

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**EŞ'ARİYYE VE MU'TEZİLE'NİN TEVHİD ANLAYIŞININ
MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Züleyha GÜNEY

İSTANBUL, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**EŞ'ARİYYE VE MU'TEZİLE'NİN TEVHİD ANLAYIŞININ
MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Züleyha GÜNEY

Danışman: PROF. DR. MAZLUM UYAR

İSTANBUL, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

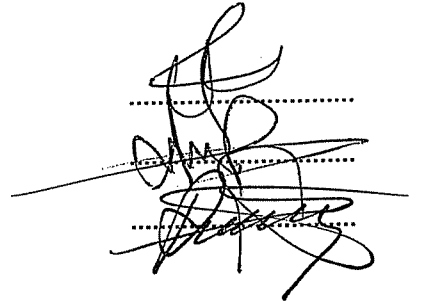
İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi ZÜLEYHA GÜNEY'nin EŞ'ARİYYE VE MU'TEZİLE'NİN TEVHİD ANLAYIŞININ MUKAYESESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 05.07.2010 tarih ve 2010/13-26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 27.10.2010.

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. MAZLUM UYAR
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ADİL BEBEK
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY



GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Züleyha Güney
Ana Bilim Dalı	: İlâhiyat
Program	: İslâm Mezhepleri Tarihi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Mazlum Uyar
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Ağustos 2010
Anahtar Kelimeler	: Mu'tezile, Eş'ariyye, Allah'ın sıfatları, tevhîd, halk'ul-Kur'ân, ru'yetullah

ÖZET

EŞ'ARİYYE VE MU'TEZİLE'NİN TEVHÎD ANLAYIŞININ MUKAYESESİ

İslâm dininin temel prensibi tevhîddir. Bundan dolayı İslâm düşünürlerinin ilk gayesi Allah'ın varlığını ve birliğini ortaya koymaya çalışmaktır. İslâm düşüncesinde tevhîd meselesi üzerinde titizlikle duran iki ekol vardır. Bunlardan biri Ehl-i Sünnet, diğeri ise Mu'tezile'dir. Mu'tezile tevhîd başlığı altında Allah'ın sıfatları, Kelâmullah ve ru'yetullah konularında görüş beyan etmiştir. Allah'ın sıfatları beşerin sıfatlarına benzemez. Allah'a mahsus en özel sıfat O'nun kadim olmasıdır. Bundan dolayı Mu'tezile, Allah'a mahsus diğeri zâtî sıfatları te'vil etme yolunu tercih etmiştir. Mu'tezile Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluştuğunu bu nedenle Kur'an-ı Kerim'i de hâdis kabul etmek gerektiğini savunmuştur. Ru'yetullah konusunda da Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini söylemiştir. Eş'ariyye ise, ilahi sıfatları ispat etmiş ve bunların Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli sıfatları olduğunu söylemiştir. Halk'ul-Kur'ân konusunda Kur'ân'ın mânası yani lafızlardan soyutlanmış olan aslı ezeli, lafızları ise mahlûktur görüşünü benimsemiştir. Eş'ariyye'ye göre Ru'yetullah mümkündür; Allah'ın cennette mü'min kullarına kendisini göstermesi imkansız değildir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Züleyha Güney
Field : Theology
Programme : History of Islamic Sects
Supervisor : Professor Mazlum Uyar
Degree Awarded and Date : Master- August 2010
Keywords : Mu'tazilah, Ashari', God's attributes, divine unity
tawhid, created Qur'an, be seen of god

ABSTRACT

COMPARISON OF COMPREHENSION OF DIVINE UNITY OF ASHARI AND MUTEZILITE

The most basic doctrine the religion of Islam is divine unity (tawhid). Hence, Muslim thinkers in the first place contemplate heavily on expressions of God's essence and divine unity. Methodically, there is two different school of thought within Islamic theology on the subject of divine unity which are Ahl-al-Sunnah and Mu'tazilite. The Mu'tazilite declare their opinions on divine unity, divine justice, advocating the good and forbidding the evil. None of the God's attributes are like human beings'. God is unique and has attributes that no creature shares with Him. He has an eternal existence. Hence the Mu'tazilite prefer to interpret other private attributes of God. The Mu'tazilite claim that the Qur'an is created because the God's speech (kelâm) is composed of sounds and letters. Considering that the passages in the Quran describes the essence of God to be regarded as metaphorical rather than literal, they believe that God cannot be seen in both of the worlds. Ash'arite confirm that the attributes of action are "negotional" (Selbiyye), while the attributes of essence are classed as "exiftential". Ash'arite assert God's speech is ancreated and is coeternal with His essence. God's speech is inherend in Him, and in itsels, it's neither a sensory (sound) nor a graficel trac that is manyfested in form of a letter. Ash'arite claim that the qur'anic lafziyya (enunciation) is created. Ash'arite believed that God willbeable to be seen in here after by believers to Him.

ÖZGEÇMİŞ

Adım Züleyha Güney. 1984 yılında Karabük'te doğdum. İlk, orta ve liseyi Karabük'te tamamladım. 2000 yılında Karabük İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdim. 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldum. 2007 yılından itibaren İstanbul'da Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapmaktayım.

CURRICULUM VITAE

My name is Züleyha Güney. I was born in Karabük in 1984. I graduated from the primary, secondary and high school in Karabük. After graduating from Karabük High school in the year of 2000, I started studying in Theology Faculty of Marmara University. I graduated from Theology Faculty of Marmara University in the year of 2006. Since 2007 I have been working as an educator in the courses for Quran.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
1.TEVHÎDİN ANLAMİ.....	1
2.MU'TEZİLE'NİN TEMEL İLKELERİ.....	4
3.EŞ'ARÎLER'İN TEMEL İLKELERİ.....	8
BİRİNCİ BÖLÜM	
MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE TEVHÎD PRENSİBİNİN OLUŞMASI	
1. TEVHÎD PRENSİBİNİN ÖNE ÇIKMASINDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER	
1.1.Dinî Metinleri Yorumlamadaki Farklılıklar.....	13
1.2.Yabancı Dinlerin Etkisi.....	15
1.3.Sosyo-Politik Etkiler.....	16
1.4.Felsefî Tercümeler.....	17
2.TEVHÎD PRENSİBİNİN ÖNCESİNDE ORTAYA ÇIKAN TARTIŞMALAR	
2.1.Sıfatlar.....	18
2.2.Halku'l-Kur'ân.....	33
2.3.Ru'yetullah.....	35
İKİNCİ BÖLÜM	
MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE TEVHÎD KAVRAMININ OLUŞMASI	
1.MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE TEVHÎD KAVRAMI	
1.1.Mu'tezile'de Tevhîd.....	39
1.2.Eş'ariyye'de Tevhîd.....	44

2.MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE SIFATLAR MESELESİ

2.1.Mu'tezile'nin Sıfatlar Konusundaki Görüşleri Ve Getirmiş Olduğu Deliller.....	47
2.2.Eş'arîler'in Sıfatlar Konusundaki Görüşleri ve Getirmiş Olduğu Deliller.....	56

3.MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ

3.1.Halku'l-Kur'ân Konusunda Mu'tezilîler'in Görüşleri.....	61
3.2 Halku'l-Kur'ân Konusunda Eş'arîler'in Görüşleri.....	68

4.MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE RU'YETULLAH MESELESİ

4.1.Ru'yetullah Meselesine Mu'tezilî Âlimlerin Yaklaşımları.....	75
4.2. Ru'yetullah Meselesine Eş'arî Âlimlerin Yaklaşımları.....	81

SONUÇ.....	87
------------	----

KAYNAKÇA.....	90
---------------	----

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber hayattayken tartışılmasına hiç gerek duyulmayan konulardan biri olan tevhd ve beraberindeki bir çok husus Kur'an-ı Kerim'deki âyetler ve peygamberimizin izahları ışığında, sorgusuz bir şekilde kabul edilmiştir. Daha sonra fetihler sonucunda farklı kültürlerle etkileşim, siyasî olaylar, tercüme faaliyetleri, başka din mensuplarının tartıştıkları konular, Allah'ın sıfatları konusunun tartışılmasını; dolaylı olarak da tevhdin açıklanmasını gerekli kılmıştır. Allah'ın sıfatlarının tartışılması, Kur'an'ın mahlûk mu gayr-ı mahlûk mu olduğu ve Allah'ın âhirette görülüp görülmeyeceği sorularını da beraberinde getirmiştir. Bu çalışma ile İslâm dünyasında iki önemli ekol olan, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin konuya bakışları mukayeseli olarak incelenip sunulmaya çalışılmıştır.

Girişte tevhd kavramından ve mukayesesini yapacağımız iki ekolün temel ilkelerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde tevhd prensibinin öne çıkmasında etkisi olan dinî metinleri yorumlamadaki farklılıklar, yabancı dinlerin etkisi, sosyo-politik etkiler ve felsefî tercümelemler ile tevhd prensibi ortaya çıkmadan önce tartışılan mevzulara değinilmiştir. İkinci bölümde ise Mu'tezile ve Eş'ariyye âlimlerince tevhd kavramının nasıl yorumlandığı, devamında da sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve ru'yetullah konularına yaklaşımları mukayeseli olarak sunulmuştur.

Bu çalışmayı hazırlamamda görüşleri, değerlendirmeleri, tavsiyeleri ve destekleriyle katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Mazlum Uyar'a ve kıymetli arkadaşım Meliha Bilge'ye teşekkür eder, çalışmanın tüm ilgilenenlere faydalı olmasını dilerim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.İ.F.D.	: Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn, bin
bs.	: Baskı
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İFAV	: (Marmara Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi Vakfı
Mad.	: Maddesi
M.Ü.İ.F.D	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Neşr.	: Neşreden, Neşre hazırlayan
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Terc.	: Tercüme eden
Thk.	: Tahkik eden
v.	: Vefat tarihi
vd.	: Ve devamı
yay.	: Yayınları, Yayınevi

GİRİŞ

1. TEVHÎDİN ANLAMI

Türkçe’de “Birlemek” anlamına gelen tevhîd kelimesi, Arapça “vhd” kökünden “tef’îl” vezninde bir mastardır.¹

Lügat açısından tevhîd; bir şeyin bir olduğuna hükmetmek, onu bir olarak bilmek, bir şeyi diğerinden ayırarak onu tek kılmak, birlemek, bir kılmak anlamlarına gelmektedir.² Kelime Kur’ân’da master olarak hiç kullanılmamış; Allah’ın birliği Kur’ân’da “Vahid, Ehad” sıfatlarıyla veya daha başka tarzlarda açıklanmıştır.³

İstilah açısından tevhîd; mutlak olarak Allah’ın bir olduğunu bilmek, O’ndan başka ilâh bulunmadığına, şerîk ve nazîrden münezzehe olduğuna inanmak anlamına gelir.⁴

İtikat açısından tevhîdi; Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğuna inanmaktır şeklinde açıklayabiliriz.

Amelî olarak da tevhîd; ibadeti sadece Allah’a has kılmak demektir.

Tevhîd kelimesinin istilahi olarak yüklendiği farklı bir anlam da “Kelâm İlmi”dir. Bunun nedeni tevhîdin Kelâm ilminin en öncelikli konusu ve gayesi olmasıdır. İslam dininin esası Allah’ın birliğine dayandığı için ona da “Tevhîd Dini” ismi verilmiştir.

İstilahî anlamda tevhîd üç kısımda incelenmektedir:

¹ Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 46.

² Özler, a.g.e., s. 46.

³ Yazıcı, Tahsin, *İslâm Ansiklopedisi*, “Tevhîd” Mad., XII/1, İstanbul, 1974, s. 214.

⁴ Bkz. el-Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Akaid Risâlesi*, Neşr. Y.Z. Yörükân, İstanbul, 1959, s. 16.

Zâtta tevhîd: Allah'ın zâtına benzeyen bir ortağın bulunmaması, O'nun cevher ve araz olmaması demektir. Bu Allah'ın zorunlu niteliklerindendir. O, Vâcibü'l-Vücûd olduğu için bütün ihtiyaçlardan ve eksikliklerden münezzehtir.

Sıfatta tevhîd: Sıfatta birliğin iki anlamı vardır: Mahiyeti açısından hiçbir varlığın sıfatına benzememesi ve aynı cinsten iki sıfatının, yani iki ilminin olmamasıdır.⁵ Muhâlefetü'n-li'l-havâdis sıfatta tevhîdi ifade eder.

Fiilde tevhîd: Yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu kabul ederek, onun dışındakilerin âdî birer sebep olduğuna inanmaktır. Buna göre O, âlemi tek başına idare eder. O'ndan başka yaratan, rızık veren, diriltlen ve öldüren yoktur. O, âlemde dilediğini yapandır. O'nun izni olmadan hiçbir şey meydana gelemez ve O müdahale ettiğinde de zahirî sebep ve vâsıtaların hiçbir rolü kalmaz.⁶

İslâm dininin en temel ilkesi tevhîd, yani Allah'tan başka bir ilâh olmadığı inancıdır.⁷ Allah'ın kendisine ortak koşma (şirk) dışındaki bütün günahları affedebileceği sözü⁸, tevhîdin Allah'ın en yüce ve en önemli emri olduğunun açık delilidir. İslâm medeniyetinin özünün İslâm, İslâm'ın özünün tevhîd, tevhîdin de Allah'ın birliği, Allah'ı mutlak tek, yüce, yaratıcı ve her şeyin sahibi ve yöneticisi olarak kabul etmek olduğunda şüphe yoktur.⁹

Allah'ı tevhîd, O'nu birlemek İslâm'ın en önemli esasını teşkil eden iman umdesidir ve onun en belirgin özelliğidir.¹⁰ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderdiğinde ona, oraya vardığında ilk vazifesinin insanları Allah'ı tevhîde davet olduğunu, sonra İslâm'ın diğer esaslarını tebliğ etmesi gerektiğini hatırlatmıştır.¹¹ Bundan dolayıdır ki İslâm inancının ikrar ettiği, bu dine giren şahsın söylemek ve kabul etmekle mükellef olduğu ilk şey Kelime-i tevhîd yani

⁵ Özler, *a.g.e.*, s. 49.

⁶ Özler, *a.g.e.*, s. 49

⁷ Fârûkî, İsmail R., *Tevhîd*, Çev. Dilâver Yardım, İstanbul, 1987, s. 179.

⁸ Bkz. Nisâ, 4/48.

⁹ Fârûkî, *a.g.e.*, s. 29,30.

¹⁰ ez-Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, 1975, XII, 415.

¹¹ Bkz. el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Kitâbu't-Tevhîd, bab, no:1.

“Allah’tan başka bir ilâh olmadığı” inancıdır. Müslüman bu formülü Allah’ın maddî olarak temsil edilemeyecek ya da herhangi bir maddî yolla anlatılamayacak bir varlık olduğu, O’nun evreni yönetmesinde ve hükmetmesinde bir şerîkinin bulunmadığı şeklinde anlar.¹²

Son hak dinde ve zamanında hak olarak indirilen bütün semâvî dinlerde tevhîd, yani Allah’ı birleme akîdesi, iman esaslarının ve bütün dinî inançların temelini teşkil eder. Zîra kalpte tevhîd akîdesi bulunmadıkça, Allah katında hiçbir inanç, hiçbir amel sahih ve makbul değildir.¹³ İslâm akîdesi tenzih prensibi, yani Cenâb-ı Hakk’ın “hudûs” alâmetlerinden ve hâdis olan herhangi bir şeyin kendisine hulûlundan münezzehe olduğu esası üzerine kurulmuştur. Bir başka ifadeyle, Allah’ın, zât, sıfat ve ef’âlinde mahlûkata benzememesi, İslâm akîdesinin esasını oluşturur.¹⁴ Kur’ân’da Allah bu esasa şöyle işaret eder:

“O’nun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur.”¹⁵

“Hiçbir şey O’nun dengi (ve benzeri) değildir.”¹⁶

“Yaratan (Allah) yaratmayan kişi gibi midir?”¹⁷

“Artık Allah’a benzerler koşup durmayın.”¹⁸

İslâm’da esas olan tevhîddir ve tevhîd İslâm’ın en önemli prensibi ve esasıdır. Onun içindir ki, Kur’ân’ın 112. Sûresi olan ve Allah’ın bütün esmâ ve sıfatlarının öz bir şekilde toplandığı ve tevhîd delillerinin hülâsa edildiği İhlâs sûresine tevhîd sûresi dendiği gibi¹⁹, “el-Esâs” da denilmiştir.²⁰

¹² Fârûkî, *a.g.e.*, s. 37.

¹³ Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul, 1979, s. 278.

¹⁴ el-Kevserî, M. Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Mısır, 1388, s. 427.

¹⁵ Şûrâ, 42/11.

¹⁶ İhlâs, 112/ 4.

¹⁷ Nahl, 16/17.

¹⁸ Nahl, 16/74.

¹⁹ ez-Zebîdî, Zeynüddîn, *Tecrîd*, XII, 416.

²⁰ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz. IX, 6269.

İnsanlık tarihi baştan başa bir tevhîd mücadelesi tarihidir. İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olması bunun en açık delilidir. Zira bütün peygamberlerin davetlerinin esas gayesini tevhîde davet oluşturur. Nitekim Cenâb-ı Hak, peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e şöyle hitap eder:

“Biz senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki ona şu hakikati vahyetmiş olmayalım: Benden başka hiçbir tanrı yok, o halde bana ibadet edin.”²¹

“Andolsun ki, biz ‘Allah’a kulluk edin ve putlar(a tapmak)dan sakının’ diye (emretmeleri için) her millete bir peygamber gönderdik.”²²

Bu âyetlerden de anlaşılıyor ki peygamberlerin gönderiliş gayeleri tevhîde davettir. Her ümmete bir peygamber gelmiş, milletini tevhîde davet etmiş, onlardan tevhîde uyanlar kurtuluşa ermiş, uymayanlar ise sapıklığa düşmüş ve sonunda mahvolup gitmişlerdir.²³

2. MU'TEZİLE'NİN TEMEL İLKELERİ

Hasan-ı Basrî (110/728) ile uyuşmazlık gösterip özellikle siyasî adalet ile ilgili konularda farklı düşünen, bilâhare ondan ayrılan ve kendi camiasını kuran, Mu'tezilî düşüncenin de öncülüğünü yapmış olan mürfî Vâsıl b. Atâ (80/699-131/749)'dır. Mu'tezile'nin ilk teşekkül eden esası “el-menzile beyne'l menzileteyn” Vâsıl tarafından öne sürülen ve mezhebin oluşumunu sağlayan ilk görüştür. Bu görüşüyle Hasan-ı Basrî'den ayrılmıştır. Mu'tezile isminin de bu ayrılık olayıyla ilgili olduğu kabul edilmiştir.

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan adaletin teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler sonucunda ivme kazanmıştır. Mu'tezilî teşekkülün ilk isimleri Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd (144/761) kabul edilir. Mu'tezile'nin genel ilkeleri içinde yer alan üç esas “el-menzile beyne'l menzileteyn”, “va'd ve vaîd” ve “el-emri bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker”

²¹ Enbiyâ, 21/25.

²² Nahl, 16/36.

²³ Özler, *a.g.e.*, s. 26.

Vâsıl ve Amr zamanında teşekkül etmiştir. Fakat bu, ekolün tam ya da özgün anlamıyla teşekkül ettiği anlamına gelmemektedir. Ebu'l-Huzeyl (227/841), Bişr b. Mu'temir (210/825) ve Nazzâm (221/835) döneminden önce beş esasın tam olarak teşekkül etmemesinin yanı sıra kavram olarak da hiç telaffuz edilmediği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren Mu'tezile için felsefî kavramların yanı sıra beş usul ön plana çıkmaya başlamıştır. "Usul-ü Hamse" kavramını ilk kez Ebu'l-Huzeyl, *Kitabu'l-Hucce* adlı eserinde kullanmış, "Usul-ü Hamse"yi açmaya çalışmış ve kelâmî problemlerin çoğunu da irdelediği rivayet edilmiştir.²⁴

Mu'tezile'nin beş esası şunlardır:

1- El-Menzile beyne'l-Menzileteyn: Vâsıl b. Atâ'nın Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmasına neden olan bu görüş, büyük günah işleyen kimsenin yerinin neresi olacağı sorusuna cevap olarak gelmiştir. Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğunu ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacağını; fakat cezasının kâfirlerden daha hafif olacağını belirtmiştir.

2- El-Va'd ve'l-Va'id: Mu'tezile'ye göre va'd, iyilik yapanları ödüllendireceğini va'd eden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükâfatı vermesi; va'id ise, kötülük yapanları, günah işleyenleri adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedî cehennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın bu tehdidinden dönmemesidir. Tanımlamaya çalıştığımız va'd ve va'id esası, tarihî bakımdan "Mürtekib-i Kebîre"²⁵nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır.

Mu'tezile'ye göre Allah va'd ve va'idinde sâdık ve kıyamet gününde O'nun sözünü değiştirecek olan da yoktur. Büyük günahları ancak tevbe ettikten sonra bağışlar. Mü'min dünyayı tevbe etmiş olarak Allah'a itaat içinde terk edecek olursa

²⁴ Aydın, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu, İstanbul, 1.bs., 2001, s. 141-142.

²⁵ Büyük günah işleyen kimse. Kebîre (çoğulu kebâir) büyük günah, mürtekib-i kebîre ise büyük günah işleyen kişi anlamına gelmektedir.

sevaba hak kazanır. Eğer işlediği büyük günahlardan tevbe etmeden dünyayı terk ederse cehennemde ebedî olarak kalır ve azabı kâfirlerin azabından daha hafif olur.

3- El-Emri bil-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker: İyiliği emretme, kötülüğü sakındırma prensibi önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir meseledir. Amelî tevhîd de denilen bu prensip, düşünce ve hakikatle de alâkalı bulunmaktadır. Mu'tezile daha çok bu esasın amelî yönüyle ilgilenmiş, zındık ve fâsıklarla cihad etmenin fazilet, kaçmanın İslâm'a karşıt olmakla eşdeğer olduğunu ifade etmiştir. Ebû Bekir el-A'sam (201/816) dışındaki Mu'tezilîler, şerrin veya herhangi bir kötülüğün giderilmesi ve fesadın yok edilmesi için kalple, lisanla ve elle mücadelenin gerekli olduğu ve bu prensibin usulden sayılması konusunda görüş birliğine varmışlardır.

Mesele ele alınırken, zulme karşı kuvvet kullanma ve adaletsiz idarecilere isyan şeklindeki siyasî boyutla, iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklindeki ahlâkî boyut birbirinden ayırt edilmelidir.²⁶

4- Tevhîd: Allah'ın zâtı ve sıfatlarında tek olduğu ve hiçbir şerîk ve benzeri olmadığını bilmek ve ikrâr etmek anlamını taşır. Gerçek muvahhid olmanın ön koşulu, tevhîdi hem bilmek, hem de açıkça ikrâr etmektir. Bu konularla ilgili fikirlerin Ebu'l Huzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak olgunlaşmadığı anlaşılmaktadır. Tevhîd prensibi içinde ele alınan sıfatlarla ilgili görüşler Cehm b. Safvân'a (128/746) ve mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ'ya kadar uzanmaktadır. Allah'ın varlığı, birliği, teşbih ve tenzih konularını içeren tevhîd kavramını, "Allah'a ait sıfatlar ve Zât-ı İlâhiyye'nin birlenmesi" şeklinde tanımlayan Kadı Abdülcebbar (415/1020), fiil-fâil ilişkisi gibi aklî deliller ile Âyet'ül-Kürsî, İhlâs sûresi gibi naklî delillerin Allah'ın mutlak birliği ilkesini ortaya koyduğunu belirtir.²⁷

Onlara göre Allah birdir. Eşi ve benzeri yoktur. Allah'ın bir olması ve O'nun kadim bulunması Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnad edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki,

²⁶ Aydınlı, *a.g.e.*, s. 91.

²⁷ Aydınlı, *a.g.e.*, s. 91.

bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah bu âlemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilk prensibi olmuştur. Bu ilk prensibin sebebi ve nedeni yoktur. Allah sebepsiz olarak var olandır. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez. Eğer böyle bir benzetme yapılırsa, Allah ile kul arasında müşâbehet hâsıl olur. Bu sebeple Mu'tezile, Allah'a mahsus diğer zâti sıfatları tevil etme yoluna sapmıştır.²⁸ Mu'tezile tevhîd başlığı altında Allah'ın sıfatları, kelâmullah ve ru'yetullah konularında görüş beyan etmiştir.

5- Adalet: Mu'tezile adalet ilkesine verdiği önemden dolayı "Adliyye" ve "Ashâb'ül-Adl" isimleriyle de anılmıştır. Onlara göre insan hürdür. İnsan kendi fiillerini kendisi yapar. Allah kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücü vermiştir. Eğer insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği iyi ve kötü amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi manasız olur. Eğer Allah insanları muayyen fiilleri yapmaya zorlamış farz edilirse, Allah'ın o fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah âdildir; kullarına hiçbir şeyde haksızlık etmez. O halde, Allah'ın bu adaleti icabı insanların irâde hürriyetinin de bulunması lazımdır. Irâde hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bulunan pek çok âyet, insanın hareket hürriyetine sahip olduğunu ve Allah'ın adaleti yerine getireceğini açıkça belirtiyor.²⁹

"Şüphesiz Allah hiçbir kimseye zerre kadar haksızlık etmez; zerre miktarı bir iyilik olursa, onun sevabını kat kat artırır. Ona, Kendi canibinden pek büyük bir mükâfat verir."³⁰

"Öyle bir günden sakının ki, hepiniz o gün Allah'a döndürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı tastamam verilecektir. Onlara haksızlık da edilmeyecektir."³¹

Mu'tezile'nin adalet prensibi siyasî bakımdan da önemli bir anlam taşımaktadır. Zîra insanların kendi fiillerini bizzat yaratmış olmaları prensibi kabul edildiği takdirde,

²⁸ Işık, *Kemal Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 67.

²⁹ Işık, *a.g.e.*, s. 69.

³⁰ Nisa, 4/40.

³¹ Bakara, 2/281.

halka zulmeden hükümdarların Allah indinde sorumlu olacağı esası da kabul edilmiş olur. Birçok hükümdarlar yaptığı kötü fiilleri kadere hamlederek, kendilerini sorumluluktan kurtarmak isterler. Mu'tezile ise irâde hürriyetini kabul etmekle, kötülük yapan siyaset adamlarının da, Allah'ın adaleti icabı âhirette ceza göreceğini îma ediyordu.³²

Vâsıl b. Atâ (131/748) ve Amr b. Ubeyd (144/761) tarafından kurulan Mu'tezile ekolü kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte halife Harun Reşid (169/193-786/809) zamanında Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (235/849) önderliğinde Basra ve Bişr b. Mu'temir (210/825) önderliğinde Bağdat ekollerine ayrıldı.³³

Basra ekolünde kabul edilenler şunlardır: Ebu'l-Huzeyl el-Allâf başta olmak üzere, İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (231/845), Amr b. Bahr el-Câhız (255/868), Ebû Ali el-Cübbâî (303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933)'dir. Bağdat ekolü Mu'tezilîleri ise; Bişr b. el-Mu'temir (210/825) başta olmak üzere, Musa b. el-Murdar (226/840), Sümâme b. Eşres (213/828), Câ'fer b. Harb (236/851), Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî (234/848), Ahmed b. Ebî Duâd (240/854), Ebu'l Hüseyin el-Hayyât (300/912), Ebî Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhi el-Kâ'bî (319/931) ve Kadı Abdülcebbar (415/1024)'dır.³⁴

3.EŞ'ARİYYE'NİN TEMEL İLKELERİ

Sünnet ve Cemaat Ehli'nin iki büyük kolundan birisi itikatta Eş'ariyye mezhebidir. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî el-Basrî'yi itikatta imam olarak kabul edenlere Eş'ariyye denir. İmam Eş'arî, 260/875 yılında Basra'da doğmuş, 324/936'da Bağdat'ta vefat etmiştir. Eş'arî, meşhur Mu'tezilî âlim Ebu Ali el-Cubbâî (303/916)'nin hem talebesi ve hem de üvey oğlu idi. Bu sebeple yaklaşık kırk yaşına kadar

³² Işık, *a.g.e.*, s. 70.

³³ Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 1981, s. 274.

³⁴ Özarslan, Selim, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII/1, Sivas, 2003, s.161-183

Mu'tezile'yi müdafaâ etmiş, bu alanda eserler te'lif etmiştir. Daha sonra Mu'tezile'den ayrılmış ve İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini ilan etmiştir.³⁵

Bakıllanî (403/1013), Cüveynî (478/1085), Gazzâlî (505/1111), Şehristânî (548/1153), Âmidî (631/1233), Fahreddin Râzî (606/1210), Kâdî Beydâvî (685/1286), Sa'duddîn Taftazânî (793/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413) gibi meşhur âlimler tarafından temsil edilen Eş'arîlik, önce Irak ve Suriye'de, daha sonra Mısır ve Mağrib ülkelerinde yayılmıştır.³⁶

Eş'arî, bir çok akîde meselesinde selefe uymuş, nakli esas almış; bunun yanında akla da önem vermek suretiyle Mu'tezile'nin en kuvvetli silahı olan "kelâm metodu"nu benimsemiş ve bunu kendilerine karşı kullanmıştır. Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde sıfat-ı ilâhiyyeyi, ru'yetullahı, şefaati, kabir azabını ve diğer âhiret hallerini kabul eder, kulların fiillerini Allah Teâlâ'nın yarattığını (kaderi) ispatlar, mürtebib-i kebîre konusunda Havâric ve Mu'tezile'yi reddeder, hilâfeti ehl-i sünnet anlayışıyla anlar, ashâb-ı kiram hakkında nezih ifadeler kullanır. Kelâmullah'ın gayr-ı mahlûk olduğunu söyler ve uzun uzun istidlâller yapar.³⁷

Eş'ariyye mezhebinin temel görüşlerini üç başlık altında özetlemek mümkündür. Bunlar:

1. Ulûhiyyet: Eş'ariyye'ye göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Eş'ariyye'nin tabiat felsefesi atomculuğa dayanır. Buna göre kâinat, özde farklı nitelikleri bulunmayan birbirine benzer cevherlerle değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiş olup hâdistir; kadim ve aşkın bir muhdis tarafından aslî bir unsur olmaksızın yaratılmıştır. Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Eş'ariyye'ye göre yaratıcılık sadece Allah'a ait olduğundan en ince ayrıntılarına kadar bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde O'nun

³⁵ Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, "Kelâm Tarih Ekoller Problemler", Konya, 2001, s.

³⁶ Gölcük; Toprak, a.g.e., s. 57.

³⁷ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İlaveli Altıncı Baskı, s. 139-140.

tarafından icat edilmiştir. Bundan dolayı kâinatta cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir illiyet ilkesinden söz edilemez.

Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, Allah'ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindedir. Allah'ın yarattıklarına benzemekten tenzihi konusunda Eş'ariyye âlimleri arasında ittifak vardır.

Eş'ariyye âlimleri Allah'ın âhirette görüleceği konusunda da ittifak etmişlerdir. Allah'ın kulları hakkında önceden tayin ettiği değişmez bir kaderi mevcuttur. Kullara ait fiiller Allah tarafından yaratılır.

2. Nübüvvet: Varlığı akfî delillerle bilinen ve kâinatın yegâne mâliki olan Allah'ın kulların dünya ve âhîret mutluluğu için çeşitli emirler, yasaklar ve ibret verici öğütler içeren tâlimatlar göndermesi ve bunları insanlar arasından seçeceği kimseler vasıtasıyla onlara bildirmesi aklen imkansız değildir.

Peygamberlerde bulunması gereken vasıflar konusu Eş'arîler arasında tartışmalıdır. Onların yaşadıkları dönemin en akıllı insanları olmaları, bedenî ve ruhî kusurlardan uzak bulunmaları gerektiği üzerinde görüş birliği varsa da peygamberlerin cinsiyeti noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Peygamberler nübüvvetten önce küfürden ve büyük günah işlemekten korunmuşlardır. Bakıllânî'ye göre nübüvvetten önce bu tür günahları işleyen bir kimse bile peygamberlikle görevlendirilebilir. Nübüvvetten sonra ise yanılarak bazı küçük günahlar işleyebilirler.

3. Âhîret Konuları: İttifakla kabul edildiğine göre nasların haber verdiği berzaha ve âhîret hallerine inanmak farzdır. Bu konuya dair nasların te'vil edilmeyip zâhirî manada anlaşılması gerekir.

Âhîretle ilgili akîdeler içinde Eş'arîler'in ihtilaf ettikleri konuların başında bedenle birlikte ruhun ölüp ölmediği meselesi gelir. Cüveynî ve Gazzâlî'den itibaren

ruhun bedenden ayrı basit bir cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdürdüğü görüşü Eş'arîlerce benimsenmiştir.³⁸

³⁸ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, c. XI, İstanbul, 1989, s. 449-452.

BİRİNCİ BÖLÜM
MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE TEVHÎD PRENSİBİNİN
OLUŞMASI

1. TEVHÎD PRENSİBİNİN ÖNE ÇIKMASINDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER

1.1. Dinî Metinleri Yorumlamadaki Farklılıklar

İslâmiyet bütün dünyaya yeni bir dünya düzeni getirmiştir. İslâm dini akla ve tefekküre büyük önem vererek bunları ön plana geçirmiştir. Kur'ân-ı Kerim daima insanları doğruya yönlendirmiş, daha önce mevcut olan kabile asabiyeti, bâtil inanç ve geleneksel âdetlerin terk edilmesini istemiştir. Hz. Peygamber'in zamanı Cahiliye çağı gelenek ve göreneklerinden yeni kurtulmuş olan Arapları bir araya getirmek, onları bir fikir etrafında toplamak ve böylece henüz doğmakta olan İslâm devletini kuvvetli ve sağlam temeller üzerine kurmak amacını güden, iman esaslarının tespit edildiği bir devirdi. Hz. Peygamber henüz aralarında olduğundan, Müslümanlar dinin esaslarını ve bununla ilgili şer'i hükümleri öğrenmek için bizzat kendisine başvuruyor, vahiy ve Kur'ân-ı Kerim'in ışığı altında müşkülleri halledilmiş oluyordu. Esasen Müslümanlar, anlamakta güçlük çektikleri, öğrenmek istedikleri konuları ve her türlü müşküllerini Peygamber'e sormakla mükelleftiler. Kur'ân-ı Kerim'in tetkikinden anlaşılabileceği üzere Hz. Peygamber'in doğrudan doğruya muhatap olduğu sorular olmuştur. Yine Kur'ân-ı Kerim ve hadislerden anlıyoruz ki, Hz. Peygamber zamanında Kur'ân-ı Kerim'de vârid olan "muhkem ve müteşâbih âyetler" hakkında da bazı tartışmalar olmuştur. Muhkem âyetler, kesin anlamlı, manaları değişmeyen âyetlerdir. Müteşâbih olanlar ise değişik ve çeşitli manalara gelebilen, anlayışa göre değişebilen âyetlerdir. "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz katındandır, derler. (Bu inceliği) Ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar."³⁹ Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in müteşâbih âyetlere uyanlardan sakınılmasını emrettiği beyan olunmaktadır.⁴⁰

³⁹ Âl-i İmran, 3/7.

⁴⁰ Işık, a.g.e., s. 14-15.

Selef âlimleri: “Biz âyetle zikredilen sapıklığa düşmekten sakınırsınız. O âyetler nasıl nâzil olduysa o şekilde inanırsınız ve te’vil etmeye cüret etmeyiz. Bu âyetlerin anlamını Allah-u Teâlâ’ya havale ederiz.” diyerek bu konuda tevakkufu benimsemişlerdir.⁴¹

Böylece Selef, kendisi için, akâid meselelerinde teslimiyet ve taklit olarak kendini gösteren pratik bir yol seçmiş bulunmaktadır. Teslimiyet ve taklitle bağlandıkları bu meseleler, Kur’ân-ı Kerim’de ve hadis-i şeriflerde vârid olan ve Allah’ın sıfatları ile kaza-kader meselelerine taalluk eden âyetler, hadislerdir ki bu iki mesele İslâm dünyasında üzerinde ihtilaf çıkan akâid meselelerinin ilkidirler. Sahâbe ahkâm meselelerinde tartışma yaptıkları halde, Allah’ın isimleri, sıfatları ve fiilleri konusunda tartışmamışlardır. Bilakis bu meseleleri kabul ile teslimiyet ile karşılaşmışlardır.⁴²

Arap dilinin en edebî metni olan Kur’ân’da, görünen ve hissedilen varlık dünyasıyla ilgili açık, seçik ve net bilgiler olduğu gibi, görünmeyen, hissedilemeyen âlemle ve geçmişle ilgili bilgiler de vardı. Üstelik Kur’ân bunları farklı üslup ve edebî inceliklerle anlatıyordu. Örneğin Allah ve sıfatları, kıyamet, âhiret, cennet, cehennem, sırat, melek, cin, şeytan ve geçmiş ümmetler hakkında bilgi verirken, mecaz, istiâre ve teşbih gibi edebî sanatları kullanmaktaydı. Diğer taraftan bazı âyetlerin delâleti açık ve net (muhkem) olduğu için kolayca anlaşılırken, bazıları anlam benzerliği veya kapalılığı (müteşabih) yüzünden zor anlaşılıyor veya anlaşılıyordu.

Kur’ân âyetleri, indirilirken çeşitli konulara göre sıralanmış da değildir. Konularla ilgili âyetler farklı yerlere serpiştirildi. Peygamber’e ilk inananlar, anlayış, zeka, kültür, bilgi ve ona yakınlıkları bakımından aynı olmadığından dinin kutsal metniyle olan sıcak diyalogları ve onu anlayışları da aynı düzeyde değildi. Kur’ân’ın indiği dönemden uzaklaştıkça ve sosyal gerçeklik değiştikçe, insanlar doğal olarak bu

⁴¹ Abdulhamid, İrfan, *İslamda İtikâdi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Saim Yeprem, 3.bs., İstanbul, 1994, s. 218.

⁴² Abdulhamid, a.g.e., s.138.

metinleri anlamada ve Allah'ın muradını tespitinde farklı metodlar ve anlayışlar doğrultusunda Kur'ân'a yaklaştıklarından farklı sonuçlar elde ettiler.⁴³

Akîdeye yönelik ihtilaflar ile tartışmalar bizzat İslâm toplumunun siyasî ve içtimâî gelişmesinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. İslâm'da akîde yönünden gelişmenin seyri orjinaldir, yabancı kaynaklı değildir. Yabancı tesirler söz konusuysa bu ancak meselenin su yüzüne çıkışını çabuklaştırmıştır, ortaya çıkışında büyük bir rol oynamamıştır.

Bu meseleler üzerinde araştırma yapanların bir kısmı da mevâlidendi. Bunlar yeni Müslüman olmuş, eski dinlerini terk etmişler ve İslâm'ı benimsemişlerdi. Bu kişiler, aklî felsefî meselelerin derinliklerine nüfuz kabiliyeti veren aklî ilimlere vâkıf, nazar ve istidlâl yollarına alışkın kişilerdi.⁴⁴ Dolayısıyla da dinî metinleri bu ölçüde inceleyip değerlendireceklerdi.

1.2. Yabancı Dinlerin Etkisi

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte, yabancı din ve kültürler İslâm dünyasına girmeye ve Müslümanlar, değişik dinlere mensup kişilerle iç içe yaşamaya başladı. Bu açıdan bakıldığında bazı dinî konularda tartışıp görüş alışverişinde bulunmaları veya mücadele içinde olmaları kaçınılmazdı. Diğer din mensuplarıyla yapılan görüş alışverişi ve fikrî mücadeleler; her iki taraf için de, kullanılan teknikler, fikir ve kanaatler konusunda belli bir dereceye kadar etkileşimi beraberinde getirdi.⁴⁵

Mu'tezile, dinî düşünce alanında akla büyük önem veren ve aklî tartışma metodunu ilk kullanan ekollerden biridir. Bu metodu, düşmanlarının yöntemlerini öğrenerek İslâm'ı savunma ve onların metoduyla kendilerince mücadele etmek suretiyle kullanmışlardır.⁴⁶

⁴³ Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2008, s.53-54.

⁴⁴ Abdulhamid, *a.g.e.*, s.142.

⁴⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 101.

⁴⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 106.

Müsteşriklerin büyük bir çoğunluğuna göre kaza-kader meselesi ile Allah'ın sıfatları meselesi İslâm'da Hristiyan kilisesinin doktrinlerinin etkisiyle zuhur etmiştir. Bilhassa Aziz Yuhanna ed-Dımeşkî ile talebesi Théodor Ebu Kurra gibi Hristiyan kelâmcı üstadların nüfuzuyla olmuştur. İbn Hazm, Şehristânî, Bağdâdî gibi bazı Müslüman mezhepler tarihi yazarları da bu görüşe katılmakta ve bu kilise doktrininin İslâm fırkalarının mezhep görüşlerinin esaslarına yaptığı tesiri; bu esasların İslâmî olmayan dinî meselelerle açıklandığını ve bu açıklamaların beraberinde birtakım aklî açıklamalar, mezhebî izahlar getirttiğini ifade etmişlerdir.⁴⁷

İslâm'ın otoritesi Arap yarımadasının haricine taşıdığından beri İslâm'ın karşılaştığı fikrî meydan okumalara karşı koyabilmek için aklî tefekkür gerekliydi. Aklî bir metod olarak te'vil, ulûhiyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla kullanılan ve vahiy ile sabit olmuş dinî akîdeler ile aklın muktezâsı arasında yaklaşıtrıcı, bağdaştırıcı bir vesile olarak dinde görülen bir unsurdur. İslâm'dan önce Yahudi ve Hristiyan kelâmcıları buna benzer aklî çabalar sarfetmişler ve bilhassa İslâm dünyasında Mu'tezile, Şia ve Eş'arî kelâmcıları ulûhiyete yakışmayacak cismânî tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla bol bol bunun gibi gayretler göstermişlerdir.⁴⁸

1.3. Sosyo-Politik Etkiler

Hiz. Ebu Bekir ve Hiz. Ömer dönemlerinde egemen olan sükûnet, birlik ve beraberlik Hiz. Osman'ın ilk altı yıllık döneminde de devam etmiştir. Bu devirde Müslümanlar bütün güçlerini daha çok İslâmiyet'in gelişebilmesi ve kuvvetlenebilmesi için yapılan savaşılara hasretmişler, dolayısıyla daha sonra Müslümanlar'ın kafasını meşgul eden konularla uğraşmaya vakitleri olmamıştır. Hiz. Peygamber'in devrine hakim olan zihniyeti olduğu gibi devam ettirmek isteyen muhafazakâr Müslümanlar'ın bu konudaki rolü de büyük olmuştur. Onlara göre, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde vârid olan "çeşitli anlamlı" veya "kader"le ilgili âyet ve hadislerin yorumunu yapmak, bunlar üzerinde tartışmak veya fikir yürütmek Müslümanları hataya düşürebilir ve onları

⁴⁷ Abdulhamid, *a.g.e.*, s.143.

⁴⁸ Abdulhamid, *a.g.e.*, s.225.

Selef'in yolundan ayırabilirdi. O halde takip edilmesi gereken en doğru yol, yalnız rivayetlere bağlı kalarak, nasların taşımış olduğu zahirî manaların dışına çıkmamaktı.⁴⁹

Hiz. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde canlanma gösteren Emevî-Haşimî mücadeleleri Hiz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesiyle Emevî iktidarına dönüştü. Emevîler'in ilk yıllarında Arap kabîleciliği hissedilir durumda değildi. Çünkü Muaviye'nin hilâfetine ümmetin geneli biat etmişti. Fakat Muaviye'nin oğlu Yezid için zorla biat alması bu mücadelenin gün yüzüne çıkmasına neden oldu. Emevîler döneminde Haşimî karakterli Hüseyin b. Ali, Zeyd b. Ali, Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Muaviye isyanları; Abbâsiler'in ilk yıllarında ise Ümeyye karakterli; Ebu Muhammed es-Süfyanî, Eban b. Muaviye b. Hişam ve Haşim b. Yezîd isyanları bu mücadelenin varlığını ve ne denli keskin olduğunu gösteren ayaklanmalardır. Sonraki yıllarda bu muhalefet Kaderiyye diye adlandırılacak ve yıllar sonrası Hanbelî olarak isimlendirilen bir grup da bunlara tepkilerinin bir sonucu olarak Muaviye (60/679)'nin faziletlerini açıklamakta ve üstünlüklerini saymakta mübalağa edecekti.⁵⁰

1.4. Felsefi Tercümelere

Osman döneminden sonra fetihlerin gerçekleşmesi ve ilerlemesi neticesinde yabancı kültür ve dinlerle kaynaşma başladı. Bunun sonucunda ise karşılıklı etkileşimin varlığına şahit oluyoruz. Fethedilen yerlerde bazı Müslümanlar'ın Zanâdika adını verdikleri gruplar, Müslümanlar için büyük tehlike oluşturmaya başladı. Bunlara karşı mücadele etmek ve saf İslâm akîdesini her türlü bid'at ve sapıklıktan korumak gerekiyordu. Selef bu tür mücadelelere girmekten kaçınıyordu; fakat ortada büyük bir tehlike vardı. O da İslâm'ı sahiplenene Müslümanlar'ın onu müdafaada yetersiz kalmasıydı. İşte bu noktada tehlikeyi fark eden Mu'tezile fırkası oldu. Bu tehlikenin hangi kaynaklardan geldiğini ve hangi kaynaklardan beslendiğini başkalarından önce keşfeden bu fırka mensupları, büyük bir mücadeleye giriştiler. Bu konuda birçok prensipler vazedildi, birçok eser telif edildi. Telif edilen bu eserlerin çoğu, daha çok Cebriyye, Seneviyye, Naturalizm, Materyalizm, Mecusilik ve Râfizilik ile ilgiliydi.

⁴⁹ Işık, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁵⁰ Aydınlı, *a.g.e.*, s. 49.

Diğer din mensuplarıyla yapılan fikrî münazaralar ve görüş alışverişi; her iki taraf içinde bazı etkileşimlere neden oldu. Bu faktörler Emevîler'in son yılları ve Abbasîler'in ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşilmiş ve bu çerçevede değişik dillerden eserlerin tercümeleri yapılmıştır. Emevîler döneminde yapılan ilk tercümeler tıp, kimya ve yıldız ilmi ile ilgili kitaplar iken sekizinci asırdan itibaren Hristiyan ilâhiyatı ve Yunan felsefesi ile ilgili eserlere yönelik başlamıştır. Abbasî devletinin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyeti hız kazanmıştır. Ebu Ca'fer Mansur (158/775) döneminde Yunanca, Rumca, Pehlevîce, Farsça ve Süryanîce gibi yabancı dillerden yapılan tercümeler halka sunularak bilgilenmeleri sağlanmıştır. Bu dönemde tarih, siyaset, din ve ahlâka ilişkin telif tercümeler de bulunmaktaydı. Me'mun (218/833) döneminde Cündişapur akademisi örnek alınarak kurulmuş olan "Beytü'l-Hikme" felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelik faaliyetlerle önemli bir konuma yerleşmiştir. Me'mun döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık, tabiat, psikoloji, ahlâk ve metafiziğe ilişkin eserleri de önemli bir yer işgal etmektedir. Me'mun'un böyle bir etkinlikte bulunması ve tercüme yaptırmasının arka plânında, Onun ilme olan ilgisi, akılcı eğilim ve tutumu, dinî metinlerin akıl ve muhakemenin icaplarıyla uygunluk içinde olması tezini savunan Mu'tezilî çevrenin doktrinlerinden etkilenmesi, dolayısıyla da felsefeye duyduğu ilgi yatmaktadır.⁵¹

2. TEVHÎD PRENSİBİNİN ÖNCESİNDE ORTAYA ÇIKAN TARTIŞMALAR

2.1. Sıfatlar

Bir mü'minin inanması, akıl ve vicdanına yerleştirmesi gereken inanç esaslarını belirleyen ana prensipler; Allah'a, Nübüvvet'e ve Âhiret'e imandır. Bunların da ilki ve en önemlisi şüphesiz Allah'a imandır. İslâm, beşeriyete her türlü noksanlıklardan münezzeh, sonsuz kudret sahibi, zamansız, mekânsız, ezeli, ebedî, küllî ve mutlak bir varlık olan Allah'ın mevcudiyetini duyurmak, başlangıcın O'ndan, dönüşün de yine

⁵¹Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü", *Marife Dergisi*, Mu'tezile Sayısı, S. 3, Kış 2003, s. 34-35.

O'na olacağını hatırlatmak hedefindedir. Bu gayenin gerçekleştirilmesi için de Kur'ân'da çeşitli üslûp ve ifadelerle Allah'ın ulûhiyet ve kâinatla devamlı alâkasını gösteren sıfatları üzerinde ısrarla durulmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in Allah Teâlâ'dan bahseden âyetlerinin çoğunun O'nun sıfatlarını konu edinmiş olması, bu mühim itikad esasının hangi noktasının önemli olduğunu bize açıkça göstermektedir.

İslâm'ın Allah'a iman esasına atfettiği önem, Kur'ân'ın ilk muhataplarının yaşadığı toplum göz önünde bulundurulursa daha iyi kavranır. Zira öyle bir toplumda, öncelikle o cemiyeti oluşturan fertlerin zihinlerinde yer etmiş bulunan şirk ayrıklarının sökülüp atılması ve bunların yerine tevhîd güllerinin fidelenmesi gerekli idi. Bu ise, herhangi bir fikri ortaya attıktan sonra, onu karşısındakinin zihnine iyice yerleştirebilmek için önce muhatabın zihninin o fikre zıt bulunan fikirlerden temizlenmesinin gerekliliği prensibi ile ilgilidir. Aslında Kur'ân'ın ifadesine göre, şirkin yıkılması, sökülüp atılması, “örümcek yuvası”nın imhası kadar basittir.

Nazil olduğu toplumun bireyleri somut tanrılara taptığından ve âlemlerin rabbine ait yüce sıfatlar onlarca, adı sanı bile olmayan bu bâtil tanrılara cömertçe dağıtıldığından ki Kur'ân; böyle bir topluma Allah anlayışını sunarken müşahhasan mücerrede gidiş metodunu uygulamıştır. İnsanlara anlayış seviyelerine göre hitap edilmesini isteyen Kur'ân'ın, inmiş olduğu cemiyetin mensuplarına göre, onların anlayacakları bir şekilde hitap etmeye başlamış olması ve yavaş yavaş esas hedefi olan mücerred Allah mefhumuna yükselmesi tabii ve isabetli bir tanıtım metodudur.

Bu tanıtım metodunun gereği olarak ilk inen âyetlerde ulûhiyet, “Rabb” ve “İlâh” lafızlarıyla takdim edilmiştir. İlk âyetlerde bu kullanımlarla yapılan iş; ancak Allah'a ait olabilecek bu vasıfların müşriklerin elinde düştüğü derekeden, hakikî mevkilerine iadesinin gerçekleştirilmesidir. Kur'ân müşriklerin elinde putlara verilmiş olan bu vasıfları, gerçek ulûhiyet sahasına yeniden yaklaştırarak müşrikleri tevhîde ulaştırmıştır. Böylelikle inanmayanların, inkarcıların kafasında “Rabb=Allah”, “İlâh=Allah” ayniyeti formülleşivermiştir.

Yukarıda Kur'ân'ın Allah'ı tavsif ederken müşahhasan mücerrede yükseldiği belirtilmiştir. Bu metodun uygulanmasında tenzihât esaslarının, yani selbî sıfatların

öneminin gözden uzak tutulmaması gerekir. Nitekim bu ehemmiyeti dolayısıyla ki Kur'ân, Allah'a nisbet edilen sıfatların anlaşılması konusunda isbât-tenzîh dengesine dikkatleri çekmiş, bu hassas dengeyi bozanların ulûhiyeti gerçek manada tanıyamayacaklarına işaret etmiştir. Bunun için Kur'ân'da Allah için birtakım cismânî sıfatların nisbetinden hemen sonra, çoğunlukla selbî bir sıfat zikredilmiştir. Zira, Allah'ın selbî sıfatlarla tavsifi, O'nun ne olmadığının ortaya konuluşu demektir. Allah'ın ne olmadığının söylenerek anlatılması ise, ulûhiyetin mücerred olarak anlaşılmasına doğru atılmış ileri bir adımdır. O halde tekrar önemle belirtmeliyiz ki; selbî sıfatlar Allah'ı tavsif eden cismânî ve insanî sıfatlarda herhangi bir benzetmeye, Allah'ı cisim gibi maddî bir varlık tasavvur etmeye mani olmakta, böylece Allah ile diğer varlıklar arasında herhangi bir benzerlik kurma ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Aslında bütün bu tavsiflerin bir tek hedefi vardır. O da, zihinleri metafizik ve mücerred bir Allah anlayışına ulaştırmaktır.⁵²

Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahih hadislerde ilk bakışta zahirî manaları sözlük anlamları ile yukarıda işarete çalıştığımız tenzîh esası ile uyuşmaz gibi görünen, insanların da sahip oldukları el, yüz, ayak vb. bazı organların isimlerinin Allah'a izâfe edildiğini, O'nun istivâsından, nuzûlünden, gadab ve istihyâsından bahsedildiğini görüyoruz. Genel bir başlık ile "Haberî Sıfatlar" adı ile anılan bu tip tavsîfler, İslâm'ın ulûhiyet mefhumunu zihinlere yerleştirme konusunda uyguladığı metodun bir safhası olarak kabul edilebilir. Daha ziyade müteahhir devir müellifleri ve çağdaş yazarların "Haberî Sıfatlar" başlığı altında incelediği bu tür nitelendirmelerin bir kısmı sadece Kur'ân-ı Kerim'de⁵³, bir kısmı hem Kur'ân-ı Kerim'de, hem de sahih haberlerde⁵⁴, bir kısmı ise sadece haber-i sahihlerde yer almıştır.

Bilindiği gibi, bazı âyet-i kerimelerde Allah'ın "el" (yed)'inden, bazılarında iki, bazılarında da çoğul şeklinde ikiden fazla ellerinden bahsedilmektedir:

⁵²Yurdagür, Metin, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1, Kayseri, 1983, s. 249-250.

⁵³Yalnız Kur'an'da vârid olan haberî sıfatlar; İstivâ, Vech, yed, Yemîn, Kabza, Ayn, Sâk, Cenb, Kurb, İtyân, Mecî, Rahmet, Gadab, İstihya ve Nefs'tir.

⁵⁴Bu konuda tafsîlât için bkz: Beyhâkî, el-Esmâ ve's-sıfât, 283, Mısır, 1358.

“Ey Muhammed! Sana biat edenler, ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın “el”i onların elleri üzerindedir.”⁵⁵

“Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma (Adem) secde etmenden seni men eden şey nedir? buyurdu.”⁵⁶

“Ellerimizin işleyip yaptıklarından kendileri için bunca davalar yarattığımızı, bu sayede onlara mâlik olmuş bulunduklarını da görmediler mi?”⁵⁷

Yine bir kısım âyetlerde Allah’ın gözüne (ayn), bir kısmında da cemi sîgası ile bir çok gözüne (a’yun) işaret edilmiştir:

“Ey Musâ! Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım.”⁵⁸

“İnkâr edilmiş olan Nuh’a mükâfat olarak verdiğimiz gemi nezâretimiz (a’yuninâ) altında yüzüyordu.”⁵⁹

Bir grup âyet-i kerimede de Cenâb-ı Hakk’ın “vech”inden bahsedilmiş, Allah için bir “yüz” isbat edilmiştir.⁶⁰

Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın arş üzerine istivâsından⁶¹, meciinden⁶² bahseden bazı âyetler de mevcuttur.

Hiz. Peygamber (S.A.V.)’den bize kadar ulaşan sahih haberlerde de, Kur’ân’ın yukarıda arza çalıştığımız tavsîflerine paralel olarak, Allah Teâlâ’ya vech (yüz), ayn (göz), yed (el), ısbâ (parmak), kadem, ricl (ayak) vb. izafe olunduğunu görüyoruz. Allah’ın bu haberlerde bu tavsîflerin mecâzî veya hakiki anlamlardan hangisi için kullandıkları hususunda en küçük bir işaret dahi bulmak mümkün değildir.⁶³

⁵⁵ Fetih, 48/10.

⁵⁶ Sâd, 38/75.

⁵⁷ Yasin, 36/71.

⁵⁸ Tâhâ, 20/39.

⁵⁹ Kamer, 54/14.

⁶⁰ Kasas, 28/88; Rahman, 55/27; Bakara, 2/11.

⁶¹ Tâhâ, 20/5; A’râf, 7/54.

⁶² Fecr, 89/22; Bakara, 2/210.

⁶³ Koçyiğit, Talat, *Hadisçiler ve Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 125, Ankara, 1969.

Malûm olduğu üzere, genel bir taksimle Kur'ân âyetleri, muhkem ve müteşâbih kısımlarına ayrılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de vârid olan bu muhkem ve müteşâbih âyetler hakkında Hz. Peygamber zamanında dahi bazı tartışmaların olduğu, konu ile ilgili hadislerin mevcudiyetinden anlaşılmaktadır.

Muhkem âyetler, kesin anlamlı ve manaları açık olan âyetlerdir. Müteşâbih olanlar ise; değışik ve çeşitli anlamlara gelebilen, anlayışa göre farklılık arzedenlerdir. Öte yandan Kur'ân ve hadisten ibaret olan dinî nasların anlaşılması konusunda İslâm âlimlerinin ikiye ayrıldığı da eskiden beri bilinen bir husustur: Naslardaki müteşâbihât karşısında aczini itiraf ederek, bunların te'vili için aklın kullanılmasını doğru bulmayan, ta'zim ve teslimiyetle imanı esas kabul edenler ile, naklin anlaşılmasında aklın kullanılmasını zarurî ve daha uygun bulanlar... Geleneksel ıstılahı ile birinciler "selef", ikinciler de "halef" olarak anılmaktadır. Her iki metodu birbirinden ayıran fikir sınırı yukarıda da işarete çalışıldığı gibi, nasların müteşâbihâtıdır. Selef'in de, halefin de görüşlerinde haklı ve isabetli olduklarını isbat konusunda delil olarak dayandıkları âyet-i kerime aynıdır:

"Sana Kitab'ı indiren O'dur. O'nun âyetlerinin bir kısmı muhkemdir. Bunlar kitabın temelidir. Diğer bir kısmı da müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik bulunan kimseler sırf fitne aramak ve (kendi) te'villerini vermek gayesi ile, onun müteşâbih olanına tabi olurlar. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erenler ise: Biz ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler. Bunları ancak sâlim akıllılar düşünür."⁶⁴

Görüldüğü üzere müteşâbihâta tabi olanlar âyet-i kerimede zemmolunmuşlardır. Ancak bunlar kınanırken, onların iyi niyet sahibi olmadıkları, kalplerinde haktan bâtıla sapma meyli bulunduğu vurgulanmıştır. Gözden uzak tutulmaması gereken husus burasıdır. Şu halde, maksadı hakikate ulaşmak olamayan, İslâm dini için iyi niyet beslemeyen kimseler, Kur'ân'ın temelini teşkil eden, manası açık olan muhkem âyetlerde kötü maksatlarına bir vesile bulamayacaklarından, müteşâbihâta sarılırlar. Nitekim bu kötü niyet sahiplerinin hedefinin: "Fitne aramak ve âyetlere kendi arzu

⁶⁴ Âl-i İmran, 3/7.

ettikleri birtakım fâsîd manalar vermek” olduğu anılan âyette açıkça gösterilmiştir. O halde bu konuda zemme muhatap olacakların bu iki hedefe ulaşmak isteyen kötü niyet sahipleri olduğu açıktır.

Üzerinde derin derin düşünmek, anlaşılmak ve tatbik edilmek için indirilen Kur’ân’ın nuzûlü tamamlandıktan sonra, nasların metinleri ile doğrudan doğruya karşı karşıya kalan ve müteşâbih âyetlerin muhkemler ışığı altında tefsirinin lüzumuna ve bu hususta da akla rol vermenin gerekliliğine inanan “halef” yolunun temsilcilerine göre Âl-i İmrân Sûresinin 7. âyeti kendilerini desteklemektedir.

Müslümanların ilk görevinin tevhîdi isbat etmek olduğunu biliyoruz. Tevhîdin isbâtı için de herşeyden önce Allah’ı teşbih ve tecsîmden tenzih etmek icab etmektedir. Cenâb-ı Hakk’ı bütün noksanlıklardan arındırma hususunda birleşen ve bu açıdan hepsi de ehl-i tevhîd olan İslâm toplumu, bu tenzîhin nasıl olacağı sualine farklı cevap vermiştir. Bu ise, müslümanların sözü geçen âyeti anlama işinde birbirinden farklı yol izlemelerinden bu anlayış ve tutumlarını dinî addettikleri her konuda sürdürmelerinden kaynaklanmaktadır. Sözlük anlamları düşünüldüğünde, ilk bakışta Allah için, teşbih ve tecsîm düşündürebilen lafızlardan oluşan haberî sıfatları değerlendirme ve anlama konusunda işaret edilen farklı anlayışlardan uzak kalamamıştır.⁶⁵

⁶⁵ Tevakkuf metodu: Bilindiği üzere başta sahabe olmak üzere, sahabeden sonra gelen ve onların ilmini tevârûs eden âlimler, Kur’ân’da vahiy yolu ile gelen ve Peygamber’den sahih tarîkle rivâyet edilen haberlerin teyid ettiği sıfatları, keyfiyetini araştırmadan, haklarında mevcut açıklamaları aynen alarak tenzîhe ulaşmayı tercih etmişlerdir. Bu anlayışın, aşırı denilebilecek derecede bir ihtiyatla sonrakilerce de sürdürülmüş olduğunu biliyoruz. İşte, haberî sıfatlar konusundaki tutumları, bu aşırı ihtiyattan kaynaklanan müslümanların bu konudaki anlayışlarını “tevakkuf metodu” adı ile anabiliriz. Zira onlar, bu konuda duraklamayı tercih etmiş, Cenâb-ı Hakk’ın kendisine nisbet ettiği bu tür sıfatların mâhiyetini, hakikatını insan aklının idrak edemeyeceğini kabul etmiş ve “herhangi bir şeyin künhünü idrakten aciz kaldığını kavramak da bir çeşit idraktır” demişlerdir. Bu görüşü benimseyenlerce, haberî sıfatlar hakkında naslardan Allah’ın muradını anlamak insan için mümkün değildir. Kula düşen görev: “keyfiyetini sualsiz imandır.” Onlar, bu tür haberler karşısında “niçin” ve “nasıl” dememişlerdir. Çünkü bu tip sorular onlarca bid’attır.

Nefy (Ta'til) yolu, kulların nitelendiği sıfatlarla, Allah Teâlâ'nın vasıflanmasının câiz olamayacağını, bunların kabulünün sonuç olarak teşbih gerektireceğini söyleyip, sıfatların nefyini uygun bulanların izlediği yoldur. Sıfatların nefyini ilk defa Ca'd b. Dirhem (118/736)'ın benimsediği, ondan da Cehm b. Safvân (128/745)'ın aldığı kaynakların kaydettiği bir husustur.

İslâm gayesi her türlü teşbihten münezzeh, mekânsız, zamansız, ebedî, küllî ve mutlak bir varlık olan Allah fikrini insanların zihinlerine yerleştirmek, bunun gerçekleşmesi için de naslarda çeşitli uslûp ve ifadelerin kullanılması gerekli olduğuna göre; bunların anlaşılmasında öyle bir yol olmalıdır ki, teşbih ve şaibesi taşımasın, sıfatları yok kabul etmesin, Kur'ân'ın isbat ve tenzih dengesini bozmasın.

Haberî sıfatların anlaşılmasında takip edilen yolların sonuncusu olan bu metod, Cenâb-ı Hakk'ın "Zâhir" ve "Bâtın" isimlerinin açıklaması olarak da kabul edilebilir. Zira Allah Teâlâ, vücudu ve sıfatları ile daima zâhir, âşikârdır. O'nun apaçıklığı varlık âleminin yaratıcı olması ve kâinatın O'nun varlığına en açık delil bulunması, O'nu ve sıfatlarını göstermesidir. O, aynı zamanda Bâtın'dır, gizlidir. O'nun gizli oluşu, hakikat, mâhiyet ve kühnünün ne olduğunun bilinmemesidir.

Kur'ân, Cenâb-ı Hakk'ın tavsîfi hususunda çoğunlukla selb ve isbât unsurlarını birarada bulundurmıştır. Bununla beraber insan fitratını nazar-ı itibare alarak bu unsurlardan isbât yönüne ağırlık vermiştir. Mesele insanların anlayışları ile alâkalıdır. Bu tip konular karşısında insanlarda belli başlı iki eğilimin olduğu söylenebilir:

Teşbih ve tecsim anlayışı: Haberî sıfatları anlama hususunda bu anlayışa sahip olanlar, Uluhiyeti niteleyen bu tip sıfatları tamamen beşerî ve cismânî anlamlarında değerlendirmişlerdir. Mezhepler tarihine ait kaynaklarda çoğunlukla Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye adları altında incelenen bu zihniyet mensuplarının son derece kaba teşbih anlayışına sahip oldukları nakledilir.

Bir kısım insanlar lafza daha büyük önem verir ve onun zâhirinde durur. İnsanların diğer bir kısmı ise, aklî muhakemeye büyük ehemmiyet atfederek karşılaştıkları lafzı, akılları istikametinde yoruma tabi tutarlar.

Allah kullarına kendisini tanıtırken haliyle insanlara ait kavram ve kelimeleri istiâre etmiştir. İşte bahsettiğimiz her iki eğilimden birini taşıyan insanlardan oluşan İslâm toplumu, bu çeşit kullanım ve istiâreleri anlama hususunda farklı düşünmüştür. İslâm toplumunu meydana getiren bu fertlerin hepsinin, Cenâb-ı Hakk'ı mahlukâta benzerlikten tenzih hedefinde birleştiklerini biliyoruz. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz farklı eğilimler, onların bu tenzih hedefine iki ayrı yoldan ulaşmalarını gerektirmiştir. Bu yollar; isbât ve te'vil yollarıdır.

Nassın sınırında durmayı tercih edenler, onda vârid olan kelimeleri olduğu gibi alırlar, dilde taşıdığı manayı Allah'a izâfe ve isbât ederler. Diğer taraftan; "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁶⁶ gibi tenzih ifadeleri karşısında: "Allah, kendini böyle tavsîf ettiğine göre, bunun bir hakikati vardır, fakat bizim anlayışımızdaki gibi değildir. Bu, O'na ait keyfiyetini bilmediğimiz bir sıfattır" derler.

Tevakkuf anlayışının yumuşatılmış biçimi olan bu bakış tarzı, Ehl-i Sünnet'in ilk âlimleri tarafından ittifakla uygulanan isbât-tenzih metoduna kaynaklık etmiş sayılabilir. Birisi aşırı ihtiyatlı, diğeri daha müsâmahakâr olan her iki anlayışın arasında dikkatlerden kaçmaması gereken şu fark mevcuttur: Allah, yarattığı mahlûkatını en iyi bilen olduğuna göre, ona nasıl hitabedileceğini de en iyi bilendir. Binaenaleyh, "haberî sıfatların manasını bilememek" ile "bunlardan murâdın ne olduğunu Allah'a havâle ediş" birbirine karıştırılmamalıdır. "Biz haberî sıfatlardan bir şey anlamayız" demek, neticede; "Allah,-haşâ- manası anlaşılmayan bir şey indirmiştir." demek olur. Bu ise fonksiyonu insanları irşâd olan Yüce Kitab'a ve sahibine açık bir buhtândır. O halde bu konuda matlûb ve makbul olan davranış biçimi, bilinemezcilik değil, murâdı Allah'a havale (tefvîd) olmalıdır.

⁶⁶ Şûrâ, 42/11.

Ehl-i Sünnet'in önemli bir kolu olan Eş'ariyye'nin imamı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936)'nin eserlerinde bu konuda birbirinden farklı kanaatler buluyoruz. O'nun bu değişik bakış tarzlarının sebebini tesbit açısından *İhyâ şârihi* müellif ez-Zebîdî (1205/1790)'nin İbn Kesîr (774/1373)'den naklettiği şu ifadeler, büyük önem taşımaktadır:

“Eş'arî'nin hayatında üç devre vardır: Birincisi i'tizâl halidir ki, ondan rucû ettiği muhakkaktır. İkincisi, hayat, ilim, kudret, irâde, sema, basar ve kelâmdan ibaret yedi sıfat-ı akliyye'yi isbât edip, vech, yedeyn, kadem, sâk gibi sıfat-ı haberiyye'yi te'vil ettiği devre, üçüncüsü ise bütün bu sıfatları müşâbehet ve keyfiyetten uzak olarak selef metodu üzere isbât etme devresi.”

İmam Eş'arî; Mu'tezile'den ayrılışından sonra selef metodunu benimsemiştir. Nitekim o, bu dönemde kaleme aldığı *el-İbâne* adlı eserinde; nasıllık bildirmeden haberî sıfatları isbât ve te'vil'i terketmenin zarûretini, zâhire uymanın gereğini müdafaa etmektedir:

“Allah'ın buyurduğu gibi Arş'ın üzerine istivâ etmiştir. Bildirdiği gibi vech'i vardır. Keyfiyeti bilinmeksizin yedân'ı vardır.”

Eş'arî'nin bu anlayışının, muakkibi İmam Bakıllânî (403/1013)'de de devam ettiğini görüyoruz. Ancak İmam Eş'arî'nin *el-İbâne*'sinde serdettiği bu görüşlerini daha sonra terkettiğine de şahidiz. Dalgalı ilmî hayatının bu safhasında Eş'arî, keyfiyeti mechullük anlayışına karşı çıkmış ve te'vil yolunu benimsemiştir. Bu safhada Eş'arî'nin hayatının üçüncü dönemi başlar. Onun bu dönemde kaleme aldığı *İstihsanü'l-havz fi ilmi'l-keîlâm* adlı risalesi, te'vili benimsediğini gösteren, cehâleti sermaye edinip dinî konularda tefekkür ve araştırmayı ağır ve zor görenlere amansız hücumlarda bulunduğunu ifade eden ibarelerle doludur.

Kur'ân ve ona mutabık olarak hadislerde bulduğumuz haberî sıfatların Allah'a isnâdı mecâz ve istiâre yolu ile olmalıdır. Zira cismânî olmadığının ifadesi, bu sıfatların mecaz ve istiâre yolu ile kullanılmış olduklarını kabule bağlıdır. Öte yandan Kur'ân ve hadiste bu tip sıfatların az, Allah'ın mutlak ve mücerred sıfatlarının ise sayısız derecede

ve çok değişik ifadelerle tekrarlanmış olması, bunların muhatapların mücerred sıfatları anlamasına tadrîcî surette yardımcı olduklarını gösterir.⁶⁷

İslâm filozofları, kelâmcılar, Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, Ma'turidiyye ve Hanbelîler gibi çeşitli ekollere mensup bütün Müslümanlar, Allah'ın zâtî, subûtî kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemede ihtilaf etmişlerdir.⁶⁸

İslâm filozofları, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin inancına göre Allah'ın zâtına kadim ve ezelî sıfatlar nisbet etmek Allah'ın zâtında kesret ve taaddüde yol açar ki bu şirktir, küfürdür. Onların bu görüşleri ilâhî sıfatların inkarına yol açmıştır.⁶⁹

Ehl-i Sünnet kelâmcıları olan Eş'arîler ve Ma'turidîler Allah'ın zâtı üzerine zâid kadim sıfatlar nisbet ederlerken bu nisbette kesret ve taaddüde yol açmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁰

Hicretin ilk asrında gruplar arasında çekişme şiddet kazanmıştır. Her grup kardeş grubu yaralamaya ve onu küfürle, şirkle, zındıklıkla itham etmeye başlamıştır. Sadece bu kadar da değil bir kısmı o derece aşırılaştı ki bu tutum kaba kuvvet, şiddet ve zorla kendi görüşlerini kabul ettirme yollarına başvurma neticesini doğurmuştur. Nitekim Me'mun, Vâsık ve Mu'tasım devirlerinde Mu'tezile bu yolu seçmiş, kendilerine muhalif olan Ehl-i Sünnet'e zulmetmiş, İmam Ahmed b. Hanbel'in tabileri olan fukahayı mihneye tabi tutmuşlar ve onlara şiddet ve kaba kuvvet uygulamışlardır. Ortalık sükûnete kavuşup da fikri prensipler netlik kazanınca müteahhir kelâmcılar, sıfatların zât üzerine zâid olması veya olmaması meselesinin taraflardan birini tekfir etmeye muteallik usul meselelerinden olmadığı görüşüne varmışlardır. Sonraki devirlerde sıfatlar meselesine dalmaktan şiddetle kaçınmanın gerektiği iddiaları zuhur

⁶⁷ Yurdağür, *a.g.e.*, s. 253-264.

⁶⁸ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 235.

⁶⁹ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 235.

⁷⁰ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 235.

etmiştir. Çünkü bu konuda detaylara inmek şeriatın gayesinden uzaktır ve hiçbir grubu kanaat sahibi olacağı bir noktaya götürmeyen bir yoldur.⁷¹

Allah'ın sıfatları meselesi gerek Mu'tezile ve gerekse Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tarafından ele alınmış ve üzerinde önemle durulmuş bir konudur. Bunun sebebi; sıfatların İslâm akîdesinin temelini teşkil eden tevhîdle olan yakın ilgisidir. Bundan dolayı mesele üzerinde titizlikle durulmuş, hem tek başına sıfatlar, hem de sıfatların Allah'ın zâtıyla olan ilgisi, yani zât-sıfat münasebeti üzerinde fikirler beyan edilmiştir.⁷²

Sahabe ve onlara tabi olan Selef, Allah'ın Kur'ân ve Sünnet'te zikredilen sıfatlarla muttasıf olduğuna inanmış, bu hususta teşbih ve tecsime düşmemeye dikkat ettiği gibi, te'vil'den de kaçınmıştır. Selef bu hususta detaylara inmemiş ve daha sonra, Mütakellimlerin yaptıkları gibi, sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlar gibi kısımlara ayırmamışlardır.⁷³

Ne var ki Selef'ten sonra gelen mütakellimler ve felsefeciler bununla yetinmemişler, değişik metodlarla meseleye yaklaşıp fikir beyan etmişlerdir. Selef'in daha önce girmedikleri konularda görüş beyan eden mütakellimler, sıfatların zât ile olan münasebetine temas etmiş ve sıfatların zâtın aynı mı, yoksa zât üzerine zâid birer mana mı olduklarını tartışmışlardır. Ayrıca onlar sıfatları zâta ve fiillere nisbetle kısımlara ayırmışlar ve onların kıdem veya hudûsunu tartışmışlardır. Böylece birçok ihtilaf ortaya çıkmış ve Selef'ten ayrı ve hatta ona uzak bir metod oluşmuştur.⁷⁴

Din felsefesi tarihçileri İslâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları meselesinin ortaya çıkış sebeplerini belirlemekte ihtilaf etmişler ve iki guruba ayrılmışlardır:

a. Birinci Grup

Bu grup, İslâm'da zuhur eden bu meselenin yabancı harici bir tesirle ortaya çıktığı görüşündedir. Bunlar da ana kaynağın ortaya konmasında farklı görüşler serdetmişlerdir:

⁷¹ Abdulhamid, a.g.e., s. 236-237.

⁷² Özler, a.g.e., s. 113.

⁷³ Özler, a.g.e., s. 113.

⁷⁴ Özler, a.g.e., s. 113.

1- Bu grubun içinden Baker, Von Kremer, MacDonald ve Wolfson, Schacht gibi birçokları problemin İslâm'a, Aziz Yuhanna ed-Dımeşkî ile talebesi Théodor Ebu Kurra'nın kitapları vasıtasıyla uzun süre İslâm düşüncesine tesir etmiş bulunan Hristiyan ilm-i kelâmının tesiri ile girmiş olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunlar bu görüşlerinin doğruluğunu delillendirmek için problemin İslâm düşüncesiyle Hristiyan düşüncesindeki çözüm formülleri arasındaki benzerlikten istidlâl etmektedirler. Bu benzerlik onlara göre; tesadüflerin doğurduğu yahut da tevârüd kabilinden bir benzerlik olamazdı. Çünkü tek bir söze yahut basit bir fikre inhisar etmemekte, bilakis bir çok yönlerden açıkça görünmektedir.⁷⁵

Prof. MacDonald şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerim'in mahlûk olmadığına inanmak, Hristiyanlardaki semavi kelimelerin Baba'nın kalbinde ve gayr-i mahlûk olduğu inancından alınmıştır." Bunun içindir ki Aziz Yuhanna ed-Dımeşkî: "Kur'ân mahlûktur, görüşü bid'attır ve zındıklıktır." görüşüne sahipti.⁷⁶

Prof. Wensinck'e göre Ehl-i Sünnet: "Sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlar olarak ayırmakta büyük ölçüde Hristiyan akaidinin bu husustaki görüşlerine yaklaşmıştır."⁷⁷

İslâm kaynakları ise bu problemin Hristiyan kelâmının tesiriyle ortaya çıktığına dair bir çok işaretler ihtiva etmektedir. Rivayet olunduğuna göre Me'mun, Bağdat polis müdürü İshâk b. İbrahim'e yazdığı mektupta bu konuya temas etmekte ve ondan Kur'ân-ı Kerim'in kadim ve gayr-ı mahlûk olduğu görüşünü izhar eden fakihleri imtihan etmesini istemekte ve şöyle demektedir: "İnsanlar Kur'ân gayr-ı mahlûktur inancıyla Hristiyanların Meryem oğlu İsa hakkındaki 'O mahlûk değildir, çünkü o Allah'ın kelimesidir' görüşlerine katılmışlardır."⁷⁸

Şehristânî, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın "Allah ilim ile âlimdir, ilmi de zâtıdır" görüşünü red sadedinde şöyle demektedir: "Ebu'l-Huzeyl, bu sıfatları zâtın vecihleri olarak kabul ettiği zaman bu görüş, tıpkı Hristiyanların Ekânîm görüşünün aynıdır. Mu'tezile ise, sıfatları inkar etmişler ve mezheplerini "Bu sıfatları kabul etmek,

⁷⁵ Abdulhamid, a.g.e., s. 238.

⁷⁶ Abdulhamid, a.g.e., s. 239.

⁷⁷ Abdulhamid, a.g.e., s. 239.

⁷⁸ Abdulhamid, a.g.e., s. 239.

taaddüde ve şirke yol açar, nasıl ki Hristiyanların kabul ettikleri ekânîm inancı onları neticede teslise düşürmüştür.” iddiası üzerine bina etmişlerdir.⁷⁹

2- Bu grup içinde diğer bir kısmın görüşüne göre problem Yahudi tesiri ile ortaya çıkmıştır. Onların iddiasına göre Mu'tezile'nin “Kur'ân mahlûktur” görüşü “Tevrat mahlûktur” inancından olan Yahudiler'in görüşlerinden alınmıştır.⁸⁰

3- Bu grubun içinde üçüncü bir kısım da yabancı tesirini filozoflara bağlamaktadırlar ve bu konuda kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelâmcılarıyla Yunan felsefesi arasındaki fikri bağlantıların mevcudiyetini açıkça gösteren deliller irad etmektedirler. Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın sıfatlar hakkındaki görüşünden söz ederken şöyle demektedir: “Bu görüş başlangıçta olgunlaşmamıştı. Vâsıl önce açık bir görüşle ortaya çıktı. O da herkesin ittifak ettiği iki tane ezeli, kadim ilâhın varlığının muhal olduğu” görüşüdür diyerek şöyle devam etmiştir: “Kim artık kadim bir sıfatın varlığını kabul ederse, iki ilâh kabul etmiş olur.”⁸¹

Vâsıl'ın dostları felsefe kitaplarını mütalaa ettikten sonra bu görüşü işlemeye başlamışlar ve neticede onların nazarında bu görüş, Allah'ın âlim, kâdir olmasını sağlayan bütün sıfatların inkarıyla sonuçlanmıştır. Bundan sonra bu iki sıfatın kadim zâtın iki itibarı olarak kabul edilmesine hükmedilmiştir.⁸²

Şehristânî bir başka yerde de şöyle demektedir: “Ebu'l-Huzeyl neticede filozofların yoluna girmiş ve Allah bir ilimle âlimdir ki o ilim zâtından ibarettir” demiştir. Diğer bir metinde de şöyle demektedir: “Alla'ın “Bârî Teâlâ ilimle âlimdir, ilmi zâtıdır, kudretle kâdir, kudreti zâtıdır.” görüşü, “Allah Teâlâ'nın zâtı tektir, hiçbir vechile kesret kabul etmez, sıfatlar zâtın ötesinde zâtla kâim manalar değildirler, bilakis sıfatlar zâtın kendisidirler.” inancında olan filozoflardan iktibas edilmiştir ki bu görüş sıfatların selbedilmesine, onları, zâtın ihtiyaçları kabul etmeye râci olmaktadır.”⁸³

⁷⁹ Abdulhamid, a.g.e., s. 240.

⁸⁰ Abdulhamid, a.g.e., s. 240.

⁸¹ Abdulhamid, a.g.e., s. 241.

⁸² Abdulhamid, a.g.e., s. 241.

⁸³ Abdulhamid, a.g.e., s. 241.

Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşlerini reddeder ve şöyle der: "Sıfatların inkarı Mu'tezile'nin felsefeci kardeşlerinden iktibas ettikleri görüşe müncer olmuştur."⁸⁴

b. İkinci Grup

Bunlar, Allah'ın sıfatları meselesinin, hatta sadece bu mesele değil, itikadî konularda aklî tefekkürün doğurduğu bütün meselelerin yabancı tesirin sonucu olmayıp, bilakis bizzat İslâm'ın dahilinde fikri düşüncenin gelişmesinin kesin sonucudur, görüşündedirler. Her ne kadar yabancı tesirler etki etmiş iseler de bunlar problemin zuhurunda tâlî derecede rol oynamışlar ve meselenin ortaya çıkmasından daha ziyade meselenin gelişmesi ve derinleşmesi konusunda yardımcı olmuşlardır.⁸⁵

Bu gruba dahil olan Wensinck ve Watt'ın inancına göre problem Hâricîler'in saflarında mürteb-i kebîre (büyük günah işleyen kimselerin durumu) meselesi hakkında cereyan eden dinî münakaşalar neticesinde zuhur etmiştir. Bu münakaşalar kaza-kader problemini araştırmaya götüren tartışmalardır ki zarurî olarak Allah'ın sıfatları problemini de içine almak neticesini doğurmuştur. Bunlar şu görüşlerini kuvvetle savunmuşlardır: Hâricîler'in halkalarında cereyan eden münakaşalar ve problemlerin zuhuruna sebep olan müzakereler daha çok erken bir zamanda ortaya çıkmıştı. Henüz o vakitlerde İslâm'ın dinî tefekkürü yabancı âmillerin tesirinden çok uzaktı. Bu Hâricî tesirler o devirde henüz tebellür etmemiş ve tesir icra etmemişti. İslâm'da dinî tefekkürün gelişmesi İslâm'a mahsus ve orijinaldi. Yabancı âmillerin bu düşüncede hiçbir tesiri yoktu.⁸⁶

Mezhepler tarihi yazarları Allah'ın sıfatlarını inkar görüşünü Ca'd b. Dirhem (125/743) ve Cehm b. Safvan (128/746) gibi iki şahsa bağlamaktadırlar. Ca'd b. Dirhem görüşlerine Hişâm b. Abdülmelik'in (H. 105-125) hilafetinde Şam'da izhar etmiştir. Hişâm ise onu yakalatmış ve Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'ye göndererek onu öldürmesini emretmiştir. Kurban bayramının birinci günü olunca, Halid " ben bugün

⁸⁴ Abdulhamid, a.g.e., s. 241.

⁸⁵ Abdulhamid, a.g.e., s. 242.

⁸⁶ Abdulhamid, a.g.e., s. 242.

Câd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Çünkü o, Allah, Mûsâ ile konuşmamıştır, İbrahim'i dost itti haz etmemiştir, demektedir. Allah Teâlâ onun bu dediğinden büyük ve yücedir" demiş ve Câd b. Dirhem'in kafasını kesmiş ve onun uyandırdığı fitne ateşini söndürmüştür.⁸⁷

Cehm b. Safvân ise büyük bir fikri ekolün başıdır. İslâm düşüncesinde kendisinin büyük bir tesiri olmuştur. Câd b. Dirhem'in, ilâhî sıfatların nefyi konusundaki görüşünü alarak geliştirmiş ve tarihi bir vâkıa olarak bu fikir onun ismine bağlanmıştır. Hatta Cehmiyye⁸⁸ kelimesi, ilâhî sıfatları inkâr edenlerin özel ismi haline gelmiştir. Cehm aşırı bir tutum içine girmiş, esmâ-i hüsnâ'yı da inkâr etmiştir. Bu yüzden Cehmiyye "Mutlak inkârcılar" yahut "Ğaliyye" (aşırılar) diye isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme, onları, sıfatların zât ile aynîliğini kabul eden Mu'tezile'den ayırmak için yapılmıştır. Yine bundan dolayı Ehl-i Sünnet âlimleri ve fakihler Cehm'in görüşlerini reddetmişler ve bu görüşlere bir bid'at nazarıyla bakmışlar, Cehmiyye'yi dalâlet sahipleri addetmişler, halkı onlardan sakındırmışlar, onlarla düşüp kalkanları kötölemişler, onları red hususunda büyük mesafeler kat etmişler ve halka onlara selâm vermemek, hastalandıkları zaman ziyaret etmemek ve öldükleri zaman namazlarını kılmamak istikametinde tavsiyelerde bulunmuşlardır.⁸⁹

Cehm, sıfatları inkâr düşüncesini iki rükün üzerine bina etmiştir:

a. Lâfzî rükün: Cehm'e göre mümâselet (iki şey arasındaki benzerlik) isimde müşterek olmaktır. Bunun için Allah Teâlâ'yı başkalarına da verilmesi mümkün olan hiçbir sıfatla vasıflandırmam demiştir. "Şey" gibi, mevcut, hayy, âlim, mürîd, vb. diğer sıfatlar gibi.⁹⁰

b. Felsefî rükün: Cehm, Cebriyye'den idi. Bu yüzden insanın kudret ve istitaatini kabul etmemiştir. Ona göre insanın ne kudreti ve ne de iradesi vardır. İnsan fiillerinde mecburdur. Allah, nasıl hayvanlarda, cansız varlıklarda fiilleri yaratıyorsa, insanda da

⁸⁷ Abdulhamid, a.g.e., s. 244.

⁸⁸ Bkz., Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İsa-to İlahiyat, İstanbul 2001, s. 177-184.

⁸⁹ Abdulhamid, a.g.e., s. 245.

⁹⁰ el- Eş'arî, *Makâlât*, I/280.

fiilleri yaratır. Fiillerin insana nisbeti mecazî manadadır. Allah'tan başka hiçbir varlığın ne fiili ne de ameli vardır. Amellerin mahlûklara nisbetleri mecazî manadadır. Nitekim, "Güneş battı, değirmen taşı döndü." denir. Halbuki bu sırada bu iki varlık vasf olundukları bu fiilleri bizzat yapan ve buna gücü yeten varlıklar olamazlar. Bu yüzden Cehm, Allah Teâlâ'ya kudret, halk ve icâd sıfatlarını nisbet etmiştir. Çünkü onun mahlûkatından hiçbirisi kudret, halk ve icâd ile muttasıf değildir.⁹¹

2.2. Halku'l-Kur'ân

Halku'l-Kur'ân tabiri Kur'ân'da yer almadığı gibi "halk" kelimesi Kur'ân'da diğer isimlerinden herhangi biriyle de terkiib halinde kullanılmamıştır. Erken devir hadis kaynaklarında da bu tabire rastlanmamakta ve Hz. Peygamber'in konuya dair herhangi bir açıklamada bulunduğu nakledilmemektedir.

Zira asr-ı saadette insanların bir kısmı Kur'ân'ı Peygamber'in sözü olduğunu ileri sürerek inkar ediyor, bir kısmı da Allah'ın kelâmı olduğuna inanıp onu tasdik ediyordu; ilâhî kelâmın mahlûk olup olmadığı konusu ise tartışılmıyordu.

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre halku'l-kur'ân meselesi II/VIII. yy.'ın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Ebu Said ed-Dârimî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemekle onun bir beşer sözü olduğunu iddia etmek arasında hiçbir fark bulunmadığını belirterek halku'l-Kur'ân meselesini, Kur'ân-ı Kerim'de belirttiği üzere (Müddessir 74/25) Kureyşli münkirlerden Velid b. Muğire el-Mahzûnî'nin ileri sürdüğü, "Bu Kur'ân insan sözünden başka bir şey değildir" tarzındaki görüşüne dayandırmışsa da yine ona göre bunu ilk defa kelâmî bir tartışma konusu haline getiren Ca'd b. Dirhem'dir; Cehm b. Safvân da bu görüşü benimseyip yaymıştır. Kadı Abdülcebbâr, Ebu Hâşim el-Cubbâî'den naklen konunun Ebû Hanife ve öğrencileri zamanında ortaya çıktığını belirtir.

Halku'l-Kur'ân meselesinin Müslümanlar arasında itikadî bir problem olarak tartışılmasının sebepleri konusunda farklı görüşler mevcut olup bunları dört noktada toplamak mümkündür. Bunlar:

⁹¹ Abdulhamid, a.g.e., s. 246.

1. Halk'ul-Kur'ân meselesinin Yahudi kaynaklı olduğunu ileri süren tarihçi İbnü'l-Esîr'e göre, Tevrat'ın yaratılmışlığından hareket ederek Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu ilk defa söyleyip yaşayan kişi Hz. Peygamber'e sihir yaptığı söylenen Yahudi asıllı Lebîd b. A'sam'dır.

2. Bir kısım Sünnî, Mu'tezilî ve Şîf alimleri halku'l-Kur'ân meselesini Hristiyan ilahiyatçıların etkisine bağlamıştır. Buna göre Hişam b. Abdülmelik zamanında sarayda kâtiplik yapan Hristiyan ilahiyatçılardan Yuhannâ ed-Dımaşkî, Müslümanlara karşı Hz. İsa'nın ulûhiyetini kanıtlamak için Kur'ân'da İsa'nın "Kelimetullah" olarak nitelendirilmesinden hareketle ilâhî kelimelerin yani Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Zira Müslümanların Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyeceklerini, böyle bir görüşü savunanların zındık telakki edileceğini düşünüp Kur'ân'ın kadim olduğu görüşünü savunmuştur.

3. Halku'l-Kur'ân probleminin ortaya çıkışında Grek felsefesi etkili olmuştur. Zira bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefesinde önemli bir yer tutan "logos" kelimesine dayanır. Logosun Arapçaya "kelâm" şeklinde tercüme edilmesiyle Müslümanlar arasında ilâhî kelâmın ezeliği ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıkmıştır.

4. Halku'l-Kur'ân meselesi ilâhî sıfatlarla bağlantılı olup sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilmesine bağlı tartışmaların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu görüşü savunan Takıyyuddin İbn-i Teymiyye'ye göre kelâmcılar metafizik sistemlerine fizik anlayışlarına dayandırmışlardır.

İslamiyet'in dinî ve felsefî çeşitli kültürlerle karşılaşması sonunda iç ve dış sebeplerin etkisiyle II/VIII. yy.'ın başlarında ortaya çıktığı anlaşılan halku'l-Kur'ân tartışmaları, Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın ölümünün ardından onların görüşlerini şiddetle eleştiren muhafazakâr âlimler tarafından sakıncalı bulunmuş ve bu tutum bir süre probleminden söz edilmemesini sağlamıştır. Ancak yüzyılın sonuna doğru Hişam b. Hakem gibi Şîf âlimlerinin yanı sıra Mu'tezile kelâmcıları meseleyi yeniden tartışma alanına çekmiş, Mu'tezile'nin etkisinde kalan Abbasi halifelerinden Harun

Reşid (193/809), Emîn (198/813) ve özellikle Me'mun (218/833) dönemlerinde Kur'ân'ın mahlûk olduğu hususu resmi bir görüş haline getirilmek istenmiştir.

Halku'l-Kur'ân etrafındaki siyasî baskıların kalkmasından bir müddet sonra konu ilmî meclislerde serbest bir şekilde tartışılmaya devam etmiş ve İslâm âlimlerinin görüşleri gelişen itikadî ekollere paralel olarak şekillenmiştir.

Halku'l-Kur'ân konusunda değişik ekollere mensup âlimlerin benimsediği bu görüşlerin büyük ölçüde kelâm sıfatıyla ilgisi olup kelâmın zâtî veya fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Her şeyden önce zarûrât-ı dîniye arasında yer almayan bu meselenin tekfîre konu teşkil etmediğini belirtmek gerekir. Zira Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan âlimler de sonuç olarak onun Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhî bir kitap olduğunu kabul etmektedir. Kur'ân'ın lafızlarının yaratılmış olduğu konusunda Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında görüş birliği vardır.

Sünnî kelâmcılar Kur'ân'ın lafızlarına mecazî anlamda ilâhî kelâm demişlerdir. Bazı ayetlerde Kur'ân'ın Allah kelâmı olarak nitelendirildiği dikkate alınırsa (Tevbe 9/6; Fetih 48/15) ilk bakışta Sünnî kelâmcıların naslara aykırı düşen bir görüşü savunduğu düşünülebilir. Ancak onların, Kur'ân'ın aslının (manasının) ilâhî kelâm olduğunu ve Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli sıfatları arasında yer aldığını belirtmek suretiyle diğer itikadî konularda olduğu gibi halku'l-Kur'ân meselesinde de teşbih ile tenzih arasında makul bir çözüm getirdikleri söylenebilir.⁹²

2.3. Ru'yetullah

Sözlükte "görmek" manasındaki ru'yet kelimesiyle "Allah" lafzından meydana gelen bir terkiptir. Kur'ân'da ru'yetullah terkihi geçmemekle birlikte inkârcıların dünyada Allah'ı görme ve peygamberlerden Allah'ı kendilerine gösterme taleplerinden söz edilmiştir.

⁹² Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1989, c. XV, 371-375.

Mekke döneminin ortalarında ve sonlarında nâzil olan sûrelerde, tevhîd inancına karşı direnen müşriklerin Allah'ı görmedikçe veya Allah ile melekler yanlarına gelmedikçe iman etmeyecekleri yolundaki beyanları yer almış (Furkân 25/21; En'âm 6/158; İsrâ 17/92), onların bu anlayışına Medenî sûrelerde de temas edilmiştir (Bakara 2/210).

Ahmed b. Hanbel, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'den Allah'ı kendilerine göstermesini istemeleri üzerine, "Gözler O'nu göremez, O ise gözleri görür" meâlindeki âyetin (En'âm 6/130) indiğini, ancak bunun dünya için söz konusu olduğunu söyler. Âhireti tasvir eden âyetlerde o gün parıldayan yüzlerin rablerine bakacağı, kâfirlerin ise rablerinden mahrum kalacağı ifade edilir (Kıyâme 75/22; Muttaffîn 83/15).

Ru'yetullah meselesi II/VIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biridir. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre, Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvân Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremediğini söylemiştir. Böylece Cehm, Allah'ı idrak etmediğini açıklayan müteşâbih âyeti kendi anlayışı doğrultusunda yanlış bir te'vile tâbi tutmuştur. İbn Rüşd ru'yetullah tartışmalarının ortaya çıkışını Mu'tezile'nin ulûhiyet anlayışına bağlar.

Ru'yetullah konusunda âlimlerce benimsenen görüşler iki noktada incelenebilir.

Bunlar:

a. Dünyada ru'yetullah: Allah'ın dünyada görülmesi hakkında iki farklı görüş ortaya çıkmış olup birincisine göre bu mümkündür. İkinci anlayışa göre peygamberler dahil olmak üzere hiçbir insan Allah'ı dünyada göremez.

b. Âhirette ru'yetullah: Allah'ın âhirette görülmesi konusunda âlimlerce benimsenen görüşler şöylece özetlenebilir:

1. Allah Teâlâ âhirette mü'minler tarafından görülecek, fakat kâfirler bundan mahrum kalacaktır.

Allah'ın âhirette görülmesi aklen de mümkündür, çünkü görölme var olma şartına bağılıdır. Cenâb-ı Hakk'ın ekmel manada varlığı kesin olduğuna göre O'nun görülmesi gerekir.

2. Allah dünyada görülmediğı gibi O'nun âhirette de görülmesi mümkün değildir. Zira Kur'ân'da gözlerin Allah'ı göremediğı açıkça belirtilmiş.⁹³

⁹³ bk. Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah", *DİA*, c. XXXV, İstanbul, 1989, 311-313.

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE TEVHÎD KAVRAMININ OLUŞMASI

1. MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE TEVHÎD KAVRAMI

1.1. Mu'tezile'de Tevhîd

Mu'tezile'nin fikirlerini üzerine bina etmiş olduğu beş temel prensipten (el-Usûlü'l- Hamse) en önemli olanı tevhîddir. Bu bakımdan Mu'tezile kendilerini İslâm toplumu içerisinde Allah'ın vahdaniyetine en çok iman eden, onu müdafaa ile her türlü şek ve şüpheden uzak tutulan yegâne grup olarak görür ve kendisini "Ehlü't-Tevhîd ve'l-Adl" diye isimlendirir.⁹⁴

Tevhîdi, el-Usûl-i Hamse'nin en önemlisi saymanın yanında, Mu'tezile'ye göre, Mu'tezilî ismine hak kazanabilmek, yani gerçek bir Mu'tezile mensubu olabilmek için, el-Usûl-i Hamse'nin tamamına inanmak gerekir. Bu nedenle bir kimse bu beş prensipten birine veya birkaçına inanır da diğerlerine inanmazsa Mu'tezilî olamaz.⁹⁵

Mu'tezile'nin tevhîd esası, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân ve cevher-i ferd, araz, cisim gibi konuları ihtiva etmektedir. Bu konuların Ebu'l-Huzeyl (227/841)'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Allah'ın sıfatlarının zâtının özü olduğu, cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, cisim ve muhdes olan şeylerin özellikleriyle vasıflanamayacağı⁹⁶, gibi fikirler ondan önce gündeme gelmemiştir. Bu sebeple tevhîd esasının birçok alt başlığının Ebu'l-Huzeyl'den önce gündeme gelmediği ve tam anlamıyla oluşmadığı kanaatindeyiz.⁹⁷

Dinin en başta gelen ilkesi olan tevhîd, İslâm tarihi boyunca tüm İslâm mezhepleri tarafından üzerinde önemle durulan bir prensip olmuştur. Bu ilke "Lâ ilâhe illallah" yani "Allah'tan başka Tanrı yoktur" formülünde ifadesini bulmaktadır. Bu cümledeki en önemli metafizik husus, olumsuzluk ifadesidir. Gerek var olmada ve gerekse ibadete layık olabilme konusunda diğer tanrıların reddedilişi, Yahudilik,

⁹⁴ Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1366/1947, s. 51 vd..

⁹⁵ Özler, *a.g.e.*, s. 60.

⁹⁶ Eş'ârî, Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Basri el-Şafi, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, 155 vd.

⁹⁷ Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 91.

Hristiyanlık ve sıradan varlıkları, Allah ile özdeşleştiren İslâm öncesi zihniyetleri ve inanışları kabul etmeme anlamına gelmektedir. Allah'ın birliğine ve aşkınlığına yönelik tüm şüpheler, tevhîd anlayışı sayesinde dinden soyutlanmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'in anlayışında da Allah'ın zâtı, selbî olarak (zâta layık olmayan anlamları kullanmadan) ele alınmaktadır. Allah'ın cisim, cevher, araz, mekan ve zamandan tenzih edilmesi, herhangi bir boyutla ilişkilendirilmekten uzak tutulması, renk, tat ve koku olmadığının vurgulanması, sonlu olarak vasfedilemeyeceği vb. tanımlamalarda selbî vasıflar göze çarpmaktadır.⁹⁸ Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın cevher, cisim ve araza benzemediğini, ama O'nun âleme zıt olmadığını ifade etmektedir. Ebu'l-Huzeyl'in bu metodundaki yani Allah'ı icabî vasıflarla nitelememesindeki amacı, Allah'ın zâtında terkiibe neden olma ihtimalinden kaçmak, mutlak tenzihe ulaşmak ve birden fazla ezeli varlığın bulunmasını ve zâtta bileşimin imkansızlığını vurgulamaktadır.⁹⁹

Ebu'l-Huzeyl'in tevhîd ve Allah anlayışının tekâmülünde etkin olan unsurun, onun İslâm fırkalarıyla ve diğer din ve kültür mensuplarıyla yaptığı münazaralar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Salih b. Abdulkuddüs'le yaptığı münazara zikredilebilir. Salih bu münazarada alemin nur ve zulmet adı verilen iki kadim asıldan meydana geldiğini iddia etmiş, Ebu'l-Huzeyl ise ona karşı tevhîd ilkesini savunmuştur.¹⁰⁰

Ebu'l-Huzeyl ile ilgili bu tür rivayetlerin daha çok Mu'tezilî kaynaklarda yer alması, onlara şüphe ve temkinle yaklaşılması gerektiği izlenimini veriyor olsa da, gerçek olan bu rivayetlerde onun tevhîd anlayışının vurgulanmış olduğudur.

Ebu'l-Huzeyl'in tevhîd anlayışı ve buna ilişkin görüşlerin oluşmasında, dönemindeki yabancı dinler ve diğer İslâm mücadelelerinin önemli etki ve katkıları bulunmaktadır. O, nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı Tek Allah inancını ön plana çıkarırken Seneviyye ile, Allah "eşya gibi olmayan şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir" derken de, Allah'ı cisme benzeten anlayışlarla mücadele ediyordu.

⁹⁸ Gurabi, Ali Mustafa, *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, Mısır, 1369/1949, s.33 vd.

⁹⁹ Aydın, a.g.e., s. 149.

¹⁰⁰ Aydın, a.g.e., s. 149.

Ebu'l-Huzeyl'in tevhîd anlayışının Mu'tezile tarafından benimsendiği ve onların bu konudaki genel tavrını belirlediği görülmektedir. Onlar, tevhîdin özü sayılan Allah'ın zâtına yapılan tüm ilaveleri reddetmiş ve Allah'ın nefy metoduyla anlatılabileceğini söylemişlerdir. Mu'tezile'nin tevhîd anlayışına göre Allah birdir, O'nun benzeri yoktur. İşitir, görür, fakat cisim, sûret, şahıs, cevher ve araz değildir. Renk, koku, tat, hareket, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi şeylerden uzaktır, bunlar arazın vasıflarıdır. O her şeyi ihata eder, içine alır, mahlûklardan hiçbirinin vasıflarıyla vasfolunmaz. O akla gelen her tasavvurun üstündedir. Alim, Kâdir, Hayy olarak devam eder, gözler O'nu göremez. Vehimler onu ihata edemez. Tek ezeli olan O'dur. O'ndan başka Tanrı yoktur, ortağı ve dengi yoktur. Yaratıklarını yaratmakta yardımcısı yoktur. Yaratıklarını eski bir örnekten alıp yaratmış değildir.¹⁰¹

Allah için el, yüz, oturma, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecâzi olarak ele alınması gerektiği, ilâhî kelâmın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özelliklerle tanımlanamayacağı, kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceği; çünkü onun insana özgü bir haslet olduğu, Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi görüşleri onların tevhîd ve Allah anlayışlarını tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Onlar bu görüş ve öğretilerini bilgi, akıl ve düşünceye dayandırmakta ve bunun yanı sıra kendilerini Kur'ân-ı Kerim'den âyetlerle desteklemektedir. Fakat Mu'tezilî ekol içerisinde bazı ayrıntılarda farklılıkların bulunduğu da görülmektedir. Ebu'l-Huzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskaffi, Muhammed b. Abdulvehhab el-Cubbâi gibi bazı kalamcılar, Allah'ın idaresi ve yönetiminin, her yerde olduğu anlamında "Allah her mekândadır" (fi külli mekân) görüşünü benimserken; buna karşılık Abbâd b. Süleyman ve el-Fûtî gibi düşünen diğer Mu'tezilî kalamcılar ise, Allah'ın mekândan münezzehe olduğu anlamında "Allah bir mekânda değildir" (lâ fi mekân)¹⁰² görüşünü savunmaktadırlar. Görüldüğü gibi Mu'tezile, tevhîd konusunu ele alırken, bu mananın daha çok, Allah için medh yani övgü ifade edip etmediğini dikkate almaktadır.¹⁰³

¹⁰¹ Eş'arî, *Makalât*, 155 vd.

¹⁰² Eş'arî, *Makalât*, 157.

¹⁰³ Aydın, *a.g.e.*, s. 150.

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (303/916)'ye göre Allah, "Vâhid" sıfatı ile vasıflandığı zaman bu, şu üç manaya gelir:

Allah'ın, cüzlere, parçalara bölünmesinin imkansızlığı.¹⁰⁴

Kıdem vasfı itibariyle Allah'ın tek olması, kendisiyle birlikte bir ikinci kadimin daha bulunmaması.¹⁰⁵

Sahip olduğu ve zâtının aynı olan sıfatlarıyla birlikte tek olmasıdır..¹⁰⁶

Cübbâî'ye göre bu üç manadan sadece son ikisi Allah'a hastır ve O'nun için bir medih (övgü) anlamı taşımaktadır. Birinci mana ise cevher gibi bölünemeyen şeyler de bu kapsama girdiğinden bu mana bu cihetiyle Allah'a has değildir ve bölünemeyen diğer şeyler için de kullanıldığından, Allah adına bir medih manası da ifade etmez.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere Cübbâî'ye göre önemli olan, kelimenin ihtivâ ettiği anlamdan çok, Allah için bir övgü manası taşıyıp taşımadığıdır.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ise yukarıdaki son iki manayı aynı anlamda kabul ederek "Vâhid"ın, biri; bölünemeyen, diğeri de; başkasının kendisine ortak olmadığı hususi sıfatlara sahip olan diye, iki anlama geldiğini söyler.¹⁰⁸

Bazı Mu'tezilîler ise "Vâhid"ı Allah'ın iş (fiil) ve idaresinde tek oluşu manasına almış; diğer bir kısmı da "Vâhid"ın "çok olmayan" anlamına geldiğini söylemişlerdir.¹⁰⁹

Mu'tezile'nin son büyük temsilcisi ve imamı Kadı Abdülcebbâr (415/1025)'in bu kavramı anlayış şekli diğer Mu'tezilîlerden farklı değildir. Ona göre "Vâhid" kelimesi başlıca iki anlama gelmektedir:

¹⁰⁴ Abdülcebbâr, el-Kâdî Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Mısır, tsz. IV, 241.

¹⁰⁵ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 241.

¹⁰⁶ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 241.

¹⁰⁷ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 241.

¹⁰⁸ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 241.

¹⁰⁹ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 241.

a. “Vâhid” cüzlere ve parçalara bölünmeyen şeydir. Abdülcebbâr’a göre bu manada “Vâhid” kavramı Allah’a has olmayıp “cüz-i münferit” (bölünemeyen en küçük parça) için de kullanılır.¹¹⁰

b. Abdülcebbâr’a göre “Vâhid”in ikinci manası; Allah’ın tamamen kendi zatına ait olan ve başkasında bulunamayan hususi bir hal ve keyfiyet üzere bulunmasıdır. “Falanca adam zamanının tek adamıdır” dediğimiz zaman da işte böyle bir manayı kasetmiş oluruz.¹¹¹

Abdülcebbâr’a göre, Allah’ı birlik sıfatıyla vasıflandırdığımız zaman, işte bu ikinci manayı kastederiz. Çünkü ona göre de, Allah’ı birlik ile vasfetmekten asıl amaç, O’nu övmektir. Birinci mana da her ne kadar Allah’ın zâtı için doğru ise de, “cüz-i münferit” gibi başka şeyler de bu anlamda müşterek oldukları için, onda bir övgü söz konusu değildir.¹¹²

Mu’tezilî mütekellimler “Vâhid” kavramının birkaç manaya geldiğini kabul etmekle beraber, bu farklı manaları Allah’a nisbet ederken dikkat ettikleri husus; o manada, Allah’a bir övgü bulunup bulunmadığıdır. Çünkü, onlara göre Allah’ı birlikle vasıflamaktan esas maksat O’nu övmektir.¹¹³ Bu ise ancak Allah’ı dengi ve benzeri olmamakla vasıflamak suretiyle gerçekleşir ki, zaten hakikatte “Vâhid” eşi, benzeri, örneği ve emsali olmayan demektir.¹¹⁴

Mu’tezile’nin bu iki manadan özellikle ikincisine, yani “Vâhid”in kadim ve ezeli oluşta tek oluşuna ağırlık verip üzerinde durmalarının sebebi, onların Allah’ın zatından ayrı ve kadim bir takım sıfatlarının varlığını kabul etmemeleridir. Onlar, tariflerinde de bunu vurgulamaya çalışmakta ve böylece sıfatlar hususundaki tezlerini bir esasa oturtma maksadını gütmektedirler. Onun için de “Vâhid”in sadece bu ikinci manasında , Allah için bir övgü bulunduğunu söylerler.¹¹⁵

¹¹⁰ Abdülcebbâr, *Şerh.*, s. 277.

¹¹¹ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 277.

¹¹² Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 277.

¹¹³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 241.

¹¹⁴ Özler, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹⁵ Özler, *a.g.e.*, s. 62.

Mu'tezile şirke karşı kendisini tevhîdin yegâne temsilcisi olarak görmektedir. Hayyât, âlemde tevhîdi savunan tek mezhebin kendileri olduğunu söylemekte, başkaları dünya lezzetleri ile meşgul iken kendilerinin tevhîd savunuculuğu yaptıklarını bildirmektedir.

1.2. Eş'ariyye'de Tevhîd

Allah'ın "Ehad" olması demek; zât, sıfat ve fiillerinde bir olması, cüz ve parçalara ayrılmaması, dolayısıyla mürekkebe olmaması, hiçbir şekilde eş ve benzerinin bulunmaması demektir.¹¹⁶

Fahreddîn er-Râzî (606/1210) "ehad" kelimesiyle ilgili olarak şöyle der: Allah'ın sıfatları, sübutî ve selbî olmak üzere ikiye ayrılır. Âlim, Kâdir, Mürîd, Hâlık gibi sıfatlar O'nun izâfî sıfatları; cevher, cisim ve araz olmaması da selbî sıfatlarıdır. İnsanın Allah'ı hakiki manada tanıyabilmesi; O'nun Ehadiyyetini anlaması ve bu manaya gerçek şekilde vakıf olmasına bağlıdır.¹¹⁷

Cüveynî'nin ifadesiyle "Vâhid"ın hakikati; bölünmeyi kabul etmemektir. Bu demektir ki, Allah'ın bir kemmiyeti, bir haddi ve miktarı yoktur. Kemmiyeti kabul etmek, bölünmeyi de kabul etmek demektir. Çünkü, bölünme ancak kemmiyeti olan şeylere mahsustur. Kemmiyeti olmayan bir şeyin bölünmesi düşünülemeyeceğine göre, Allah bölünmeyi asla kabul etmez. Allah cisme ait hiçbir özellik taşımaz ve O'nun zatı ne cevher, ne cisim, ne de arazdır. Çünkü O mutlak manada "Vâhid", mutlak manada birdir.¹¹⁸

Cüveynî'ye göre "Vâhid"ın ikinci anlamı; Allah'ın dengi, benzeri, eşi ve ortağı bulunmamasıdır. Gazzâlî'ye göre "Vâhid"; ikilik kabul etmeyen şey demektir. Allah bu manada da tektir, birdir. Zira O'nun hiçbir şekilde eşi ve benzeri yoktur. O, zât, sıfat ve fiillerinde benzerlik ve ortaklığı kabul etmeyen tektir. Bu hakikat Kur'ân'da öz bir

¹¹⁶ Özler, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹⁷ Özler, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹⁸ Özler, *a.g.e.*, s. 63.

ifadeyle şöyle belirtilir: “O’nun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi dahi yoktur.”¹¹⁹

Eş’ariyye’ye göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Sadece duyuların verdiği bilgiler eksik ve sınırlıdır. Akıl istidlâl yoluyla teorik bilgiler üretebilir. Haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için tevatür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mucize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmiş olması gerekir. Mütevatir haber ayrıca akla ve duyu verilerine de uygun olmalıdır.

Eş’ariyye’nin tabiat felsefesi atomculuğa dayanır. Buna göre kâinat, özde farklı nitelikleri bulunmayan birbirine benzer cevherlerle değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiş olup hâdistir; kadim ve aşkın bir muhdis tarafından aslî bir unsur olmaksızın yaratılmıştır. Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah’ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Zira evrende ondan başka yaratıcı ve varlıklar üzerinde müessir olan bir fâil yoktur.

Eş’ariyye’ye göre yaratıcılık sadece Allah’a ait olduğundan en ince ayrıntılarına kadar bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde O’nun tarafından icat edilmiştir. Bundan dolayı kâinatta cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir illiyet ilkesinden söz edilemez. Bakıllânî ve Cüveynî’de görülen, Gazzâlî tarafından geliştirilerek filozofların determinist görüşlerini çürütmek amacıyla kullanılan bu anlayışa göre varlıklar arasında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Odunun ateşe atılmasıyla yanma olayının meydana gelişi o anda Allah’ın ateşte yakma, odunda yanma fiilini yaratmasına bağlıdır. Esasen insanların ateşin odunu yaktığına ilişkin bilgileri aklî bir zorunluluğa değil sürekli tekrarlanan âdete ve bu âdeti müşahade etmelerine dayanmaktadır.

Eş’ariyye âlimlerinin çoğunluğu, Allah’ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindedir. Eş’arîler, âlemin bütünüyle hâdis olduğu ve her hâdisin kadim ve aşkın

¹¹⁹ Şûrâ, 42/2.

bir muhdise veya âlemin mümkün olduğu ve her mümkünün bir vâcibü'l-vücûda ihtiyacı bulunduğu tarzındaki önermelere dayanan hudûs ve imkân delilleriyle istidlâlde bulunmuşlardır.

İlâhî zâtın hakikatini bilmeye yönelik olmaktan çok Allah-kâinat ilişkisi, özellikle yaratıkların yaratıcıyla irtibatı noktasında önem taşıyan ilâhî sıfatlar meselesi Eş'ariyye kelâmcıları arasında tartışma konusu olmuştur. Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî gibi âlimler beşerî idrak seviyesini aştığından ilâhî zât ve sıfatların hakikatini akıl yürüterek bilmenin imkânsız olduğunu kabul ederken Bakıllânî, Şehristânî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi âlimler yaratıkların niteliklerini dikkate alarak ilâhî varlığın yüce sıfatları bulunduğunu ve bunların hakikatinin kısmen de olsa bilinebileceğini savunmuşlardır. Zira onlara göre Allah'ın varlığı ile mâhiyeti aynı olduğundan varlığını bilmek hakikatini bilmeyi gerekli kılar.

Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, ilâhî sıfatlar meselesine "sıfat-ı meânî" teorisiyle çözüm getirmeye çalışmışlardır. Şöyle ki: Naslarda Allah'ın hay, âlim, kâdir, mürîd olduğu bildirilmiştir. Duyular âleminde hay hayat sahibine, âlim ilim sahibine, kâdir kudreti olana, mürîd iradesi bulunana denildiğine göre Allah'ın da hayat, ilim, kudret irade kavramlarından ibaret olan sıfatları vardır. Bu kavramları zâta nisbet etmeden O'nun hay, âlim... olduğunu söylemek kuru bir adlandırma niteliği taşır ki böyle bir şey ulûhiyet makamı için câiz değildir. Âmidî ve Cürcânî tarafından zayıf görülüp eleştirilmesine rağmen hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn devri Eş'ariyye âlimleri sıfatları bu metotla ispat etmeye çalışmışlardır.

Fahreddin er-Râzî dışındaki Eş'arîler'in taksimine göre sıfatlar zâtî, fiilî ve haberî gruplarına ayrılır. Râzî ise sıfatları hakiki, izâfî, selbî kısımlarına ayırmıştır. Zâtî sıfatların sayısı konusunda Eş'arî kelâmcıları arasında bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarının zât ile kâim ezeli sıfatlar olduğunda ittifak edilmesine karşılık kîdem ve bekâ sıfatlarında bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zâtî sıfatlardan olan kelâmın ezeli ve tek olduğu konusunda görüş birliği vardır. Kelâm lafzî ve nefsi kısımlarından ibaret olup harf ve sesler lafzî kelâmı teşkil eder, nefsi kelâm ise harf ve seslerin delâlet ettiği manalardan ibarettir. Buna göre

Kur'ân Allah kelâmı olup lafzan mahlûktur, lafızların delâlet ettiği manalar ise Allah'ın zâtı ile kâim olup kadimdir. Bu da gerçek ilâhî kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığını gösterir.

Allah'ın yarattıklarına benzemekten tenzihi konusunda Eş'ariyye âlimleri arasında ittifak vardır. Onlara göre Allah araz, cevher ve cisim olmak, hâdislere mahal teşkil etmek, yaratıklara hulûl etmek, bir yönde bulunmak, zaman ve mekân tarafından kuşatılmak, âlemin içinde veya dışında olmak gibi vasıflardan münezzehtir. Bu anlayışa bağlı olarak Eş'arîlerin çoğunluğu Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî'den itibaren vech, yed, istivâ, nüzûl gibi haberî sıfatlara ilişkin nasları mecaz kabul ederek zât, nimet veya kudret, hâkimiyet ve rahmet gibi manalarla te'vil etmişlerdir.¹²⁰

2.MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE SIFATLAR MESELESİ

2.1. Mu'tezile'nin Sıfatlar Konusundaki Görüşleri Ve Getirmiş Olduğu Deliller

Yüce Yaratıcı'nın özelliklerini dile getirmeyi ve O'nun sahip olduğu nitelikleri ifade etmeyi amaçlayan sıfatlar meselesi, tanrı inancına sahip olan filozofların ve bütün semâvî kitapların ışık tuttuğu bir konu olmuştur. Allah Teâlâ'nın zât itibariyle bir, eşî ve benzeri olmayan bir varlık olduğu konusunda hiç bir müslümanın tereddüdü yoktur ve Allah'ın zât itibariyle İslamî fırkalar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu nedenle tevhîd konusundaki tartışmalar Allah'ın zâtı üzerinde değil, O'na nisbet edilen sıfatların tevhîde zarar verip vermediği noktasındadır ve Mu'tezile tevhîd prensibini daha çok bu konulardaki görüşleri temellendirmeye ayırmış bulunmaktadır. Bu tartışmalarda bir tarafta Allah'a zâtının aynı olmayan kadim sıfatlar nisbet edenler, karşı tarafta ise böyle bir nitelemeyi reddedenler yer almaktadır.¹²¹

Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'ya birçok isim ve sıfat nisbet edilmiştir. Allah için zikredilen esmâ-i hüsnâdan¹²², yani güzel isimlerden her biri bu sıfatlardan birine

¹²⁰ bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, c. XI, İstanbul, 1989, 449-452.

¹²¹ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.239.

¹²² A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

delâlet etmektedir. Biz Allah Teâlâ'nın varlığı hakkında en geniş bilgiye bu isim ve sıfatlar sayesinde sahip olabilmekteyiz. Selef alimleri Allah'ın sıfat ve isimlerinin ezeli olduğuna inanıyorlardı. Nitekim Selef alimlerinin önde gelenlerinden olan Ahmed b. Hanbel onların gayr-i mahlûk olduğunu söylemektedir. Allah Teâlâ'yı adlandırmak üzere kullanılan kelimelere esmâ-i hüsnâ, onun sahip olduğu nitelikleri dile getirmek üzere kullanılan kelimelere de sıfat denilmektedir. Allah'a isim nisbetinde kelâmcılar arasında ihtilaf bulunmamaktadır. O'nun için sıfat tabirinin kullanılması konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. Nitekim İbn Hazm gibi bazı din bilginleri naslarda geçmediği gerekçesiyle Allah için sıfat kelimesinin kullanılmasını hatalı bulurlarken daha sonra gelen kelâmcıların büyük çoğunluğu Kur'ân-ı Kerim'de sıfat kelimesinin geçmediğini kabul etmekle, Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın tevhîde aykırı inançlardan tenzih edilmesi sırasında aynı kökün muzarî kalıbının kullanıldığını delil getirerek farklı bir tutum izlemektedirler.¹²³

İslâm inanç tarihinde, Allah'ın sıfatları konusunda ilk tartışmayı başlatanın Ca'd b. Dirhem (124/742) olduğu, Cehm b. Safvan (128/745)'ın ondan bu görüşleri alarak geliştirdiği ve Allah'a sıfat nisbetini kabul etmeyen ilk kişi olduğu ve Vâsıl b. Atâ'nın da sıfat teorisini Cehm'den aldığı kabul edilir. Nitekim Vâsıl, Allah'a mana veya kadim sıfat nisbetinin şirk olduğunu söylemiş, ondan sonra gelen Mu'tezilîler ise Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara bizatihi sahip olduğu çerçevesinde değişik teoriler geliştirmişlerdir. Allah'ın sıfatlarının, zâtının aynı olduğu görüşünü savunan Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'ya kadim sıfatların nisbeti tevhîdi ihlal etmektedir. Mu'tezile sıfatlar konusundaki tartışmaya ilk olarak Hristiyanlığın ulûhiyet teorisini yani teslis akîdesini red münasebetiyle girmiştir. Teorileri de bu düşüncenin reddi üzerine bina edilmiştir. Bilindiği üzere Hristiyanlar Allah Teâlâ'nın baba, oğul ve Ruhulkudûs'ten oluşan bir cevher olduğunu, yani hem bir tek cevher olduğunu hem de bu cevherin üç ayrı uknum şeklinde zuhur ettiğini kabul etmektedirler. Baba hayat sahibi ve mütekellim olan kadim varlığı, oğul kelâmı, Ruh ise hayatı temsil etmektedir. Bunlar cevheriyette bir, asıllıkta farklıdır. Oğul babadan doğmadığı gibi Ruh da baba ve oğuldan neş'et etmiş değildir. Bunların birbirleri ile olan ilişkisi ışıık-güneş ve akıl-

¹²³ Bkz. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, 481-482.

kelâm ilişkisi gibidir. Bunların ittihad ve hulûl suretiyle Tanrıyla bütünleşmesi ve nasut şekline girme ve enkarne olma suretiyle de ayrışması söz konusu olmaktadır. Kadı Abdülcebbâr Hristiyanlığın teslise dayanan ulûhiyet teorisinin tevhîde aykırı olduğunu eleştirirken “eğer oğul kadim olmakta babayla denk ise zât itibariyle de ona denk olmalıdır” demiştir. Aynı şey üçüncü uknum olan Ruh için de geçerlidir. Bu durumda kadimlerin sayısı artar. Halbuki teslisi oluşturan unsurlardan her birinin kadim olarak kabul edilmesi sonucu ulaşılan teaddüd-i kudema inancı tevhîdi ortadan kaldırır. İşte bu endişe Mu'tezilîlerin Allah-sıfat ilişkisindeki hassasiyetlerini oluşturan temel hareket noktasını göstermekte olup onlara göre rakipleri, bir taraftan Hristiyanları reddederken bir taraftan da onların söylediklerini tekrar etmektedirler. Kendileri, böyle bir ithamla karşı karşıya kalmamak için, teaddüd-i kudema şüphesi uyandıracak her türlü düşünceden uzak durmaya gayret etmektedirler.¹²⁴

Ebu'l-Ferec, ilâhî sıfatların gerçekliğini inkâr eden Mu'tezilîler hakkında konuşurken onların bu suretle Hristiyanların şahıslarından (ekânim) kaçındığını söyler. Çünkü onlara göre ilâhî sıfatların gerçekliğine inanma, dolaylı olarak insanı Hristiyanlığın teslisine götürürdü.¹²⁵

Ezelî olarak Allah'ta gerçek sıfatların varlığına karşı çıkan Mu'tezilî delil iki kısma ayrılır. Birincisi, o ezelî olan herhangi bir şeyin Tanrı olması gerektiğine hükmeder. İkincisi, o Tanrı'nın birliğinin Tanrı'da herhangi bir dahilî çokluğu, hatta bu çoğul parçalar ezelden beri ayrılmaz bir şekilde birleşik olsalar bile, kabul etmeyeceğine hükmeder. Vâsıl tarafından kısaca ifade edildiği şekliyle delil şöyledir: “Bir şey bir sıfat kabul eden ezelî olarak iki tanrı kabul etmiş olur”. Delil tam olarak şöyle ifade edilir: “Allah ezelî (kadim)dir ve ezelîlik O'nun zâtının en özel vasfıdır ve bu nedenle Mu'tezilîler ezelî sıfatları tamamen inkâr ettiler... Çünkü eğer sıfatlar, O'nun en güzel vasfı olan ezelîlikte Tanrı'ya ortak olsalardı Tanrılıkta da ortak olurlardı.” Böylece onları ya sırf isimler yahut haller olarak kabul ederek Mu'tezilîler sıfatların gerçekliğini

¹²⁴ Çelebi, a.g.e., s. 240.

¹²⁵ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çvr. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 86.

inkâr ettiler. Onlara “birlik taraftarları” denilmesinin sebebi işte bu katı tevhid anlayışıdır.¹²⁶

Zât ve sıfatlar meselesinde sıfatların nefyi, inkârı cereyanı Emevîler’in son zamanlarında Cehm b. Safvân ile ortaya çıktı. Bazı kaynaklarda ise bu görüşün ilk olarak Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı ve Cehm’in ondan aldığı söylenmektedir.¹²⁷

Cehm b. Safvân, Allah’ın, insanların vasıflandığı sıfatlarla nitelenmesinin câiz olmayacağını iddia ediyordu. Çünkü bu, ona göre teşbihi gerektirirdi. O halde, Allah’ın hayat sahibi ve âlim olmasını nefy; Kâdir, Fâil ve Hâlık olmasını isbat etmek gerekir. Çünkü insan kudret, fiil ve yaratma ile vasıflanamaz.¹²⁸

Kur’ân’ın Allah’ı başka varlıklara benzetme yasağı nedeniyle bağımsız olarak sıfatları inkâra ulaşan Cehm b. Safvân’ın kendisini “hayat”, “ilim” ve “kudret” terimleriyle sınırlamadığı kaydedilmelidir. Fakat Şehristânî, onun, “Yaratıklarının tavsîf edildiği sıfatlarla Yaratıcının tavsîf edilmesi câiz değildir, çünkü bu teşbihi gerektirir” dediğini aktarır.¹²⁹

Şehristânî, sıfatlar hakkındaki ilk tartışmanın yalnızca “ilim”, “kudret” ve “hayat” üzerinde cereyan ettiğini beyan eder. Mu’tezile’nin Kur’ân’daki Allah’a yüklem yapılan terimleri yorumlayarak nasıl “ezelî sıfatların tamamını inkâr ettiğini” açıklama arzusuyla yalnızca “ilim”, “kudret” ve “hayat” sıfatlarını zikreder. Şehristânî zamanında üçlü sıfat listesinden daha çok dörtlü ve yedili sıfat listelerinin Mu’tezile ile Sıfâtiyye arasındaki tartışma konusunu oluşturması ve buna rağmen Mu’tezilî görüşle ilgili beyanında sadece üç sıfatı zikretmesi, sıfatlar meselesi hakkında tartışma konusunu başlangıçta yalnızca bu üç sıfatın teşkil ettiğini ve Allah’ta ezelî gerçek varlıklara örnek olmak üzere Sıfâtiyye tarafından yalnızca bu üç sıfatın iddia edildiğini gösterir.¹³⁰

¹²⁶ Wolfson, *a.g.e.*, s. 101.

¹²⁷ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 214.

¹²⁸ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 214.

¹²⁹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 96.

¹³⁰ Wolfson, *a.g.e.*, s. 96.

Sıfatların nefyi görüşünü ortaya atan Vâsıl, Allah'ın kadim olan sıfatlarının varlığını kabul etmenin iki ilâhın, iki kadimin varlığını kabul anlamına geleceğini ve böylece kadimlerin çoğalacağını söylüyordu. Ancak bu görüş, zât ve sıfatlar hakkındaki Müşebbihe ve Mücessime'nin yaydığı şüphelere tabii bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Vâsıl ve arkadaşlarının gayesi, İslâm akîdesini savunmak ve ona ârız olan tehlikelerden onu korumaktır. Bu gayenin tahakkukunda ters bir yol takip ettikleri için sıfatların nefyi neticesine varmışlardır, yoksa gayeleri bu değildi.¹³¹

Benzer bir yaklaşımı sergileyen ünlü Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (538/1144) "Allah'ta zâttan ayrı manaların mevcut olduğunun kabul edilmesini Hristiyanların uknumlarına benzetir ve onların da baba uknumu ile zâtı, oğul uknumu ile ilmi ve Ruhulkudüs uknumu ile hayatı kastettiklerini söyler, bu iddiaların Eş'arîlerin söylediklerinden ne farkı vardır?" diye sorar.¹³²

Şehristânî'nin Vâsıl ile ilgili rivayetlerine bakılacak olursa onun, gerçek sıfatların varlığını inkâr ettiği, fakat daha sonra devamla Vâsıl'ın takipçilerinin felsefenin etkisi altında, yalnızca gerçek sıfatları inkâr etmediklerini fakat aynı zamanda Kur'ân'da Allah'ın yüklemi olan "ilim" ve "kudret" terimlerinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya giriştiklerini söyler.¹³³

Vâsıl'dan sonra gelen Mu'tezilîler ise felsefeden etkilenmişler ve sıfatların inkârı konusunda aklî burhanlarla görüşlerini teyid etmişlerdir. Neticede bu konuda onlar filozofların görüşünü aynen benimsemişlerdir. Filozoflar ise Allah'ın, zâtıyla Vâcibu'l-Vücûd olduğunu ve her yönden bir tek olduğunu söylüyorlardı.¹³⁴

Mesela Ebu'l-Huzeyl el-Allâf şöyle der: "Allah Teâlâ ilmiyle âlimdir, O'nun ilmi zâtıdır; kudretiyle kâdirdir, O'nun kudreti zâtıdır; hayatla hayat sahibidir, O'nun

¹³¹ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 215.

¹³² Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, Nşr. Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997, s. 56.

¹³³ Wolfson, *a.g.e.*, s. 95.

¹³⁴ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 215.

hayatı zâtıdır.” O bu görüşü, Allah’ın zâtı birdir, onda hiçbir yönden çokluk yoktur, diyen felsefecilerden almıştır.¹³⁵

Eş’arî, Makâlât’ında Allâf’ın bu görüşü, Allah’ın ilmi, kudreti, hayatı küldür, bütündür diyen Aristo’dan aldığını zikrediyor.¹³⁶ Nitekim, Allâf’ın, sıfatları zâtın aynı olarak görmesine Mu’tezile’den muhalefet edenler de olmuştur. Çünkü Mu’tezile’nin çoğunluğu, sıfatları nefyederken şöyle demişlerdir: O zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir, zâtıyla hayat sahibidir. O, kadim sıfatlar ve onunla kâim olan manaları olan ilim, kudret ve hayatla âlim, kâdir ve diri değildir. Zira, onun en özel vasfı olan küdeme, sıfatlar iştirak ederse, bunlar onun ulûhiyetine de iştirak ederler.¹³⁷

Allâf ile Mu’tezile’den diğerleri arasında bu ihtilâf’a Şehristânî şöyle işaret ediyor: “İlmiyle değil de zâtıyla âlimdir diyenle; zâtı olan ilim ile âlimdir diyenin nefyi arasındaki fark şu şekildedir: Birincisi sıfatı nefyeyiyor. İkincisi, zâtın sıfatın aynı olduğunu ispat ediyor veya sıfatın aynıyla zât olduğunu söylüyor.”¹³⁸

Zât ve sıfatlar konusunda Allâf’ın görüşü özetle şöyledir: O, ilâhî sıfatların zâtın aynı olduğunu kabul eder. İlim sıfatını Allah’a izâfe edersek bu, ilmin Allah olduğunun ispatıdır. Dolayısıyla cehl ondan nefyolur, kaldırılır. Ona göre Allah’ın âlim olmasının manası, O’nun kâdir olması, kâdir olmasının manası da Allah’ın hayat sahibi olması demektir. Bu üç, ilim, kudret ve hayat sıfatı ona göre ilâhî zâtın vecihleri ve halleri olarak değerlendirilir. Sıfatların kudret ve ilim gibi farklı oluşu ise ma’lum ve makdûrun farklı oluşundan dolayıdır.¹³⁹

Zât ve sıfatlar konusunda özel bir görüşe sahip olan Mu’tezile âlimlerinden biri de İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm’dır. Nazzâm, Allah için sıfat isbâtını O’nun zâtını ispat olarak kabul ediyor, bu sıfatın zıddını da Allah’tan nefyeyiyor. Noksanlık yönünden Allah’tan nefyedilen farklı olduğundan sıfatlar da farklıdır. Ona göre “Allah âlimdir”in manası, “Allah kâdirdir” demek değildir. O, bu görüşüyle Allâf’tan

¹³⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, c. I, s. 49-50.

¹³⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 483-485.

¹³⁷ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 216.

¹³⁸ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 216.

¹³⁹ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 216.

ayrılmaktadır ki, Nazzâm'ın sıfatları nefyi hususundaki görüşünü Eş'arî şöyle açıklıyor: "Allah, ilim, kudret, hayat, işitme, görme ve kıdemle değil, nefsiyle âlim, kâdir, işitici, görücü ve kadimdir. Onun diğer sıfatlar konusundaki görüşü de böyledir."¹⁴⁰

Nazzâm genelleme yoluyla Allah'ın ilmi ve kudreti olduğunu kabul ediyordu. Çünkü bunlara işaret eden Kur'ân âyetleri vardı, bunlar Kur'ân'da ispat ediliyordu. Fakat o, O'nun hayatı, işitmesi ve görmesi vardır, demiyordu. Çünkü Allah, bu sıfatları zâtına vermemiştir, diyordu.¹⁴¹ Zâtî sıfatların selbî manalar ifade ettiğini ileri sürüyor ve Allah'tan cehli red için ona âlim, aczi nefy için kâdir ve ölümü nefyetmek için de hay denildiğini söylüyordu.¹⁴²

Mu'tezile'nin ileri gelen âlimlerinden Câhız (255/868) ve meşhur Basra Mu'tezililerinden Ebu Ali el-Cubbâî (295/907)'nin oğlu Ebu Hâşim (321/933)'in de kendilerine mahsus zât ve sıfat ilişkisi izahları vardır. Ebu Hâşim sıfatları, ilâhî zâtın halleri olarak kabul ediyor ve onları küllî manalar vasıtasıyla cüzleri idrak ettiğimiz gibi kendileriyle zâtı idrak ettiğimiz kavramlar, haller olarak anlıyordu. Ona göre bu hallerin zât üzerine zâid veya zâtın aynı olması gibi bir durum söz konusu da değildir. Sıfatları bir yandan ispat ederken diğer yandan nefyeden Ebu Hâşim'in bu görüşü, Ehl-i Sünnet ile sıfatları nefyeden Mu'tezile arasında bir ara görüş olarak da kabul edilebilir.¹⁴³

Basra Mu'tezililerinin Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan terimlerle Allah'ın tavsîf edilmesine müsaade ettiklerini, öte yandan onlardan birisi olan el-Fuvarî'nin bu iki kaynakta bulunan bazı terimlerle bile Allah'ın tavsîf edilmesine müsaade etmediği görülür.¹⁴⁴

Kadı Abdülcebbâr ise Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir, ve hay sıfatlarının zâtının aynı olduğunu (lizâti) ve bu sıfatlara sahip olmak için zâtından gayri bir şeye muhtaç olmadığını bildirmekte, O'nun ezeli olan ilme sahip olmaksızın âlim, kudrete sahip olmaksızın kâdir olamayacağını söyleyenlerin tevhîde aykırı hareket ettiklerini ileri

¹⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât'ül-İslâmiyyîn*, s. 166, 187, 188.

¹⁴¹ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁴² Eş'arî, *a.g.e.*, s. 167.

¹⁴³ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁴⁴ Wolfson, *a.g.e.*, s. 100.

sürmektedir. Bu görüşüne delil olarak Allah'ın "evvel ve âhir"¹⁴⁵ ve "her ilim sahibinin üzerinde bir âlimin bulunduğunu"¹⁴⁶ bildiren âyetlerle İslâm ümmetinin O'nun birliği üzerinde icmâ etmiş olmasını göstermekte; eğer Allah "ilim sahibi" olarak kabul edilecek olursa O'nun üzerinde de âlim birinin olması gerekir, demektir.¹⁴⁷

Kadı Abdülcebbâr, Allah'a bir takım kadim manaları sıfat olarak nisbet eden Sıfâtiyye ve Ehl-i Sünnet'i eleştirirken de şöyle demektir: Eğer Allah ilimle âlim olacak olsaydı, bu ilim ya bilinirdi ya da bilinmezdi. Bilinmemesi durumunda ispatı câiz olmazdı. Çünkü bilinmeyen bir şeyi ispata kalkışmak, beraberinde birçok problemi getirir. Bilinmesi durumunda ise ya mevcut ya da ma'dum olurdu. Ma'dum olması câiz olmadığına göre geriye mevcut olmak kalırdı. Bu da ya hâdis ya da kadim olurdu. Halbuki bütün bunlar bâtil olup geriye sadece Allah Teâlâ'nın zâtıyla âlim olması kalmaktadır. Kadı Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin ahvâl teorisinden söz ederken de sözü edilen hallerin kadim manalarla bir tutulamayacağını savunarak şöyle demektir: Manaların aksine ahvâl diye isimlendirilen durumlar, bağımsız olarak bilinebilselerdi, ayrı olarak tanımlanırlar ve farklı hallerle başkalarından ayrılırlardı. Bu ise aklen imkânsız (muhal) olan teselsüle götürürdü. Demek ki mana olarak vasfedilen sıfatlarla haller aynı değildir.¹⁴⁸

Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu belirten Kadı Abdülcebbâr, bunların sonradan olmaları düşünülemeyeceği gibi, zâttan ayrı kadim manalar olmalarının da düşünülemeyeceğini kaydetmektedir. Çünkü ona göre bunların sonradan olmaları durumunda, bir muhdîs tarafından yaratılmış olmaları, kadim olmaları durumunda ise birden fazla kadimlerin (teaddüd-i kudemânın) söz konusu olması gerekir.¹⁴⁹

Mu'tezilîler'in sıfatların inkârı için kullandıkları delillerin kendilerinin özel "ezelîlik" ve "tevhîd" anlayışlarına dayanması nedeniyle Mu'tezilîler'i reddederken Sıfatçılar bu iki terimin anlamıyla ilgili Mu'tezilî anlayışa hücum ederler.

¹⁴⁵ Hadîd, 57/3.

¹⁴⁶ Yusuf, 12/76.

¹⁴⁷ Çelebi, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁴⁸ Çelebi, *a.g.e.*, s. 244.

¹⁴⁹ Çelebi, *a.g.e.*, s. 244.

Onlar ezeliîlik tanrılık demektir, şeklindeki Mu'tezilî iddiayı reddederler. Örnek olarak: "Sizin, eğer gerçek bir sıfat ezeliî ise onun Tanrı olması gerekir şeklindeki deliliniz sadece bir iddiadır ve tartışma konusudur ve yine sizin ezeliîlik Tanrı'nın en hususî vasfıdır, iddianız da kanıtı olmayan bir iddiadır."¹⁵⁰

Mu'tezilîler ezeliîlikle tanrılığı özdeşleştirmelerine binâen Tanrı'dan ayrılmayan ezeliî sıfatların varlığını kabul etmezlerken Tanrı'dan ayrı ve O'nun, onun üzerindeki fiiline boyun eğen ezeliî bir maddenin varlığını kabul ederler.¹⁵¹

Sıfatçılar Mu'tezilî katı tevhîd anlayışını reddederler. Sıfatçılara göre Tanrı'nın birliği nisbî, görece bir birlikti ve bundan dolayı onlar Tanrı'da ezelden beri sıfatların bulunduğunu kabul ettiler. Sıfat karşıtlarına göre Tanrı'nın birliği mutlak bir birlikti ve bu nedenle Tanrı'ya nisbet edilen ifadeler sadece isimlerden ibaretti. Sıfat karşıtları arasında daha başkaları Tanrı'ya nisbet edilen bazı ifadeleri istisna ettiler ve onlara gerçek ve yaratılmış şeyler olarak muamele ettiler. Onlar tarafından böyle istisnâî bir tarzda muamele edilen terimler "İlim", "İrâde" ve "Kelâm"dır.¹⁵²

"İlim" sıfatının istisnâî tabiatı Cehm'e nisbet edilir. Genel olarak sıfatlar meselesinde, onların varlığını inkâr etmede Cehm'in Mu'tezile ile görüş birliğinde olduğu söylenir. Fakat ilim konusunda, muhtelif kaynaklarda onun "Allah'ın ilminin sonradan yaratılmış (muhdes)" yahut "Allah'tan ayrı ve muhdes veya mahlûk" yahut da "bir mahalde olmayan hâdis" bir şey olduğunu söylediği rivayet edilir. O'nun, ilmin bir mahalde olmayan yaratık olmasından kasdettiği onun Allah'ın dışında cisim olmayan yaratılmış kelâmı, yani Kur'ân'ın Allah tarafından bir mahalde yaratılmış olduğunu düşünür ki "mahal"den kastedilen Levh-i Mahfûz'dur.¹⁵³

"İrâde" sıfatının istisnâî tabiatı hakkında ilk yapılan rivâyet Ebu'l-Huzeyl ile ilgilidir. Genel olarak sıfatlar meselesinde, Şehristânî'ye göre Ebu'l-Huzeyl, Ebû Hâşim'in haller teorisini önceden haber veren bir görüşe sahipti. Fakat "irâde" konusunda bir kaynakta "onun bir mahalli olmayan irâdeler kabul ettiği ve bu suretle

¹⁵⁰ Wolfson, *a.g.e.*, s. 104.

¹⁵¹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁵² Wolfson, *a.g.e.*, s. 106.

¹⁵³ Wolfson, *a.g.e.*, s. 106.

Allah'ın mürîd bir varlık olduğunu" söylediği rivayet edilir. Böylece Allah'ın irâdesi ne sadece ona isnad edilmiş bir kelime ne de Allah'ta ezeli gerçek bir sıfattır; tersine o kendisinin dışında Allah tarafından yaratılmış cisimsiz gerçek bir varlık olarak bulunur. Ebu'l-Huzeyl'in, daha sonra başkalarının da onu takip ettiği bu görüşü ilk dile getiren kişi olduğu anlatılır. Aynı görüş, Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim'e de nisbet edilir. Bağdâdî onu Basra Mu'tezilîlerine nisbet eder. Daha sonraları bu görüş Murtazâ tarafından genel olarak Mu'tezile'ye nisbet edilir.¹⁵⁴

"Kelâm" hakkında yine Ebu'l-Huzeyl onu ele alan ilk kişidir. Onun, Kur'ân'da Allah'a atfedilen kelâmı iki türe ayırdığı rivayet edilir. Biri, onu yaratırken Allah'ın bir şeye dediği "ol=kûn" sözüdür. Diğerisi ise, Allah'ın peygamber aracılığıyla Kur'ân'da insana hitap ettiği "emr, yasak, kıssa ve suâl" anlamlarındaki kelâmdır. Birinci tür kelâm "tekvînî emr", ikinci tür kelâm ise "teklîfî emr" diye nitelenir. Ebu'l-Huzeyl'e göre, her iki tür kelâm yahut emr yaratılmış olduğu halde, tekvînî kelâm yahut emr bir mahalde yaratılmamıştır, yani o yaratılmış cisimsiz bir varlıktır, buna karşılık teklîfî kelâm yahut emr, yani Kur'ân bir mahalde yaratılmıştır ki, yine "mahal" ile kastedilen Levh-i Mahfûz'dur.¹⁵⁵

Burada kısaca görüşlerini vermeye çalıştığımız Mu'tezile büyüklerinin görüşlerinden de anlaşılıyor ki, Mu'tezilîler, sıfatların nefyine meyletmişler, ilâhî zâtın her türlü terkipten uzak, mahlûkata benzemekten münezzeh kadim bir varlık olduğunu ispat edip, her zaman izâle olabilen her çeşit insanî kavramlardan onu uzak tutmuşlardır. Bu sebeple de sıfatları zâtın aynı kabul etmişlerdir. Bundan dolayı onlar, sıfatları kaldıran anlamına "muattıla" olarak vasıflandırılmışlardır. Ancak gerçek şudur ki, Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını tam olarak inkâr etmediği gibi, ilâhî zât üzerine sıfatların zâid oluşunu da kabul etmemiş, sıfatların zâtın aynı olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.¹⁵⁶

2.2. Eş'arî'nin Sıfatlar Konusundaki Görüşleri Ve Getirmiş Olduğu Deliller

¹⁵⁴ Wolfson, *a.g.e.*, s. 107.

¹⁵⁵ Wolfson, *a.g.e.*, s. 107.

¹⁵⁶ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 217.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin, hocası Cubbâî'den ayrılmasından sonra Eş'arî, selef topluluğunun yanında yer aldığı ve onların görüşlerini kelâmî yöntemlerle teyid ettiği için, onun mezhebi Ehl-i Sünnet'in mezhebi haline gelip, Sıfâtiyye ismi, seleften Eş'arîlik'e intikal etti.¹⁵⁷

Eş'arî kelâmcılarına göre Allah Teâlâ'nın zât üzerine zâid ve zâtı ile kâim ezeli, kadim sıfatları vardır. Allah ilim ile âlimdir, kudretle kâdirdir. Hayatla Hayydır. İrâde ile mûriddir. Kezâ diğer sıfatlar da böyledir. Onlara göre sıfatlar, zât mefhumu üzerine zâid manalara delâlet eder ki bunlar müteradif (eş anlamlı) lafızlar değildir.¹⁵⁸

Eş'arîler demişlerdir ki nasıl ki bir insanın zâtı ona ilave ve ondan ayrı ve birbirinden farklı bir takım sıfatlar taşımadığı takdirde aklen varlığı mümkün değilse tıpkı bunun gibi zâtı üzerine zâid ve o zâtı farklı sıfatlar olmaksızın ilâhi zâtın varlığı da düşünülemez. Sonra yine şöyle demişlerdir: Bu sıfatlar zâtın aynıdır, denemez. Çünkü bu görüşte sıfatın varlığını inkâr ve zât ile ayniyetini kabul vardır ve bu da Mu'tezile görüşüdür. Sıfatlar zâtın gayrı da denemez. Çünkü sıfatlar zâtın gayrı olsalardı, kendi başlarına kâim müstakil zâtlar olurlardı ki bu da taaddüd ve kesreti gerektirirdi. Bilakis şöyle denir: Zât ve onunla birlikte sıfat birbirinden ayrı varlıklar taşımaksızın kadimdirler. Çünkü sıfat zâtı ayrı, kendi başına kâim, mücerred bir zât değildir.¹⁵⁹

Filozoflar ve Mu'tezile, Eş'arîlerin zât üzerine zâid sıfatların varlığını kabul eden ve Allah'ı cisim olarak tasavvur etmeye götüren bu görüşlerini reddetmişlerdir. Çünkü, ortada bir sıfat, bir mevsuf, bir hâmil ve bir de mahmûl vardır. Bu tıpkı şâhidde (duyularla hissedilen dış dünyada)ki hal gibidir ve bu, cismin halidir. Çünkü şöyle düşünmek gerekir, ilâhi zât mutlak surette ya kendi zâtıyla kâim olacak ve sıfatlar da onunla birlikte kâim olacaklardır. Bu durumda zâtı tağyir eden, hulûl, ârız olma gibi

¹⁵⁷ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 219.

¹⁵⁸ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 263.

¹⁵⁹ Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 264.

durumlar vardır. Yahut da zât ve sıfattan her biri kendi kendilerine kâim olacaklardır. Bu durumda da taaddüd ve şirk vardır.¹⁶⁰

Eş'arîler ise bu ifadelerle kendi görüşlerinin doğruluğunu delillendirmişlerdir:

1. Allah Teâlâ'nın Melik olduğu konusunda delil vardır. Melik ise emir ve nehiy yetkisi kendisinde olandır. O emredici ve nehyedicidir. Bu durumda ya kadim bir emir ile emredicidir, yahut da hâdis bir emir ile emredicidir. Emir eğer hâdis ise bu durumda da Allah o emri ya zâtında ihdas edecek yahut bir başka mahalde, yahut da hiçbir mahalde olmaksızın ihdas edecektir. Zâtında ihdas etmesi hali muhaldir. Çünkü bu kendi zâtının hâdislere mahal olması durumunu ortaya çıkarır; bu da muhâldir. Bir başka mahalde o emri ihdas etmesi de muhâldir. Bu durumda da emrin ihdas edildiği mahal mevsuf olur (âmir olur). Hiçbir mahalde olmaksızın emri ihdas etmesi de muhâldir. Çünkü irade bir sıfattır ve bir arazdır. Kendisinin kıyamını sağlayacak bir mahal gereklidir. O halde ortaya çıkmıştır ki o, kadimdir. Onun sıfatı olarak o zât ile kâimdir.¹⁶¹

2. Diğer bir delilde de şöyle demişlerdir: Bizden bir şahsın âlim olması ilmin o zâtta kâim olması sebebiyle mualleldir. Çünkü âlim ilim sıfatını kendisinde bulunduran kimsedir. Gâibte (duyu organlarıyla değil ancak akılla idrak edilen âlem) de bu böyledir. Nitekim Allah âlimdir. Bu, Allah'ın zâtına zâid bir ilim sıfatı vardır demektir. Yine demişlerdir ki Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu şu delili ikâme etme suretiyle ispat mümkündür: Sıfat olarak bu iki mefhum (âlim ve kâdir mefhumları) ya tek olacaklar (zât ile aynı olacaklar), yahut da zâid olacaklardır. Eğer zât ile aynı iseler, bu takdirde zâtın kendi kâdiriyyetini bilmesi ve âlimiyyetine de kâdir olması gerekecektir. Bu durumda da mutlak olarak zâtı bilen onun âlim ve kâdir olduğunu bilmesi de gerekecektir. Halbuki gerçek böyle değildir. O halde ortaya çıkmıştır ki bu iki itibar birbirinden farklı şeylerdir. Bu farklılık ya sırf lafızdaki farklılığa râcidir yahut da hal veya sıfattaki farklılığa râcidir. Sırf lafızdaki farklılık ihtimali bâtıldır. Çünkü aklın idrak ettiği iki mefhumun birbirinden farklı olduğuna hükmeder. Eğer lafız olmaksızın

¹⁶⁰ Abdulhamid, a.g.e., s. 264.

¹⁶¹ Abdulhamid, a.g.e., s. 264.

ifade mümkün olsaydı, akıl bu iki şeyi farklı olarak tasavvur etmekte yine şüpheye düşmezdi.¹⁶²

Bu farklılığın hale râci olması ihtimali de bâtıldır. Çünkü ne var ne de yok olarak vasıflandırılmayan bir sıfatın kabulü, varlık ile yokluk arasında, ispat ile inkar arasında bir mertebe kabulü demektir ki bu muhâldir. O halde bu farklılığın zât ile kâim sıfatlara râci olması ihtimali gerçek ihtimal olarak ortaya çıkmıştır. Bu da Eş'arîler'in görüşüdür.¹⁶³

İşte böylece Eş'arî mezhebine göre zât üzerine zâid kadim sıfatların kabulü zâtta teaddüd ve kesrete yol açmamıştır. Çünkü sıfatlar, kendi kendilerine kâim değildir (müstakil harici bir varlıkları yoktur). Zâtan ayrı da değildir ki sıfatların çokluğu sonucunu doğurur, denebilsin. Çünkü sıfat ile zât arasında gayriyyet (birbirinin gayrı olmak) yoktur. Birbirinden ayrılma da yoktur. Birbirleri arasında intikal de yoktur. Hristiyanlara, zât ile sıfat arasındaki gayriyyete kâil oldukları ve sıfat ile zât arasında intikal ve ayrılmayı mümkün gördükleri için küfür lazım gelmiştir.¹⁶⁴

Eş'arîliğin zât ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki taraf olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutumdur. Eş'arî, Allah'ın yaratıklarına benzemesi demek olan teşbihi bir takım aklî delillerle nefyeder ve şöyle der: "Allah'ın yaratıklara benzemediğini inkâr mı ettiniz? diyene şöyle denir: Eğer Allah benzeseydi, sonradan olma, hudûs hükmünde de mahlukâta benzerdi. Şayet Allah mahlukâta benziyorsa bu, ya bütün yönlerden veya bazı yönlerden olur. Bütün yönlerden benziyorsa o bütün cihetlerden yaratıklar gibi muhdes, yaratılmış olur. Bazı yönlerden benziyorsa, bu takdirde, bazı yönlerden, onlara benzediği cihetlerden onlar gibi muhdes olur. Oysa Allah'ın muhdes olması imkânsız olup O ezeldir. Allah Tealâ şöyle buyurur: "O'nun benzeri yoktur. Hiçbir şey de O'na denk değildir."¹⁶⁵

Eş'arî, Allah'ın zâtıyla kâim yedi sıfatı ispat ederek şöyle der: Allah ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla diri, irade ile irade eden, kelâmla konuşan, sem' ile işiten,

¹⁶² Abdulhamid, a.g.e., s. 265.

¹⁶³ Abdulhamid, a.g.e., s. 265.

¹⁶⁴ Abdulhamid, a.g.e., s. 266.

¹⁶⁵ Gölcük; Toprak, a.g.e., s. 220.

basarla görendir. Bunlar onun zâtıyla kâim ezeli sıfatlardır. “Sıfatlar O’dur. O’ndan başkadır.” denemez. Sıfatlar, zât değildir ama zâttan başka bir şey de değildir. Başka bir ifadeyle, sıfatlar zâtın aynı da değildir, gayrı da değildir.”¹⁶⁶

O, sıfatların kadim ve Allah’ın zâtı ile kâim oluşlarını da şöyle savunuyor: “Allah’ın kadim bir kelâm ile mütekellim ve ezeli bir irâde ile irâde sahibi olduğuna delil, O’nun mülkün sahibi, melik oluşudur. Melik, emir ve nehyetme kendine ait olan kimsedir. O, emredici ve yasaklar koyucudur. O halde Allah ya kadim bir emirle veya muhdes bir emirle emredicidir. Eğer yaratılmış bir emirle emrediyorsa şunlardan biri olur:

1. O’nu zâtında yaratır, ihdas eder.
2. Bir mahalde yaratır, ihdas eder.
3. Bir mahalde yaratmaz, ihdas etmez, yani mahalsiz yaratır.

Onu zâtında ihdas etmesi, yaratması imkânsızdır. Çünkü O’nun zâtı hâdislere mahal olmaz. Bu muhâldir. Onu bir mahalde meydana getirmesi de düşünülemez. Çünkü o zaman mahalle vasıflanması gerekir. Mahalsiz onu yaratması da imkânsızdır. Çünkü ma’kul değildir.¹⁶⁷

Şu halde kelâmın O’nun sıfatı olarak, ezeli olduğu ortaya çıkıyor. Bu hüküm, Allah’ın irâde, işitme, görme vb. sıfatları için de geçerlidir.¹⁶⁸

Eş’arî’ye göre Allah’ın kelâmı sıfat olarak bir tektir. Bu emir, nehiy, haber, va’d ve va’iddir. Öte yandan Eş’arî Allah kelâmının taalluk itibariyle ikiye ayrıldığını söylüyor: Bunlardan biriyle Allah’ın kadim kelâm sıfatı murad edilir. İkincisi ise, bu ezeli kelâm sıfatına delâlet eder, ama onunla lafızlar murad edilir. Bu son kelâm hâdistir, mahlûktur.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁶⁷ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁶⁸ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁶⁹ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 221.

Özet olarak Eş'arî, ilâhî sıfatları ispat etmiştir. Bu sıfatlar ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, işitme, görme gibi Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli sıfatlardır. O Allah'ın mahlukâta benzemesini nefyetmiş, sıfatların zâtla kâim olduklarını, fakat şöyle denemeyeceğini belirtmiştir: Sıfatlar O'dur veya O'ndan başkadır. Başka bir ifadeyle sıfatlar zâtın aynıdır veya gayridir.¹⁷⁰

3. MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ

3.1. Halku'l-Kur'ân Konusunda Mu'tezilîlerin Görüşleri

Allah'ın kelâm sıfatının tartışılmasına bağlı olarak ortaya çıkan Kur'ân'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'ân) meselesi, Harun Reşid döneminde Bîşr el-Merisî ile birlikte bireysel bazda ele alınmış ve Me'mun döneminde 212/827 yılında resmi politika haline gelmesiyle birlikte en sıcak tartışma konularından biri olmuştur. Bu meselenin resmi olarak ilanının ardından 218/833 yılında da âlimlerin bu konuda sorguya çekilmesi emrini içeren mektuplarla sorgulama süreci başlamış ve mesele ivme kazanarak mihne hadisesine dönüşmüştür. Halku'l-Kur'ân meselesi, bu fikri ilk ortaya koyan Bîşr el-Merisi'nin Mürcie'ye mensup olmasına rağmen belli bir tarihten sonra, konunun takipçilerinin Mu'tezilîler olması sebebiyle, neredeyse Mu'tezile'yle özdeş hale gelmiştir. Çünkü İslam tarihinde mihne adı verilen Halku'l-Kur'ân'la ilgili devletin dayatmacı politikası, Mu'tezile'nin siyasi tavrıyla şekillenmiş ve bu mezhebin güçlü ve etkin olduğu zaman kesitleri olan Me'mun, Mu'tasım ve daha sonra da Vâsık döneminde olanca hızıyla sürmüştür. Mu'tezilî âlimler Halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşlerini ifade ederken naklî ve aklî delillerle meseleyi temellendirme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu çerçevede Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti, "kûn" (ol) kelâmı ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişki, kelâmın bir mahalle ihtiyaç duyup duymadığı, Kur'ân'ın mahiyeti ve Levh-i mahfûzla münasebeti, halk ve mahlûk kavramlarının Kur'ânî bağlamda anlamları, kelâm ve mütekellim kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu gibi konular tartışılmıştır.¹⁷¹

¹⁷⁰ Gölcük; Toprak, *a.g.e.*, s. 221.

¹⁷¹ Aydın, Osman, *Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri -I-*, Dini Araştırmalar, Cilt:4, Sayı: 9, 2001.

Mu'tezile'nin üzerinde çokça konuştuğu sıfatlardan biri de Allah Teâlâ'nın mütেকellim oluşudur. Onlara göre Allah kadim bir kelâm ile değil, kendi fiili olan hâdis bir kelâm ile mütেকellîmdir ve O'na kadim bir kelâm sıfatı nisbet etmek tevhîde aykırıdır. Bu nedenle Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesi onların âdeta sloganı olmuş ve bu görüşe sahip olmayanları mezhebin dışında, hatta bazıları daha da ileri giderek tevhîd dairesinin haricinde kabul etmişlerdir. Mu'tezilîler, kelâm üzerinde bu ittifakı sağladıktan sonra onun bekâsı, rivayet şekli, bir bünye veya vasıtaya muhtaç olup olmadığı, ses ve harflerden oluşup oluşmadığı konularında birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁷²

Ebu'l-Huzeyl, ilâhî kelâmı tasnife tutmuştur. Ona göre kelâm yaratıcı kelâm ve teşrii kelâm ya da varlık veren ilâhî emir ve görevler yükleyen emir olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yaratıcı kelâm, "Ol" (Kûn) kelimesiyle ifade edilmektedir. Teşrii kelâm ise emirler, nehiyeler ve vahiyleri ihtiva eder. Yaratıcı kelâm insanlara sorumluluk yükleyen emirle, yani ahlakî emirle aynı değildir. Ebu'l-Huzeyl'in ilâhî kelâmı ilgili yaptığı bu ayırım, bir mahalle ihtiyaç duyan ve bir mahalle ihtiyaç duymayan kelâm şeklinde de yapılmaktadır. Yaratma fiilini gerçekleştiren "kûn" kelâmı, yani "ol" emri herhangi bir yere ve şeye muhtaç olmayıp hâdis bir emirdir. Yaratma ile aynıdır ve yaratılmamıştır. Bunun dışında kalan emir, nehiy, haber ve bilgi edinme türündeki kelâm ise, mahalle muhtaçtır, mahlûktur ve Levh-i mahfûzda yazılmıştır.¹⁷³

Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah'ın kelâmı, O'nun mahlûkudur ve cisim değildir. Ontolojik olarak da bir mahalde bir araz olarak bulunan bağımsız bir varlıktır. Mahaldeki varlıkları, başka arazın varlığına bağlıdır. Harflerin tabiatı diğer arazlara benzemez. Bu sebeple kadim olması düşünülemez. Kadim olsaydı insanlar yokken Allah'ın emredici ya da nehyedici olması gerekirdi. Bu sebeple diğer maddî arazlardan farklıdır. Kelâm aynı zamanda kendi varlığının koşullarıyla birçok mahalde bulunabilir. Böylece kendi bağımsız kimliğini kaybetmeden birçok mahalde olabilir. Birçok zaman ve mekanda tekrarlanabilir. Özel bir araca veya mahale göre ses, yazı ve ezber gibi değişik modlarda bulunabilir. Bir kimse onu okuduğu veya yazdığı zaman bu kelâm,

¹⁷² Çelebi, *a.g.e.*, s. 258.

¹⁷³ Aydın, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, İstanbul, 1.bs., 2001, s. 165.

onun okuyuşu veya yazışı ile birlikte bulunur. Hafız hıfzettiğinde hıfzıyla birlikte varolur. Mekanlarda tilavetle, hıfzla ve kitabetle bulunur. Yok olması câiz değildir. Yaratılmış kelâm, aynı anda bir çok mekanda bulunabilir. Allah onu öncelikle Levh-i mahfûz'da yaratmış, sonra Allah'ın Rasulünün kalbinde yaratmış, sonra mushafda yaratmış, daha sonra da okuyanda ve ezberleyende yaratmıştır. Allah tümünü yok etse de Kur'ân bizatihi bir kelâm olarak varolabilir.¹⁷⁴

Kadı Abdülcebbâr *el-Muğnî*'nin VII. cildini halku'l-Kur'ân meselesine ayırmıştır. Ona göre kelâm, harf ve seslerin belli bir düzende dizilmesinden ibarettir. Kelâm, zihindeki mana değil, işitilen seslerden oluşmaktadır.¹⁷⁵ O bir araz olup Allah onu cisimlerde duyulacak ve anlaşılabilecek şekilde yaratır (Levh-i mahfûzda yazı şeklinde yaratması gibi); melek ise peygambere getirir. Mu'tezilîler kelâma bu anlamı yükledikten sonra onun cisim mi yoksa araz mı olduğunu tartışırlar. Nazzâm, Allah'ın kelâmının cisim, Ebu'l-Huzeyl, Muammer, Cafer b. Harb ve İskâfî ise araz olduğunu ileri sürdüler.¹⁷⁶ İster cisim olarak kabul etsinler isterse araz, her iki durumda da Kelâmullah muhdes kabul edildiği için sonuç değişmemektedir. Kelâmullah muhdes kabul edilince de bir mahalle muhtaç olmaktadır; ancak o mahal Allah olamaz. Çünkü bu durumda O, mahallü'l-havâdis olmuş olur. Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın Mûsâ ile konuşmasının ağaçta kelâmı yaratması ve Mûsâ'nın ağaçtan çıkan kelâmı işitmesi suretiyle meydana geldiğini, dolayısıyla Allah'ın kelâmının hâdis bir varlıkta cereyan ettiğini ve hâdis olduğunu aklen iddia ettiği gibi, bu görüşü naklen de teyid etmek üzere onun Arabî oluşu, Levh-i mahfûzda bulunuşu, kıssa edilişi gibi örnekleri göstermektedirler. Bütün bunların sonucunda da Allah'ın fiillerinden bir fiil olan kelâm sıfatının, Allah'ın zâtı ile âlim ve kâdir olması gibi, zât ile kâim olan kadim bir sıfat olarak düşünölemeyeceğini söylemektedirler.¹⁷⁷

Kelâmın yapısının bu şekilde oluşu, muhdes olduğunun kanıtıdır. Allah'ın kelâmı da bu tür ses ve harflerden oluşmaktadır. Bu nedenle onu da hâdis kabul etmemiz gerekir. Kelâmullah bu şekilde düşünöldüğü takdirde, bir nimet olarak kabul

¹⁷⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 166.

¹⁷⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, s. 6-13.

¹⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 191.

¹⁷⁷ Çelebi, *a.g.e.*, s. 259.

edilir. Allah, başkasında bulunan nimetle in’anda bulunduğu, rızıkla rızıklandığı gibi başkasına ait kelâmla da mütekellimdir. Binaenaleyh Cebriyye’nin iddia ettiği gibi kelâmın kadim kabul edilmesi durumunda, bundan olumlu bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Ayrıca Allah’ın kelâmının kadim kabul edilmesi durumunda zâtına benzer olması gerekirdi. Çünkü kadim olma zâtî sıfatlardandır ve onda ortak olmak temasülû (denkliği) gerektirir. Halbuki Allah’ın misli yoktur. Allah’ın kelâmı, iddia edildiği gibi, kadim ve zât ile kâim değildir. Çünkü o, Allah’ın fiillerinden bir fiildir, yaratılmışlara emir, nehiy, va’d, vaîd, teşvik, sakındırma şeklinde hitap etmek istediği zaman onu cisimlerde yaratır. Peygamberler gönderdiğinde de onlara şeriatleri yükler, hitap edip kitaplar verir. Allah’ın fiillerinden hiçbirinin kadim olması câiz değildir. Çünkü kelâm ancak harf ve seslerin arka arkaya dizilişi ile anlam kazanır ve anlaşılır. Böyle bir ifadenin ise kadim olması imkânsızdır. İbarede harflerin sıralanışı bile bir önceliği sonralığı gerektirmesi dolayısıyla Allah’ın kelâmının kadim olmadığını gösterir. Allah’ın mütekellim oluşunu, O’ndan sükût ve dilsizliği tenzih etmek şeklinde anlamak da doğru değildir. Çünkü bu tür bir izah, Allah için değil, konuşmak için organa muhtaç olan insan için geçerlidir. Dolayısıyla Allah konuşmak için herhangi bir âlet veya organa muhtaç değildir. O önce kelâmı yaratır sonra da bu kelâmla konuşur.¹⁷⁸

Kadı Abdülcebâr, kelâmın mahiyeti ve unsurları itibariyle bir bütün olduğunu, onu zihni ve lafzî diye ayırmanın doğru olmadığını, zihinde canlandırılanlara kelâm denilemeyeceğini, kelâm tabirinin ancak harf ve seslerden oluşan kümeler için kullanılabileceğini vurgular. Ayrıca Allah’ın kelâmının “zâtla kâim mana” (zâtın aynı veya gayrı değil zât ile beraber sıfat) olduğu görüşünü reddederek, bunun ölü bedende hayatın bulunduğunu iddia etmek ve dilsiz olana mütekellim demek gibi muhal bir şeyi savunmaya benzediğini söyler. Mütekellim, kelâmın fâilidir ve diğer duyularla algılanan şeyler gibi kelâm da bir mahalde idrak olunur, onun mahalsiz olduğunu düşünmek akla aykırıdır. Allah’ın zâtıyla veya bir illetten dolayı mütekellim olması câiz değildir. Kadı Abdülcebâr, İbn Furek (406/1015)’in Kelâmullah ile lafzın (lafzî kelâmın) değil düşüncenin (nefsî kelâmın) kabul edildiğini iddia ettiğini bildirdikten sonra, böyle bir görüşün, Allah’ın kelâm olarak tavsifini doğuracağını, bunun ise “Allah fikirden

¹⁷⁸ Çelebi, *a.g.e.*, s. 260.

ibarettir ve O'ndan bayağı bir fikir olarak şeytan zuhur etmiştir.” diyen Mecûsîlerin görüşü olduğunu kaydetmektedir.¹⁷⁹

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın mütekellim oluşu konusundaki görüşünün tabii sonucu olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğu hükmüne varır. Aslında Kur'ân'ın yaratılmış (mahlûk), sonradan olmuş (muhtes) ve yapılmış (mef'ûl) olduğunda bütün Mu'tezile ittifak halindedir.

Kadı Abdülcebbâr, bu görüşünü temellendirmek için de Kur'ân tanımındaki özelliklere dikkat çeker. Kur'ân'ın bölümlere ayrıldığını, işitildiğini, görüldüğünü, muhkem ve mufassal olduğunu, emir ve nehiyleri, va'd ve va'dleri içerdiğini, ezberlendiğini, okunarak ibadet edildiğini söyler ve bütün bunların hudûs alameti olduğunu ve Allah için söz konusu olamayacağını kaydeder. O, bu görüşlerini teyit etmek üzere “Kur'ân'dan önce de Mûsâ'nın kitabı vardı”¹⁸⁰, “Allah, sözün en güzelini indirdi”¹⁸¹, “Kur'ân'dan sonra hangi söze inanacaklar?”¹⁸², “Allah'ın emri yerine getirilmiş(mef'ûl)tir”¹⁸³ âyetlerinde olduğu gibi, Kur'ân'dan önce başka kitapların gönderildiğini, Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiğini, “hâdis” (muhtes) ve mef'ûl (yaratılmış) olduğunu, nesha ve nesfe tâbi tutulduğunu bildiren âyetlerini delil getirmektedir.¹⁸⁴

Mu'tezile kelâmcılarına göre, Allah'ın “suht”, “rıza”, “kelâm”, “halk”, “rızk”, “ihyâ”, ve “imâte” gibi bazı fiil sıfatları, O'nun kadim/ezelî sıfatlarından değildir. Bunlar Allah Teâlâ'nın dileği doğrultusunda muhtelif fiillerine uygun olarak yaratılan sıfatlardır. Tabiatıyla bu sıfatlar arasında sayılan kelâm sıfatı da, diğerleri gibi yaratılmış bir sıfattır yani kadim/ezelî değildir. Çünkü Mu'tezile kelâmcılarının iddiasına göre, söz veya kelâm, ses ve harflerden müteşekkildir; cereyan ettiği yer de ağız ve dildir. Hal böyle olunca tabi ki bu sıfatın, ilim ve kudret sıfatları gibi Allah'ın zâtına mahsus sıfatlardan olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu

¹⁷⁹ Çelebi, *a.g.e.*, s. 260.

¹⁸⁰ Ahkâf, 46/12.

¹⁸¹ Zümer, 39/23.

¹⁸² A'râf, 7/185.

¹⁸³ Ahzâb, 33/37.

¹⁸⁴ Çelebi, *a.g.e.*, s. 261.

nitelikteki bir sıfatı Allah'a isnad etmek O yüce varlığı cisimlendirmek demektir. Halbuki Allah bundan münezzehtir. O halde kelâm sıfatı da, diğer fiil sıfatları gibi mahlûk/muhdes olan sıfatlardandır.¹⁸⁵ Bir başka ifade ile Allah'ın kelâmını yarattığı mahal, asla O'nun zâtı değildir. Yani kelâm O'nun zâtından sudûr etmez. Eğer böyle bir şey kabul edilirse, o takdirde Zâtullah, mahlûk ve muhdes olan kelâma mahal kılınmış olur.¹⁸⁶ Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ'ya hitap ettiği zaman kelâmını bir ağaç üzerinde yaratmış ve Mûsâ (a.s.) ancak o ağaçtan gelen sesi duyabilmişti. İşte bu bağlamda denilebilir ki Allah'ın kelâmı mahlûk ve muhdes olunca, Kur'ân'ın da mahlûk ve muhdes olması gerekir; çünkü Kur'ân da söz konusu kelâmın bir tezâhürüdür.

Mu'tezile âlimleri halku'l-Kur'ân fikrini sistematize ederken bazı âyet ve hadisleri de delil getirmeyi ihmal etmemişlerdir. Meselâ bu hususta ileri sürülen âyetlerden biri İshâk b. İbrahim'in Ahmed b. Hanbel'i ikna maksadıyla okumuş olduğu, "Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık"¹⁸⁷ âyetidir. O'na göre bu âyette yer alan "ce'ale" fiili, "yaratmak" anlamından başka bir şey ifade etmemektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel, İshak b. İbrahim'e karşı "...onları yaprakları yenmiş bitkiye çevirdi"¹⁸⁸ âyetiyle mukabelede bulunarak söz konusu fiile "yaratmak" manasının verilemeyeceğini göstermiştir.

Halku'l-Kur'ân konusunda delil olarak ileri sürülen bir başka âyet de "Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar (hatırlatma) gelse onu alaya alarak dinlerler"¹⁸⁹ âyetidir. Söz konusu görüş sahiplerine göre bu âyette yer alan "muhdes" kelimesi, "yaratılmış" anlamındadır. Bu durumda âyetin anlamı, "Rablerinden kendilerine ne zaman yaratılmış bir ihtar gelse onu alaya alarak dinlerler" şeklindedir. Halbuki Ehl-i Sünnet âlimleri âyette yer alan "muhdes" lafzını yukarıda da meâlini verirken ifade ettiğimiz gibi "yeni" manasına alarak bu âyete, "Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse..." şeklinde tercüme etmişlerdir.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, s. 190-191.

¹⁸⁶ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Nşr. İbrahim Çubukçu- Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 115

¹⁸⁷ Zührûf, 43/3.

¹⁸⁸ Fil, 105/5.

¹⁸⁹ Enbiyâ, 21/2.

¹⁹⁰ Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 2010, s. 176-177.

Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'nin delil olarak ileri sürdüğü hadisler de vardır. Bunlardan biri İmrân b. Husayn'dan nakledilen "Allah zikri yarattı" anlamındaki hadistir. Ancak burada şunu hemen belirtelim ki Ahmed b. Hanbel söz konusu edilen hadisin art niyetli kimseler tarafından değiştirildiğini, doğrusunun "yarattı" değil "yazdı" şeklinden olduğunu ifade ederek Mu'tezile'nin bu delilini de çürütmüş olmaktadır.¹⁹¹

Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın yaratıcı kelâmı başkasında kâim değildir ve bazı cisimlerle kâim olan emriyle aynı değildir. Kur'ân bir arazdır ve tek bir anda birçok mekanda bulunabilir; onun Allah'ın kelâmıyla olan bağlantısı sınırlandırılmış değildir. Huzeyl'in, "bir Kur'ân okuyucusu öldüğünde Kur'ân'ın da onunla birlikte öldüğünü" söylediği rivayet edilmektedir.¹⁹²

En-Nazzâm, yaratıcı kelâm bir arazdır; Allah'ın kelâmı bir cisimdir ve seslerin birleşimidir. Tek bir zamanda iki mekânda bulunamaz ama işitilebilir. Kur'ân bir mucizedir.

Câhız (255/869), Kur'ân bir cisimdir. Tıpkı literal tefsirin, yargılamayı aşırı maddesel yaptığı gibi, yeniden diriliş hikayesinin ölçütü bir mecaz olabilir.

Cubbâi (303/915), "Allah mütekellimdir" ifadesi "kelâmı verendir" anlamına gelir ve bu kelâm bâkîdir. Kur'ân aynı zamanda bir çok mekânda bulunabilen bir arazdır. Birisi onu okuduğunda, Allah onun için, konuşulan kelimeyle birlikte kelâmı yaratır ve bu kelâm, harfî harfine, her okunuşuyla işitilir. Şayet Kur'ân bir kere okunsa, Allah'ın kelâmı her biriyledir ve her bir okuma tümünün sahip olduğuna sahiptir, hiçbirisi diğerinden bir fazlalığa sahip değildir.

Abdülcebbâr (415/1024), kelâm, icmanın da anlamlandırdığı üzere, harfler, sesler ve jestlerdir; kelâm bir fiildir ve bu yüzden fenomenaldir, Allah tarafından yaratılmıştır ve O'nun zâtından sudur etmemiştir. Şayet öyle olsaydı Allah, kelâmın yalan da dahil tüm formlarını kullanabilir ve sürekli konuşuyor olurdu. Allah'ın fiilleri

¹⁹¹ Demirci, *a.g.e.*, s. 177.

¹⁹² Tritton, Arthur Stanley, *Allah'ın Kelâmı*, Çev. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008, Sayı: 29, s.150.

ilâhî sıfatların varlığını kanıtlar. Buna göre O'nun müteteklim oluşunun yegâne delili fiilen konuşmasıdır. Bazıları “kelâmın faili” ifadesini kabul etmezler, öyleyse Allah'ın fiilen konuştuğunu nasıl kanıtlayabilirler? Akıl ve vahiy göstermektedir ki müteteklim kelâmın faili anlamına gelir.¹⁹³

Allah'ın kelâmı süreklidir ve kelimeler değil manalardır. İlâhî kelâm tektir ama birden fazla mekânda ayrıca hafıza ve kitaplarda bulunabilir. Bu kelâm, ancak tüm sesler, kitaplar ve hafızalar varlığını sona erdirince tükenebilir. Kur'ân Allah'ın insanlara son kelâmıdır fakat O, meleklere hala konuşmaktadır.

“Kelâmın fâili” ifadesini ilk dönem Mu'tezilîleri pek kullanmazdı. Ancak daha sonraki düşünürler, “Kelâmın fâili” ifadesini düşünce ekolünün temel özelliği yapmıştır. Muhtemelen bu ifade, “Kur'ân mahlûktur” sözünden daha az itiraz edilebilir bir sözdür.

3.2. Halku'l-Kur'ân Konusunda Eş'arîlerin Görüşleri

Sunnî âlimler Kur'ân'ın mahlûkiyeti konusunda iki temel yaklaşım içerisine girmişlerdir. Bunlardan biri Ahmed b. Hanbel, Selefîyye'nin büyük çoğunluğu ve bazı Mâturidî bilginlerinin ileri sürdüğü bir görüştür ki bu anlayışa göre Kur'ân hem lafzı hem de mana itibarıyla Allah'ın zâtıyla kâim olup kadimdir. Yani Kur'ân Allah'ın kelâmıdır; dolayısıyla ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılsın isterse telaffuz edilsin mahlûk değildir. Böyle olduğu içindir ki, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirmektedir. Çünkü Kur'ân sadece manalardan veya sadece lafızlardan değil, lafızların ve manaların hepsinden ibarettir. Bir başka deyişle Kur'ân, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen mananın lafza büründürülmüş şekli ve ibâresi değil hem lafız hem de mana itibarıyla Allah'ın zâtıyla kâim gerçek kelâmıdır. Bu yüzden lafız mana ayrımı yapılmadan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu kabul edilmelidir. Zaten kelâmdan anlaşılan mana da budur. Kur'ân Allah kelâmı olarak kabul edildiği ve Allah'ın kelâm sıfatı benimsendiği takdirde de tabiatıyla onun harflerinin zât-ı ilâhiye ile kâim olması bunun kaçınılmaz bir sonucu olur. Şu halde kelâm Allah'ın zâtında mevcut bir mana yani kelâm-ı nefsî değildir. Harf ve sestten yoksun olan bir kelâm düşünölemeyeceğine

¹⁹³ Tritton, *a.g.e.*, s. 155, vd.

göre zât ile kâim manadan ibaret bir kelâm-ı nefsi fikri Allah'ın mütekellim olduğunu kanıtlamaz, aksine O'nun kelâm sıfatından mahrum bulunduğunu gösterir. Kısacası Kur'ân'ın hem manasının hem de lafzının mahlûk olmadığını ileri süren bu görüş sahipleri, onun insanlar tarafından telaffuz edilip, okunmasını ve yazılmasını mahlûk olarak telakki etmişlerdir.¹⁹⁴

Sünnî ulemânın ortaya atmış olduğu ikinci görüşe göre de Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda asıl belirleyici olan, onun lafız ve manasının birbirinden ayrılmasıdır. Bu görüş hicrî dördüncü asırda yaşayan büyük sünnî kelâmcı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (30/941) tarafından sistematize edilmiştir. Kısaca şöyledir: Kelâmullah "kelâm-ı nefsi" ve "kelâm-ı lafzî" olmak üzere iki kısma ayrılır. Kelâm-ı nefsi kadimdir, çünkü o ezeli olan kelâm sıfatının bir tecellisidir. Kelâm-ı lafzî ise, hâdistir yani mahlûktur. Çünkü bu kelâm da onu okuyan kimsenin ağzından ses halinde çıkan telaffuzdur.¹⁹⁵ Buna göre denilebilir ki Kur'ân'ın Allah'ın zâtı ile kâim bulunan manası yani lafızlardan soyutlanmış olan aslı ezeli, lafızları ise mahlûktur. Zira, aslında tek olan ve ilgili bulunduğu konulara göre emir, nehiy ve haber gibi adlar alan bu ezeli mana gerçek anlamda bir kelâm sıfatıdır. Böyle olduğu içindir ki Allah'ın zâtı ile kâim sıfatların, yaratılmışlıkla nitelendirilmek suretiyle mahlûkun sıfatlarına benzetilmesi hem aklen hem de naklen mümkün değildir. Bu yüzden manası yani aslı itibariyle Kur'ân mahlûktur demek küfrü gerektirmektedir. Halbuki Kur'ân lafızlarının mahlûk olduğunu söylemede bir sakınca yoktur. Çünkü Allah'ın zâtı ile kâim olmayan Kur'ân lafızları önce Levh-i mahfuz'da, daha sonra Cebrâil'de ve ardından da Hz. Peygamber'in kalbinde yaratılmıştır. Ayrıca lafız beşere ait bir faaliyetin içinde yer almaktadır. İnsanın bu nevi faaliyetleri de bilindiği gibi mahlûktur. Yani Kur'ân'ı ezberleyen ve okuyan insanın ağzından çıkan sözlü kelâm ve belleğinde yer alan zihinsel tasavvurlar mahlûk olduğu gibi, onu yazan insanın kullanmış olduğu mürekkep, kağıt ve yazı da söz konusu kelâmın birer unsuru olarak mahlûktur. Nitekim el-Kevserî'nin dediğine göre, İmam Ebû Hanife de Allah'a ait sıfatları ezeli, ancak yaratıklara ait olanları mahlûk olarak görmektedir. Tabiatıyla bu sıfatlardan biri olan "kelâm" da Allah'a ait oluşu itibariyle ezeli ve yalnızca O'na mahsus bir sıfattır.

¹⁹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an", *DİA.*, c.XV, İstanbul, 1997, 373.

¹⁹⁵ Bkz. Keskiöglü, Osman, *Kur'an Tarihi*, s. 233.

Dolayısıyla söz konusu sıfatın bir tecellisi olan manalar da Kur'ân'ın mahlûk olmadığını sadece onu okuyanların dillerindeki ses, ezberleyenlerin hafızalarındaki zihnî tasavvurlar ve Mushaflardaki yazılar itibariyle mahlûk olduğunu gösterir. Tıpkı onu ezberleyenlerin mahlûk olması gibi.¹⁹⁶

Eş'arî (324/936), meseleye cenâb-ı Hakk'ın hay (hayat sahibi) olması noktasından yaklaşır; Allah'ın hay olduğu sabit olunca O'nun işiten, gören olmasının yanı sıra konuşan olması da lazım gelir. Çünkü konuşan olmaması, zıttı olan dilsiz olması anlamına gelir ki cenâb-ı Hak, zâtında noksanlığı gerektirecek bu tür şeylerden münezzehtir.¹⁹⁷ Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027) gibi bazı Eş'arî kelâmcılarının ise "kelâm" sıfatını, "ilim" sıfatıyla ispat etmeye çalıştıkları görülür. Allah Teâlâ'nın "âlim" olduğu sabittir. Bir şeyi bilen kimsenin ondan haber vermemesi düşünülemez. "İlim" ve "haber verme", zorunlu olarak biri diğerinin varlığını gerektiren niteliklerdir; haber olmadan ilim, ilim olmadan da haber olamaz.¹⁹⁸

Eş'arî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını delili olan âyet-i kerimelerden bir kısmını şöyle sıralamıştır:

"Göğün ve yerin O'nun emriyle durması da, O'nun âyetlerindendir..."¹⁹⁹ Âyette geçen "Allah'ın emri" ile kastedilen, O'nun kelâmıdır. Yine Yüce Allah bu âyetinde, o iki şeye (göğe ve yere, hareketten kesilip oldukları yerde veya düzen içinde) durmalarını emrettiğinde, her ikisi de durmuş ve yere düşüp yığılmamışlardır. O ikisinin (göğün ve yerin hareketten kesilip oldukları yerde düzen içerisinde) durmaları Allah'ın emriyle olmuştur.

"Haberiniz olsun, yaratmak da, emir de (yalnızca) O'nundur..."²⁰⁰ Âyette geçen "el-halk" kelimesi, yaratık olarak ne varsa hepsini kavrayan bir kavramdır. Zira Yüce Allah bir sözü genel bir lafızla ifade etmişse, bu, gerçekte o lafzın genel olduğunun

¹⁹⁶ Demirci, *a.g.e.*, s. 185.

¹⁹⁷ el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Lü'ma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, Beyrut 1408/1987, s. 94-96.

¹⁹⁸ el-Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, Nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1391/1971, s.90.

¹⁹⁹ Rûm, 30/25.

²⁰⁰ A'râf, 7/54.

kanıtıdır. Bizim delilsiz olarak Allah'ın kelâmını hakiki anlamdan saptırmamız câiz değildir. Bundan dolayı Yüce Allah, "Haberiniz olsun (dikkat edin) yaratmak O'nundur" dediğinde, bundan kastedilen, bu yaratıklar (ı yaratması)dır. Yine O, "Ve emir de O'nundur" derken de, yaratılmış olan her şeyin dışında başka bir şeyi zikretmiştir. Bu da bizim vasfettiğimiz "Allah'ın emri"nin mahlûk (yaratılmış) olmadığına delildir.²⁰¹

Kur'ân'ın aslı ve manası itibariyle kadim, lafızlarının ise mahlûk olduğunu gösteren çeşitli deliller vardır. Bunlar:

a. Yaratılmış olan her şeyin Allah'ın "ol" (kûn) emriyle meydana geldiği âyetlerle sabittir.²⁰² Eğer Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın aslı mahlûk olsaydı onun da "ol" kelâmıyla meydana gelmesi gerekirdi, bu ise muhaldir. Zira "ol" kelâmı hâdis olduğundan başka bir "ol" kelâmıyla yaratılmaya muhtaçtır; sonuçta hâdis olmayan bir "ol" kelâmının kabul edilmemesi teselsüle yol açar.²⁰³

b. Kur'ân'daki lafızların delâlet ettiği manalar mahlûk olsaydı yaratılmışlık açısından insanların sözleriyle ilâhî kelâm arasında fark bulunmaz ve her ikisi de birbirine benzerdi. İlâhî kelâmın insanların kelâmına benzemediği ve Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği ise âyetlerle sabittir.²⁰⁴

c. Kur'ân'ın manası (aslı) mahlûk olsaydı ihtiva ettiği ilâhî isim ve sıfatların da mahlûk olması gerekirdi. Halbuki ilâhî isim ve sıfatların mahlûk olması ulûhiyete aykırıdır.²⁰⁵

d. Kur'ân'a ait lafızların mahlûk olmasına gelince bu husus tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede açıktır. Zira harflerin ve seslerin yaratılmış olduğu ve Allah'ın da harf ve seslerle konuşmadığı aklen zarûri bilgilerle sabittir. Çünkü harflerin başı,

²⁰¹ Demirci, *a.g.e.*, s. 186.

²⁰² Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47; Yasîn, 36/82.

²⁰³ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 52-53.

²⁰⁴ Müddessir, 74/25; İsrâ, 17/88; Bakara, 2/23.

²⁰⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 58- 60.

sonu vardır ve çeşitli unsurlardan oluşmuştur. Bu vasıflar kadim değil mahlûk olan varlıklara mahsustur.²⁰⁶

Eş'arî âlimler arasında zâtî sıfatlardan olan kelâmın ezelf ve tek olduğu konusunda görüş birliğı vardır. Kelâm lafzî ve nefsî kısımlarından ibaret olup harf ve sesler lafzî kelâmı teşkil eder, nefsî kelâm ise harf ve seslerin delâlet ettiği manalardan ibarettir. Buna göre Kur'ân Allah kelâmı olup lafzan mahlûktur, lafızların delâlet ettiği manalar ise Allah'ın zâtı ile kâim olup kadimdir. Bu da gerçek ilâhî kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığını gösterir.²⁰⁷

Eş'arî, Allah'ın kelâmı kelime ve duraklarını da içerecek şekilde ezelfdir. Bu yüzden zihinsel bir konuşma değildir ve de işitilebilir. İnsanlar nezdinde “konuşan”, konuşabilen anlamına gelir; şayet o kendisine verilen bu gücü özel bir maksatla kullanmazsa, onun yerine başka bir şey söyleyebilir; bu durum Allah hakkında da geçerlidir. Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve sadece kendisiyle izah edilmesi gereken bir bütündür. Yazılanlar mahlûktur, fakat onun kıraatinin mahlûk mu ya da gayrı mahlûk mu olduğunu beyan etmemek daha iyidir. Bir sıfat, bir nitelik olması hasebiyle, kelâm Allah'la kâimdir, çünkü hiçbir şey bir nitelikle kâim olamaz. Kelâm, sıfata tekabül eder; mütekellim ise bir eylemde yer alan sıfat demek olan bir vasfa tekabül eder; fakat bu fark reddedilmiştir.²⁰⁸

Allah yaratmak istediğı şeye daima “ol” der. O'nun meleklerle ve peygamberlere yönelik ifadeleri kelâmına delâlet eder. O'nun sesi işitilebilir. O'nun kelâmı kendi zâtında bir manadır ve Mûsâ'ya konuşması, Mûsâ'nın bu manayı anlayabilmesini sağlayacak bir idrakin yaratılmasıdır.²⁰⁹

Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunun delilleri şunlardır:

²⁰⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'an”, *DİA.*, c. XV, İstanbul 1997, 374.

²⁰⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş'ariyye”, *DİA.*, c. XI, İstanbul, 1997, 450.

²⁰⁸ Tritton, *a.g.e.*, s.153.

²⁰⁹ Tritton, *a.g.e.*, s.153.

“Güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş olarak yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O’na mahsustur. Alemlerin Rabbi Allah ne kutsaldır (yücedir).”²¹⁰

“Eninde sonunda emir Allah’ındır.”²¹¹ Yani mahlûkatı yaratmadan önce de sonra da emir O’nundur.

Dikkat edilecek olursa Allah bu iki âyette de, yaratmayla emretmeyi birbirinden ayırmış ve emretmenin yaratmaktan ayrı bir şey olduğunu belirtmiştir. Zaten eğer emir yaratılmış olsaydı, bu emrin başka bir emirle, diğer bir emrin de daha başka bir emirle yaratılmış olması gerekecek ve böylece bu emirlerin sonsuza kadar zincirleme bir şekilde birbirini izlemesi gerekecekti ki, böyle bir iddia kesinlikle bâtıldır. Çünkü Allah Teâlâ Kur’ân’da bir şeyi yaratmak veya helak etmek istediği zaman bunu emriyle yaptığını haber vermiştir. Emri ise O’nun kelâmından başka bir şey değildir:

“Bir şeyin olmasını (bir şey yaratmak) istediği zaman, O’nun emri (sözü, buyruğu) ona “Ol” demekten ibarettir; o da hemen oluverir.”²¹²

“Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona söyleyecek sözümüz sadece “Ol” dememizdir. O da hemen oluverir.”²¹³

“Göğün ve yerin O’nun emri ile ayakta durması da O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.”²¹⁴

“Katımızdan bir emirle her hikmetli işe o gecede (Kadir gecesinde) hükmedilir.”²¹⁵

“O (rüzgar), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder.”²¹⁶

²¹⁰ A’râf, 7/54.

²¹¹ Rum, 30/4.

²¹² Yasin, 36/82.

²¹³ Nahl, 16/40.

²¹⁴ Rum, 30/25.

²¹⁵ Duhan, 44/4-5.

²¹⁶ Ahkâf, 46/25.

Bütün bu âyetler bize, “emr”in yaratmaktan ayrı bir şey olduğunu, vücûd bulmanın ve yaratılmanın, ancak yaratılmamış olan bu “emr” ile meydana geldiğini, çünkü “emr”in öncesi ve sonu olmayan Allah’a ait olduğunu; onunla dilediği zaman dilediği şeyi yaratıp dilediği zaman dilediği şeyi yok ettiğini açıkça göstermektedir. Bir de bunun yanında bizzat Allah Teâlâ’nın kendisi, Kur’ân’ın “emr”den olduğunu şu buyruklarında bize haber vermektedir:

“Ve onlara (İsrailoğullarına) emirden (kelâmımızdan veya bu kelâmdan olan ve dinin kaynağını teşkil eden Tevrat’tan) açık deliller verdik. Ama onlar kendilerine ilim geldikten sonra, aralarındaki çekememezlik yüzünden ayrılığa düştüler. Şüphesiz Rabbin, ayrılığa düştükleri şeyler hakkında kıyamet günü aralarında hüküm verecektir. Sonra da seni emirden (kelâmımızdan veya bu kelâmdan olan ve şeriatın kaynağını oluşturan Kur’ân’dan) bir şeraite memur kıldık. Öyleyse sen ona uy; sakın bilmeyenlerin heveslerine (isteklerine) uyma.”²¹⁷

“İşte bu, Allah’ın size indirdiği emridir.”²¹⁸

“İşte böylece biz sana da emrimizden bir ruh (Kur’ân’ı) vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu (kitabı) kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola (hidayete) erıştirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen dosdoğru bir yolu göstermektesin.”²¹⁹

Dikkat edilecek olursa bu son âyette Allah Teâlâ, Peygamber efendimize vahyedilen şeyin Kur’ân olduğunu söylemektedir. Eğer Kur’ân yaratılmış olsaydı, vahyedilmiş olması doğru olmazdı. O halde bu kuraldan hareketle, Kur’ân vahiy olunca da yaratılmamış olması gerekmektedir. Çünkü Kur’ân’la konuşan bizzat Allah’ın kendisidir. Zira Kur’ân Allah’ın kelâmıdır. Kelâm ise kendi başına ayakta duran, bağımsız bir şey değildir ki Allah’tan ayrı olsun. Zaten eğer kendi başına ayakta duran, bağımsız, Allah’tan ayrı bir şey olsaydı o zaman biz ona: “yaratılmış” derdik. Fakat kelâm, onunla konuşanın bir sıfatıdır. Onunla konuşanın bir sıfatı olunca da, Allah’tan

²¹⁷ Câsiye, 45/17-18.

²¹⁸ Talâk, 65/5.

²¹⁹ Şûrâ, 42/52.

olmakta, dolayısıyla da yaratılmamış olmaktadır. Çünkü Allah Azze ve Celle'nin sıfatlarından hiçbirisi yaratılmamıştır. Yaratılmış olan ise yaratıcının bir eseridir, O'ndan ayrıdır. Tıpkı yapılmış bir sanat eserinin onu yapandan ayrı olduğu gibi.²²⁰

Ebû Sa'îd el-Hudrî Rasûlullah'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Allah'ın kelâmının diğer kelâmlara göre üstünlüğü, Allah'ın mahlukata olan üstünlüğü gibidir." Eş'arî'ye göre bu hadis, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ispatlamaktadır. Allah'ın kelâmı ise Allah'ın mahlûku olamaz.²²¹

4. MU'TEZİLE VE EŞ'ARİYYE'DE RU'YETULLAH MESELESİ

4.1. Ru'yetullah Meselesine Mu'tezilî Âlimlerin Yaklaşımları

Mu'tezile'nin, Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülebileceğini eşit derecede olumsuzlaması, onların Allah hakkındaki "tevhîd" düşünceleriyle doğrudan alakalıdır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceğini olumlamak, O'nun bir mekân ve cihette yer aldığı sonucunu da beraberinde getirir. Bundan dolayı Mu'tezile, ne şekilde olursa olsun Allah'ın ne dünyada ne de âhirette görülebileceği düşüncesine olumlu yaklaşmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin olanaklı olmadığı yönündeki görüşünü destekleyen nasslar yanında, O'nun görülebileceğine destek veren âyetlerin olduğu, muhtemelen de çoğunlukta bulunduğu bir realitedir. Bu durumda Mu'tezile'nin yapabileceği geriye tek seçenek kalmaktadır: O da Allah'ın görülebileceğini belirten metinleri "mecâz" kabul ederek mezheplerinin düşünce sistemi içerisinde "te'vîl" etmek ve yorumlamaktır. Söz konusu nassları te'vîle yönelirken de kendi görüşlerini destekleyenleri "muhkem", bunun tersi olanları veya hasımlarının düşüncesine kaynaklık edebilecek metinleri ise "müteşâbih" âyetler türünden saymaktadır.²²²

Mu'tezile, Allah'ın duyu organı göz ile görülemeyeceğinde fikir birliği oluştururken, kalben görülmesinde ise farklı düşünmektedir. Çoğunluk Allah'ın

²²⁰ el-Useymin, Muhammed b. Salih, *İsim ve Sıfat Tevhîdinde Ehl-i Sünnet'in Muhaliflere Cevabı*, Çev. Necmi Sarı, Guraba Yay., İstanbul, 2001, s.167-168, bkz. 219 nolu dipnot.

²²¹ Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.146-147.

²²² Durmuş, Zülfikar, *Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşleri*, Marife Dergisi, 3/3, 2003, s. 267-269.

bilinmesi anlamında kalplerle görülebileceğini savunurken, diğer bir kısmı ise bunun da olanaksız olduğunu öne sürmektedir.²²³ Mu'tezile'nin cumhuru Allah'ın kendi zâtının görülebileceğini belirtirken, diğer bir grup ise Allah hakkında hem görmeyi, hem de görülmeyi olumsuzlamaktadır.²²⁴

Mu'tezile keyfiyetsiz ve cisimlere benzeme olmaksızın Allah'ın görülmesinin olanaklı olduğunu ifade etmeleri nedeniyle öbür meselelerde olduğu kadar Ehl-i Sünnet'e aşırı tepki göstermemekte, bu düşüncelerinden dolayı onlar hakkında, mütesahil davranabilmekte ve onları küfürle itham etme cihetine gitmemektedir.²²⁵ Duyulanların, kokusu alınanların ve tadına bakılanların açık olmalarında ve onlar hakkında bilgi sahibi olunabileceğinde tartışma yoktur. Ancak cevher ve araz olup da görülen cinsler böyle değildir. Bunlar öbürleri kadar ne açıktır, ne de öbürlerinde olduğu gibi bunlar hakkında kolay bilgi sahibi olunabilir. Allah'ın görülebileceğini savunmak, "tevhîd" ve "tenzih" gibi Mu'tezile'nin temel inanç esaslarına halel getirmemesi nedeniyle kabullenmek anlamına gelmeyecek bir şekilde mazur görülebilir.²²⁶

Mu'tezile âdetleri olmadığı halde görülenler arasında ayırım yapmanın zor olduğu esasına dayanarak, keyfiyetsiz bir şekilde ru'yetullahı câiz görenleri küfürle itham etmemiştir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülemezliğiyle ilgili bilgisizlik, O'nun zâtı veya sıfatları hakkında bilgi eksikliği doğurmadığından, bu konuda kendileri gibi düşünmeyenlerin dinden çıkmış sayılmaları gerekmemektedir.²²⁷

Mu'tezile, tevhîd ve adalet prensiplerinin temelde aklî olduğunu, naklin ise bunu te'yid etmek üzere geldiğini, dolayısıyla naklin sıhhatinin akıl deliline göre belirlenmesi

²²³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 235.

²²⁴ Pakiş, Ömer, *Mu'tezile ve Kur'an Yorumu (Kâdî Abdülcebbâr Örneği)*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007.

²²⁵ Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 276.

²²⁶ Pakiş, *a.g.e.*, s. 46.

²²⁷ Pakiş, *Ru'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001/2, Sayı:21, s.57.

ve nakilde bulunan ama akıl deliliyle çelişen unsurların te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır.²²⁸

Mu'tezile tevhi'd ve adalet prensiplerinin birinci derecede aklî esaslar olduğuna, naklin ise bunları sadece kuvvetlendirmek üzere geldiğine inandığı halde, ru'yetullah meselesinde muhaliflerinin nakli esas alarak problemin çözümünde Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirmeleri nedeniyle, o da aynı metoda başvurmuş ve bu konuda büyük ölçüde nakilden yararlanmışır.²²⁹

Mu'tezile, Allah'ın aklen görülmesinin mümkün olmadığına hükmederken nakil olarak da "gözler O'nu idrak etmez, O, gözleri idrak eder, O, latîftir-habîrdir"²³⁰ âyetini, bu düşüncesine delil göstermektedir. Mu'tezile, bahsedilen âyetteki idrak kelimesini ihâta kelimesiyle aynı anlamda kabul eden Ehl-i Sünnet'e karşı bu sözcüklerin farklı anlam alanlarına sahip olduklarını iddia etmiştir. Mu'tezile, idrakin ihâta olmadığı gibi ihâtanın da ne hakiki ne de mecazî anlamda idrak olmadığı kanısındadır. Çünkü sur, şehri ihâta etti yani çevirdi denebilirken, idrak etti denemez. Halbuki iki kelime aynı anlam alanına sahip olsalardı, iki cümlemin de doğru olması gerekirdi.²³¹

Mu'tezile daha sonra âyetin mantık ve lafzının da işaret ettiği üzere mutlak idrak ile "görmek"le, kayıtlı idrak arasında anlam ayrımına gitmektedir. "İdrak" sözcüğü, gözle birlikte kullanıldığında gözün görmesi anlamını ifade ederken, mutlak olarak kullanıldığında "... nihayet boğulma onu idrak edince..."²³² yani ona yetişince ve "... biz idrak edildik"²³³ yani ulaşıldık âyetlerinde de olduğu gibi, yetişmek anlamını ifade etmektedir. Buna göre Mu'tezile düşüncesinde " gözler O'nu idrak etmez..." cümleciğinin, delâlet yolu ile Allah'ın görülemeyeceğini ifade etmesi nedeniyle "gözler O'nu görmez..." şeklinde anlaşılmasında herhangi bir problem yoktur.²³⁴

²²⁸ Pakiş, *a.g.m.*, s.57.

²²⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, s. 174-175.

²³⁰ En'âm, 6/103.

²³¹ Pakiş, *a.g.e.*, s.62.

²³² Yunus, 10/90.

²³³ Şuarâ, 26/61.

²³⁴ Pakiş, *a.g.e.*, s.63.

“İdrak” sözcüğünün, ihâta etmek veya ulaşmak ya da yetişmek anlamlarından hangisini ifade ettiği bir yana Kadı Abdülcebbâr’ın, kelime ve sözcüklerin siyak ve sibaka göre farklı anlam kazanabilmelerine olanak sağlayan bu yaklaşımı önemli olmakla beraber bu durumda, âyette geçen “gözler” kelimesi, başka bir problem oluşturmaktadır. Çünkü hem mantık hem de mefhum açısından gözlerin bütün anlamlarıyla Allah’ı görmesi nefyedilmektedir. Fakat O, gözleri nasıl idrak edecektir? İşte bu noktada Mu’tazile yine dil mantığına sığınmakta ve amaç, görenler olduğu halde “ayaklarım yürüdü, ellerim yazdı ve kulaklarım duydu” cümlelerinde olduğu gibi; burada da “idrak” kökünün, görmenin âleti olan gözler kelimesine isnat edildiğini iddia etmektedir. Buna göre âyetin anlamı, “görenler O’nu idrak etmez fakat O, görenleri idrak eder” demektir.²³⁵

Ancak “gözler”in, “görenler”le te’vil edilmesi-Allah da görenlerden olduğu için-O’nun da nefsiyi görmesini gerektireceğinden Mu’tazile, başka yeni bir problemle karşı karşıya gelmektedir. Fakat Mu’tazile, “Allah her ne kadar gören olsa da görülmesi mümkün olanı görür, halbuki kendi zatının görülmesi olanaksızdır” demek suretiyle, aklî bir mantık yürüterek problemi çözmede zorlanmamaktadır.

Söz konusu âyette geçen “gözler” sözcüğünü, “görenler”le te’vil etmemesi nedeniyle Zemahşerî, Kadı Abdülcebbâr’ın düştüğü müşkül durumlara düşmemektedir. Gerçekten Zemahşerî’ye göre âyette geçen “gözler” kelimesinin Arapça kökü olan “basar” sözcüğü, Allah’ın görme duyusuna yerleştirdiği ve idrak edilenlerin kendisiyle görüldüğü latîf bir cevherdir. Buna göre gözler, O’na taalluk etmez ve O’nu görmez, çünkü O, görülebilir olmaktan zâtı gereği münezzehtir. Zira gözler, cisimler ve heyetler gibi dolaylı veya dolaysız olarak bir cihette yer işgal edene taalluk eder. Allah ise idrâk edilenlerle ilgili olarak latîf idrak sahibi olduğundan, hiçbir müdrikin idrak edemediği bu latîf cevherleri idrak eder. Buna rağmen O, gözlerin kendisini idrak edemeyeceği kadar latîftir. Yine O, her latîf cevherden haberdar olarak gözleri idrak eder. Böylece hiçbir şey ne kadar latîf olursa olsun, O’nun idrakinin kapsamı dışına çıkamaz.²³⁶

²³⁵ Pakiş, *a.g.e.*, s.63, vd.

²³⁶ Pakiş, *a.g.e.*, s.64.

Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin imkansızlığı bağlamında getirdiği ikinci delil ise, Mûsâ kıssasında bahsi geçen ve Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğine karşı, Allah'ın kendisini görmesinin mümkün olmadığını belirten âyetlerdir. Önceki Mu'tezile bilginleri, ru'yetullahı mümkün kıldığı düşüncesiyle bu âyeti te'vil edilmesi gereken müteşâbihlerden kabul ettikleri halde Kadı Abdülcebbâr, bunun Allah'ın görülemeyeceğini ileri süren Mu'tezile tasavvurunu desteklediği kanaatindedir.²³⁷

Bilindiği üzere Mu'tezile düşüncesinde, Allah'ın tevhid ve adalet ilkesi hakkında bilgi, akıl esaslı olup nakle dayanmamaktadır. Âyette belirtildiği gibi eğer gerçekten Peygamber Mûsâ, Allah'ı görme isteğinde bulunduyorsa şu halde onun bu isteği, Allah'ı sıfatlarıyla bilmediği anlamına gelmektedir. Zemahşerî'nin tabiriyle Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl ve diğer bütün mütekellimlerden Allah hakkında daha bilgin olan Mûsâ'nın, ru'yetullah gibi O'ndan câiz olmayan bir istekte bulunması düşünülemez. Buna göre âyette Hz. Mûsâ'nın Allah'tan istediği şey, ru'yetin dışında başka bir şey olmalıdır. Dolayısıyla Mu'tezile, ya önceki bilginlerin yaptığı gibi bu âyeti müteşâbih görerek te'vil edecek, ya da Kadı Abdülcebbâr ve Zemahşerî'nin metoduna uyarak, âyeti muhkem kabul edecek ve kendi görüşlerini destekleyecek şekilde anlamlandıracaktır.²³⁸

Kadı Abdülcebbâr ve Zemahşerî'ye göre bu âyet, birkaç yönden Allah'ın görülmeyeceğine dair Mu'tezile düşüncesini desteklemektedir. Hz. Mûsâ'nın "... Rabbim kendini bana göster, sana bakayım..."²³⁹ isteğine mukabil Allah'ın, sürekli olumsuzluk anlamı ifade eden "len" edatını kullanarak "... beni asla göremeyeceksin..." demesi, ru'yetullahın hiçbir şekilde ne dünyada ne de âhiret şartlarında gerçekleşmeyeceğini göstermektedir.²⁴⁰

Kadı Abdülcebbâr ve Zemahşerî, âyetteki "nazar" fiilinin "ilâ" harfi cerriyle kullanıldığında bunun, kesin olarak gözün görmesi anlamına gelmesi gerektiğinden hareket ederek âyeti müteşâbih kabul eden bir grup erken dönem Mu'tezile

²³⁷ Pakiş, *a.g.e.*, s.67.

²³⁸ Pakiş, *a.g.e.*, s.68.

²³⁹ A'râf, 7/143.

²⁴⁰ Pakiş, *a.g.e.*, s.68.

bilginlerinden ayrılmış ve bunu, ru'yetullah ile ilgili kendi düşüncelerini destekleyen muhkem âyetlerden kabul etmişlerdir.²⁴¹

Mu'tezile'ye göre eğer ru'yetullah câiz olsaydı, kavmi hazır iken Mûsâ'nın izinsiz bir şekilde Allah'ı görmek istemesinden ötürü yaptığından pişmanlık duyarak tövbe etmesi ve ben ilk inananlardanım demesi gerekmezdi. Demek ki Mûsâ istememesi gereken bir şey istedi ki, bundan pişmanlık duyarak tövbe etmek zorunda kaldı.²⁴²

Mu'tezile Allah'tan tecsim ve teşbihi reddi de tevhîdin gereği gördüler. Bunların başında cihetin nefyi gelmektedir. Çünkü Allah'a cihet nisbeti mekân ve cismiyyeti gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın her yerde olduğunu, Fuvetî ve Cubbâi ise mekândan münezzehe bulunduğunu söylediler. Allah Teâlâ'nın her yerde oluşunun hulûlû gerektirip gerektirmeyeceğini tartıştılar ve "vesia", "muht" gibi ifadelerden hareketle "Allah'ın her yerde oluşu"na bilgisi ile kuşatması anlamını verdiler. Buna paralel olarak da "isteva", "fevk", "mecî", "maiyyet" gibi kelimeleri ilim, nusret ve teyid etme anlamlarına; "vech", "yed" ve "cenb" kelimelerini de kible, sevap, mükâfat; kudret, nimet; Allah'ın emri gibi uygun manalara te'vil ettiler.²⁴³

Mu'tezile, ru'yetullah konusunda aklî ve ilmî bakımdan daha tutarlı görülen bir yaklaşımda bulunmuştur. Ancak bazı Mu'tezilîler, halku'l-Kur'ân konusunda olduğu gibi ru'yetullah konusunda da aşırılığa giderek taassuba kapılmışlar ve Allah'ın gözle görüleceğini iddia edenlerin küfre gireceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezilî âlimlerden Ebû Mûsâ el-Murdar (226/841) Allah'ın, niteliğini belirtmeden (bilâ keyf) gözle görüleceğini söyleyenin bile küfre gireceğini, hatta bu durumdaki kişinin küfre gireceğinde şüphe edenin bile kâfir olacağını iddia etmiştir.²⁴⁴

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ı cisim olarak nitelendirmesinden ötürü bu bakış açısına göre "ru'yetullah"ın olanaklı olduğunu kabul ederken, bunu tartışmaya değer bile görmemektedir.

²⁴¹ Pakiş, *a.g.e.*, s.69.

²⁴² Pakiş, *a.g.e.*, s.70.

²⁴³ Çelebi, *a.g.e.*, s. 254.

²⁴⁴ Çelebi, *a.g.e.*, s. 254.

Eğer Allah Teâlâ'nın herhangi bir durumda görülmesi câiz olsaydı, bizim de şu anda O'nu görmemiz mümkün olurdu. Halbuki böyle bir şey vukû bulmuş değildir.²⁴⁵

4.2. Ru'yetullah Meselesine Eş'arî Âlimlerin Yaklaşımları

Eş'ariyye âlimleri Allah'ın âhirette görüleceğine inanmanın farz olduğunda ittifak etmelerine rağmen aralarında ru'yetullahın aklen ispatı ve dünyada vukuu konularında görüş ayrılıkları vardır. Bizzat Eş'arî ru'yetullahı, naklî delillerin yanı sıra duyular âleminde görülebilen varlıkların görülme sebebini sadece var oluşlarına bağlayan istidlâl tarzı ile ispat etmeye çalışmış, ona uyan âlimlerin çoğu aynı delile dayanarak ru'yetullahın aklen de kanıtlanabileceğini savunmuştur. Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi felsefe ile de meşgul olan Eş'arîler ise ru'yetullahın sadece naklî delille ispat edilebileceğini, bu husustaki aklî delilin ileri sürülen itirazları ortadan kaldıracak nitelikte olmadığını düşünmüşlerdir. Zira duyular âleminde görülen bütün nesneler var olma vasfı yanında yaratılmış olma niteliğine de sahiptir. Allah ise yaratılmış bir varlık olmadığından görülmenin keyfiyeti konusunda Allah'ı görülebilen diğer varlıklardan farklı düşünmek gerekir. Görülme sebebini varoluşla değil mahlûk oluşla da açıklamak mümkündür. Ayrıca nesnelerdeki tat, koku, sıcaklık, soğukluk gibi özellikler var oldukları halde görülmezler. O halde her var olanın görülebilir olduğu iddia edilemez. Bakıllânî gibi bazı âlimlerin Allah'ın dünyada da görülebileceğini ve Hz. Peygamber tarafından mi'rac esnasında görüldüğünü ileri sürmelerine karşılık çoğunluk bu konuda kesin bir delilin bulunmadığı kanaatindedir.²⁴⁶

Eş'arî, Kur'ân-ı Kerim'den bazı ayetlerle ru'yetullah konusunu şöyle izah etmiştir. Yüce Allah buyuruyor ki:

“O gün gözler ışıltı ışıltı parlar.”²⁴⁷

“Rablerine bakıp dururlar.”²⁴⁸ Yani, (Rablerini) görürler. Burada en-Nazar (Allah'a bakmak, O'nu görmek) kelimesi zikredeceğimiz şu manalara gelir:

²⁴⁵ Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 248-261.

²⁴⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş'ariyye”, *DİA*, c. XI, İstanbul, 1997, 450.

²⁴⁷ Kıyâmet, 75/22.

Bazı âyetlerde Yüce Allah en-Nazar fiiliyle “ibret bakışı”nı kast etmiştir. Şu âyette olduğu gibi:

“Develerin nasıl yaratıldığına ibretle bakmıyorlar mı?”²⁴⁹

Yahut Yüce Allah bu fiille “bekleme bakışı”nı kastetmiştir. Yüce Allah bu anlamda şöyle buyuruyor:

“Onlar, yalnızca bir tek sesi beklerler...”²⁵⁰

Ya da Yüce Allah bu fiille “rahmet bakışı”nı kast etmiştir. Bu anlamda Yüce Allah şöyle buyurur:

“...Allah kıyamet günü onlara (rahmetle) bakmaz (onları gözetmez)...”²⁵¹

Yahut da bu fiille “görme bakışı” kast edilmiştir:

Allah’ın, ru’yetullah konusunda “tefekkür ve ibret bakışı”nı kast etmiş olması câiz değildir. Çünkü âhiret ibret yeri değildir. “Bekleme bakışı”nın kastedilmesi de câiz değildir. Zira nazar, yüz ile beraber zikredildiği zaman, “yüzdeki gözlerin bakışı” anlamına gelir. Dil bilimciler “kalp bakışı”ndan söz ederlerken şöyle demişlerdir:

“Bu işe kalbinle bak denildiğinde, bu “gözlerle bakmak” anlamına gelmez. Bundan dolayı eğer “en-nazar: bakma, görme” fiili “yüz” ile beraber zikredilirse, bunun anlamı, “kalp ile bekleme bakışı” olmaz. Aynı şekilde “cennette bekleme bakışı” da olmaz. Çünkü “intizâr” (bekleme) kelimesinin içeriğinde “ceza ve gamlı bir bakış” anlamı vardır. Cennet ehli için cennette gözün görmediği ve kulağın işitmediği²⁵² selim bir yaşam biçimi ve ebedî/kalıcı nimetler vardır. Bu böyle olunca, onların intizârı câiz değildir. Çünkü cennet ehlinin aklına bir şey geldiği zaman, o şey akıllarına gelir gelmez, anında kendilerine verilir. Durum böyleyken, Yüce Allah’ın “merhamet bakışı”nı kastetmiş olması da câiz olmaz. Zira yaratıkların, kendilerini yaratan (Allah)’a

²⁴⁸ Kıyâmet, 75/23.

²⁴⁹ Gâşiye, 88/17.

²⁵⁰ Yâsîn, 36/49.

²⁵¹ Âl-i İmrân, 3/77.

²⁵² Buharî, *Bed’ul-Halk*, 8.

karşı merhametli olmaları câiz değildir. O halde “nazar” ile ilgili olarak ilk üç kısımda dile getirilen anlamlar fâsid olunca, “nazar”ın kısımlarından dördüncüsü sahih olmuş olur. Böylece Allah’ın, “Rabblarına bakıp dururlar”²⁵³ sözünün, “Allah’a bakıp-görmek” manasında olduğu ortaya çıkmış olur.²⁵⁴

Yüce Allah’ın gözlerle görüleceğine Mûsâ (a.s.)’nın şu sözü de delâlet eder:

“...Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım...”²⁵⁵

Yüce Allah’ın kendisine nebîlik elbisesi giydirdiği ve peygamberlik masumiyetiyle koruduğu Hz. Mûsâ (a.s.)’nın rabbine muhâl olan bir konuda soru sorması, yasak olan bir şeyi istemesi câiz değildir. Bu, Mûsâ (a.s.) hakkında câiz olmadığına göre biz, onun rabbinden muhâl olan bir şeyi istemediğini bilmiş oluyoruz. Dolayısıyla Yüce rabbimizi görmek câizdir.²⁵⁶

Allah Teâlâ’nın Mûsâ (a.s.)’ya hitaben buyurduğu şu âyet-i kerîme de Allah’ın gözle görülmesinin câiz olduğunun delillerinden biridir:

“...(Şu dağa bak) eğer o yerinde karar kılabilirse, sen de beni göreceksin...”²⁵⁷

Yüce Allah nasıl dağı yerinde tutmaya, yerinde karar kıldırmaya kâdir ise, O (c.c.), Mûsâ (a.s.)’nın kendisini görmesini sağlayacak bir fiili yapmaya da kâdirdir. Bu da Allah Teâlâ’nın kendisini kullarına göstermeye kâdir olduğuna delildir ve böylece O’nun görülmesi câizdir.

Yüce Allah şöyle buyuruyor:

“Güzellik yapanlara daha güzeli ve daha fazlası vardır.”²⁵⁸

²⁵³ Kıyâmet, 75/23.

²⁵⁴ Kubat, Mehmet, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî İslam İnanç Esasları*, İstanbul 2008, s. 45-46.

²⁵⁵ A'râf, 7/143.

²⁵⁶ Kubat, a.g.e., s. 48.

²⁵⁷ A'râf, 7/143.

²⁵⁸ Yûnus, 10/26.

Te'vil ehli bundan maksadın "Yüce Allah'a bakmak" olduğunu söylemişlerdir. Allah cennet ehline, Kendisi'ne bakmaktan ve görmekten daha efdal (kıymetli) bir nimet vermemiştir.

Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:

"...Katımızda daha fazlası vardır."²⁵⁹

Bu âyette kastedilen anlamın, Allah'a bakmak olduğu söylenmiştir.

Yine Yüce Allah şöyle buyuruyor:

"O'na kavuşacakları gün, onların dirlik temennileri, 'selâm'dır...' Yani, mü'minler O'na kavuştuklarında, O'nu görmeleridir.

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

"Hayır; gerçekten onlar, Rabblerinden perdelenerek yoksun tutulmuşlardır."²⁶⁰

Onlar, O'nu (Allah'ı) görme hususunda perdelenerek tutulmuşlardır. Mü'minler ise perdelenerek yoksun tutulmazlar. Bu nas Eş'arî düşünürlerine göre ru'yetullahı olumlayan en açık delillerdendir. Allah'ın inanmayanları perdelemekle yani kendi zâtını onlardan gizlemekle nitelendirmesi, "mefhûm" tarikiyle inananlardan perdelemenin kalkacağına delâlet etmektedir.²⁶¹

Yüce Allah'ın gözle görülmesinin delillerinden birisi de büyük bir topluluğun çeşitli yönlerden Rasûlullah (s.a.v.)'tan rivayet ettiği şu hadistir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Rabbini, ayın ondördü gecesinde hilali gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görme konusunda birbirinizle çekişmeyeceksiniz."²⁶²

Ru'yet, mutlak olarak ifade edilip apaçık görmekle açıklandığında, bunun anlamı yalnızca "gözle görmek" olur. Ru'yet ile ilgili Rasûlullah (s.a.v.)'dan rivayet

²⁵⁹ Kâf, 50/35.

²⁶⁰ Mutaaffîfîn, 83/15.

²⁶¹ Pakiş, Ömer, *Mu'tezile ve Yorum*, Ahenk Yayınevi, İstanbul, 2007, s.72.

²⁶² Buharî, Mevâkîf, 16.

edilen hadisler çeşitli yollarla gelmiştir. Ru'yet ile ilgili rivayetlerin sayısı, "recm" ile ilgili haberlerin sayısından daha çoktur. Yine bu konudaki rivayetler, Rasûlullah (s.a.v.)'in "vâris için vasiyet yoktur"²⁶³ dediğine dair rivayet edilen hadislerden, mestler üzerine mesh etmekle ilgili rivayet edilen hadislerden ve Rasûlullah (s.a.v.)'dan rivayet edilen, "bir kimse (hanımı ile beraber aynı anda hanımının) halası ve teyzesi ile nikahlanamaz (evlenemez)"²⁶⁴ sözü ile ilgili olarak rivayet edilenlerden de daha çoktur.²⁶⁵

Eş'arî, ru'yetullahı olanaklı görmekte, keyfiyetsiz bir şekilde Allah için "vecih", "el" ve "yüz"ü ispat etmekte ve bu anlamda Kur'ân'da vârid olan âyet metinlerinin te'vilini kabul etmemektedir.

Hiçbir varlık yoktur ki, Allah'ın onu bize göstermesi câiz olmasın. Ancak yok olan şeyin görülmesi câiz olmaz. Yüce Allah var ve varlığı sabit iken, O'nun kendisini bize göstermesi imkan dışı değildir. Yüce Allah'ın gözle görüleceğini inkâr edenler, ta'tili (Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyi, kaldırmayı) kastetmişlerdir. Her ne kadar onlar ta'tili açıkça izhar etmeseler de, kendilerini ta'tile ve inkâra götürecek şeyi ortaya çıkarmışlardır. Yüce Allah bu nitelemelerden münezzehtir.²⁶⁶

Müslümanlar cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin aklına gelmeyen rahat bir yaşantı ve devamlı olan nimetler gibi şeylerin var olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Cennetteki hiçbir nimet Yüce Allah'ı gözlerle görmekten daha efdâl değildir. Allah'a ibadet edenlerin çoğu, Yüce Allah'ın görülmesinden sonra Nebi (s.a.v.)'nin görülmesinden daha efdâl olan bir şey yoksa, Nebi (s.a.v.)'nin görülmesi de cennet lezzetlerinden daha efdâl ise, Yüce Allah'ın görülmesi Nebi (s.a.v.)'nin görülmesinden daha efdâldir. Durum böyle olduğuna göre Yüce Allah elçilik vazifesiyle gönderdiği nebilerini, mukarrabîn meleklerini, siddîklar ve mü'minler cemaatini yüzüne bakmalarından yoksun kılmamıştır. Bundan dolayı ru'yet, görülen şeye te'sir etmez. Çünkü görenin görmesi, onunla kâimdir. Durum böyle

²⁶³ Buharî, Vesayâ, 6; Ebu Dâvud, Vesayâ, 6; Tirmizi, Vesayâ, 5; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/186.

²⁶⁴ Buharî, Nikah, 27; Ebu Dâvud, Nikah, 12; Müslim, Nikah, 4.

²⁶⁵ Kubat, *a.g.e.*, s. 52-53.

²⁶⁶ Kubat, *a.g.e.*, s. 54.

ise ru'yet (görme), görülen şeye te'sir etmiyorsa, bu, teşbihi ve hakikatten çevirmeyi gerektirmez ve Yüce Allah'ın cennette Mü'min kullarına kendisini göstermesi imkansız değildir.²⁶⁷

²⁶⁷ Kubat, *a.g.e.*, s. 55-56.

SONUÇ

Peygamber'e ilk inananlar, anlayış, zeka, kültür, bilgi ve ona yakınlıkları bakımından aynı olmadığından dinin kutsal metniyle olan sıcak diyalogları ve onu anlayışları da aynı düzeyde değildi. Kur'ân'ın indiği dönemden uzaklaştıkça ve sosyal gerçeklik değiştikçe, insanlar doğal olarak bu metinleri anlamada ve Allah'ın muradını tespitinde farklı metodlar ve anlayışlar doğrultusunda Kur'ân'a yaklaştıklarından farklı sonuçlar elde ettiler.

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte, yabancı din ve kültürler İslâm dünyasına girmeye ve Müslümanlar, değişik dinlere mensup kişilerle iç içe yaşamaya başladı. Bu açıdan bakıldığında bazı dinî konularda tartışıp görüş alışverişinde bulunmaları veya mücadele içinde olmaları kaçınılmazdı.

Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer dönemlerinde egemen olan sükûnet, birlik ve beraberlik Hız. Osman'ın ilk altı yıllık döneminde de devam etmiştir. Bu devirde Müslümanlar bütün güçlerini daha çok İslâmiyet'in gelişebilmesi ve kuvvetlenebilmesi için yapılan savaflara hasretmişler, dolayısıyla daha sonra Müslümanlar'ın kafasını meşgul eden konularla uğraşmaya vakitleri olmamıştır. Hız. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde bu durum oldukça değişmiştir.

Diğer din mensuplarıyla yapılan fikrî münazaralar ve görüş alışverişi; her iki taraf içinde bazı etkileşimlere neden oldu. Bu faktörler Emevîler'in son yılları ve Abbasîler'in ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşilmiş ve bu çerçevede değişik dillerden eserlerin tercümeleri yapılmıştır.

Bu çalışmada tevhid başlığı altında İslam'ın iki önemli ekolü olan Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân ve ru'yetullah konusundaki görüşlerini mukayeseli olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Mu'tezile'ye göre tevhîd, Allah'ın zâtı ve sıfatlarında tek olduğu ve hiçbir şerîk ve benzeri olmadığını bilmek ve ikrâr etmek demektir. Gerçek muvahhid olmanın ön koşulu, tevhîdi hem bilmek, hem de açıkça ikrâr etmektir. Mu'tezile'ye göre Allah birdir. Eşi ve benzeri yoktur. Allah'ın bir olması ve O'nun kadim bulunması Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnâd edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki, bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah bu âlemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilk prensibi olmuştur. Bu ilk prensibin sebebi ve nedeni yoktur. Allah sebepsiz olarak var olandır. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez. Eğer böyle bir benzetme yapılırsa, Allah ile kul arasında müşâbehet hâsıl olur. Bu sebeple Mu'tezile, Allah'a mahsus diğer zâtî sıfatları tevil etme yoluna sapmıştır.

Mu'tezile'nin ilâhî kelâm anlayışı, kelâm-ı nefsî anlayışına karşıdır; kelâmı sadece sesler ve harflerden ibaret görürler. Mu'tezilî alimler Halk'ul-Kur'ân hakkındaki görüşlerini ifade ederken naklî ve aklî delillerle meseleyi temellendirme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu çerçevede Allah'ın kelâm sıfatının mahiyeti, "kûn" (ol) kelâmı ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişki, kelâmın bir mahalle ihtiyaç duyup duymadığı, Kur'ân'ın mahiyeti ve levh-i mahfuzla münasebeti, halk ve mahlûk kavramlarının Kur'anî bağlamda anlamları, kelâm ve mütekellim kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu gibi konular tartışılmıştır.

Mu'tezile'nin, Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülebileceğini eşit derecede olumsuzlaması, onların Allah hakkındaki "tevhîd" düşünceleriyle doğrudan alakalıdır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceğini olumlamak, O'nun bir mekân ve cihette yer aldığı sonucunu da beraberinde getirir. Bundan dolayı Mu'tezile, ne şekilde olursa olsun Allah'ın ne dünyada ne de âhirette görülebileceği düşüncesine olumlu yaklaşmaktadır. Eğer Allah Teâlâ'nın herhangi bir durumda görülmesi câiz olsaydı, bizim de şu anda O'nu görmemiz mümkün olurdu. Halbuki böyle bir şey vukû bulmuş değildir. Mu'tezile, Allah'ın duyu organı göz ile görülemeyeceğinde fikir birliği oluştururken, kalben görülmesinde ise farklı düşünmektedir. Çoğunluk Allah'ın bilinmesi anlamında kalplerle görülebileceğini savunurken, diğer bir kısmı ise bunun da olanaksız olduğunu öne sürmektedir.

Eş'arî kelâmcılarına göre Allah Teâlâ'nın zât üzerine zâid ve zâtı ile kâim ezeli, kadim sıfatları vardır. Allah ilim ile âlimdir, kudretle kâdirdir. Hayatla Hayydır. İrâde ile mûrîddir. Kezâ diğer sıfatlar da böyledir. Onlara göre sıfatlar, zât mefhumu üzerine zâid manalara delâlet eder ki bunlar müteradif (eş anlamlı) lafızlar değildir.

Eş'arî mezhebine göre zât üzerine zâid kadim sıfatların kabulü zâtta teaddüd ve kesrete yol açmamıştır. Çünkü sıfatlar, kendi kendilerine kâim değildir (müstakil harici bir varlıkları yoktur). Zâttan ayrı da değildir ki sıfatların çokluğu sonucunu doğurur, denebilsin. Çünkü sıfat ile zât arasında gayriyyet (birbirinin gayrı olmak) yoktur. Birbirinden ayrılma da yoktur. Birbirleri arasında intikal de yoktur. Hristiyanlara, zât ile sıfat arasındaki gayriyyete kâil oldukları ve sıfat ile zât arasında intikal ve ayrılmayı mümkün gördükleri için küfür lazım gelmiştir.

Eş'arî âlimler arasında zâtî sıfatlardan olan kelâmın ezeli ve tek olduğu konusunda görüş birliği vardır. Kelâm lafzî ve nefsi kısımlarından ibaret olup harf ve sesler lafzî kelâmı teşkil eder, nefsi kelâm ise harf ve seslerin delâlet ettiği manalardan ibarettir. Buna göre Kur'ân Allah kelâmı olup lafzan mahlûktur, lafızların delâlet ettiği manalar ise Allah'ın zâtı ile kâim olup kadimdir. Bu da gerçek ilâhî kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığını gösterir.

Eş'ariyye âlimleri Allah'ın âhirette görüleceğine inanmanın farz olduğunda ittifak etmelerine rağmen aralarında ru'yetullahın aklen ispatı ve dünyada vukuu konularında görüş ayrılıkları vardır. Eş'ariyye âlimleri Allah'ın âhirette görüleceği konusunda da ittifak etmişlerdir.

Eş'arî, ru'yetullahı olanaklı görmekte, keyfiyetsiz bir şekilde Allah için "vecih", "el" ve "yüzü" ispat etmekte ve bu anlamda Kur'ân'da vârid olan âyet metinlerinin te'vilini kabul etmemektedir.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, el-Kâdî Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Neşr. İbrahim Mekdur-Taha Hüseyin v. dğr., Kahire, 1382-85/1962-65

_____ *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Kahire, 1988

Abdulhamid, İrfan, *İslamda İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Saim Yeprem, 3.bs., İstanbul, 1994

el-Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, Neşr. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1391/1971

Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul, 1979

Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü", *Marife Dergisi*, Mu'tezile Sayısı, S. 3, Kış 2003

_____ *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001

_____ *Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri -I-*, Dini Araştırmalar, c. 4, S. 9, 2001

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Kitâbu't-Tevhîd, bab, no:1.

_____ *Bed'ul-Halk*, 8; Mevakîf, 16; Nikah, 27; Vesayâ, 6

Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1366/1947

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002

Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul 2010

Durmuş, Zülfikar, *Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşleri*, Marife Dergisi, 3/3, 2003

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el-Lü'ma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*,
Beyrut 1408/1987

_____ *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, Thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980

_____ *el-İbane an usuli'd-diyane*, Thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, 2. bs.,
Kahire, 1987

Fârûkî, İsmail R., *Tevhîd*, Çev. Dilâver Yardım, İstanbul, 1987

el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Neşr. İbrahim Çubukçu- Hüseyin Atay, Ankara 1962

Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, "*Kelam Tarih Ekoller Problemler*", Konya,
2001

Gurabi, Ali Mustafa, *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, Mısır, 1369/1949

Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi,
1967

Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1953

el-Kevserî, M. Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Mısır, 1388

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle kelamcılar arasındaki münakaşalar*, Türkiye Diyanet
Vakfı Yayınları, 4. bs, Ankara, 1989

Kubat, Mehmet, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî İslam İnanc Esasları*, İstanbul, 2008

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları,
İstanbul, 2008

el-Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Akaid Risâlesi*, Neşr. Y.Z. Yörükân, İstanbul, 1959

Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008

Özarslan, Selim, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri",
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VII/1, Sivas, 2003

- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005
- Pakiş, Ömer, *Mu'tezile ve Kur'an Yorumu (Kadı Abdülcebbar Örneği)*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007
- _____ *Mu'tezile ve Yorum*, Ahenk Yayınevi, İstanbul, 2007
- _____ *Ru'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)*, M.Ü.İ.F.D., 2001/2, S. 21, s.57
- Şehristanî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Terc. Mustafa Öz, 1. bs, İstanbul, 2005
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İlaveli 6. bs
- _____ "Allah", *DİA.*, c. II., s. 481
- Tritton, Arthur Stanley, *Allah'ın Kelâmı*, Çev. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008, S. 29, s.150
- el-Useymin, Muhammed b. Salih, *İsim ve Sıfat Tevhîdinde Ehl-i Sünnet'in Muhaliflere Cevabı*, Çev. Necmi Sarı, Guraba Yay., İstanbul, 2001
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, İsa-İlahiyat, İstanbul 2001
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 86
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA.*, c. XII, İstanbul, 1989, s. 449-452
- _____ "Halku'l-Kur'an", *DİA.*, c. XV, İstanbul, 1997, s. 373
- Yazıcı, Tahsin, *İslâm Ansiklopedisi*, "Tevhîd" Mad., XII/1, İstanbul, 1974, s. 214
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz. IX, 6269
- Yeşilyurt, Temel, "Ru'yetullah", *DİA.*, c. XXXV, İstanbul, 1989, s. 311-313
- Yurdağür, Metin, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1, Kayseri, 1983

ez- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, 1975, XII

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed , *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, Neşr. Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997