de Mâtürîdî'nin öne çıkardıkları esas alınmış olsaydı “hikmet” sıfatının da bu başlığa eklenmesi gerekirdi.

İmâm Mâtürîdî'nin şefaât gibi sem'îyyât bahislerinde de sıfat anlayışı çerçevesinde görüş bildirdiği tespit edilmiştir. Şefaatin, Allah'ın şefaât edilecek kişi hakkında bilgi sahibi olmaması problemine yol açacak bir referans şeklinde değil, yalnızca dua olduğuna dair değerlendirmesi, bu meselenin günümüzde dahi istismar edilmesi sebebiyle önemlidir.

Kelâmcıların sıfat anlayışının temelini oluşturan âlemin hudûsunu Mâtürîdî'nin genel anlamda bir varlığın ortaya çıktığı mucizelerle açıklaması, onun hudûsu mucize kabul etmesiyle ilişkilendirilebilir. Zira Mâtürîdî, Kur'an'da insanın kendisinin bir "âyet" oluşunun vurgulanmasıyla yaratılıştaki olağanüstü bir durum olduğunun farkındadır. Onun bu tavrı, kelâmî yönden farklı ve özgün bir bakış açısı olsa da filozofların görüşlerine cevap niteliği taşımaz. Çünkü filozoflar zâhir-bâtın ayrımı yapmış ve genel olarak bazı vahiylerin halkın anlaması için "sembolik" bir dil olduğunu iddia etmişlerdir. Mâtürîdî ise filozoflara göre sembolik olan bu vahyi âlem anlayışına delil göstermiştir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin söz konusu değerlendirmelerini filozofları eleştiri bağlamında değil, âlemin hudûsunu kelâmî açıdan temellendirme şeklinde ele alınması daha uygun gözükmektedir.

Mâtürîdî, sübûtî sıfatlar konusunda genel olarak Allah-âlem ayrımından hareket etmiştir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın sübûtî sıfatlarla nitelenmesini, insanın bu tür niteliklerle ilişkisinden farklı değerlendirmektedir. Söz konusu yöntem insanın ilâhî sıfatları anlaması açısından müspet bir tavidir. Bu bağlamda ilim sıfatını, insanın ilminden ayırırken kullandığı temel argümanın gayb bilgisi olduğu görülmektedir. Mâtürîdî'nin, gaybî bilgiyi yalnızca Allah'ın bildiği ve O'nun insanlara sadece vahiy yoluyla bildirdiğine dair görüşü, Allah ile insanın ilmini ayırdığı gibi peygamberliği de daha özel bir konumda tutmuştur. Zira gaybî bilgiyi ilimle uğraşan veya çokça ibadet eden kimselerin de bilebilmesi durumunda, peygamberliğin temeli olan vahyin kesbîliği söz konusu olacaktır.

İrade sıfatında ise Mâtürîdî'nin yine Allah-âlem arasındaki dengeyi koruduğu görülmektedir. Mâtürîdî'nin değerlendirmelerinden anladığımız kadarıyla o, Mu'tezile'yi Allah'ın iradesini insanınkiyle aynı çerçevede değerlendirdiği için eleştirmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, kader konusundaki tanım ve yöntemiyle, Allah ve insanın iradesinin kapsamına dair daha farklı problemleri beraberinde getiren bir yaklaşım değil, çözüm üretmeye çalışan bir sistem kurmuştur.

Tekvin ve fiilî olarak adlandırılan tüm sıfatların zâtî ve ezeli oluşu, belki de Mâtürîdîliği diğer ekollerden ayıran en belirgin görüştür. Mâtürîdî bu görüşünü Te'vîlât'ta, "ol" ve "oluverir" ibarelerinin ayrı ayrı zikredilmesi temelinde, yani tekvin-mükevven ayrılığıyla açıklayarak meseleye farklı bir bakış açısı sunmuştur. Böylece hem söz konusu âyetin te'vilini dilin sınırları içerisinde yapmış hem Allah'a hâdis nitelik nispeti gibi bir problemin önüne geçmiş hem de âlem ile insanı zamansal açıdan ayırmıştır.

Te'vîlât'ta, kelâm sıfatındaki lafız-mâna ayrımı üzerinde duran Mâtürîdî'nin ilham-vahiy ayrımı yaparak, lafız ve mânanın Allah'a ait oluşunu vahiy, yalnızca mânanın Allah'a ait oluşunu ise ilham kabul etmesi, günümüzde de tartışma konusu olan vahyin kaynağı problemine katkıda bulunacaktır.

İmâm Mâtürîdî'nin tenzih konusunda, Allah'ın âlemin sınırları içerisinde zâtının görülmesi ve ezeli kelâmının işitilmesini O'ndan nefyetmesi ile el, yüz ve göz gibi Kur'ân'da Allah'a nispetle kullanılan hâdislere özgü bazı kavramları te'vile yönelmesi, Allah'ın hâdis varlıklara hiçbir şekilde benzememesine bağlı bir yaklaşımdır. Ayrıca Mâtürîdî'nin tekvin sıfatını zâtî ve ezeli kabul etmesinde de bu durumun etkili olduğu söylenebilir. Yani tekvin sıfatı hâdis kabul edildiğinde Allah'ın zâtına muhdes bir mâna nispeti söz konusu olması, Mâtürîdî'yi genel anlamda fiilî sıfatların ezeliği fikrine götürmesinde etkilidir.

Netice itibarıyla İmâm Mâtürîdî'nin, naslardan hareketle yapılan yorum ve değerlendirmeleriyle oluşturduğu zâtî sıfat anlayışı ve ortaya çıkardığı Allah tasavvurunu, tefsir niteliğindeki *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserinde belirgin bir şekilde yansıtmıştır. İlâhî sıfatların biri hakkında yaptığı yorumun diğeriyle çelişmemesine de dikkat ettiği görülen Mâtürîdî'nin, Allah'ın sıfatlarının ne olduğu ve ne olmadığı konusundaki net ve tutarlı tavrı sebebiyle konuyla ilgili âyet yorumlarında da bütünlüğü sağladığı tespit edilmiştir. Ayrıca Mâtürîdî'nin çalışmamıza konu olan eseri genel olarak incelendiğinde, te'vil ve tefsirde âyetleri bağlamından koparmamaya dikkat ettiği de göze çarpmaktadır.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Akdemir, Furat. “İslâm Düşüncesinde Allah’ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 1581-1609.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu’tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Arca, Abdullah. *Fahreddin Razi’ye Göre Allah’ın Sıfatları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Plotinus ve İki İslam Mütefekkirinde Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 171-181.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Aygün, Fatma. “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018), 157-187. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419598>
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu’l-aķîdeti’t-Tahâvî*. thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şennar. Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 1. Basım, 1430/2009.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım.
- Bulut, Zübeyir. “Hanbelî Akaidinin Teşekkülü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Aralık 2017), 2941-2962.
- Büyük, Celal. “Ebu Hanife’nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 936-943. <https://doi.org/10.17719/jisr.20185639060>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Coşkun, İbrahim. “Seyfeddin el-Âmidî’nin Allah Tasavvuru”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 19-34.
- Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb. *Kitâbü’l-Makâlât*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik. *Luma’u’l-edille fî kavâidi akâidi ehli’s-sünneti ve’l cemâ’a*. çev. Murat Serdar. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dağ, Mehmet. “Fârâbî’nin İki Yapıtı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003), 17-87. <https://doi.org/10.17120/omuifd.94881>

- Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 322-342. <https://doi.org/10.18317/kader.36100>
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Otto Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ebü Hanîfe, Numan b. Sabî. “el-Fıkhu’l-ekber”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A’zâm’ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Edib, Ayıntablî. “Sıfatullah”. *Beyanü’l Hak* 5/119 (1327/1909), 2172-2173.
- Ekinci, Özden Kanter. *Rağıb el-İsfehânî’nin Kelam Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Erdinç, Ziya. *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Delilleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2020.
- Erdinç, Ziya. “Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı”. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 4/103-112. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015.
- Eş‘arî, Ebü’l-Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr. *el-Lüma‘ fî’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘: Eş‘arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû’l-musallîn*. thk. Naim Zenzur. Bayrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1430/2009.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. “Felsefenin Temel Meseleleri”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed. *el-İktisad fî’l-i’tikâd: İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 1433/2012.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed. *Tehâfütü’l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 8. Basım, 2014.
- Gül, Ekrem Sefa. “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018), 129-156. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419432>
- Gül, Ekrem Sefa. “Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 377-416.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhü’l-kelâm fî akâid-i ehli’l-İslâm*. Dersâadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 2. Basım, 1332/1914.
- Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *el-İntisar*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2018.
- İşık, Kemal. “Nazzâm ve Düşünceleri”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 101-113.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*. thk. Sâmi Nasr Lütuf - Faysal Bedir Avn. Kahire: Dârü’s-Sekâfe, 1394/1975.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Faslü’l-makâl: Felsefe-Din İlişkileri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 11. Basım, 2018.

- İbn Tufeyl, Ebû Bekr Muhammed b. Abdîmelik b. Muhammed. *Hay bin Yakzan*. çev. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya - Babanzâde Reşid. haz. Ahmet Özalp. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12. Basım, 2014.
- İsmail Hakkı, Manastırlı. *Telhîsü'l-kelâm fî berâhin-i akâidi'l-İslâm*. nşr. Arif Kübraoğlu. İstanbul: Türkçesi Neşriyat, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn: Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. ed. Metin Yurdagür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.
- Karadaş, Cağfer. "Teceddüd-i Emsâl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu". *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 321-347. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.622883>
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Keskin, Halife. "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 69-91.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Haziran 2007), 195-214.
- Kurt, Fatih. "Kelam İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Aralık 2019), 613-630. <https://doi.org/10.30622/tar.646781>
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/450-455. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. "Şey". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/34-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Lamişî, Ebü's-Sena Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhid li-kavâ'idî't-tevhid*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1440/2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2017-2019.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mayıs 2021), 64-94. <https://doi.org/10.33931/abuifd.902409>
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

- Mavil, Hikmet Yağlı. “Kelâm İlminde İlâhî İrade Tartışmaları”. *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (Mart 2021), 277-316.
- Mavil, Hikmet Yağlı. “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”. *Dergiabant* 3/5 (Haziran 2015), 175-193.
- Mavil, Hikmet Yağlı. “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlâhî İrade Sorunu”. *Eskiye* 43 (Mart 2021), 119-144. <https://doi.org/10.37697/eskiye.857794>
- Mavil, Kılıç Aslan. “Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 449-478.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 408-442. <https://doi.org/10.18317/kader.33651>
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Maviş, Nezir. “Şîâ-İmâmîyye'nin İlâhî İsim ve Sıfat Anlayışı”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2019), 196-217.
- McGinnis, Jon. “Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. ed. Mehmet Mazak - Hasan Işık. 1/259-265. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *İslam İnancının Ana Umdeleri*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Muhyiddîn Dîb Müstû. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimü't-Tayyibe, 1. Basım, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tabsiratü'l-edille fi usûlü'd dîn*. nşr. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı., 1413/1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Bahrü'l-keâm: Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şagul. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1427/2006.
- Okşar, Yusuf. “Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 175-212. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.615477>
- Oral, Osman. *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Önal, Recep. “Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin İlâhî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Eylül 2017), 135-161.
- Önal, Recep. “Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 376-407. <https://doi.org/10.18317/kader.32955>
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn: Mâtürîdiyye Akâidi*. thk. ve çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 14. Basım, 2012.
- Samî, Şemseddin. *Kamus-ı Türki*. haz. Ahmet Cevdet. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317/1899.

- Satılmış, Ali. “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 284-317. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.721838>
- Sinanoğlu, Mustafa. “Muattıla”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Şehrîstânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Tahânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *el-Keşşâfû'l ıstılâhâtî'l fînûn ve'l ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1417/1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu'l akâidi'n nesefiyye*. thk. Muhammed Adnan Dervîş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1. Basım, 1436/2015.
- Topaloğlu, Bekir. “Mâtürîdî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Tunçbilek, H. Hüseyin. “İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2006), 5-29.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 149-187.
- Turgut, Ali Kürşat. “Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 1-21.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yeşilyurt, Temel. “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2018), 9-25.
- Yıldırım, Ömer Ali. “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2012), 251-274.
- Yurdağür, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Yurdağür, Metin. *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 4. Basım, 2006.
- Yurdağür, Metin. “Sem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yüce, Mustafa. “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Ve Nesefî'nin Semantik Tahlili”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (Aralık 2010), 111-126.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.