

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM KELÂMINDA
TEŞBİH VE TENZİH DOKTRİNLERİ:
MÜŞEBBİHE VE CEHMIYYE
ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Melek Büşra TOKATLIOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL 2019

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM KELÂMINDA
TEŞBİH VE TENZİH DOKTRİNLERİ:
MÜŞEBBİHE VE CEHMIYYE
ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Melek Büşra TOKATLIOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020114YL06 numaralı Melek Büşra Tokatlıoğlu'nun hazırladığı “*Erken Dönem Kelâmında Teşbîh ve Tenzîh Doktrinleri: Müşebbihe ve Cehmiyye Örneği*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/08/2019 günü (15:30 – 16:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ
Marmara Üniversitesi

BEYAN

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

Melek Büşra TOKATLIOĞLU

27/08/2019

ÖZ

Bu çalışmada, kelâm ilminin mihenk taşı mesabesinde bulunan ulûhiyet tasavvuru konusu, birbirine zıt iki uç nokta olan teşbîhçi ve tenzîhçi doktrin öncüleri Müşebbihe ve Cehmiyye çerçevesinde araştırılmıştır. Tez giriş, onu takip eden üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında araştırmanın konusu, önemi ve yöntemi, esas alınan başlıca kaynaklarla beraber açıklanmıştır. Birinci bölümde “Ulûhiyet Tasavvurları”, “İslam öncesi dönemde Ulûhiyet Tasavvuru” ve “İslam’da Ulûhiyet Tasavvuru” olmak suretiyle iki kısımda ele alınarak konu hakkında genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde “Teşbîh Doktrini/Müşebbihe’nin Ulûhiyet Tasavvuru”, Teşbîh’in sözlük ve ilm-i kelâm ıstılahı açısından anlamına değinilmesinin ardından, “Teşbîh Doktrininde Müşebbihe Örneği”nin alt başlıklarıyla açıklanmasının yanı sıra “Teşbîh Doktrinine Yöneltilen Eleştiriler”e yer verilmiştir. Üçüncü bölümde “Tenzîh Doktrini/Cehmiyye’nin Ulûhiyet Tasavvuru”, teşbîhte olduğu gibi tenzîhin sözlük ve ilm-i kelâm ıstılahındaki kavramsal anlamıyla ele alınmıştır. Ayrıca “Tenzîhe Dayalı Ulûhiyet Tasavvurunda Cehmiyye Örneği” ve “Tenzîh Doktrinine Yöneltilen Eleştiriler hakkında izahlarda bulunulmuştur. “Sonuç” kısmında ise, Müşebbihe ve Cehmiyye’nin görüşleri mukayese edilerek değlendirmeye tâbi tutulmuş, iki aşırı uç noktada duran ulûhiyet tasavvurunun kelâmî açıdan sonuçları açıklanmış, ifrat ve tefrit dışında mutedil tavır ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ulûhiyet, Teşbîh, Tenzîh, Müşebbihe, Cehmiyye, Zât, Sıfat.

ABSTRACT

In this study, the topic of the description of divinity, which is considered to be the cornerstone of Kalam studies, is researched within the framework of ‘al-Moushabbiha’ and ‘al-Jahmeyyah’, which are the pioneers of the The Similitude (Tashbeh) Doctrine and the Exoneration (Tanzeh) Doctrine, which are both completely opposite to one another. The thesis consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the ‘Introduction’ section, the topic of research, its importance, its method, and the academic sources that were used, are discussed. In the first chapter, general information is given on the topic over the course of two parts, under the titles ‘Descriptions of Divinity’, ‘the Description of Divinity before Islam’ and ‘The Description of Divinity in Islam’. In the first chapter, general information is given by examining ‘Divinity Descriptions’ which comprises ‘The Pre-Islamic Descriptions of The Divinity’ and ‘The Islamic Descriptions of The Divinity’. In the second chapter, it takes part that ‘The Similitude (Tashbeh) Doctrine/ The Divinity Descriptions of al-Moushabbiha’ with the meaning of similitude (tashbeh) in terms of Kalam Studies. After that, with ‘The Remarks of al-Moushabbiha on The Similitude (Tashbeh) Doctrine’ subheadings and ‘The Critics of The Similitude (Tashbeh) Doctrine’ is explained as well. In the third chapter, ‘The Exoneration (Tanzeh) Doctrine’ with the terminological meaning of exoneration (Tanzeh) in Kalam Studies is pointed out. Therewithal, ‘The Divinity Descriptions based on views of al-Jahmeyyah’ is expounded not with omitting ‘The Critics of The Exoneration (Tanzeh) Doctrine’. In the ‘Conclusion’ section, the views of the al-Moushabbiha and al-Jahmeyyah were evaluated and compared. Those two contrast approaches of ‘The Description of The Divinity’ is examined moderately by not being in favour of either one.

Key Words: Divinity, Similitude (Tashbeh), Exoneration (tanzeh), al-Moushabbiha, al-Jahmeyyah, Essence, Attributes.

ÖNSÖZ

İnsan zihni, bir kavramı tasavvur konusunda ilk eğilimini, sahip olduğu cismanî fitrat gereği somut düşünceden yana ortaya koyar. Soyut ve aşkın olan Tanrı hakkında tasavvur ise, somut verilerden beslenen beşerî algı ve ifadenin sunduğu kısıtlı alanda daima anlaşılması ve çözülmesi zor bir konu olmuştur.

Müslüman âlimler, İslâmî düşüncenin ilmî serüveninin başladığı miladî sekizinci asırdan itibaren nass ışığında ulûhiyete dair sistemli bir tasavvur oluşturmak için çaba sarfetmişlerdir. Bu fikrî çabalar neticesinde izlenen yöntem farklılıklarına bağlı olarak Müşebbihe ve Cehmiyye gibi teşbîh ve tenzîhe dayalı, Allah Teâlâ'nın zâtı-sıfatları konusunda uç görüşlere sahip fırkalar da ortaya çıkabilmiştir.

İslâm düşüncesinde teşbîh ve tenzihin anlaşılması noktasında en iyi örneklerin, bu iki doktrinin öncülüğünü yapan Müşebbihe ve Cehmiyye olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi her iki fırkayı birlikte ele alan kapsamlı bir çalışma da bulunmamaktadır. Müşebbihe ve Cehmiyye örneğinde teşbîh ve tenzih, her ne kadar erken dönem kelâmının konusu gibi görünse de bu fırkaların tasavvurlarıyla muvafık görüşler ve zât-sıfat konusundaki ihtilaflar, gerek akademik gerek toplumsal tabanda günümüzde de devam etmektedir. Bu açıdan bu çalışma, salt erken dönem görüşlerinin ele alınması anlamına gelmeyip ulûhiyet tasavvuru konusunda geçmişin kaynaklığında bugünün meselelerine ışık tutan bir nitelik taşımaktadır.

Öncelikle bu çalışmanın ortaya çıkmasında engin ilmî tecrübelerinden istifade ettiğim, oldukça yoğun ve yorucu mesaisine rağmen ihtiyaç duyduğum anda yardım ve desteğini esirgemeyen, tez görüşmelerimizde yönlendirmeleriyle daima iştîyak, azim ve motivasyonumu arttıran, kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU; lisans dönemimden itibaren üzerimdeilmekilmek emeği olan, beni kelâm sahasında çalışmaya teşvik eden, engin okyanus misali ilmî tecrübesiyle tezimin her aşamasına ışık olup daima yolumu aydınlatan kıymetli Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ hocalarıma rehberlikleri için minnettarlığımı ve ilmî şahsiyetlerinin benim için değerini sözcüklere

İlmî ve fikrî yolculuğumda zihin dünyama katkısı olan tüm hocalarıma; çokça fedakârlık isteyen tez araştırma ve yazım sürecinin meşakkatlerine zaman zaman benimle birlikte katlanarak destek olan, yükümü hafifletmek için çabalayan, tezimde emeği geçen dostlarıma; son olarak beni büyütüp yetiştiren, hiçbir fedakârlıktan kaçınmayarak daima maddî ve manevî yönden bana destek olan başta babam ve annem olmak üzere sevgili aileme minnettarlığımı ve en içten teşekkürlerimi sunarım.

Melek Büşra TOKATLIOĞLU
Üsküdar/İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
1. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2. TEZİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	2

BÖLÜM I

ULÛHİYET TASAVVURLARI

1.1. İSLAM ÖNCESİ DÖNEMDE ULÛHİYET TASAVVURU	6
1.1.1. Mekke Müşriklerinin Ulûhiyet Tasavvuru	6
1.1.2. Ehl-i Kitabın Ulûhiyet Tasavvuru	15
1.2. İSLAM'DA ULÛHİYET TASAVVURU.....	23
1.2.1. Allah'ın Zâtı ve Sıfatları.....	24
1.2.1.1. Zâtî Sıfatlar	30
1.2.1.1.1. Zâtî- Sübûtî Sıfatlar	30
1.2.1.1.2. Zâtî- Selbî (Tenzîhî) Sıfatlar	35
1.2.1.2. Fiilî Sıfatlar	39
1.2.1.3. Haberî Sıfatlar	41

BÖLÜM II

TEŞBİH DOKTRİNİ:MÜŞEBBİHE'NİN ULÛHİYET TASAVVURU

2.1. TEŞBİH NEDİR?	47
2.1.1. Sözlük Anlamıyla Teşbih	47
2.1.2. İlm-i Kelâm İstılâhında Teşbih.....	48
2.2. TEŞBİH DOKTRİNİ: MÜŞEBBİHE ÖRNEĞİ	50
2.2.1. Erken Dönem Kelâmında Teşbih Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Arka Planı.....	50
2.2.2. Kur'ân ve Hadis Kaynaklı Teşbihî İfadeler.....	59
2.2.2.1. Teşbihî Çağrıştıran Ayetler.....	59
2.2.2.2. Teşbihî Çağrıştıran Hadisler	62
2.2.3. Müşebbihe'nin Ulûhiyet Tasavvuru: Teşbih Doktrini.....	66

2.2.3.1. Ehl-i Hadis Haşviyyesinin Teşbîhî Ulûhiyet Tasavvuru	67
2.2.3.2. Gulât-ı Şia'nın Teşbîhî Ulûhiyet Tasavvuru	70
2.2.3.3. Kerramiye'nin Teşbîhî Ulûhiyet Tasavvuru	72
2.3. TEŞBİH DOKTRİNİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	75

BÖLÜM III

TENZİH DOKTRİNİ: CEHMİYYE'NİN ULÛHİYET TASAVVURU

3.1. TENZİH NEDİR?	88
3.1.1. Sözlük Anlamıyla Tenzîh	88
3.1.2. İlm-i Kelâm İstılahında Tenzîh Kavramı	89
3.2. TENZİH DOKTRİNİ: TENZİHE DAYALI ULÛHİYET TASAVVURUNDA CEHMİYYE ÖRNEĞİ	91
3.2.1. Erken Dönem Kelamında Tenzîh Düşüncesi Ve Tarihsel Arka Planı	91
3.2.2. Kur'ân ve Hadis Kaynaklı Tenzîhî İfadeler	98
3.2.2.1. Tenzîh Düşüncesine Delil Teşkil Eden Bazı Ayetler:	99
3.2.2.2. Tenzîh Düşüncesine Delil Teşkil Eden Bazı Hadisler:	100
3.2.3. Cehmiyye'nin Ulûhiyet Tasavvuru: Tenzîh Doktrini	101
3.3. CEHMİYYE'NİN TENZİH DOKTRİNİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	106
SONUÇ	111
BİBLİYOGRAFYA	115

KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.md.	: adı geçen madde
a.g.tb.	: adı geçen tebliğ
a.g.tz.	: adı geçen tez
a.y.	: aynı yer
b.a.	: eserin bütününe atıf
Bkz./bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
krş.	: karşılaştırınız
m.	: miladî
md.	: madde
nu.	: numara
par.	: paragraf
sy.	: sayı
s.	: sayfa
t.y.	: basım tarihi yok
ve diğer.	: ve diğerleri
vb./vs.	: ve benzeri / vesaire
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
y.y.	: basım yeri yok

GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Müşebbihe ve Cehmiyye bağlamında araştırılarak bu teze konu teşkil eden teşbîh ve tenzîh, kadim inançlardan itibaren tanrı tasavvurunun iki zıt noktası olarak var olmuştur. Üstün bir güce inanma ve sığınma eğiliminde olan insan, fitratı gereği kutsal addettiği varlığa yakınlık gereksinimiyle beraber inandığı kutsal tanıma ve bunun için de birtakım niteliklerle tanımlama ihtiyacı duyar. Vahyin doğrudan ilk muhatapları ve kendi inançları çerçevesinde dindar bir yapıya sahip olan Câhiliye Arap toplumu ele alındığında, aklen tanımlanan ilâhî niteliklerin kimi zaman totemlere, kimi zaman ruhlara, fetişlere ve nihayet insan formundaki putlara yüklendiği bir süreç ortaya çıkmaktadır. Câhiliye toplumunda pagan inanç ve felsefelerin etkisi haricinde Yahudi ve Hristiyanların köklü dinî bir kültür olarak sahip olduğu, muharref metinlere dayalı ulûhiyet tasavvurları da mevcuttur. İslam dini, pek çok ulûhiyet tasavvurunun mevcut olduğu bir coğrafyada toplumun zihnindeki tasavvurları tamamen veya kısmen değiştirip tevhide dayalı bir ulûhiyet tasavvuru inşa etmiştir.

İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başladığı hicrî ikinci asırdan itibaren âlimler tarafından hakkında eserler neşredilen ulûhiyet konuları, kelâm ilminin temelini teşkil etmektedir. Ulûhiyet, İslâmî ilimler literatüründe zât-sıfat bağlamında ortaya koyulan deliller ve görüşler çerçevesinde ele alınmıştır. Âlimler tarafından ilk dönemlerden itibaren ulûhiyete dair konuların çokça müzakere edilmesinin, nasların ortaya koyduğu Allah tasavvurunu anlama, anlatma, farklı din, mezhep ve kültürlerden İslam'ı hedef alan ithamlara cevap sunma gayreti ile ilgili olduğu söylenebilir. Müslüman düşünürlerin İslam'ın ortaya koyduğu ulûhiyet tasavvuruna dair birbirinden farklı yaklaşım metotları benimsemeleri ve bu metotlardan bazılarının zat-sıfat konusunda ifrat ve tefride varması teşbîh ve tenzîhe dayalı farklı doktrinlerin ortaya çıkmasına

sebeup olmuştur. İslam düşüncesinde ortaya çıkan teşbîh ve tenzîh ile toplumun İslam öncesi inançlardan menkul tasavvurlarının özdeş yönlerinin araştırılarak tespit edilmesi, teşbîh ve tenzîhin arka planını anlama konusunda önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra vahyin beşer aklının alamayacağı ilahî ifadelerde edebî sanatları kullanması, bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı görüşlere sebebiyet veren bir unsurdur.

Bu tez, erken dönem İslam düşüncesinde ulûhiyet tasavvurunu etkileyen dış ve iç âmillere temas ederken teşbîh ve tenzîhin öncüleri olan Müşebbihe ve Cehmiyye'nin aynı vahyi referans almalarına rağmen müteşâbih nasları anlamakta izledikleri farklı metotlar sebebiyle birbirine ne denli zıt iki sistematik ortaya koyduklarını gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir. Teşbîh ve tenzîhin doktrin olarak sebep, sonuç ve sistematığının araştırılması, mukayesesi, metodolojik farklılıklarının saptanması, İslâm âlimlerinin mezkûr doktrinlere karşı eleştirileri, teşbîh ve tenzîhin İslam'ın ana ilkesi olan tevhide mesafesinin ortaya koyulması, ifrat-tefridin ötesinde mutedil tutumun belirlenmesi kelâmî açıdan elzem bir konu olarak karşımıza çıkmakta; tamamına tezin muhtevasında detaylarıyla yer verilmektedir.

Bu araştırma tezinin okuyucusuna, Câhiliye toplumunun ulûhiyet anlayışı hakkında fikir kazanmayı, İslâm ulûhiyet tasavvurunun zât-sıfat bağlamında nasıl ele alındığı, teşbîh ve tenzîhin Müşebbihe ve Cehmiyye doktrinindeki karşılığı ve Mu'tezilî, Eş'arî, Matürîdî mütekellimlerin Müşebbihe ve Cehmiyye'ye karşı tutumlarına dair bilgi sahibi olmayı, teşbîh ve tenzîhin tarihsel arka planını keşfederken inanç kültürü açısından kazanımlar elde edip konuya çok yönlü bir bakış açısı geliştirmeyi, Müşebbihe ve Cehmiyye'nin ulûhiyet yaklaşımına dair müphem kalan ayrıntılara ışık tutmayı, netice olarak ulûhiyet hakkında iki uç tasavvurun sistematığını anlayıp her ikisi arasında mutedil tutumu kavramayı vaad ettiğini söylemek mümkündür.

2. TEZİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Tez, giriş kısmı haricinde üç bölümden müteşekkildir. Tezin ana unsurları olan Müşebbihe ve Cehmiyye'nin teşbîh ve tenzîhe dayalı ulûhiyet tasavvurunu araştırmaya başlamadan önce I. bölümde vahyin ilk muhatabı olan Câhiliye Arap toplumunda

mevcut ulûhiyet tasavvurlarına genel mânada değinilmek istenmiş; İslam öncesi ulûhiyet anlayışı, Mekke müşrikleri ve Ehl-i Kitabın ulûhiyet tasavvuru olarak iki kısımda ele alınmıştır. İbn-i Kelbî'nin *Kitâbü'l-Esnâm*'ı, Mukâtil b. Süleymân'ın *Tefsîr-i Kebîr*'i, Câhız'ın *el-Muhtâr fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ* isimli eseri, Cevâd Ali'nin *el-Mufasssal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*'ı, bu kısımda istifade edilen başlıca Arapça kaynaklardır. Bunların yanı sıra Toshihiko Izutsu'nun *Kur'an'da Tanrı Ve İnsan: Kur'ani Dünya Görüşünün Semantiği* isimli çeviri eseri, Neşet Çağatay'ın *İslam'dan Önce Arap Tarihi Ve Cahiliye Çağı*, Şemseddin Günaltay'ın *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, Bekir Topaloğlu'nun *İslam Kelamcıları Ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*, Mahfuz Söylemez'in *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı* ve Mesut Kaynak'ın *Tevrat, Zebur, İncil Ve Kuran'dan Gözlemler* isimli eserleri de bu kısımda en çok faydalanılan Türkçe kitaplardır.

İslâm öncesi ulûhiyet tasavvurları izah edildikten sonra I. bölümün ikinci kısmında İslâm'da ulûhiyet tasavvuru, zât-sıfat konusu çerçevesinde ele alınmış, kavramsal tanımları ve esmâ-i hüsnâ ile taallukları belirtilerek sıfatlar kategorize edilmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Nesefî'nin *Tabsîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*'i ve *Bahrü'l-Kelâm*'ı, Nûreddin Sâbûnî'nin *Mâtürîdiyye Akaidi-el-Bidâye fi usûli'd-dîn*'i, Fahreddin Râzî'nin *el-Muhassal*'i, Hasan Mahmûd eş-Şâfi'nin *Kelâm'a Giriş*'i, Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, Yusuf Şevki Yavuz hocalarımızın *İslam'da İnanç Esasları* isimli kitabı ile esma-sıfat konularını içeren muhtelif birçok eser ve DİA maddeleri bu kısma kaynaklık teşkil etmiştir. Bir sonraki bölümün konusu olan teşbîhle yakından ilişkili olduğu için Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatlarının cevher-araz taallukundan ayırt edilmesi bu kısımda detaylı olarak izah edilmektedir. Mehmet Bulğen hocamızın *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*'si, Ramazan Karakale'nin *Atomun Peşinde- Atomos'tan Kuantum'a* isimli kitabı, Kenneth W. Ford'un *101 Soruda Kuantum-Göremediğiniz Dünya Hakkında Bilmeniz Gereken Her Şey* ismiyle çevrilen eseri, konu hakkında yapılan izahlarda faydalanılan kaynaklardandır. İlk bölüm “haberî sıfatlar” ile bitirilirken bu aynı zamanda hemen ardından gelecek teşbîh konusuna hazırlık niteliği taşımaktadır.

II. ve III. bölümlerde teşbîh ve tenzîh öncelikle kavramsal olarak ele alınmakta, anlamsal yakınlığı olan diğer kavramlarla mukayesesi yapılarak lugavî-istilahi tanımlarına etraflıca yer verilmektedir. İbn Manzur'un *Lisanü'l-'Arab*'ı, Zebidi'nin *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*'u, Cürcanî'nin *et-Ta'rifât*'ı, Mütercim Âsım Efendi'nin *el-Okyanusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*'i, Ebu Abdullah Amir Abdullah Falih'in *Mu'cemu Elfâzi'l-Akâide*'si, John L. Esposito'nun *The Oxford Dictionary of Islam*'ı, Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi hocamızın *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ile muhtelif DİA maddelerinden kavramların açıklanmasında istifade edilmiştir. II. ve III. bölüm kendi içinde üçer ana konudan teşekkül etmiştir. Kavram açıklamalarının ardından Müşebbihe ve Cehmiyye örneği, teşbîh ve tenzîhin tarihsel arka planına detaylı olarak değinildikten sonra ele alınmıştır. Teşbîhe dayalı tasavvurun kronolojik olarak öncelik ihtimali kuvvetli bulunduğu için teşbîh konusu tenzîhe öncelenmiştir. Son iki bölümün üçüncü ayağında ise Müşebbihe ve Cehmiyye'ye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye âlimlerinin yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Erken dönem milel-nihal, fırak, makâlât, tarih, reddiye kitapları bu kısmın ana kaynakları durumundadır. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Fahreddîn Râzî'nin *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Kâdî, Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, İsferayînî'nin *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırakati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, İbn Hazm *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, Lüm'atü'l-edille fî kavâ'id akâ'id Ehli's-sünne ve'l-cemâa ve *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, Bâkillânî'nin *el-İnsâf fîmâ Yecibu l'itikâduhu ve lâ Yecûzü'l-Cehl bihi*, Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr* İmam Gazzâlî'nin *Kitâbü'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd* ve *İlcamü'l-Avam 'an 'İlmi'l-Kelam/İnançta Hassas Ölçüler*, Cemaleddin Kâsımî'nin *Târihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Dîneverî'nin *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid* isimli eserleri yararlanılan başlıca klasiklerdir. Ayrıca Ali Sami Neşşâr'ın *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm/İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İrfan Abdülhamid'in *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, W. Montgomery Watt'ın *The Formative Period of Islamic Thought/İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* kitapları da bu bölümlerde istifade

edilen önemli modern kaynaklar olmuştur. Genel itibariyle tezde yer alan ayetlerin mealinde Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarının *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Türkçe Meali*'nden yararlanılmaya çalışılmış; hadislerde ise *Kütüb-ü Sitte* hadisleri öncelenmiştir.

Tezin konusu, müstakil bir eser ve şahıs çerçevesinde şekillenmeyip birden çok kavram ve ekolü içerdiğinden dolayı kaynak yelpazesi gerek eser gerek makale açısından geniştir. Ancak mümkün miktarda daraltılıp mühim noktalara odaklanılarak sonuca varılmak suretiyle tez hacminin belirlenen seviyeyi aşmaması için çaba sarfedilmiştir.



BÖLÜM I

ULÛHİYET TASAVVURLARI

1.1. İSLAM ÖNCESİ DÖNEMDE ULÛHİYET TASAVVURU

1.1.1. Mekke Müşriklerinin Ulûhiyet Tasavvuru

Hicaz yarımadası Hz. İbrahim’le birlikte tek tanrılı inancın merkezi olmuştur.¹ Fakat Kâbe’nin mimarı İbrahim peygamberden gelen, şirk barındırmayan bu saf (hanif) tevhit dini² toplum içindeki ağırlığını kaybettikçe şirk unsuru barındıran inançlar yerini almıştır.

Cahiliye dönemi Arap toplumunun inançları araştırıldığında totemizm, animizm, fetişizm gibi inanç şekillerine rastlanmaktadır. İlkel klan inancı olan totemizm Arap kabileleri arasında hayvan ve bitkileri totem olarak benimseyip yüceltmeleri, kendisinden türediklerini düşündükleri totemi kutsal saymaları, karşılığında totemden yardım beklemeleri şeklindeki inanma halleriyle kendini göstermiştir. Arapların kabilelerine koydukları isimlerden inançlarındaki totemizm etkisini anlamak mümkündür. Benî Kelp, Benî Esed, Benî Nemr kabileleri tarafından köpek, aslan ve kaplan gibi hayvanlar totem olarak benimsendiği gibi; Benî Sa’saa, Benî Hanzala kabileleri müşil otu ve karpuz gibi bitkileri; Sakif ve Benî Fıhr kabileleri ise sirke ve

¹ Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 10.

² Bkz. el-Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67; 3/95; en-Nisa, 4/125; el-En’âm, 6/79; 6/161; en-Nahl, 16/120; 16/123.

taş gibi maddeleri kutsallaştırmıştır.³ Bu durum, Türklerin dişi kurda,⁴ Uygurların kayın ağacına⁵ yükledikleri anlama benzetilebilir.

Cahiliye müşriklerinin inançları arasında “*ruhçuluk*” (animizm) da görülmektedir. Zira onlar, insanlar öldükten sonra ruhlarının mezardan çıktığına, dünyanın bir boşluğu olmayıp ruhlarla dolu olduğuna inanmışlardır. Ruhlara ulûhiyet atfederek, kötü ruhlardan, iyi ve yüce ruhlara sığınıp, yardım dilemişlerdir. Ruhçuluğun tesiri olarak “*fetişizm*” de cahiliye Araplarında bir inanç şekli olmuştur. Soyut ruh algısını somut bir nesneye atfetme ve realiteyi artırma düşüncesi ile olsa gerek, kutsallaştırdıkları ruhları temsil edecek fetişler edinmişlerdir. Dikkat çekici şekilde güzel buldukları taş ve benzeri nesnelerin, yüce bir ruha mahal olduğunu varsayarak bu fetişlere tapınmışlardır.⁶ Fetişizm, bir zaman sonra fetişlerin yontularak form verilmesi ile yerini “putperestliğe” bırakmış; heykellerin insan suretine getirilmesi ise fetişizmi antropomorfizme evirmiştir.⁷

Hicaz’da putperestlik Huzâa kabilesi başkanı Amr b. Luhay tarafından, Suriye seyahatinde karşılaştığı kabilelerden etkilenererek o kabilelere ait putları Mekke’ye getirmesiyle başlamıştır. Hicaz’da başkan konumunda olan Amr b. Luhay halktan getirdiği putları kutsal saymalarını istemiş, bununla birlikte cahiliye toplumu, Hz. İbrahim’den gelen tek tanrılı Hanif inançtan putperestliğe geçiş yapmıştır.⁸ Getirilen ilk putun Mezopotamya’da da tapınılan, Putperestlik inancında en güçlü put sayılan “Ba’l”, yani Arap dilinde Müzekker Hu zamiri ile “huba’l”, “Hübel” olduğu, bu putun kırmızı akikten insan şeklinde ve putların içinde en güçlüsü olduğuna inanıldığı kaynaklarda yer almaktadır.⁹ Arap toplumunda Hübel olarak isimlendirilen Ba’l’den, Kur’ân’da şöyle bahs olunmaktadır:

³ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 64-65.

⁴ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi: (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar)*, İstanbul: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1971, c. I, s. 485.

⁵ Ögel, *a.g.e.*, s. 141.

⁶ Günaltay, *a.g.e.*, s. 66.

⁷ Günaltay, *a.g.e.*, s. 69.

⁸ Söylemez, *a.g.e.*, s.10.

⁹ Abdülkerim Özeydin, “Amr B. Luhay”, *DİA*, III, 88; Ömer Faruk Harman, “Hübel”, *DİA*, XVIII, 445.

“(İlyas) milletine: (Allah'a karşı gelmekten) sakınmaz mısınız? Yaratanların en iyisini bırakıp da Ba‘l’e mi taparsınız? Demişti. Sizin de Rabbiniz, sizden önce gelen atalarınızın da Rabbi olan Allah’ı?”¹⁰

Bazı kaynaklar ise Amr b. Luhay’ın Hübel’i Suriye’den getirmeyip, putperestliğin Huzaa kabilesinin Yemen’den Mekke’ye taşıdıkları bir inanç olduğunu savunmaktadır. Yapılan arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen verilere göre kadim Yemen halkının “Ba‘l” ve “Aştar” gibi ilâh isimlerini kullanması buna delil olarak gösterilmiştir.¹¹ Esasen Cahiliye Araplarının tapındıkları şey, putların cismânîyetinden öte, putların içinde olduğuna inandıkları ruhlardır. Putun içinde bulunduğunu iddia ettikleri ruha “Hatif” demişlerdir. Ruhlarla irtibata geçtiklerine inandıkları kâhinleri de adeta din adamları olarak benimsemişler; kâhinlerin ruhlar vasıtası ile geçmiş ve gelecekte haber vererek gaybı bildiklerine, hastaları ruhlar vasıtası ile iyileştirdiklerine, müşkil işleri aynı yolla hallettiklerine inanarak onları putların elçileri olarak görmüşlerdir.¹²

Kur’an ve tarih kitapları incelendiğinde, Kur’an’ın inzali döneminde Cahiliye Araplarını iki kısma ayırmak mümkündür. Biri Mekke’nin merkezinde, Kur’anî tabirle Bekke’de¹³ yaşayan, Kâbe’ye hâkim şehirli Araplardır ki, bunlara “Ahmesî Arapları” (Hums Arapları) denilmektedir. Mekke civarı ve diğer şehirlerde yaşayan tüm Araplara ise “Hill Arapları” denilmiştir. Kureyş’in ana hattını oluşturduğu Ahmesî Arapları, Yahudilerde olduğu gibi anneden gelen soy bağına dayanarak, kendilerini Hill Araplarından üstün, Allah katında ise seçkin saymışlar; diğer Araplara da bunu kabullendirmişlerdir. Allah’ın Fil vakasında Bekkelilere yardımı, onların bu iddialarını daha da güçlendirmiş; kendilerini Allah’ın ailesi (ehlullah), temsilcileri, Allah adına söz söyleme yetkisine sahip bir topluluk olarak görmüşlerdir. Hz. Muhammed’in kendi içlerinden seçilen bir Peygamber olması sebebiyle Kur’an’ın ilk muhatapları da Ahmesî Arapları olmuştur. Onların inanç ve yaşayışları göz önüne alındığında Kur’an, Allah inancı olmayan, ulûhiyeti, dini, ibadetleri önemsemeyen, putları benimseyip Allah inancından kopmuş bir topluma değil; bilakis dinlerine fazlası ile bağlı, hatta bu aşırılık

¹⁰ es-Sâffât, 37/124-126.

¹¹ Günaltay, *a.g.e.*, s. 70.

¹² Neşet Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi Ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 131.

¹³ Âl-i İmrân, 3/96.

neticesinde İbrahim Peygamberden gelen saf (hanif) dine, Allah’a daha da yakınlaşmak adına fazladan ritüeller ilave etmiş; saf dinlerini bozarak türlü bidatleri ve şirki benimsemiş olan bir topluluğa hitap etmiştir.¹⁴

Tevhit yerine şirki benimseyen Araplar soyut olarak ruhlara, cinlere, şeytanlara; somut olarak fetişlere, putlara, kâhinlere ulûhiyet nitelikleri yükleyip, Allah’a ortak koşmuşlardır. Yaratıcı ve en büyük ilâhın Allah olduğuna inanmanın yanında, başka ilâhlar edinmelerini “henoteist” inanç şekli olarak tanımlayanlar olmuştur.¹⁵ Fakat bu, yerinde bir iddia olarak kabul edilmemektedir. Çünkü henoteizmde tek bir ilâha tapılmakla beraber başka ilâhların da mevcut olabileceği inancı kabul edilir; ama tek ilâhtan başka bir ilâha tapınılmaz. Mesela Yahudilerin, Yahve’nin sadece İsrâiloğulları’na ait bir Tanrı olduğunu ve kendileri dışındaki toplumlara ait başka Tanrılar da olabileceğini kabul edip, Yahve’den başkasına tapınmaması henoteizme örnektir. Dolayısıyla Cahiliye Arapları için en uygun tanım politeist olduklarıdır.¹⁶ Hz. Peygamberin Cahiliyedeki politeist ulûhiyet anlayışına karşı iddiası ise Allah’ın, putların temsil ettiği, üstün kabul edilen ruhlar ile beraber tapılacak bir ilâh olmayıp, ulûhiyetin ve ulûhiyete mahsus her vasfın sadece Allah’a ait olduğudur.¹⁷

Kur’ân’da müşriklerin Allah inancına değinen ayetlerden biri şöyledir:

“Andolsun ki onlara: “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?” diye sorsan, mutlaka, “Allah” derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar?”¹⁸

Ayette “onlar” diye kastedilen Mekke müşrikleridir.¹⁹ Yani Mekke müşriklerinin göklerin ve yerin yaratıcısı olarak Allah’ın ulûhiyetine inandıkları fikrini ayetten çıkarmak mümkündür. Çevrilip döndürülmelerinden kasıt ise, “yerin ve göğün yaratıcısı kimdir” diye Mekke müşriklerine sorulduğunda “hübel, lat, menat ile beraber Allah’tır.” demeyip, tek başına “Allah’tır.” diye tevhidî bir cevap vermektedirler. Fakat mesele tapınmaya gelince hangi delille tevhitte yüz çevirip, yaratıcılıkta hiçbir katkısı

¹⁴ Söylemez, *a.g.e.*, s. 173-175.

¹⁵ Şinasi Gündüz, “İslam Öncesi Dönemde Ehl-i Kitab”, *Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Kitab Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 32.

¹⁶ Gündüz, *a.g.e.*, s. 38

¹⁷ Söylemez, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁸ el-Ankebut, 29/61.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte; çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006, III, s. 317.

olmayan, bilakis müşriklerin kendi elleri ile yapılan, câmit putları ilâhlıkta Allah’a ortak kıldıklarının kendileri tarafından aklen sorgulanması, Mekke müşriklerinden özeleştirilip yapmaları istenmektedir. Müşriklerin Allah’tan başka ilâh edinmelerinin sebebine işaret eden ayetlerden biri şudur:

“Dikkat et, hâlis din yalnız Allah’ındır. Allah’ı bırakıp kendilerine birtakım veliler edinenler: Onlara, bizi sadece Allah’a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler. Doğrusu Allah, ayrılığa düştükleri şeylerde aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve inkârcı kimseyi doğru yola iletmez.”²⁰

Ayette, “Allah’ı bırakıp kendilerine birtakım veliler edinenler” ifadesinde kastedilen, Cahiliye Araplarının sadece Allah’ı yüceltip, bir tek O’na ibadet etmeyi yani tevhidi bırakıp; ruhları yüceltmeleri ve putların temsil ettiği, ölmüş atalarının ruhlarından medet umarak ibadet etmeleridir.²¹ Müşrikler, Allah’tan başkasından ilâhî yardım ve tasarruf umarak şirk koşmalarının gerekçesini, “kulluk ettikleri şeylerin kendilerini Allah’a yaklaştırmaları” olarak göstermişlerdir. Muhtemelen müşrikleri ortak koşmaya iten sebepler, Allah’ın kendilerini her an gören, kullarına yakın, dualarını anında işiten, o duaların karşılığını veren, iman edene daima kâfi ve tek yüce ilâh olduğunu muhakeme edecek kadar Allah’ın sıfatlarını bilmemeleri; dolayısıyla dini sadece Allah’a has kılarak ibadet etmeyi kendileri için yeterli görmemeleridir. Yani onlar Allah’a inanmakta fakat Allah’ın kudreti, ilmi ve iradesinin her şeyi kuşatıcı nitelikte olduğunu idrak edememekte; Allah’ı tek başına her an, her şeye hükmetmekten ya âciz zannetmekte yahut tazim kastı ile Allah’ı sürekli mahlûkatın işi ile meşguliyetten müstağni görmektedirler. Dolayısıyla, sanki Allah kendi ilâhlığından mahlûkatın bazısına pay taksim etmiş gibi, ilâhlığa ait nitelikleri üstün saydıkları birtakım varlıklara paylaştırmışlardır.

Müşriklerin Allah’a ortak koşmalarının psikolojik nedeni ise, inançlarına göre göklerin ilerisinde, kendileri için çok uzakta tasavvur ettikleri Allah’ı ve onun sıfatlarını zihinlerine yaklaştırmak; soyut âlemden, somut âleme indirgeme çabasıdır. Nitekim insanın yaşadığı dünya, cismânîyeti duyular vasıtası ile zihne tebadür eden/idrake gelen, somut olarak algılanabilir bir dünyadır. Somut olan her şey, insan zihninde derhal idrak bulur. Soyut şeyler ise, aklen güçlü bir benimseme, zihnen kabul ve içselleştirme

²⁰ ez-Zümer, 39/3.

²¹ Mukâtil b. Süleyman, *a.g.e.*, III, s. 518.

olmadığı takdirde, beyni uyaran duyuşal somut etkilerden uzak olması sebebiyle, adeta yok hükmünü alır. Ulûhiyete dair sıfatlar ne kadar somutlaşırsa (somut bir şeyde bedenleşirse), duyuları somut olandan tefekkür ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın etkilenen insana o kadar yakınlaşmış ve tesiri artmış olur. “Algıya yakınlaştırma” ve “algısal etkiyi arttırma” maksadı ile ulûhiyete ait niteliklerin somutlaştırılma çabası içerisine girildiği anlaşılmaktadır.

Müşrikler bu somutlaştırmayı (kendi inançlarına göre) uzak ve algıda tamamen soyut olan Allah’ın ulûhiyetini, birinci aşamada, cisimleri soyut olmasına rağmen, somut dünyada bulunan soyut varlıklara (ruh, melek, cin) indirgeyerek gerçekleştirmişlerdir. İkinci aşamada, ilâhî birtakım nitelikler atfettikleri kişilerin ruhlarını insan formundaki heykellere temsil ettirerek somut algıyı arttırmışlar; bu yolla Allah’ın tasarrufunu adeta kendilerine yaklaştırdıklarını zannetmişler. Netice olarak heykellerde mündemiç kıldıkları ruhların, Allah huzurunda kendilerine şefaati olacağına kanaat getirmişlerdir. Zira Kureyş kabilesinin Kâbe tavafında şu dörtlüğü zikrettiği tarih kaynaklarında mevcuttur:²²

“Lat hakkı için, Uzza hakkı için,
Onlar yüksek turnalardır,
Onların şefaatine ümit bağlanabilir,
Ve üçüncüleri menat hakkı için.”²³

Nizar kabilesinin de Kâbe’yi tavaf esnasında:

“Buyur Allah’ım, Buyur!
Senin ortağın yoktur!
Ancak bir ortağın vardır;
O da senin hükmündedir.

Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin!” şeklinde telbiye getirdikleri rivayetler arasındadır.²⁴ Kur’an ise müşriklerin zihnindeki, Allah’ın uzak olduğu, Allah’a aracısız dua ettiklerinde dualarına karşılık almayacakları gibi kuruntuları ve

²² Zekeriya Pak, “Cahiliye Araplarında Allah İnancının Kurânî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas: Dilek Matbaası, 2001, V, sy. 1, s. 314.

²³ İbn-i Kelbî, *Kitâbü’l- Esnâm*, s. 32; Pak, *a.g.m.*, s.314

²⁴ İbn Kelbî, *Kitâbü’l- Esnâm*, s. 27; Pak, *a.g.m.*, s. 314.

Allah'tan başka şeylere ilâhî sıfatlar atfedip, onları şefaathî kılmalarını şu ayetlerde eleştirerek çürütmüştür:

“Kullarım sana benden sorarsa, ben yakınım daima. Bana çağrı yapıp medet umduğu anda, cevap veririm duasına, çağrısına. Onlar da kulak versin benim çağrıma, inanıp güvensinler bana. Umulur ki ulaşırlar hakikate, doğruluğa...”²⁵

“Kesindir ki, insanı biz yarattık. Benliğinin kendisine fısıldadığı şeyi de biliriz. Biz ona şah damarından bile daha yakınız!”²⁶

“Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de yarar veremeyen şeylere tapıyorlar ve “Bunlar Allah katında bizim şefaathîlerimizdir!” diyorlar. De ki: “Allah'ın, göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi Allah'a haber veriyorsunuz?” O, onların koştukları ortaklardan uzak ve yücedir.”²⁷

“Allah'ı bırakıp da, kıyamet gününe kadar duasına karşılık veremeyecek (ilâhî hiçbir vasfı bulunmayan) bir kimseye dua edenden (ilâhî medet umandan) daha sapıtmış kimdir? Hâlbuki o seslenip dua ettiği kimse, kendisinden medet umulduğundan bile habersizdir!”²⁸

“Allah ki, ondan başka hiçbir ilâh yoktur, ancak O vardır; hep diridir O; yarattıklarını kudretiyle tedbiriyle tutup duran O; ne uyuklama tutar O'nu, ne de uyku. Göktekiler ve yerdekiler O'nundur. İzni olmaksızın O'nun katında şefaathî edecek olan kimdir? Yarattıklarının önünde ne var (geleceklerini), arkalarında ne var (geçmişlerini) bilir. Onlar ise O'nun dilediğinden başka, ilminden hiçbir şey kavrayamazlar. Kürsüsü (kudret ve saltanatı) gökleri ve yeri kuşatıp kaplamıştır. Yeri göğü görüp gözetmek O'na ağır gelmez. O, çok yüce ve çok büyüktür”²⁹

“Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir.”³⁰

²⁵ el-Bakara, 2/186

²⁶ el-Kâf, 50/16.

²⁷ el-Yunus, 10/18.

²⁸ el-Ahkâf, 46/5.

²⁹ el-Bakara, 2/255.

³⁰ el-Mücadele, 58/7.

Cahiliyenin ulûhiyet tasavvuru, Kurân'dan anlaşılabilirdi gibi, dönemin Arap şiirlerinden de anlaşılmalıdır. Ancak bazı şiirlerde rivayet hataları olabileceği düşünöldüğünde güvenilir tek kaynak olarak Kur'an-ı Kerim geriye kalmaktadır.³¹ Cahiliye şiirinde karşılaştığımız Allah tasavvuru, Kuran'daki Allah tasavvurundan uzak değildir. İbn Kuteybe (276/889), Mutahhar b. Tâhir el- Makdisî (355/966) Kâdî Abdölcebbâr (415/1025), Zevzenî (486/1093), Şehristânî (548/1153), Meydanî (518/1124), Cevad Ali (1987) gibi âlimler telif ettikleri bazı eserlerinde Cahiliyenin ulûhiyet tasavvurunun yer aldığı satırlara yer vererek, Cahiliye şiiri ve Kuran'daki sıfatların benzerliğine dikkat çekmişlerdir.³² Nitekim Allah'ın tek ilâh olup ortağı olmaması, doğurup, doğrulmamış olması, kalplerde gizlenenler dâhil her şeyi bildiği, sadece Allah'a yönelerek ibadet edilmesi gerektiği, hesap günü için kullarının amellerini kaydetmesi, güzel amellerine mukabil olarak ödüllendirecek olması, şiirlerde Allah'a izafe edilen niteliklerden bir kısmıdır.³³ Bu şiirlerde "Allah" ve "Rahman" kelimelerine de rastlanmaktadır.³⁴ Fakat bu şiirlerin şairlerinin Hanif inancında kişiler olması³⁵ sebebiyle şiirlerdeki Allah tasavvurunun topyekûn cahiliye Araplarını temsil etmediği anlaşılmalıdır.³⁶

Şehristânî (548-1153), Mahmud Şükrî el-Alûsî (1342/1924) gibi tarihçiler Kur'an'dan yola çıkarak cahiliye Araplarını inançlarına göre kategorize etmişlerdir. Onların ortaya koyduğu kategorilerde yaratıcı olarak Allah inancı söz konusudur.³⁷

Kuran'da müşriklerin Allah inancına işaret olarak kabul edilen bir kısım ayetler şunlardır:

"Onlara: "Kim gökten suyu indirip de ölmüş olan yeri onunla diriltti?" diye sorsan; "Allah", derler. De ki "Hamd Allah'a lâyıktır." Doğrusu çokları düşünmezler."³⁸

³¹ Pak, *a.g.m.* s. 311.

³² Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları Ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat- ı Vacip)*, Ankara: DİB Yayınları, 2012, s. 28 (9 nolu dipnot).

³³ Pak, *a.g.m.*, s. 312.

³⁴ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 28 (9 nolu dipnot).

³⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l- Arab Kable'l-İslam*, VI, s. 463.

³⁶ Pak, *a.g.m.*, s. 313.

³⁷ Pak, *a.g.m.*, s. 315.

³⁸ el-Ankebut, 29/63.

“(Onlar), yeminlerinin bütün şiddetiyle: “Allah ölen kimseyi diriltmez!” diye Allah’a yemin ettiler. Hayır diriltecektir, bu, O’nun gerçek olarak verdiği sözdür. Ama insanların çoğu bilmezler.”³⁹

“De ki: “Düşündünüz mü kendinizi hiç? Size Allah’ın azabı gelse, ya da o hesap saati gelse, Allah ‘tan başkasına mı yalvarırsınız? Doğru iseniz (söyleyin). Hayır, yalnız O’na yalvarırsınız; O da dilerse (kaldırmasını) istediğiniz belâyı kaldırır ve o zaman ortak koştüğunuz şeyleri unutursunuz.”⁴⁰

“Sizi karada ve denizde yürüten odur. Gemide olduğunuz zaman(ı düşünün). Gemiler, içinde bulunanları hoş bir rüzgârla alıp götürdüğü ve (yolcular) bununla sevindikleri sırada, birden gemiye, şiddetli bir kasırga gelip de, her yerden gelen dalgalar onları sardığı ve artık kendilerinin tamamen kuşatıldıklarını (bir daha kurtulamayacaklarını) sandıkları zaman, dini yalnız Allah’a hâlis kılarak O’na şöyle yalvarmağa başlarlar. “Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, şükredenlerden olacağız”⁴¹

“Eğer kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına olanca güçleriyle Allah ‘a yemin ettiler. De ki: “Mucizeler ancak Allah’ın yanındadır.” Hem bilir misiniz o (mucize) gelmiş olsa da onlar yine inanmazlar?⁴²

“Hani (o kâfirler) bir zaman da: Ey Allah’ım! Eğer bu Kitap senin katından gelmiş bir gerçekse üzerimize gökten taş yağdır yahut bize elem verici bir azap getir! Demişlerdi.”⁴³

“Onlara gökleri ve yeri kim yarattı diye sorsan; size yeri beşik kılmış ve doğru gidesiniz diye orada size yollar yaratmış olan, gökten bir ölçüye göre su indiren ki biz onunla ölü memlekete hayat veririz. İşte siz de böylece çıkarılacaksınız, bütün çiftleri yaratan ve üzerlerine binip yerleşince Rabbimizin nimetini anarak, “Bunu bizim hizmetimize vereni tesbih ve takdis ederiz, yoksa biz bunlara güç yetiremezdik ve biz şüphesiz Rabbimize döneceğiz” diyesiniz diye bineceğiniz gemiler ve hayvanlar yaratan Azîz ve Alîm’in onları yarattığını söylerler.”⁴⁴

³⁹ en-Nahl, 16/38.

⁴⁰ el-En‘am, 7/40-41.

⁴¹ Yunus,10/22.

⁴² el-En‘am, 7/109.

⁴³ el-Enfal, 8/32.

⁴⁴ ez-Zuhruf, 43/9.

Müşriklerin Allah tasavvuruna değinen ayetler ele alındığında, her ne kadar Allah’a ortak koşmalar da, en yüce ilâh olarak “Allah”ı benimsedikleri ve onu mükevvin (yaratan), râzık (rızk veren), muhyî (diriltten), mumît (öldüren), alîm (bilen), azîz (yüce) gibi sıfatlarla niteledikleri anlaşılmaktadır. Bu ayetler, müşriklerin Allah inancına ve Allah’ı kemal sıfatlarla nitelemelerine kesin bir mâna ile delâlet etmez diyenler de olmuştur. Bu görüşü savunanlara göre mevzu bahis ayetler, müşriklerin Allah tasavvurları hakkında bilgi vermek için değil; onları akıl yürütmeye teşvik, Allah’a karşı şirk koştukları şeylerin kifayetsizliğini idrak, bu idrak neticesinde âciz kaldıkları anda fitratlarına uygun olarak, Allah’ın ulûhiyetini ve kemal sıfatlarını tasdikle ikrar etmelerini sağlamak gayesindedir.⁴⁵

Cahiliye toplumunu inanç açısından, Allah inancına sahip olmayanlar, Allah inancına sahip olup ona ortak koşanlar, ehl-i kitap ve İbrahim peygamberden gelen tevhit inancını devam ettirerek Allah’ın kevnîyatta tek tasarruf sahibi; kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzehe olduğuna iman eden Hanifler olmak üzere dört kısımda toplamamak mümkündür. Nasıl ki günümüz toplumları içinde çeşitli din algılarını ortaya koyan inanç farklılıkları bulunmaktaysa; cahiliye Arap toplumunun da inanç ve ulûhiyet tasavvuru konusunda homojen bir yapısı olduğunu söylemek mümkün değildir.

1.1.2. Ehl-i Kitabın Ulûhiyet Tasavvuru

Arap cahiliyesinde Yahudi ve Hristiyanlar kendi ilâhları için “Allah” kelimesini kullanmışlardır.⁴⁶ Kitap ehlinin kullandığı “Allah” kavramının, Kur’an’daki “Allah” kavramı ile birebir aynı niteliklerde olduğu söylenemez. Tevrat, Zebur ve İncil’i incelediğimizde “Tanrı” kavram ve niteliklerinin hemen hemen aynı olduğu; fakat Kur’an’ın, “Allah” kavramına Tevrat, Zebur ve İncil’den farklı bir yaklaşım sergilediği, hatta tahrif edilen bu kitaplardaki yaklaşımları eleştirdiği görülmektedir.

Muharref Tevrat, Zebur ve İncil’i, Hz. Muhammed’e inzal olan Kur’ân’dan ulûhiyet konusunda farklı kılan hususlardan biri “Tanrı ve Tanrı’nın Oğulları” konusudur. Ehl-i kitabın dayandığı metinlerin her bireri “Tanrı ve Tanrı’nın oğulları”

⁴⁵ Pak, *a.g.m.*, s. 317.

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan: Kur’ani Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. Dr. M. Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, s. 154.

kavramına yer vermektedir. “Tanrı’nın oğulları” kavramı ontolojik bir baba-oğul bağı içersin ya da içermesin Kur’ân ile çelişmektedir. Kur’ân Allah’a karşı “baba” sıfatını reddeder:

“Yahudiler, “Uzeyr, Allah’ın oğludur” dediler. Hristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah’ın oğludur” dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor...”⁴⁷

Kur’an’da zikredilen Uzeyr, Yahudilerin kutsal kitabı (Ahd-i Atık) Tanah’ın, Ketuvim (Yazılar) kısmında bahsi geçen “Ezra” ile özdeşleştirilmiştir.⁴⁸ Ezra, Bağdat’ın 88 km. güneyindeki Hille kasabasının yakınlarında kurulu, eski Mezopotamya’nın en ünlü şehri olan Babil’de⁴⁹ yaşamış, Musa peygamberden sonra kaybolan kutsal metinleri (Ahd-i Atık) hatırlatan ve derleyen kişidir.⁵⁰ Yahudilerin Uzeyr’e Allah’ın oğlu dedikleri Kur’an’da sabit olmakla beraber Yahudilerce ihtilafıdır. Ezra’ya Allah’ın oğlu diyenlerin genel olarak Yahudilerin tamamını kapsamayıp, Hicaz Yahudilerine mahsus bir inanç olduğu ileri sürüldüğü⁵¹ gibi, unutulmuş kutsal metinleri Ezra’nın hatırlayıp yazdırması ile Yahudiler tarafından Ezra’ya insanüstü sıfatlar atfedilip Allah’ın oğlu olarak görüldüğüne dair görüşler de mevcuttur.⁵² Matürîdî’ye göre ise, Kur’an’da Uzeyr’e Allah’ın oğlu denilmesi, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin dile getirmediği bir inanç olup, kadîm Yahudilerin görüşüdür. Fakat Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler, atalarının bu görüşünü bildikleri halde gizlemişlerdir. Allah ise onların atalarının inancındaki şirke dair gizledikleri bu gerçeği açığa vurmuştur. Matürîdî’ye göre, Yahudilerin gizlediği ve kimsenin bilmediği bu gerçeğin, Allah tarafından Peygamberine bildirilmesi, onun da ifşa etmesi Hz. Peygamberin ilâhî bir vahye dayandığının göstergesi ve Kur’an mucizelerindendir.⁵³ Uzeyr, “Ezra” ile özdeşleştirildiği gibi “Enoh” ile özdeşleştirenler de olmuştur. Bu

⁴⁷ et-Tevbe, 9/30.

⁴⁸ Baki Adam, “Uzeyr”, *DİA*, XLII, 401; Ö. Faruk Harman, “Ahd-i Atık”, *DİA*, I, 500.

⁴⁹ Sargon Erdem, “Babil”, *DİA*, IV, 392.

⁵⁰ Hatice Ezberci, “Yahudi Kutsal Kitabı Tanah’ın Ezra Bölümünün Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1985), s. 2.

⁵¹ Recep Önal, *Ebu Mansur El-Maturîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 148-149.

⁵² Önal, *a.g.e.*, s. 147.

⁵³ Önal, *a.g.e.*, s. 150.

iddiaya göre, Uzeyr kelimesi, Enoh'un "Tanrı yardımcısı" anlamında unvanlarından biri olarak kullanılan "Azaryahu" kelimesinden Arapça'ya geçmiştir. Merkabah metinlerinde yer verilen Enoh'u Hicaz Yahudileri, Allah'ın oğlu olarak nitelendirerek ulûhiyet atfetmiştir.⁵⁴

Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın özel ismi olarak "Yehova" kelimesi kullanılmış, bu kelime en kutsal isim addedilmiş ve Tevrat dışında kullanılması yasaklanmıştır. Bunun dışında Yahudi Tanrı tasavvurunda Yehova'ya atfedilen sıfatların bazıları şunlardır:

"Adonay" (Efendi), "Ha-Şem" (İsim), "Elohim" (Allah), "El, El Elyon" (Yüce Tanrı), "El Olam" (Ebedî Tanrı), "El Şadday" (Her Şeye Gücü Yeten Tanrı), "Ehyeh, Yah, El", "Ha-Makom" (Makam), "Şemayim" (Gökler),

"Ha-Kadoş Baruh Hu", "Ribono Şel Olam" (Kâinatın Efendisi), "Meleh" (Kral), "Ha-Rahman" (Rahman), "Gevurah" (Kadir-i Mutlak), "Şekinah" (Ulûhiyyetin Mevcudiyeti), "Şalom" (Selâm), "Ha-Bore" (Yaratıcı), "En Sof" (Ebedî), "Melekh Malkhe Melakim" (Krallar Kralı) "Av" kelimesi de Tanrı'nın ismi olarak kullanılmaktadır. Bu kelime ise "baba" mânâsındadır.⁵⁵ Yahudiler Allah için baba ismini kullandıkları gibi, Uzeyr'i de Yahudiliğin babası olarak görmüşlerdir. Uzeyr (Ezra), Musa peygamberden sonra değil, önce gelmiş olsa vahye kendisinin muhatap olacağına dair ifadeler kutsal metinleri Talmud'da yer almaktadır.⁵⁶ Eski Ahit'te Allah'a "baba" nispeti yapılan bazı kısımlar şöyledir:

"Sana sahip olan baban o değil mi? Seni yarattı ve pekiştirdi... Rab gördü ve Onlardan tiksindi. Çünkü oğulları ile kızlar onu öfkeliendirdiler." *Yasa 32/6,19* "Tanrı'ya karşı bozgunculuk çıkardılar. Tanrı'nın oğulları değildir." *Yasa 32/5* "Siz (İsrâilîoğulları) Tanrınız Rabb'in oğullarısınız..." *Yasa 14/1* "Rabbin fermanını ilan edeceğim. Bana "Sen benim oğlumsun." Dedi. "Sana bugün Baba oldum." *Mezmur 2/7*⁵⁷

⁵⁴ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 218.

⁵⁵ Ö. Faruk Harman, "Yahudilik (İnanç Esasları)", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 204.

⁵⁶ Önal, *a.g.e.*, s.146.

⁵⁷ Mesut Kaynak, *Tevrat, Zebur, İncil Ve Kuran'dan Gözlemler*, İstanbul: Yay Matbaacılık, 2007, s. 19-21.

Hristiyanlıkta ise Allah'a yüklenen baba sıfatı, teslis inancının ana unsurlarındandır. Baba-Oğul kavramı, Yahudilerin kullandığı "Baba-Oğul" kavramından daha kuvvetli bir ontolojik mâna ile yorumlanmaktadır.

Sinoptik İnciller Markos, Matta, Luka'dan ilki kabul edilen Markos'ta, "Tanrı'nın oğlu" kavramına diğer iki İncil'e kıyasla daha az yer verilmiştir. Matta ve Luka'da ise oldukça fazladır. Bu üç İncil'de tıpkı Eski Ahit'te olduğu gibi ontolojik bir babalık mânası kastedilmemektedir. Fakat kanonik İncillere dâhil olan Pavlus'un Mektupları ve Yuhanna İncili'nde Tanrı'ya "ontolojik baba" anlamı yüklenmiştir:

"Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı'nın oğulları denecek." (*Matta, 5/4*). Ama ben İsa size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki göklerdeki babanızın oğulları olasınız." (*Matta 5/44, 45*). "...Ey İsa, Yüce Tanrı'nın oğlu, benden ne istiyorsun?" (*Markos 5/7*). "Söyle bize Tanrı'nın oğlu Mesih sen misin?" (*Matta 26/63*). "Melek ona Meryem'e şöyle yanıt verdi: ...doğacak olana kutsal, Tanrı oğlu denecek." (*Luka 1/35*). "Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik oğul onu tanıttı." (*Yuhanna 1/8*) "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı ile birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı... Söz insan olup aramızda yaşadı." (*Yuhanna 1/1,4*) "Tanrı'nın öz oğlunun "Abba, baba!" diye seslenen Ruh'unu yüreklerinize gönderdi." (*Galatyalılar 4/6*) "Tanrı bizi karanlığın hükümrانlığından kurtarıp sevgili oğlu İsa'nın egemenliğine aktardı. Onda kurtuluşa, günahlarımızın bağışına sahibiz." (*Koloseliler 1/13,14*) "İsa Mesih her şeyin üzerinde hüküm süren Tanrı'dır." (*Romalılar 9/5*) "Kutsal umudumuzun gerçekleşmesini ve ulu Tanrı ve Kurtarıcımız İsa Mesih'in yücelik içinde gelmesini bekliyoruz." (*Titus 2/13*)⁵⁸

Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinde Baba Allah'ı, Oğul İsa Mesih'i, Kutsal Ruh ise Cebail'i ifade etmektedir. Erken dönemde Nasranî Hristiyanlar, Tanrı'nın tek, Kutsal Ruh ve Hz. İsa'nın Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna ve Hz. İsa'nın Tanrı'nın ezelî kelâmı değil; peygamberi olduğuna inanmışlardır. Dördüncü asrın ilk yarısında İskenderiye'de rahip olan Arius'un Hz. İsa'nın Tanrı olmadığını yayan ekolü, Ariuşçuluk da Nasranî Hristiyanlığın devamı niteliğindedir. Fakat 325 yılında toplanan İznik Konsili'nde, Güneş tanrısına tapınılan putperest bir din olan "Sol İnvitatus" dini kökenli, sonradan Hristiyan olan Roma imparatoru Konstantin'in de desteği ile Arius,

⁵⁸ Kaynak, a.g.e., s. 22-26.

Hiz. İsa'nın tanrı olduğunu kabul etmediği için aforoz edilmiştir. Ariusçuluk yerine Roma Kilisesi'nin desteklediği, Pavlus'un öğretisini savunan rahip Athanasius'un Hristiyanlık anlayışı benimsenmekle, Hiz. İsa'nın tanrılığı Hristiyanlık dünyasında resmihakule dönüşmüştür. İznik Konsili'nden sonra 381 yılında toplanan İstanbul Konsili'nde de İsa Mesih ile beraber Kutsal Ruh'un da tanrılığı 186 piskoposun kararıyla kabul edilerek, İncillerde lemeye dair bir bilgi olmamasına rağmen, l Tanrı (teslis) inancı resmleşmiştir. Kutsal Ruh'un ve Oğul'un Baba'dan ilâhî öz taşımakla Tanrı olduğu, her üçünün de ibadet edilerek yceldilmesi gerekliliği ifade edilerek, Nasranî Hristiyanlıktaki tek Tanrı inancı yerini l Tanrı inancına bırakmıştır.⁵⁹

l ulûhiyetin mahiyeti konusunda ise Hristiyanların homojen bir inancı bulunmamaktadır. İsa Mesih'in ulhiyetinin mahiyetine dair ekser  iddia ne sürmüşlerdir. Bu görüşlerden birinci görüş, İsa Mesih'in biri Tanrı'dan cz olan ilâhî, diğer yaratılmış olan beşeri olmak üzere iki ruha sahip olduğunu; ikinci görüş, İsa Mesih'te bir ruh olup bu ruhun bizatihi Tanrı olduğunu iddia etmiştir. nc görüş ise, Tanrı'dan İsa Mesih'e iki cz gelip bir cüzün Mesih ile olduğunu, diğer cüzün ise Mesih'ten ayrı olduğunu öne sürmüştür.⁶⁰ Ulûhiyetin mahiyetine dair ihtilaflar erken dönem kelâmcılarından Eb Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (. 255/869) tarafından tutarsızlık olarak eleştirilmiştir.⁶¹ Kimi Hristiyan kelâmcıları bu lemeyi çok tanrı bir yaklaşım olarak görmeyerek, her birerinin aynı mânaya delâlet etmekle tek Tanrı'yı ifade ettiğini savunmuşlardır.⁶² Bu ise aklen muhaldir. Zira bir şeyin hem farklı  unsuru olması, hem de tek bir unsur olarak görülmesi gibi bir ulûhiyet tasavvuru akılla çelişir. Eğer  de tanrı ise, her üçünün de kendi iradeleriyle dilediğini gerçekleştirmesi gerekir. Diğer ikisi, birine bağlı ise, bağlı oldukları g “Tanrı” olmakla diğer iki unsurun tanrılığı batıl olur. Eğer her  beraberce tek tanrı oluyorsa, tek bir unsur olarak ele alındıklarında tanrılığın üçte birini ifade ederler ki, tam bir tanrılığı ifade etmek için geri kalan üçte ikiyi teşkil eden unsurlara muhtaçlık söz

⁵⁹ Kaynak, *a.g.e.*, s. 261-267; Mustafa Sinanoğlu, “İznik Konsili, *DİA*, XXI, 549-552.

⁶⁰ nal, *a.g.e.*, s. 279, 280.

⁶¹ Câhiz, *el-Muhtar fi'r-Red Ale'n-Nasara*, thk. Abdullah eş- şerkavî, Beyrut, 1991, s. 61.

⁶² Hamit Albayrak, “İlk Dönem Kelam Kaynaklarında *Ehl-i Kitap Anlayışı*”(Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s.56.

konusu olur. Muhtaç olan ise ilâh olamaz. Kur’ân-ı Kerim’de tek tanrı inancından başka bir inancın aklen de mümkün olmamasına nizam delili olan şu ayetle atıf yapılmıştır:

“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, (her ilâh birbirinden bağımsız olarak kendi istediğini yapacağı için) yerde ve gökte fesat çıkardı. Arşın Rabbi onların nitelermelerinden uzaktır.”⁶³

Hristiyanların ulûhiyet hakkında ekânim-i selâse kabulü Kur’ân-ı Kerim’de şu ayetlerle reddedilmiştir:

“Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah’a ve peygamberlerine iman edin, “(Allah) üçtür” demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. Vekil olarak Allah yeter.”⁶⁴

“Andolsun, “Allah, üçün üçüncüsüdür” diyenler kâfir oldu. Hâlbuki bir tek ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur. Eğer dediklerinden vazgeçmezlerse, andolsun onlardan inkâr edenlere elbette, elem dolu bir azap dokunacaktır.”⁶⁵

“Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?” İsa da şöyle diyecek: “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.”⁶⁶

“(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”⁶⁷

⁶³ el-Enbiya, 21/22.

⁶⁴ en-Nisa, 4/171.

⁶⁵ el-Maide, 5/73.

⁶⁶ el-Maide, 5/116.

⁶⁷ et-Tevbe, 9/31.

İsa Mesih'in annesi Meryem'den babasız olarak doğması gerekçesiyle, Hz. İsa'ya ilâhî öz atfedene Kur'an Âdem'in yaratılışını örnek vermiştir.⁶⁸ Âdem'i babasız ve annesiz yaratmaya muktedir olan Allah'ın, Meryem oğlu İsa'yı da babasız olarak sadece anneden yaratmaya muktedir olduğuna değinilmiş ve bu yaratılışın Âdem'e ilâhlık yüklediği gibi, İsa Mesih'e de ilâhlık yüklediği, yaratmanın yalnızca Allah'ın dilemesine ve "ol" emrine bağlı olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹ Kur'an'da Kutsal Ruh ile ilgili olarak ise, Ruh'un vahyi getiren, Allah'ın emri altında olan meleklerden değerli bir melek olduğu bilgisi verilmektedir.⁷⁰

Sinoptik İncillerde her ne kadar Kutsal Ruh ve Oğul'un tanrılığı söz konusu olmasa da, Pavlusçu Hristiyanlığın dördüncü yüzyılın ilk yarısında Roma İmparatorluğu tarafından resmî kabulü neticesinde yayılması ile Hristiyanlığın monoteist ulûhiyet tasavvuru teslise dönüşmüştür. Bu üçlü tasavvurdaki birinci unsur yani "Baba" olarak nitelenen Tanrı'nın sıfatları, Yahudiler tarafından da Baba kelimesiyle nitelenip "Yehova" olarak isimlendirilen Tanrı'nın sıfatlarından pek farklı değildir. Tevrat'ta "Elohim" olarak isimlendirilen Tanrı, İncil'de Grekçe "Theos" olarak; "Baba" anlamına gelen Tevrat'taki İbranice "Av" kelimesi, İncil'de Aramice "Abba" olarak kullanılmış; Grekçe'ye "Pater" olarak çevrilmiştir.⁷¹ Hristiyan Tanrı tasavvuruna dair İncil'de yer alan bazı kısımlar şöyledir: "O iyilik, hakikat ve hikmetin kendisidir" (*Markos, 10/18; Romalılar'a Mektup, 3/5; 16/27*). "Gökler âlemi O'nun tahtıdır; O ebedî olarak kutsaldır; yeryüzündeki her şeyi O kontrol eder" (*Matta, 5/34; 23/22; Romalılar'a Mektup, 9/5, 14*). "O yaratıcıdır ve hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında değildir" (*Matta, 6/30; 10/29; 19/4; Markos, 13/19; Luka, 12/24; Resullerin işleri, 4/24; 17/24; Romalılar'a Mektup, 1/18; Efesliler'e Mektup, 3/9; Timoteos'a Birinci Mektup, 4/3; Petrus'un Birinci Mektubu, 4/1 9; Vahiy, 4/1 1*). Yaratıcı olarak O yaratılmışlardan ayrı olsa bile (*Romalılar'a Mektup, 1/25*) onlarda mündemiçtir. (*Efesliler'e Mektup, 4/6*).⁷² Ayrıca

⁶⁸ Mustafa Sinanoğlu, "Kelamcıların Ehl-i Kitaba Yaklaşımları", *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 343.

⁶⁹ Âl-i İmran, 3/59.

⁷⁰ eş-Şuarâ, 26/192; en-Nahl, 16/102.

⁷¹ Mehmet Aydın, "Hristiyanlık (Hristiyan İnançları)", *DİA*, XVII, 346.

⁷² Aydın, *a.g.md.*, s.346.

İncil'e göre Baba Tanrı, erkek suretindedir: "Çünkü erkek Tanrı'nın sureti ve izzeti, kadın ise erkeğin izzetidir" (*İncil, I. Korintoslulara, Bap 11: 4-11.*)⁷³

Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerince kabul edilen, Hristiyanlığın erken dönem metinlerinden en eskisi olan Havarilerin İnanç Esasları'na ve İznik (325), İstanbul (381), Efes (431), Kadıköy (451) konsillerinde alınan kararlara dayanarak, Hristiyan Tanrı tasavvurunda Baba Tanrı, yerin, göğün ve tüm kâinatın yaratıcısı kâdir-i mutlakdır. Yaratıcı olan Baba Tanrı'nın tahtı göklerin üzerinde olup, kendisinin insan bedeninde tezahürü (Tanrı enkarnasyonu) olan oğlu İsa Mesih, çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilerek havarilere görünmüş, sonra göklerin üzerine yükselerek Baba Tanrı'nın tahtının sağ tarafına oturmuştur. Baba, sevgisi gereği mahlûkatı yaratan; oğlu İsa Mesih, yaratılanları kurtaran; Kutsal Ruh ise, yaratılanlara yardım edendir.⁷⁴

Yahudilik ve Hristiyanlık Tanrı tasavvurunda, baba ve oğul kelimelerinin sıkça kullanılması, Yahudilerin Uzeyr'e, Hristiyanların İsa Mesih'e ulûhiyet nitelikleri atfetmeleri ile ulûhiyette tecsîm ve teşbîh algısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Hususen Hristiyanların, İsa Mesih'in tanrısallığını izah metotlarındaki ihtilafları neticesinde ortaya çıkan mezheplerin diofizit görüşlerinin temeli tecsîm ve teşbîhe dayanmaktadır. Birinci grup diofizit görüşü benimseyenlerdir. Bunlara göre İsa'nın iki türlü tabiatı mevcuttur. Biri, hâdis olan beşerî tabiat; diğeri, Tanrı'dan cüz olan kadîm ve ilâhî tabiattır. Her ikisi beraberce İsa'da mündemiçtir.⁷⁵ İsa Mesih'in Tanrı'dan ilâhî bir cüz taşıdığını öne süren diofizitçi Hristiyanlar, Tanrı'nın cisim mahiyetinde olduğunu söylemiş olurlar. Zira küll-cüz yani bütün-parça ilişkisi cisimlere ait niteliklerdir. Bir şeyin cüz'ü olduğundan bahsetmek ayrıca o şeyin bir küllü olduğunu ifade etmektir. Bir şeyin küllü olduğunu ifade etmek ise, o şeyin kütle, hacim, yükseklik gibi özelliklerinin sınırları dâhilinde tamamını kastetmek ve Tanrı'ya cisimsel sınırlar tahsis etmektir. Hâlbuki tüm cisimler hâdistir. Tanrı'ya hâdis olan cisimlere ait nitelikler atfedildiğinde muhdesâta mahal olur. Tanrı'da muhdesâttan bir şey mevcut ise o muhdesâtı da ihdas edecek bir muhdise muhtaçlık hâsıl olur. Muhtaç olan ise Tanrı olamaz. Küll olan Tanrı olamıyor ise, Tanrı olmayan küllün cüz'ü evleviyetle Tanrı değildir. Kelâmî açıdan diofizit görüşü bu şekilde ilzam etmek mümkündür.

⁷³ İlhan Arsel, *Tevrat Ve İncil'in Eleştirisi*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997, s. 249.

⁷⁴ Aydın, *a.g.md.*, s. 346.

⁷⁵ Önal, *a.g.e.*, s. 279.

İkincisi, monofizit görüştür. Bu görüşe göre ise, İsa'da beşerî ruh olmayıp, sadece ilâhî ruha sahiptir. Bu grup içinden kimileri ilâhî ruhun bedene ait olduğunu; kimileri, ilâhî ruhun bedende yalnızca tasarrufta bulunduğunu iddia etmişlerdir. Üçüncü grup ise, İsa'nın ilk önce beşeri tabiata sahip olup, Tanrı'dan bir cüz'ün kendisine ulaşması ile beşeri tabiatın İsa'dan ayrılıp, ilâhî tabiatın hâkim olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁶ Bu gruba göre, İlâhî cüz ulaşmadan önce sadece beşerî tabiatta olan İsa Mesih, İlâhî cüz ulaştıktan sonra da sadece ilâhî tabiattadır. Her ne kadar ikinci grup tamamen monofizit, üçüncü grup kısmen monofizit görüşü benimsese de tıpkı diofizit görüştekiler gibi onlar da Tanrı'yı İsa Mesih olarak bedenleştirerek Tanrı tasavvurunda antropomorfizmi benimsemişlerdir.

1.2. İSLAM'DA ULÛHİYET TASAVVURU

İslam dini monoteist bir din olmakla ulûhiyet tasavvuru, tevhit akidesi üzerine bina edilmiştir. Vahyin ilk muhatapları olan Cahiliye toplumu nazarı dikkate alındığında İslam'ın onlara karşı biricik gayesinin tevhidi inşa, ihya ve muhafaza etmek olduğu açıktır. Nitekim tevhide davet eden pek çok Kur'ân ayeti, Allah'a inandığı halde tevhit akidesinden ayrılıp şirke kapılmış bir topluluğa hitap etmektedir. Cahiliye müşriklerini, inanç kültürlerinde mevcut olan tevhide dayalı hanif dinden uzaklaştıran etmenlerin başında, Allah'ın isim ve sıfatları hususunda cahil olmalarından kaynaklı bir dalaletin geldiğini söylemek yanlış olmaz. Kur'ân'da Allah'ı tanımlayan isimlerin mükerrer olarak çokça yer alması, insanın Allah'ı hakkıyla tanıma konusundaki noksanlığını vurgular niteliktedir.

İsimler, ait olduğu varlığın niteliklerine delalet eden varlığı tanımlayıcı temel unsurlardır. İslam'ın ulûhiyet tasavvurunun anlaşılabilmesinde isimlerden bağımsız bir metot izlemek mümkün değildir. Nitekim Kur'ân, zât-ı ilâhiye delalet eden mânaları isimler şeklinde zikretmektedir. Bu nedenle İslâm âlimleri ulûhiyet tasavvurunu, Allah'ın isimlerinden hareketle, ismin delalet ettiği zât ve sıfat çerçevesinde ele almıştır.

⁷⁶ Önal, *a.g.e.*, s. 280.

1.2.1. Allah'ın Zâtı ve Sıfatları

Allah'ın zâtına nispet edilen mânalara Allah'ın sıfatları denir. İsim ve sıfat aynı şey gibi görünse de ikisi arasında fark vardır: Eğer Allah'ın zâtına nispet edilen mânalar, ilm-i sarf açısından ism-i fail, mübalağa ism-i fail ve sıfat-ı müşebbihe gibi sıfat kalıbında ise “Allah'ın isimleri” denir. Bunun dışındaki kalıplarda nispet edilen mânalara da sıfatları denir.⁷⁷ Yani isim denilebilmesi için kelime müstakil olarak zât ile hüviyet kazanmış olmalıdır. Masterlar gibi zâttan mücerret olan salt mânalar Allah'ın sıfatı olur. Allah, âlim ve kâdir gibi kelimelerle isimlendirilir; ilim ve kudret gibi kelimelerle ise tavsif edilir. Zât var olmazsa sıfatlarından da söz edilemez. Sıfatın mevcudiyeti zâta bağlı; fakat zâtın mevcudiyeti sıfatlara bağlı değildir. Zât, tüm sıfatları ile beraber ortada olan mevcudun kendisidir. Zâttan ayrılması mümkün olmayan mânalara zâtî sıfat denir. Mesela, başlı başına zât olan insanın hücreleri ve DNA'sı zâtî unsurlardır. Fakat zâttan ayrılması ve değişimi mümkün olan uzuvlar, organlar gayrı zâtî arazlar olur.⁷⁸

İslam filozofları zâtı, mahiyetinin mevcudiyetinde kendisinden gayrıya bağlı olmayan anlamına da gelmekle “cevher” kelimesinin müteradifi kabul etmişler; Fârâbî gibi bazı filozoflar, Allah'ın zâtı hakkında cevher kelimesini kullanmışlardır.⁷⁹ Erken dönem tabiat filozoflarının ilki kabul edilen Thales'ten itibaren filozoflar tarafından evreni oluşturan, her şeyin kendisinden meydana geldiği bir töz aranmış; bu töz hakkında çeşitli öngörüler ortaya koyulmuştur. Ateş, su, hava, toprak Empedokles tarafından dört asıl olarak birleştirilmeden önce, bu unsurlardan hangisinin diğerlerini oluşturan asıl unsur olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir. Hiçbir şeyin yoktan var edilemeyeceği prensibini benimseyen ve tözü, bu dört madde çerçevesinde suyun asliyetine bina ederek ele alan Thales'ten sonra Anaximandros, sonsuz kabul ettiği tözü “apeiron” olarak isimlendirerek Thales'in maddesel töz fikrini, nüvesi sonsuz hareket olan töz fikrine yaklaştırmıştır. Anaximandros'un ortaya attığı “apeiron” panteist bir yaklaşımla, yaratılmamış (kadîm), yok olmayan (ebedî), kozmosu kendisi ile tekevvün ettiren, ihata ederek tahakküm altında tutan, dâimî surette zâtî ve hususî bir hareket ile hayat sahibi, haricî ve dâhilî her hangi bir mânada sınırlanmayan sonsuz güç olarak

⁷⁷ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 100.

⁷⁸ Demir, a.g.md., s.148.

⁷⁹ Demir, a.g.md., s.148; İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, s. 151.

tanımlanmıştır.⁸⁰ Apeironun, kadim filozofların atom kabul ettiği cevher-i ferde tarihsel arka plan teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Zira Anaksimandros'un öğrencisi Anaksimenos'in, benzer istikameti takip eden Zenon ve Anaxagoras'ın sonsuz tohum fikri ile Parmenides'in hareketi reddedip, sükûnu kabul eden fikirleri antitez olarak atomculuğu doğurmuştur.⁸¹ Atomculuğun inşa temellilerini ise, tek unsur arayışına dair tartışmayı dört unsur kabulüyle sonlandıran Empedokles'in attığı söylenebilir. Zira Empedokles, cisimlerin kendisinden müteşekkil olduğu gözle görülemeyecek tohumlardan söz etmiştir. Leukippos ise tüm cisimlerin, parçalara ayrıldığını ve bölünemeyen son parçada aynîleştiğini, bölünmeyen parçanın boşluksuz bir kütle olup, hareketten hâlî olmadığı savını ortaya atarak atomculuğun fikir babası olmuştur.⁸² Leukippos'a göre cevherlerdeki daimi suretteki hareketi başlatan kuvvet metafizik bir sebeptir. Bu hareketi başlatan sebep hakkında açıklama yapmak için aklın idrak edebileceği somut bir veri yoktur.⁸³

Kindî, İbn Sînâ gibi filozoflar ile ilm-i kelâm âlimleri, cevherin kendisini var edecek ilk sebebe muhtaç olması ve hareket, sukûn gibi arazlardan ayrılmaması nedeniyle Allah hakkında cevher kelimesinin kullanılmasını uygun görmemişlerdir.⁸⁴ Çünkü en az iki cevherin bir araya gelmesiyle oluşan cisim mürekkeptir. Mürekkep olan her şey ise mütehayyizdir.⁸⁵ Küllisi mütehayyiz olan cismin cüz'ü de mütehayyizdir. İster mürekkep cisim, ister "cüz lâ yetecezzâ" cevher-i ferd olsun tahayyüzden hâlî olmaz. Daima bir mekâna muhtaç olmakla âyan, ulûhiyetin parçası değil, ancak eseri olabilir. Ulûhiyetin muhtaçlıktan münezzehtir olduğu İslam akâidinde aklen ve naklen mübeyyen bir akîdedir. Allah aklen muhtaçlıktan münezzehtir; zira muhtaçlıkta teselsül ortaya çıkar. Her muhtaç olan için, kendisini ihtiyaçlı kılan ve ihtiyaçlarını temin eden bir kuvvet söz konusudur. İhtiyaçları ve ihtiyaçlıları var eden, kendisi ise bir şeye ihtiyaç duymayan kuvvet icap ettiğinden dolayı ilâ nihâye teselsül aklen muhaldir. Allah'ın muhtaçlıktan münezzehtir olduğuna naklî delil ise şu ayetlerdir: "De ki: O, Allah

⁸⁰ Ramazan Karakale, *Atomun Peşinde- A-tomos'tan Kuantum'a*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s. 36-44.

⁸¹ Karakale, *a.g.e.*, s. 128.

⁸² Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 81-82.

⁸³ Karakale, *a.g.e.*, s. 133.

⁸⁴ Demir, a.g.md., s. 148; İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, s. 151.

⁸⁵ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s.106.

birdir. Allah Samed'dir. O, doğurmamış ve doğrulmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur.”⁸⁶ es-Samed, her muhtaçlıkta kendisine yönelilen, her şeyin kendisine muhtaç olduğu fakat kendisi muhtaçlıktan müstağni olan demektir.⁸⁷

Modern bilim, cevher denen atomu ve atom altı parçacıkları kuantum fiziği kapsamında ele alarak, moleküllere kadar inebilen elektron mikroskopları aracılığıyla incelemiş; yapısı ve nitelikleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Atomun çekirdek yapısı halen araştırma konusu olup, yapıları hakkında nihaî bir neticeye tam olarak ulaşılmayan foton, graviton, müon, lepton, mezon, Higgs parçacığı gibi belki yüzlerce kuark ve antikuark bulunmaktadır. Deneysel incelemeler neticesinde atomun müfret değil mürekkep olduğu tespit edilmiştir. Zira cevher denen atom, kuantum fiziğine göre çekirdek yapısı itibarı ile daimi surette titreşen, kendine mahsus enerjisi, spini, momentumu olan, nötron, proton ve bu ikisi çevresindeki elektron gibi dalga frekans parçacıklarından ibarettir.⁸⁸ Bu parçacıklar hareketten hâlî olmaz. Hareketten hâlî olmayan cevherde sukûn bulunmaz. Hareket, cevher için zâtî bir arazdır. Cevherin sukun bulması zevâli mânasına gelir. Müfret olduğu varsayılırken dahi tahayyüz, birleşme, ayrılmayı kabul etmesinden dolayı kelamcılar tarafından Allah hakkında kullanılamayan cevher, haddi zatında müfret değil bileşik ve dâimî surette titreşimsel harekete muhtaç iken evleviyetle Allah'ın zâtı için kullanılamaz. Ebu'l Huzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Muammer b. Abbad, Ebû Ali el- Cübbaî, Ebu'l Kâsım el- Belhî gibi erken dönem kelamcıları, dönemlerinin genel kabullerine dayanarak cevher-i ferdi atom ile denk tutmuşlardır. Zira kadîm filozofların atom tanımı ile kelamcıların cevher-i ferd tanımı aynı mânalardır.⁸⁹ Her ne kadar kelâmcılar, cevher-i ferdi zikrettiğinde, dönemlerinin kabulleriyle nihaî parça görülen atom anlaşılrsa da, onların bahsettiği cevher-i ferd mutlak mânada atoma tahsis edilmiş değildir. Bugünün modern fiziğini referansla cevher-i ferdin, atom altı müfred ve nihaî ilk parça ne ise ona tekabül ettiğini söylemek mümkündür.⁹⁰ İlm-i kelâmın vesâilinden olan cevher konusu, modern bilim ile kıyas ve güncellemeye tâbî tutularak kelâm penceresinden 21. yüzyıla ışık saçı bir

⁸⁶ el-İhlas, 112/1-4.

⁸⁷ Abdülaziz Hatip, *Esma-i Hüсна*, İstanbul: Nun Yayıncılık, s. 252.

⁸⁸ Kenneth W. Ford, *101 Soruda Kuantum- Göremediğiniz Dünya Hakkında Bilmeniz Gereken Her şey*, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011, s. 30-34.

⁸⁹ Bulğen, *a.g.e.*, 196-202; 254-262.

⁹⁰ Prof. Dr. İlyas Çelebi ile müzakerelerden elde edilen görüş.

konuma henüz ulaşamamıştır. Çünkü bugün, klasik dönem atom kelâmcılığının hilafına, konunun deneysel gözlem ve tetkik bağlamında bilimsel araştırma yönü kelâm dairesinden çıkarılıp tamamen fizikçilere bırakılmıştır. Bunun ise İslâm ulûhiyet inancını izah ederken, cevheri mühim bir vesail konusu olarak gören kelâm metodolojisi açısından ne kadar isabetli olduğu tartışmaya açıktır.

Madde ve kozmosa kadîm tek cevher atfeden tabiatçı filozoflar haricinde, Zerdüştlük, Maniheizm gibi Farsî gnostik inançlar da âlemde birbirine zıt iki kadîm cevher kabul etmişler; bundan dolayı Seneviyye (düalist) olarak isimlendirilmişlerdir. Nur-zulmet, iyilik-kötülük gibi evrendeki zıt mânalara kıdem yüklemişlerdir.⁹¹ Seneviyye, zulmet ve nur gibi mânaların evvela ayrı cevherler iken daha sonra birleşmeleri suretiyle âlemi meydana getirdiklerini iddia ederek, iki kadîm cevher üzerinden âlemin kîdemini iddia etmiştir. Seneviyye'nin Mani görüşünde ise, zulmetten (karanlık) ayrı bulunan nur (ışık), zulmetin kendisine karışmasından sonra kendi varlığını zulmetten temizlemek için âlemi ortaya çıkarmıştır.⁹² Oysa Seneviyye'nin iddiaları, ittisal ve infisal gibi hudûs alameti verdikleri mânalara ilâhî nitelik olan kîdemi atfetme gafletinden ibarettir. Ulûhiyeti tezat mânalar üzerine bina ederken, kendileri de aklen derin bir tezat içine düşmüşlerdir. Kur'an-ı Kerîm'de "Biz her şeyden çift yarattık; umulur ki tezekkür edersiniz (anımsayarak ibret alırsınız)."⁹³ âyeti her ne kadar kâinattaki düalist yapıya delâlet etse de bu delâlet, Allah'ın yarattığı mütenâkız veya müterâdif manalara kıdem atfetmeyi değil; bilakis hâdisâtın, cüzîden küllîye kadar ikili bir sistem üzerine binâ edildiğini, yalnızca Allah'ın çifti bulunmayıp zat ve sıfatlarında tek, mutlak varlık olduğunu ifade etmektedir.

Grek, Hint, Fars kültürünün aksine, İslam öncesi Türk kültüründe İslâm itikadında olduğu gibi maddeye, kozmosa kadîm bir cevher atfedilmemiştir. Türklerin dininde Tanrı, maddesel varlık statüsünde olmayıp, doğaüstülük vurgusuyla semavî ve yüce mânasında "Gök Tanrı" olarak anılmıştır. Gök Tanrı'ya kadîm, ebedî, her şeyi yaratan, yarattıklarını takdir ettiği ölçü ve kanunlar (kader) çerçevesinde her an idare eden, evrensel nitelik taşıyan, aşkın olan mutlak güç vasıfları vermekle "Gök Tanrı"

⁹¹ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, s.521.

⁹² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016, s. 47-48.

⁹³ ez-Zâriyât, 51/49.

kelimesini “Allah” ile aynı manada kullandıkları ortadadır. Doğa, Gök Tanrı’nın en değerli eseri olmakla büyük saygı görmüş, insan eliyle inşa edilmiş ayrı bir mabede ihtiyaç duymaksızın doğayı mabet kabul edilmiştir. Asimilasyona maruz kalmamış, saf Gök Tanrı inancı ile İslâm itikadının ulûhiyet anlayışı örtüşmekte, Gök Tanrı dininin de İslâm gibi tevhid üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır.⁹⁴

Kâinattaki a’yân (cevherler) dahi hudûs (sonradan oluş) alametleri taşımak ile ulûhiyetin yalnızca eseri iken, a’yâna muhtaç olan arazlar evleviyetle hâdis mânalardan ibarettir. Allah cevher ve cisim olmamakla Allah’ın sıfatları da cisimlerdeki arazlar kabilinden değildir. Zira arazlar, tahayyüz, tegayyür, ittisal, infisal gibi niteliklerden hâlî olmaz. Tüm bunlar hudûs alametidir. Allah’ın zâtı ise ulûhiyeti mûcibince hâdisâta mahal olamaz.⁹⁵ İslâm itikadı ilâhî zatı cevhere, araza, kozmosa, gözün görüp, zihnin idrak ettiği her hangi bir şeye indirgememiş, Allah’ı zât ve sıfatlarında birlemek sureti ile ulûhiyette tevhid akîdesini savunmuştur. Hâdis olan akıl, kadîm olan Allah’ın zâtî hakikatini anlamaktan âcizdir. Kur’ân-ı Kerîm’de yalnızca sıfâtullah hakkında detaylar verilmekte; Hz. Peygamber’e isnat edilen birtakım rivayetlerde ise insanın Allah’ın zâtı hakkında fikir yürütecek yaratılış kapasitesine sahip olmadığı belirtilerek insan, bu minvalde bir tefekkürden açıkça men edilmektedir:

“Mahlûkat hakkında tefekkür edin, Hâlık hakkında tefekkür etmeyin, siz onun mahiyetini değerlendiremezsiniz (idrak edemezsiniz).”⁹⁶

Kur’an’da insan, ruhun dahi hakikat ve mahiyetini kavrayamayacak seviyede, bilgi kapasitesi kısıtlı olmakla nitelenmekte;⁹⁷ kendisine, hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı şeyin üzerinde durmaması tavsiye edilmektedir.⁹⁸ İnsan, kendisinde bulunan bir mâna olan ruhun bile hakikatine vukufiyetten âciz olduğu halde, zâtına hiçbir eş ve denk bulunmayan, hâdisât ile mukâyese olunmayan yüce Allah’ın zâtını idrak ve tasavvura nasıl erişebilir? Elbette insan için bu, neticesi muhal olan hadsiz bir gayretten ibaret olur.

⁹⁴ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, s. 473.

⁹⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 60-61.

⁹⁶ Süyûtî, *el-Câmiu’s-Sagîr*, I, s. 454-455.

⁹⁷ el-İsrâ, 17/85.

⁹⁸ el-İsrâ, 17/36.

Fakat hakikat ve nitelikleri insan zihnine tamamen uzak bir şey, eğer hakikatine ait birtakım mânalarla insan zihnine yaklaştırılmazsa, zihin o şeyle ne aklî ne de duygusal bir bağ asla kuramaz. Adeta tanımsız küme mesabesinde bir anlam ifade etmeyerek ma'dûm hükmünde kalır. İşte bu noktada Allah'ın esmâ ve sıfatları, zâtî hakikati kavranamayan ulûhiyeti, gerekli olduğu nispette zihne yaklaştırıp tanımsız küme olmaktan çıkaran ve Allah'ı tanıyıp ubûdiyet bağı kurulmasını sağlayan mânalar olarak İslam kelâmında önemli bir alan teşkil etmektedir.

İnsanın yaratanını tanınması için Kur'an ve hadislerde Allah'ın esmâ ve sıfatlarına çokça yer verilmiş; Allah'ın, yakışsız nitelemelerden münezze, güzel isimler ve ulvî sıfatlar ile muttasıf olduğu ifade edilerek, Allah'ı güzel isimleri ile anmanın en büyük ibâdet olduğu bildirilmiştir.⁹⁹

“Senin izzet sahibi olan rabbin onların (yakışsız) vasıflandırmalarından münezzehtir.”¹⁰⁰

“En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır.”¹⁰¹

“Kitaptan sana vahyolunanı oku, salâtı da dosdoğru yerine getir. Çünkü salât, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette en büyük ibâdettir. Allah, yaptıklarınızı bilmektedir.”¹⁰²

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın zâtî tasviri yapılmazken, tavsifi yapılmıştır. Ancak zâtına münhasır olan sıfatlarla vasıflanabilir.¹⁰³ Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın zâtına nispet edilen manalar esmâ (isimler) olarak zikredilmiş¹⁰⁴, bunlar sıfat sigasında yani isim olarak kullanılmış, mastar şeklinde sıfat kullanılmamıştır. Fakat bazı hadislerde mastar şeklinde sıfatlar da Allah'ın zâtına nispet edilmiştir:

⁹⁹ Hasan İzzeddin Cemal, *el-Esmâü'l Hüsnâ- Kur'an ve Sünnette Yüce Allah'ın İsimleri*, çev. Abdurrahmân Poyraz, İstanbul: Ravza Yayınları, 1998, s. 22.

¹⁰⁰ es-Sâffât, 37/180.

¹⁰¹ el-A'raf, 7/180.

¹⁰² el-Ankebut, 29/45.

¹⁰³ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002, s. 113-114.

¹⁰⁴ el-İsrâ, 17/110; el-Haşr, 59/24.

“Ey Allah’ım ilminle hayırlı olanı, kudretinle beni güçlendirmeni senin büyük fazlından istiyorum. Çünkü sen gücü yetensin; ben değilim. Sen bilensin; ben bilgisizim. Sen bilinmeyenleri bilicisin.”¹⁰⁵

Allah, Kur’ân’da zâtını isimlendirdiği mânalarla isimlendirilir; zâtını tavsif eden sıfatlarla ise sıfatlanır. Akıl da bizzarure Allah’ı şanına yaraşır sıfatlarla niteler.¹⁰⁶ Kur’ân’dan tespit edilen ilâhî isim ve sıfatların sayısı hakkında 99, 109, 161, 313 adet olduğuna dair ihtilaflar vardır. Tüm siga ve türleri ile sıfatların sayısını 552’ye kadar çıkarmak mümkündür.¹⁰⁷ İlm-i kelâm âlimleri, sıfâtullah meselesini ulûhiyet bahislerinde detaylı ele almış ve sıfatlar farklı kategorilerde tasnif edilmiştir. Fakat en genel itibari ile İslam kelâmında sıfât-ı ilâhî, zâtî, fiilî, haberî olmak üzere üç kısma ayrılır.

1.2.1.1. Zâtî Sıfatlar

Allah’ın zatına mahsus olan niteliklere zâtî sıfatlar denir. Zâtî sıfatlar ile nitelik, ya Allah’ın zâtında ispat edilir ya da Allah’ın zâtından selbedilir. Kemâl atfetmek sureti ile Allah’ın zâtında olumlanan sıfatlara sübütî sıfatlar; noksanlıktan tenzîh etmek için zâttan olumsuzlanan sıfatlara ise selbî sıfatlar denir. Her ne kadar biri ispat, öteki selbetse de bu sıfatların tümü zâtî tavsif ettiğinden dolayı zâtî sıfatlardır. Zâtî sıfatların sayısı fazla olmakla beraber genel itibarı ile “hayat, ilim, semî”, basar, irade, kudret, kelam, tekvin” sübütî sıfatlar; “vucûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetun li-l’havâdis ve kıyam binefsihî” selbî sıfatlar olarak taksim edilmiştir.¹⁰⁸

1.2.1.1.1. Zâtî- Sübütî Sıfatlar

Hayat: Allah’ın hâdisatla mukayese olunmayacak bir şekilde daima hayat sahibi olmasıdır. Hayat Allah’ın sıfatı; Hay ise Allah’ın hayat sahibi ve daima diri olduğunu ifade eden isimdir.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el- Câmiu’s-Sahîh: Sahîh- Buhârî ve Tercümesi*, trc. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989, XVI, s. 264.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2002, s. 58.

¹⁰⁷ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 101.

¹⁰⁸ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, *a.g.e.*, s. 125-133.

“Allah, kendisinden başka ilâh olmayan Hay ve Kayyûm’dür.”¹⁰⁹

“Sen hiç ölmeyen Hay olana tevekkül et ve onu hamd ile tesbîh et. Kullarının günahlarından haberdâr olan Allah yeter.”¹¹⁰

İlim: Allah’ın hâdisâtтан bilgiye sahip olan hiçbir şey ile mukayese olunmayacak şekilde bilgisi olmasıdır. Zira Allah’ın bilgisi herhangi bir şey ile mukayyet değil, mutlakdır; külliyyatı da cüziyyatı da kapsar.¹¹¹ İlim Allah’ın sıfatı; Alîm ve gayba izafetle Âlimü’l-gayb, Allâmu’l-guyûb ise isimlerindendir. Allah’ın Habîr ismi de her şeyden haberdar, yani bilgi sahibi olması manasına gelmekle ilim sıfatıyla ilişkilidir.

Şu noktaya değinmek gerekir ki mahlukât hâdis olmakla, mahlûkata taalluk eden ilimler de hâdistir. Allah muhdesâtı yaratmış; muhdesâta dair belli kuralları ilim olarak belirlemiş, o kurallara dayalı sistem kurmuştur. Allah’ın kadîm olan zâtına dâir bilgisi kadîm; muhdesât için kurduğu sisteme dâir kurallardan ibâret olan ilimse hâdistir. Zira Kadîm’in zatına mahsus olan her şey kadîm; Hâdise âit olan olan ise hâdisin zâtı gibi hâdistir. Dolayısıyla mahlûkatın sahip olduğu her bilgi Allah’ın yarattığı hâdis kanunlardan ibarettir.

“Andolsun, onlara (yaptıklarını) tam bir ilim ile anlatacağız. Çünkü biz gaipiler değiliz (her an onlar hakkında bilgi sahibiyiz).”¹¹²

“Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah alîm (hakkıyla bilen) ve habîr (her şeyden hakkıyla haberdar) olandır.”¹¹³

“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve teâruf (birbirinizi tanıyarak kültürel alışveriş ile fayda sağlamanız) için sizi kabile ve milletlere ayırdık. Allah katında en iyi olanınız, en takvalı (Allah’tan sakındığı için en erdemli) olanınızdır. Allah alîm ve habîrdir (hakkıyla bilen ve haberdar olandır).”¹¹⁴

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/255.

¹¹⁰ el-Furkan, 25,58.

¹¹¹ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, *a.g.e.*, s. 129.

¹¹² el-A’raf, 7/7.

¹¹³ el-Lokmân, 31/34.

¹¹⁴ el-Hucurât, 49/13.

“Allah, âlimu’l-gaybdır (mahlûkâta gayb olan her şeyi bilendir). Gaybı üzerine kimseye açık vermez. Ancak razı olduğu resul müstesnadır. Resulün önünde ve arkasında gözetleyici (melek)ler yürütür ki resullerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin. Allah, onların her hâlini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür.”¹¹⁵

“De ki: “Şüphesiz Rabbim gerçeği ortaya koyar. O, allâmu’l-guyûbdur (gaybları fazlasıyla bilendir).”¹¹⁶

Sem’: Allah’ın işitme sıfatıdır. İşitmekten âciz olmayıp, her şeyi işitici olması demektir. Allah mahlûkatta zarurî olan işitme aksamına muhtaç olmadan her şeyi işitir. Sem’ (işitmek) Allah’ın sıfatı, Semî’ (İşiten) ise ismidir.

“De ki: “Ben eğer sapmışsam, ancak kendi aleyhime sapmış olurum. Eğer hidâyete ermişsem, bu da Rabbimin bana vahyettiği sayesinde. Şüphesiz O, hakkıyla işitendir, kuluna çok yakındır.”¹¹⁷

“Allah, eşi hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”¹¹⁸

Basar: Allah’ın her şeyi göz ve sâir aksam gibi bir araca muhtaç olmadan görüp, bizzat algılaması demektir. Basar sıfat, Basîr ise esmâdandır.

“Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltilmeniz, ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir (kolaydır). Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”¹¹⁹

“Gözler onu algılayamaz ama o gözleri algılayandır. O latif ve habîrdır.”¹²⁰

İrade: Allah’ın bir şeyi dilemesi ve dilediği şekilde yapması demektir. Onun iradesi külliyatı ve cüzîyatı kapsar. Allah varlığını irade ettiği şeyi var eden, yokluğunu irade ettiği şeyi yok edendir. İnsan indinde ma’dûmâtta olup, Allah’ın zatında ilim olarak bilinen, lâkin irade etmediği için tekvin ile varlık sahasına zuhur etmemiş nice ma’dûmlar olabilir. O ma’dûmün tekvininin henüz irade edilmemiş olması, onun

¹¹⁵ el-Cin, 72, 26-28.

¹¹⁶ es-Sebe, 34/48.

¹¹⁷ es-Sebe, 34/50

¹¹⁸ el-Mücadele, 58/1.

¹¹⁹ el-Lokmân, 31/28.

¹²⁰ el-En’âm, 6/103.

Allah'ın ilminde mevcut olmadığı anlamına gelmez. Tekvîni irade edilen mevcutlar gibi tekvîni irade edilmemiş mümkün ve mümteni ma'dûmler de Allah'ın ilmine dâhil, iradesine tâbidir.

Allah hâdisâtı tayin ettiği kurallar, ölçüler üzerine yaratmıştır.¹²¹ İnsanın mükâfat ve cezayı gerektirecek seçimlerinde hür olması da bu kanunlardan biri ve Allah'ın iradesidir. Hoşnutluğunun olduğu hususları emir; gazabının olduğu hususları nehiy olarak, hem nebevî vahye, hem de fitrî ve salim vicdanlara yerleştirmek sureti ile insanlığa telkin etmiştir. İnsana, aklî muhakeme ile istediği yönde kullanabileceği cüzî bir irade bahşederek, iyiliği tercih etmesi neticesinde itaati; kötülüğü tercih etmesi neticesinde isyanı seçmesi hususunda insanı hür bırakmıştır. İnsanın hür bir şekilde iyiye ya da kötüye yönelip, yöneldiği istikametın sonuçları ile karşı karşıya kalması ilâhî nizamın bir ilkesidir. Allah insanlara iyi, kötü ve sonuçlarını göstermekte fakat onları seçimleri konusunda icbar etmemektedir. İnsan cüzî iradesi ile neyi seçerse, Allah o insan için o şeye müsaade eder ve iradesi ile yaratır. İnsandaki irade, kül-cüz münasebeti ile Allah'ın iradesinin bir parçası değildir. İnsan zâtı itibarı ile hâdis olduğundan dolayı, insanın tüm özellikleri gibi irade özelliği de hâdistir. Allah'ın sıfatları ise zâtı ile kâim mânalar olmakla kadîmdir. Yaratılmışların, kendileri gibi yaratma neticesi olan sıfatlarıyla, her şeyi yaratıp kendisi yaratılmamış, kadîm olan Allah'ın sıfatlarını kıyas kabil olmaz. Bilakis, böyle bir kıyas çabasına girmek, Allah'a ortak koşmaktır.

İrade Allah'ın sıfatı olunca, Allah'ı kastederek “Mürîd” demek, isim olarak zâtını tesmiye eder. Ayrıca “Vâcid” ismi de “dilediğini bulan” anlamına gelmekle irade sıfatı ile alakalı isimlerdendir. Allah'ın yaratması, yaşatması, öldürmesi, diriltmesi, lutfu, kahrı ve sâir her şey iradesine bağlı olduğu için birçok fiilî isim ve sıfatı, zâtî olan irade sıfatı ile ilişkilendirmek mümkündür. Kuran'da irade ve meşîet, fiil sigasında Allah'a taalluk eder. Fakat bu ayetlerdeki irade ve meşîeti zulme vardırıarak icbarî cihette anlama hatasına düşmemeye dikkat edilmelidir. Allah'ın iradesinin hidâyet, dalâlet, cezâ ve mükâfat gibi hususlarda insanın cüzî iradesi yönünde husule geldiği akıldan çıkarılmamalıdır. Zira Allah'ın insanlara zulmedici olmayıp, onlara zorluk dilemediği Kur'ân'da sabittir:

¹²¹ el-Kamer, 54/49.

“Bu, sizin ellerinizin önceden yaptığının karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına zulmedici değildir.”¹²²

“Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler.”¹²³

“Ramazan ayı, insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur’an’ın kendisinde indirildiği aydır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. **Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.** Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidâyete ulaştırmasına karşılık Allah’ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”¹²⁴

“Zekeriya, “Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi. (Allah tarafından melek) İşte böyle Allah dilediğini yapar. Dedi.”¹²⁵

Kudret: Allah’ın sonsuz bir güç sahibi olmasıdır. Kudret Allah’ın sıfatı; Kâdir, Kavî, Metîn, Muktedir ise kudret sıfatı ile ilgili esmasındandır. Allah her şeyi yapmaya kudreti ile kâdir olduğu için kudret sıfatı, irade sıfatı gibi fiilî sıfatların iştikâk me’hazıdır. Allah’ın kudreti mümkünâta taalluk eder; kudret mümteniye taalluk etmez.¹²⁶

“De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayr senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetersin.”¹²⁷

“Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Hayırlara koşun, yarışın! Nerede olsanız Allah topluca sizi bir araya getirir. Şüphesiz, Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”¹²⁸

Kelâm: Allah’ın konuşma, ifade etme sıfatıdır. Fakat Allah hâdisâtta olduğu gibi harf, ses, lisan gibi konuşma aksâmına muhtaç değildir. Zâtı ile kadîm olan kelâm-ı nefsi’den me’huz vahyini her bir insanın ulaşacağı seviyeye indirmek için lisan, harf,

¹²² el-Enfâl, 8/51.

¹²³ el-Yûnus, 10/44.

¹²⁴ el-Bakara, 2/185.

¹²⁵ Âl-i İmrân, 3/40.

¹²⁶ Ebu’l- Mu’in Meymun b. Muhammed Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I, s. 123.

¹²⁷ Âl-i İmrân, 3/26.

¹²⁸ el-Bakara, 2/148.

ses ile sadırlar ve satırlarda peyda etmiştir. Zira Allah harf, ses ve lisana muhtaç olmasa da vahye muhatap olan insanlık harf, ses ve lisana muhtaçtır. Allah tarafından vahyolunan, kelâmullah olan Kur’ân, Allah’ın zatına nispet eden kelâm-ı nefsi ciheti ile manen mahlûk değildir. Fakat satırlarda yazan, lisanlarda tekrarlanan harf ve sesle telaffuz edilen kelâm-ı lafzî, insana taalluk ettiği cihetle mahlûktur.¹²⁹

“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³⁰

“Ey Mûsâ! Vahiylerim ve konuşmamla seni insanlar üzerine (elçi olarak) seçtim. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol” dedi.¹³¹

Tekvîn: Allah’ın yaratma, var etme sıfatıdır. Allah, kâinatı yoktan var eden, tekevvün ettirendir. Allah’ın “Hâlik” ismi, “yaratan” manasına gelmekle tekvîn ve halk müteradif kelimelerdir. Allah’tan başka her şey bir tasarı ile yaratılış eseri meydana gelmiştir. Tekvîn sıfatı da irade ve kudret gibi fiili sıfatların me’hazıdır.¹³²

“O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen olur.”¹³³

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş’a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah’tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah’ın şanı yücedir.”¹³⁴

1.2.1.1.2. Zâtî- Selbî (Tenzîhî) Sıfatlar

Allah hâdisâtı yaratan fakat kendisinde hiçbir hudûs alameti bulunmayandır. Kur’ân’da *sübân* mâna fiili ile *tebârake* ve *teâlâ* fiilleri Allah’ı zâtına uygun olmayan hudûs alametlerinden tenzîh için kullanılmış kelimelerdendir.¹³⁵

¹²⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 2016, s. 115-116.

¹³⁰ eş-Şûrâ, 42/51.

¹³¹ el-A’raf, 7/144.

¹³² Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, *a.g.e.*, s. 132.

¹³³ el-Bakara, 2/17.

¹³⁴ el-A’raf, 7/54.

¹³⁵ Şaban Ali Düzgün vd., *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s. 77.

“Allah’ın emri gelecektir. Artık onun acele gelmesini istemeyin. Allah, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır, yücedir.”¹³⁶

“Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin hükümlanlığı kendisine ait olan Allah ne yücedir! Kıyametin bilgisi de yalnız O’nun katındadır ve yalnızca O’na döndürüleceksiniz.”¹³⁷

Allah’ın ulûhiyeti icabı zatından tenzîh edilen tüm evsâf-ı havâdis, tenzîhî sıfatlara dâhildir. Fakat tenzîhî sıfatlar genel itibarı ile vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, kıyâm binefsihî, muhâlefetün lîlhavâdis olmak üzere altı kısımda ihtisar olunmuştur.

Vücûd (Yokluk olmamak): Vücûd var olmak demektir. Mümkînâtı var eder bir vâcibin vücûbiyeti aklen zorunlu olduğundan dolayı Tanrı için yokluk muhaldır. Allah vâcibu’l-vucûd, tüm âlem câizü’l-vucûddur. Âlem mümkün, Allah mutlak yani zorunlu varlıktır. Vücûd sıfatı ile Allah’ın zihnî varlıktan ibaret olmayıp, hariçte varlığı olan hakikat olduğu anlaşılır.¹³⁸ Allah’ın doksan dokuz isminden “Hakk” ismi vücûd sıfatı ile ilgilidir. Zira Allah’ın mevcudiyetine yani hakiki varlığına işaret eder.

“...Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir. Şüphesiz O, ölüleri diriltir ve O, her şeye gücü yetendir.”¹³⁹

Kıdem (Sonradan olmamak): Vücûdunun başlangıcı olmaması demektir. Kıdem, hudûsün zıttıdır. Allah kadîm, âlem hâdistir. Yaratanın kıdemini reddetmek, âlemin kıdemini savunulmasını icabeder.¹⁴⁰ Bu ise Dehriyye’nin (materyalizm) batıl görüşüdür.¹⁴¹ Zira âlem cisimlerden, cisimler de cevherlerden mürekkeptir. Cevherlerin dahi mürekkep olduğu bugün bilimsel veriler neticesinde malumdur. Âlemin taşıdığı terkip, temekkün gibi nitelikler ise fakr yani hudûs alametidir. Âlemin hudûsü sabit olduğu için, âlemi ihdas eden kadîm bir kudretin varlığı zaruridir.¹⁴² O muhdis kadîm olmasa, hâdis olup kendisi de bir muhdise muhtaç olur. Nihayetsiz olarak muhdise muhtaçlıkta teselsül meydana gelir. Fakr (muhtaçlık) ise ulûhiyete mugayirdir. Her biri muhtaç olmakla hiçbir ilâh olmamış olur. Hâlbuki nizamı müşahade edilen,

¹³⁶ en-Nahl, 16/1.

¹³⁷ ez-Zuhrûf, 43/85.

¹³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, XLIII, s. 136.

¹³⁹ el-Hacc, 22/6.

¹⁴⁰ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 144.

¹⁴¹ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁴² Hasan Mahmûd eş-Şâfi, *Kelâm’a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009, s. 298.

mümkünü'l-vücûd olan âlemi tasarlayan, yaratan, hükmeden ilâhî bir kudret vardır. Bu kudret ise tüm muhdesâtı var eden fakat kendisi kadîm olarak bizâtihi var olan Allah'tır. Hâdis olan insan zihni, ezeliyetin mahiyetini tefekkür ile idrak edebilmekten yoksun olup ancak buna iman ile mükelleftir. Esmâ-i hüsnâdan “Evvel” ismi, Allah'ın kıdemine delâlet etmektedir:

“O, evvel ve âhirdir. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi bilendir.”¹⁴³

Bekâ (Sonu olmamak): Allah'ın fâni olmayıp, ebedî olması demektir. Kendisi için bir başlangıç olmadığı gibi bir son yoktur. Başlangıçtan münezzehtir olduğu gibi zeval ve ölümden de münezzehtir olup sonsuzdur. Allah'ın “Âhir” ve “Bâkî” isimleri bekâ sıfatı ile ilgilidir.

“Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır.”¹⁴⁴

Vahdâniyet (Ortağı olmamak): Allah'ın tek olması, ulûhiyetinde ortağı bulunmaması demektir. Vahdâniyet sıfatının Allah'ın isimlerinden karşılığı “Vâhid”dir. Allah'ın ulûhiyetinde tek olması aklen zaruridir. Zira eğer birden fazla ilâh olmuş olsa her bireri kendi iradesini husule getirir. Halbuki onların muhdesât üzerinde verecekleri hükümler bir diğerrinin hükmüne zıt düşebilir. Zıt hükümler ise aynı anda icra olunmaz. Birinin hükmü tahakkuk eder. Hükmünü gerçekleştiren, gerçekleştiremeyeni âciz bırakmış olur. Âciz olan ise ilâh olamaz. Şayet aralarında muvafakat yapacakları iddia olursa, o takdirde yapacakları muvafakat ya ihtiyarî yahut zaruri olur. Zaruri denirse, zorunluluk zaten acziyet alametidir. Şayet ihtiyarî denirse, ihtiyarlarının daimi surette muvafakat yönünde olmaması durumu da söz konusudur.¹⁴⁵ Oysa âlemde cüzden külle tasarım eseri bir sistem mevcuttur. Eğer birçok ilâh olsaydı her biri kendi iradesini hâkim kılmaya çalışacağı için evrende tutarsızlık ve sistemsizlik meydana gelirdi.

“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”¹⁴⁶

¹⁴³ el-Hadîd, 57/3.

¹⁴⁴ er-Rahmân, 55/26-27.

¹⁴⁵ Nûreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi-el-Bidaye fî usuli'd-din*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 58-59.

¹⁴⁶ el-Enbiyâ, 21/22.

“Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O’ndan başka ilâh yoktur. O, Rahmân’dır, Rahîm’dır.”¹⁴⁷

“Allah, buyurdu ki: “İki ilâh edinmeyin. Allah, ancak tek ilâhtır. O hâlde, yalnız benden korkun.”¹⁴⁸

“Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁴⁹

“De ki: O, Allah bir tektir.”¹⁵⁰

Kıyam Binefsihî (Hiçbir Şeye Muhtaç Olmamak): Allah’ın var olmasında hiçbir şeye muhtaç olmaması, bizâtihi kâim (varlığı kendinden) olması demektir. Zira ihtiyaç âcizlik sebebi ile olur. Âcizlik ise hudûs alametidir. Âciz olan ilâh olamaz. Allah’ın Samed, Kayyûm, Ganî, Muğnî, Azîm, Celîl, Mecîd, Melik, Mâlikü’l-Mülk, Mûteâlî, Alî, Mûtekebbir isimleri, Allah’ın azameti ile hiçbir şeye muhtaç olmayıp, her şeyin kendisine muhtaç olduğuna delâlet etmektedir.

“Ey insanlar! Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise zengin (ihtiyaçsız) ve övülmeye lâyık olandır.”¹⁵¹

“Mûsâ, şöyle dedi: “Siz ve yeryüzünde bulunanların hepsi nankörlük etseniz de gerçek şu ki, Allah her bakımdan sınırsız zengindir (ihtiyaçsız), övgüye lâyık olandır.”¹⁵²

“Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz Allah, size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizden bunu kabul eder. Hiçbir günahkâr diğerinin günahını çekmez. Nihayet hepinizin dönüp gidişi, Rabbinizedir. Yaptıklarınızı O size haber verir. Çünkü O, kalplerde olan her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁵³

“Allah sameddir (bütün varlıklar ona muhtaç; o ise hiçbir şeye muhtaç değildir). Doğurmamış ve doğurulmamıştır.”¹⁵⁴

¹⁴⁷ el-Bakara, 2/163.

¹⁴⁸ en-Nahl, 16/51.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/18.

¹⁵⁰ el-İhlâs, 112/1.

¹⁵¹ el-Fâtır, 35/15.

¹⁵² el-İbrâhîm, 14/8.

¹⁵³ ez-Zümer, 39/7.

¹⁵⁴ el-İhlâs, 112/2-

Muhâlefetün Li'l-Havâdis (Sonradan Olanlara Benzememek): Allah'ın zât, sıfat ve fillerinde hudûs alameti bulunmaması, hiçbir şekilde muhdesâta denk olmaması demektir. Allah'ın isim ve sıfatlarının bazısı her ne kadar insan için de kullanılan kelimeler olsa da, bunların Allah hakkında kullanımı yalnızca ifadeyi mümkün kılan lafız olması itibarı iledir. Zira kadîm olan Allah'ın sıfatları muhdesâtın niteliklerine benzemez. Mesela, kudret Allah için de insan için de kullanılır. Lâkin insandaki kudret, tıpkı insanın zâtı gibi hâdis ve mümkündür. Oysa Allah'ın sıfatları hâdis olmayıp kadîm, araz olmayıp zatı ile kâim, mümkün olmayıp vaciptir. Sıfatların benzer olması için sadece ismen değil, cemî evsafıta mümâsil olmaları gerekir. Halbuki böyle bir mümâselet söz konusu değildir.¹⁵⁵

“O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da onlara eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi üretiyor. Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”¹⁵⁶

“Hiçbir şey ona denk ve benzer değildir.”¹⁵⁷

1.2.1.2. Fiilî Sıfatlar

Allah'ın mükevvenât üzerinde tasarruf ve fiilleri ile ilgili olan sıfatlardır. Yaratma, yaşatma, öldürme, diriltme, rızıklandırma, gözetme, yönetme, kahretme, hesaba çekme, lütfetme, azap etme, şekillendirme, mühlet verme gibi mahlukat üzerine terettüp eden birçok sıfat, fiilî sıfat kategorisine dahildir. Mâtürîdî, münhasıran tekvîn sıfatını Allah'ın tüm fiillerini kapsayıcı sübûtî bir sıfat olarak kadîm ve zât ile kâim kabul etmiştir. Eş'arî ise tekvîni müstakîl sıfat olarak kabul etmeyip, kudret sıfatının hâdis olan tezahürü olarak görmüş, fiilî sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim ve kadîm mânalar olmadığını savunmuştur. Eş'arî gibi Mu'tezile ulemâsı da fiilî sıfatları kudret sıfatının hâdis olan tezahürleri görüp, kelâm ve iradeyi de fiilî sıfat addederek, hâdisâta taalluk ettiği için bu sıfatların Allah'ın zâtından ayrı ve hâdis olduklarını iddia etmişlerdir. Mesela Mu'tezile'ye göre Allah, mahlûkata sözel bildiri yapmayı dilerse hâdis olan bir kelâm yaratır ve o hâdis kelâmı muhdesa bildirir.¹⁵⁸ Kelâmı bu şekilde muhatabına irca

¹⁵⁵ Sâbûnî, *a.g.e.*, s.73-74.

¹⁵⁶ eş-Şûrâ, 42/11.

¹⁵⁷ el-İhlâs, 112/4.

¹⁵⁸ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 65-66; Çelebi, *a.g.md.*, DİA, XXXVII, s. 105.

ederek aynı mesabeye koyan Mu‘tezile haricinde Eş‘arî de tekvîn ve mükevveni aynı kabul etmiştir. Mu‘tezile âlimleri ise tekvîn sıfatını mükevvenen ayrı görüp, mahallinin mükevven ile aynı mı gayrı mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebu’l-Huzeyl Allâf’a göre tekvîn ve mükevven beraber; İbnü’r-Râvendî ve Bîşr b. el-Mu‘temir ‘e göre ise tekvîn hâdis olduğu halde Allah’ın zâtı ile kâimdir.¹⁵⁹ Halbuki hâdis olan bir mânânın, kadîm olan Allah’ın zâtı ile kâim olması muhaldir.

Basra Mu‘tezilesinin reîsü’l-ulemâlığını yapan Ebû Ali Cübbâî de Allah’ın zâtı ile mürîd ve mükevvin olmadığını, zira bu fiilî sıfatlar zâtî olmuş olsa Allah’ın fiilî eseri olan muhdesâtın, Allah’ın zâtı gibi tegayyürâtı kabul etmeyip, kıdem ve bekâ gibi vasıflar taşıyacağını düşünmüştür. Mu‘tezilî kelâm düşüncesinde Allah’tan sadece hayır sadır olur, mekrûhatı dilemez ve yaratmaz. İnsanlar kendi iradeleri ile fiillerinin yaratıcısıdır. Cübbâî’ye göre fiilî sıfatların zâtî olması durumunda muhdesâtın tüm ef‘âlî Allah’ın zâtî iradesi ile olur. O takdirde Allah’ın âlemdeki mekrûhatı kerih görmesinin abes olması, zâtî iradesiyle hem bir şeyi irade eden, hem de aynı şeyi kerih gören olma çelişkisi gibi nedenlerden dolayı fiilî sıfatların zâtî olmadığı görüşünü ortaya koymuştur.¹⁶⁰

Eş‘arî kelâmcılardan Fahreddin Râzî de tekvîn ile kastedilenin kudretten başka bir şey olmadığını, tekvinin müstakil vasfiyeti bulunmayıp mahlûkata izafet ile itibarî olduğunu belirtmiş; yaratılan olmadan yaratma fiilinin olamayacağını, dolayısıyla tekvînin mükevven ile aynı ve hâdis olduğunu ifade etmiştir.¹⁶¹

Ebû Mansur Mâtürîdî ise Mu‘tezile ve Eş‘arîler’in tekvînin hudûsü konusundaki görüşlerini reddederek, onların “Allah vardı; yaratma sıfatı yoktu; sonradan kudret, tekvîn sıfatına taalluk etmeden kâinat var oldu” şeklindeki iddialarını, kâinat hakkında yaratıcıyı göz ardı ederek konuşan kimselerin cümlelerine benzetmiştir. Zira Mâtürîdî’ye göre, Allah ezelde de fiilî sıfatları haizdir. Ona göre, Allah’ın ezeli sıfatları ile yarattığı her şeyin ilâhî bir planlama neticesinde zamanı gelince tahakkuk etmesi Allah’ın ezelde yaratma ile mevsuf olmadığı manasına gelmez. Allah için tekvîn ezeli olarak zâtı ile kâim olduğu halde o, mahlûkat için yaratılış sıra ve sürelerini tayin etmiştir. Allah ezeldeki yaratmayı tekrar etmeksizin onun emri ve hükmü zâhir olur.

¹⁵⁹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁶⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 254-255.

¹⁶¹ Râzî, *a.g.e.*, s. 179.

Tekvîn ve mükevven aynı şey değildir. Yaratılma hükmü verilen şeyin sonradan mevcudiyet bulması yaratılanın vasfıdır; yoksa Allah'ın yaratma sıfatının değil. Netice itibarı ile Mâtürîdî, mükevvenatın Allah'ın ezeli ilmi ile takdir ettiği şeylere “ol” emrinin neticesi olduğunu ifade ederek, tekvînin me’hazının Allah'ın ilmi olduğunu, insan aklının ise bunun mahiyetini kavrama konusundaki acziyetini teslim eder.¹⁶²

“O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.”¹⁶³

“O, yaşatan ve öldürenidir. Bir şeye karar verdiğinde, ona sadece “ol” der, o da oluverir.”¹⁶⁴

“(Meryem), “Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?” dedi. Öyle, Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece ol der, o da hemen oluverir dedi.”¹⁶⁵

“Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.”¹⁶⁶

1.2.1.3. Haberî Sıfatlar

Kur’ân’da ve hadislerde haber verilip, mahlûkata râci olduğundan dolayı zâhirî mânaları Allah'ın zâtına nispet edilmeyen, ya belli kurallar çerçevesinde te’vil edilen yahut bilâ te’vil kabul edilen sıfatlardır.¹⁶⁷ Haberî sıfatların bulunduğu naslar müteşâbih olarak kabul edilir.¹⁶⁸ Yed, vech, ayn, kadem, dıhk, gazap, nüzûl, ityan, istivâ haberî sıfatlara örnektir.¹⁶⁹

Haberî sıfatların geçtiği nasları anlama noktasında İslam âlimleri farklı yöntemler izlemiştir. Selef metodu, bu sıfatları muhdesâta mümâseletten tenzîh ederek, zâhirî anlamıyla kabul eder. Muhammed b. İshak b. Huzeyme, İbn Kudâme, İbn Ebu’l-İz el-Hanefî, İbn Kayyım ve İbn Teymiyye gibi âlimler, sıfatları zâhiri üzerine kabul

¹⁶² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 99-104.

¹⁶³ el-Bakara, 2/117.

¹⁶⁴ el-Mü’min, 40/68.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/47.

¹⁶⁶ Yâsîn, 36/82.

¹⁶⁷ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, *a.g.e.*, s. 128.

¹⁶⁸ Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984, s. 233.

¹⁶⁹ Çelebi, *a.g.md.*, s. 105.

etmişler, haberî sıfatların te'vilini kesin bir dille reddetmişlerdir. İbn Kayyım, İslam âlemindeki tüm sorunların nedenini te'vil metodu olarak görmüş, İbn Kudâme ve Ebu'l-İz, te'vîli tahrif addetmiş, İbn Teymiyye ise te'vili tamamen geçersiz bir metot olarak nitelemiştir.¹⁷⁰ Hatta İbn-i Teymiyye, haberî sıfatların zâhirî anlamları ile Allah'ı nitelenmenin teşbîh olmayacağını, teşbîhin naslarda rivayet edilmeyen herhangi bir sıfat ile Allah'ın nitelenmesi olduğunu, sıfatları tamamen reddetmektense teşbîh etmenin evlâ olduğunu ileri sürmüştür. Onlar indinde, Allah zâtını haberî sıfatlar ile nitelediğine göre bunlar biaynihi kabul edilerek, keyfiyeti sorgulanmaz. Zira Malik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel, haberî sıfatlardan olan istivâ konusunda “İstivâ malum, keyfiyeti meçhul, üzerinde durmak bid'attir. Allah gökte, ilmi her yerdedir.” diyerek haberî sıfatlarda selefî metodu açık bir şekilde ortaya koymuşlardır.¹⁷¹ Gazzâlî gibi birçok âlim Ahmed b. Hanbel'in müteşâbihâtı asla te'vil etmeyip zâhirî mânalarında anladığını kabul ederken, İbn Teymiyye ve Beyhâkî Ahmed b. Hanbel'in esasen te'vile karşı olmayıp, Cehmiyye ve Mu'tezile gibi te'vilde aşırıya giderek, sıfatlar konusunda ta'tili benimseyenlerin te'vil anlayışına karşı olduğunu değinmişlerdir. Zira Ahmed b. Hanbel, Allah'ın asla görülemeyeceğine değinen ayeti,¹⁷² dünyada asla görülemeyeceği ama ahirette görüleceği şeklinde açıklamış; insan nerede olursa olsun Allah'ın insanla beraber olacağını¹⁷³ ve Allah'ın insana şah damarından yakın olduğunu¹⁷⁴ ifade eden ayetlerdeki “beraberlik” ve “yakınlık” kelimelerini Allah'ın ilim, sem' ve basar sıfatı ile insandan daima haberdar olması şeklinde te'vil etmiştir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in itirazı mutlak olarak te'vile karşı olsa, itiraz ettiği te'vile kendisi de başvurmakla kendi iddiasıyla çeliştiği mânasına gelir. Onun itirazının müteşâbihât olarak gördüğü haberî sıfatların Peygamber'den menkul rivayetleri yok saymak suretiyle, yalnız akla dayanarak te'vil edilmesine olup, rivayetler göz ardı edilmeden

¹⁷⁰ Müfrih b. Süleyman el-Kûsî, *Selefilik*, çev. Ahmet İyibildiren, İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2010, s. 383-387.

¹⁷¹ Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanc Mezheplerine Bakışı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009, s. 372-374; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fethu Rabbi'l-Beriyeye bi Telhîsi'l-Hameviyye/İsim ve Sıfat Tevhidinde Ehl-i Sünnetin Muhaliflere Cevabı*, çev. Necmi Sarı, İstanbul: Guraba Yayınları, 2001, s. 95; Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *DİA*, XXIII, s. 402.

¹⁷² el-A'raf, 7/143.

¹⁷³ el-Hadîd, 57/4.

¹⁷⁴ el-Kâf, 50/16.

yapılan mutedil te'vile karşı olmadığı kendi tutumundan ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁵ Fakat Selefîyye'nin ekserisinin benimsediği te'vilsiz metot, gerek gayri müslimlere karşı, gerekse Müslümanlar arasında haberî sıfatlardan kaynaklanan ihtilaf ve müşkilleri bertaraf etme noktasında âciz kalmıştır.

Te'vile gitmeyip bu sıfatları zâhir anlamları ile kabul eden bir diğer ekol Mücessime'dir. Bu ve benzeri ekoller, haberî sıfatları muhdesâtta mahiyeti ile Allah'a atfederek, yarattıklarını zâtına benzeten ve cisim olan bir Tanrı tasavvur etmişlerdir. Sıfatlar konusunda Cehmiyye'nin ta'til görüşünü devam ettiren Mu'tezile ise aşırı tenzîhçi bir tutum ortaya koyarak, teşbîhin zıt kutbunu oluşturmuştur. Ebû'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskâfî, Ebû Ali Cübbâî gibi Mu'tezilî âlimler müteşâbihâtı tamamen mecaz olarak nitelemişlerdir. Mu'tezile'nin Basra ekolü öncülerinden Ebû Ali Cübbâî haberî sıfatlardan *yed* kelimesini, nimet ve zât olarak te'vil etmiştir. Allah'ın kulları üzerinde her türlü tasarrufa sahip olduğunu belirten ayette¹⁷⁶ *fevk* (üst) kelimesinin dahi Allah'a ıtlak edilemeyeceğini, bunun Allah'ın hâkim ve kontrol sahibi olması mânasına geldiğini belirtmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Allah'ın hesabı çabuk görücü olduğunu ifade eden ayet¹⁷⁷ ile tenzîhi istidlâl eder. Zira ona göre, Allah cisim kabilinden olsa, hesaba çekmesi için bir âlet ile mütekellim olması gerekirdi. Bu takdirde tüm insanlığın bir araya toplanıp tek tek hesaba çekilmesinin süratli olması düşünülemezdi. Haberî sıfatlardan *istivâyı*, Allah'ın her yerde olması, Allah'ın kullarına yakın olması gibi zâhiri mânası Allah'ı mekânla ilişkilendiren her sözü, Allah'ın her şeyi yönetici ve bilici olması şeklinde te'vil etmek Mu'tezile'nin genel tutumudur. Mu'tezile âlimleri, Allah'ı cisme benzetecek her nitelikten Allah'ın soyutlanması ve müteşâbihâtın te'vil edilmesi gerektiğini savunurken, Allah'ın zâtı dışında mânalar kabul etmemek suretiyle sıfat konusunda ta'tile düşmüşlerdir.¹⁷⁸

Eş'arî, Mâtürîdî ve onları takip eden âlimlerin birçoğu müteşâbihâta zâhirî manaları atfetmeyi kabul etmemişler; Arap dilinin kuralları çerçevesinde bu sıfatları münasip olan mânalar ile te'vil etmişlerdir. Âlimler, teşbîh ve ta'tilden tenzîh ile hem

¹⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, Ahmed b. Hanbel, *DİA*, II, s. 83.

¹⁷⁶ el-En'âm, 6/18.

¹⁷⁷ el-İbrâhim, 14/51.

¹⁷⁸ Koloğlu, *a.g.e.*, s. 287.

gayri müslimlere karşı, hem de Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaf ve müşkillerin halli için te'vil metodunu kullanmışlardır.¹⁷⁹ Eş'arî ve onun düşüncelerini takip edenler, haberî sıfatlar konusunda homojen bir tutum sergilememişlerdir. Eş'arî, eserlerinden *el-Luma*'da haberî sıfatlara değinmezken, *el-İbâne* ve *el-Mûcez*'de haberî sıfatlara yer verse de te'vil etmemiş, bilâ keyfiyet kabul etmiştir. Mûteahhirîn Eş'arîler ise çoğunlukla bu sıfatları te'vil etmiş; hatta Eş'arî âlimlerden Cüveynî te'vile başvurmayan Eş'arîleri çelişki içinde olmakla itham etmiştir.¹⁸⁰ Gazzâlî, te'vili bir nassa zâhirî anlamı dışında mâna vermek şeklinde tanımlamıştır. Haberî sıfatların hurûf-ı mukattaa gibi müteşâbihât olmadığını, bu kelimelerin Arap dilinde birçok mânası olduğunu ve âlimlerin en uygun mânayı seçerek tefsir etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Gazzâlî'ye göre teşbîhî hadislerin birçoğu sahih değildir. Sahih olanların da ayetlerdeki gibi te'vili zaruridir. Haberî sıfatlarda te'vili benimsemesine rağmen her konuda te'vili kullanmamış; mesela âhiret ile ilgili âyetleri te'vil etmeyi doğru bulmayarak zâhirî üzerine bırakmayı tercih etmiştir. Selefiyye'nin haberî sıfatlarda gösterdiği tutumu ulemâya değil; avama tavsiye etmektedir.¹⁸¹ Fahreddin Râzî de Gazzâlî gibi haberî sıfatların dil kuralları ve akıl sınırları dâhilinde te'vilini şart görmüştür.¹⁸² Genel olarak Eş'arî âlimleri te'vil hususunda katı bir tutum izlememiş, sınır tanımayacak derecede aşırıya da gitmemişler; bu minvalde orta yol izlemeye çalışmışlardır.¹⁸³

Mâtürîdî ekolünü takip eden âlimler de Eş'arîler gibi dil kuralları çerçevesinde te'vili lüzumlu görmüşlerdir. Mâtürîdî, haberî sıfatlardan *istivâ* hakkında mütehayyiz bir kaplama şeklinde zâhirî mânasının verilmesini uygun görmez. Zâhirî mânada teşbîh ortaya çıkacağı için, Arap dilinde *istivâ* kelimesinin diğer kullanımlarına yönelir. İstivâyı hâkimiyet, arşı ise mülk olarak te'vil etmeyi Arap dilinin verdiği imkân dâhilinde görür. Arap dilinde *istivâ*, hâkimiyet mânasına kullanıldığı gibi, kemâl, mükemmellik anlamında da kullanıldığı için bu mânayı da te'vil için münasip görür. *Mecî*, *zehâb*, *kuûd* gibi, diğer haberî sıfatlarda da aynı te'vil metodunu benimser. Fakat bu te'villerden herhangi birine katiyet atfetmez. Her birini ihtimal dâhilinde görür. Netice olarak bu sıfatların hakiki muradının Allah indinde olduğunu ve şayet Allah'ın

¹⁷⁹ Çelebi, a.g.md., s. 105.

¹⁸⁰ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, s. 190.

¹⁸¹ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî (Kelam İlmindeki Yeri)", *DİA*, XIII, s. 508.

¹⁸² Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Râzî", *DİA*, XII, s. 91.

¹⁸³ Özervarlı, a.g.md., s. 508.

muradı bu te'villerden başka, insanın kavramayacağı bir şey ise ona da iman ettiklerini ifade ederek ifrat ve tefritten kaçınır.¹⁸⁴ Haberî sıfatlar konusunda Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu bu mutedil yöntem, kendisinden sonra gelen birçok âlim tarafından da takip edilmiştir. Mâtürîdî metodunu takip eden âlimlerden Ebû'l-Müîn Neseî, haberî sıfatların tüm diğer sıfatlar gibi bilâ teşbîh kabulünün gerekliliğini ifade ederek, teşbîhten kaçınmak için te'vili zaruri görür.¹⁸⁵ Kur'an'da kullanımı itibarı ile haberî sıfatlardan olan *yed* kelimesini, tasarrufu altında olmak,¹⁸⁶ minnet etmek,¹⁸⁷ nimet vermek¹⁸⁸ ve mâsiyet¹⁸⁹ mânaları ile te'vil eder.¹⁹⁰ Haberî sıfatlardan hiçbirinin zâhirî anlamını vermez. Arap dilinde deyimleşmiş bu sıfatları, dil ve mefhuma uygun mânalar ile açıklar. Neseî tarafından, nasta yer alan Allah'ın gelmesi, Allah'ın emrinin gelmesi; Allah'ın yakalaması, azabı ile helak etmesi; Allah'ın inzal etmesi, öğretmesi ve anlaşılır kılması olarak te'vil edilmiştir. Neseî, bu sıfatlar zâhir mânaları ile anlaşıldığı takdirde Allah'a cismaniyet atfedilmiş olacağını, o takdirde cisimler mürekkep olmakla, Allah'ın mürekkep değil *ehad*¹⁹¹ olduğunu ifade eden nassın reddine düşüleceğini belirtir.¹⁹²

Nûreddin Sâbûnî de *el-Bidâye*'de Mâtürîdî ve Neseî minvalinde bir yaklaşım ile haberî sıfatlardan *istivâya* "hâkimiyeti altına alma, istilâ etme, kastetme, kâmil olma, yönelme" gibi mânalar verilebileceğini, bu ihtimaller arasında istivâ kelimesinin, mekân tutmak mânasına olduğuna dair delil bulunmadığını söyler. Haberî sıfatlar konusunda iki tutum ortaya koyar: Birincisinin bu sıfatlara nastaki şekliyle iman edip, teşbîhe düşmeden mânasını Allah'a havale etmek olduğunu; ikincisinin ise, bu sıfatların Arap dili kuralları dâhilinde, Allah'ın şanına yakışan anlamlar ile te'vil edilmesi olduğunu ifade eder. Te'vile gidildikten sonra ise, bu te'vîlin kesin olarak murâd-ı ilâhî olarak görülmemesi gerektiğinin altını çizerek. Sâbûnî, haberî sıfatların, teşbîh ve tecsîme

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 130-138.

¹⁸⁵ Ebu'l-Mu'in Neseî, *Bahrü'l-Kelam/Mâtürîdî Akaidi*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 39.

¹⁸⁶ el-Mülk, 67/1.

¹⁸⁷ el-Fetih, 48/10.

¹⁸⁸ Yâsîn, 36/71

¹⁸⁹ eş-Şûrâ, 42/30.

¹⁹⁰ Neseî, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁹¹ el-İhlâs, 112/1.

¹⁹² Neseî, *a.g.e.*, s. 42-43.

düşmek suretiyle zâhirlerini kabul edenlere karşı, mezkûr her iki tutumu da makbul görür.¹⁹³

Haberî sıfatlar, zâhirî mânaları Allah'ın zatından tenzîh edilmesi yönüyle selbî sıfat, müevvel mânaları Allah'a nispet edilmesi cihetiyle sübütî sıfattır. Ayrıca Allah'ın mahlûkat hakkında hüküm vermesi mânasına müevvel olan *mecî*; azap ile helâk etmek mânasına müevvel olan *yakalamak* gibi haberî sıfatları, te'vil edilmiş mânalarının mahlûkata râci fiiller olması hasebiyle fiilî sıfat sınıfına dâhil etmek de mümkündür.

¹⁹³ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 61-64.

BÖLÜM II

TEŞBİH DOKTRİNİ:

MÜŞEBBİHE’NİN ULÛHİYET TASAVVURU

2.1. TEŞBİH NEDİR?

2.1.1. Sözlük Anlamıyla Teşbîh

Teşbîh, Arapça kökenli bir kelime olup, benzetmek anlamına gelen *şibh* mastarından türetilmiştir. *Şibh*, misl yani benzetmek; *şebehe*, benzedi demektir.¹⁹⁴ İkinci harfî olan be’nin tekrarı ile sülâsîsi olan şebehe üzerine bir harf ziyade edilerek sülâsî mezîdün fihi rubaînin ikinci babı olan tef’îl babından mastardır. Arapça’da harf ziyadesi mânânın ziyadesine delâlet ettiği için, sülâsîde “benzetmek” mânasında olan *şibh*, tef’îl babında teşbîh şeklinde kullanıldığı zaman “benzetmek” yani iki veya daha fazla öznenin ortak yönleri olması mânasını taşır. Teşbîhin hâsıl olması için, müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebah ve teşbîh edatı gereklidir. Benzeyen, kendisine benzetilen ve benzeme yönlerinden her bir unsur birden fazla olabileceği gibi, aralarında bir yönden ortaklık olması dahi beyan ilminde teşbîh için yeterlidir. Teşbîhte benzeyen ve kendisine benzetilen taraflardan her birinin lafızda zikredilmesi gereklidir. Taraflardan yalnız biri zikredilirse buna istiare denir ki bu, her ne kadar teşbîhe dayansa da kelime kendi anlamından başka bir anlamda kullanıldığı için bir tür mecazdır.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basit fî Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit: Kâmusu’l-Muhit Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Yazma Eserler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2014, VI, s. 5575.

¹⁹⁵ İsmail Durmuş, “Teşbîh”, *DİA*, XL, s. 553; Meliha Y. Sarıkaya, “Teşbîh”, *DİA*, XL, s. 557.

Teşbîh, iltibas yani karışıklık mânasında da kullanılabilir. Mesela, *şübbiye aleyhi'l-emru* cümlesinde *şübbiye*, *lubbise* yani iltibas, ihtilat, kapalılık mânasındadır.¹⁹⁶ İkinci anlamı olan *karışıklık*, birinci anlamı olan *benzetmek* ile ilgisiz değildir. Zira öznenin, başka şey veya şeyler ile benzer yönleri bulunması neticesinde birden fazla mevzuda ihtimaller içererek, benzeşmeden kaynaklanan karışıklık ve belirsizliğe sahip olduğunu ifade eder.

2.1.2. İlm-i Kelâm Istilâhında Teşbîh

Kelam ilminde teşbîh, Allah'ın zât ve sıfatları ile O'nun yarattığı varlıklar arasında benzerlik, denklik ve müşterek yönler kabul edilmesi anlamında terimdir.¹⁹⁷ Teşbîh, genellikle mümâselet, temsil, tecsîm ve antropomorfizm ile aynı mânada kullanılmıştır.¹⁹⁸ Mümaselet ve temsil kelimeleri benzetmek anlamında olan *misl* veya *müsûl* mastarından türemiştir.¹⁹⁹ Mümâselet lugatta, iki şeyin bütün yönleriyle benzer olması; istilâhta ise teşbîh anlamındadır.²⁰⁰ Kelam âlimleri, temsil kavramıyla, somutu soyuta müdellel kabul ederek, soyuta dair kaniya varmayı yani kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid metodunu kastetmişlerdir.²⁰¹ Bir kelimenin istilâhî delâletinin menşei lugavî delâleti olup, istilâh anlamı lugavî anlamdan bağımsız olmadığından dolayı esasen temsil, teşbîhi; mümâselet, müşabehehi tam olarak karşılamamaktadır. Zira karşılaştırdığımız bu kelimeler arasında lugavî nüansa dayalı istilâhî fark, teşbîh ve müteşâbih gibi *şibh* kökünden türeyen kavramlarda benzerlikten kaynaklanan olumsuz, belirsiz, problematik bir delâlet kastedilirken, *misl*den türeyen temsil ve benzeri kavramlarda problematik benzerliğe delâlet söz konusu değildir. Hatta kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid olarak *temsil*,²⁰² itikadî açıdan problem teşkil eden bir benzerliği değil; soyutu algıya yaklaştırıp müphemliğini kısmen izale etmek suretiyle problem çözücü bir metot olarak

¹⁹⁶ Mütercim Âsım Efendi, *a.g.e.*, s. 5575.

¹⁹⁷ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s.315; Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbîh”, *DİA*, XL, s. 558.

¹⁹⁸ Ebu Abdullah Amir Abdullah Falih, *Mu'cemu Elfazi'l-Akide*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2013, s. 94; John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of İslam*, Newyork: Oxford University Press, 2003, s. 21; Metin Yurdagür, “Mümaselet”, *DİA*, XXXI, s. 556.

¹⁹⁹ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 234; Mütercim Âsım Efendi, *a.g.e.*, V, s. 4755-4756.

²⁰⁰ Abdullah Falih, *a.g.e.*, s. 104; Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 234; Yurdagür, *a.g.md.*, s. 556-557.

²⁰¹ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 188.

²⁰² Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 312.

kullanılmaktadır. Ayrıca temsilde “öznelerin birbirine tüm yönlerden benzerliği” söz konusudur. Teşbîhte ise öznelerin bir yönden müşterek olması, dilciler tarafından teşbîh için yeterli görülmüştür.²⁰³ Netice olarak teşbîh ve temsil terimleri, iki farklı kavram olup birbirine karıştırılmaması gerekir.

Teşbîh ile müteradif görülen bir diğer kavram ise tecsîmdir. Tecsîm, genişlik, uzunluk ve derinliğe sahip, sınırlı şey anlamına gelen *cism* kelimesinden türemiş olup, beden ve gövde mânasına da gelmektedir.²⁰⁴ Tecsîm lugatta “cisimleştirmek, cisim kılmak, üç boyutlu kabul etmek”; ıstılâhta, Allah’ın zatına cismanî sıfatlar atfetmek anlamındadır. Allah’ın zâtının uzunluk, genişlik, derinlik gibi üç boyutlu ve bedensel olduğunu iddia edenlere de mücessime denmiştir.²⁰⁵ Tecsîm ve teşbîh kavramları aynı olmayıp, ikisi arasında umum-husus ilişkisi vardır. Her tecsîm teşbîhtir. Fakat her teşbîh tecsîm olmayabilir. Zira atomcu teoride muhdesâtın teşekkül ettiği cevherler, müfret ve mürekkep olarak ikiye ayrılır. Müfret olan cevher-i ferd uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olmadığı için cisim kabul edilmez. Cismin meydana gelmesi için en az iki cevherin terekübü gerekli görülmüştür.²⁰⁶ Dolayısıyla tecsîm, cevher-i ferde değil, mürekkep cevahire teşbîhi ifade etmekle hususî bir teşbîhtir. Antropomorfizm de tecsîm kavramında olduğu gibi hususî bir teşbîhi ifade etmekle teşbîhin alt kavramlarından biridir. Antropomorfizm, muhdesât içinden salt insanın fizikî özelliklerine benzetmek demektir. Hâlbuki teşbîh kavramı, sadece cisim ve sadece insanbiçimci benzetimi değil; kadîm olan tek varlığın, genel olarak muhdesâttan herhangi bir şey veya şeylere benzetimini kapsamakla, benzetme konusunda ıstılâhî yönden daha umumî bir anlam sunmaktadır.²⁰⁷

²⁰³ Durmuş, a.g.md., s. 553-556; Sarıkaya, a.g.md., s. 557-558.

²⁰⁴ Mütercim Âsım Efendi, *a.g.e.*, V, s. 4900; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 175.

²⁰⁵ Ebû'l-Hasen El-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn/İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 186; Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 231; İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, s. 449; M. Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırca, Selahattin Polat, Ali Toksarı, *İslâmî Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997, s.533.

²⁰⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 249.

²⁰⁷ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 232.

2.2. TEŞBÎH DOKTRİNİ: MÜŞEBBİHE ÖRNEĞİ

2.2.1. Erken Dönem Kelâmında Teşbîh Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Arka Planı

Müslümanlar arasında Peygamber döneminden hicrî I. asrın sonlarına kadar sıfâtullah hakkında tartışmalara rastlanmamaktadır. Zira risalet tebliği süresince Peygamber'in, Müslümanları ayetler hakkında gereken yaklaşıma yönlendirip yöneterek danışma gereksinimi anında hazır bulunan bir merci konumunda olması, Müslümanlar arasında itikadî konularda tartışmaların çıkmasına mahal vermemiştir.²⁰⁸ Peygamber'in irtihalinden sonra hicri II. asırda, birtakım iç ve dış etkenler nedeniyle itikadî bazı meseleler tartışılmaya başlanmış; Haricîler ile ortaya çıkan “büyük günah sahibinin iman açısından hükmü” meselesi ve Emevî siyaseti ile ortaya çıkan kader meselesi gündem hâline gelmiştir.²⁰⁹ Hem kader meselesini tartışmanın Müslümanları sevk ettiği doğal bir tezahür olarak hem de İsrâîlî, Nasrânî ve felsefî etkiler neticesinde sıfâtullah meselesi tartışılmış;²¹⁰ böylelikle zihinleri meşgul eden hususlarda müşkillerin çözülmesi amaçlanmıştır. Müslümanların, İslâm akîdesini zedelemeyi hedef alan Dehrî, Mecusî, Nasrânî, Yahudi kaynaklı fikrî muarazalara karşı mücadele ederken aynı zamanda kendi içlerinde politik ve teolojik birtakım konularda ihtilaf etmeleri, çeşitli ekollere ayrılımlarına neden olmuştur.²¹¹ Allah'ın sıfatları konusunda muhtelif tarafların oluşmasında, müteşâbih ayet ve hadisler hakkında yapılan lugavî tartışmaların önemli bir yer teşkil ettiği aşîkârdır.²¹² Müslümanların sıfatları kabul etme ve anlama konusunda tefvîz, teşbîh, teccîm, tenzîh, ta'tîl gibi farklı metotlar izlemeleri,

²⁰⁸ Fahreddîn Râzî, *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s.16; İsa Yüceer, *Kelam Fırkalarında Yöntem*, Konya: Tablet Yayınları, 2007, s. 295.

²⁰⁹ el-Eş'ârî, *Makâlât*, s. 102; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought/İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998, s. 96,102; Ali Sami Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm/İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, I, s. 326-328; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981, s. 87-89, 242; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, s. 20.

²¹⁰ İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 238-242.

²¹¹ el-Eş'ârî, *Makâlât*, s. 27-33; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 39-44.

²¹² Ali Sâmi Neşşâr, *a.g.e.*, I, s. 312; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 208; Flamur Kasami, *Kur'an'da Çelişkili Gibi Görünen Ayetler/İbn-i Kesir Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'an*, ed. Melek Büşra Tokatlıoğlu, İstanbul: Rumuz Yayınevi, 2016, s. 42-43.

benimsedikleri metoda nispetle Sıfatiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Muattıla olarak anılmalarını beraberinde getirmiştir.²¹³

Müslümanlar arasında teşbîh düşüncesinin belirmesi ve savunulması Haşvî, Şîi ve Kerrâmî olarak nitelenen gruplarda başlamış, takipçileriyle beraber teşbîhçi yaklaşımlar öne sürdükleri için kendilerine genel isim olarak verilen Müşebbihe fırkasını oluşturmuşlardır.²¹⁴ Erken dönem selef âlimleri, Allah'ın nasta geçen isim ve niteliklerini olduğu şekliyle kabul etmiş, te'vil etme gereksinimi duymamışlardır. Müteşabih ayetlerdeki sıfatların iç yüzüne vakıf olmayıp, sadece nassî bilgi vasıtası ile bilmeleri nedeniyle bunları “haberî sıfatlar” olarak isimlendirmişlerdir. Haberî sıfatları ilâhî sıfatlar olarak kabul edip, Allah'ın benzeri ve dengi olmadığı ilkesinden taviz vermemişler; sıfatların hakikatini Allah'a havale etmek sureti ile tefvîz yöntemine dayanmışlardır. Fakat selefın içinde Ehl-i hadis'ten “Haşviyye” olarak tanımlanan birtakım kimseler, haberî sıfatları ispat etmekte aşırı bir tavır göstererek, lafzî yaklaşım ile bu sıfatları mahlûkattaki sıfatlar kabilinden anladıkları için teşbîh düşüncesini Müslümanlar arasında ortaya çıkarmış ve savunmuşlardır.²¹⁵

Ehl-i Hadis'ten Mukâtil b. Süleyman el-Belhî (ö. 150/767), Kehmes b. el-Hasen et-Temîmî (ö. 139/756), İbrahim b. Ebû Yahya el-Eslemî (ö. 184/800), Davud el-Cevâribî, Ahmed el-Huceymî, Mudar b. Hâlid sıfatları ispatı açıkça teşbîhe vardırان ilk isimler olmuşlar ve Haşviyye olarak nitelenmişlerdir. Ahmed b. Hanbel (ö. 164/780) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/847) Haşviyye arasında zikrolunan Kehmes b. el-Hasen'in hadis rivayeti hususunda adil olduğuna hükmetmişlerdir.²¹⁶ Ehl-i hadis'in büyük çoğunluğu, lafızcı okuma yapmakla naslara zâhirî mânalarından başka mânalar vermediklerinden dolayı, genelini Haşviyye olarak kabul edenler de olmuştur.²¹⁷

Şia Müşebbihesi'nin önde gelenleri, Hişam b. Hakem (ö. 179/795), Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, Abdullah b. Sebe, Beyan b. Sem'an, Mü'minü't-Tâk lakabı ile Muhammed b. Numan Ebu Cafer el-Ahvel, Ebu Mansur el-İclî ve sair Gulât-ı

²¹³ Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal/İslâm Mezhepleri*, trc. Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 95-96; Fahreddin Râzî, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınılığı*, trc. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 16-18.

²¹⁴ İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 222-224.

²¹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, s. 95-96.

²¹⁶ Cemal Ağırman, Yahya b. Maîn'in Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, s. 78; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 223.

²¹⁷ Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 222.

Şia'dır.²¹⁸ Gulât-ı Şia Horasan bölgesinde etki göstermiş, pek de azımsanmayacak derecede taraftar toplamıştır. Teşbîh düşüncesi haricinde bedâ, rec'at ve tenasüh görüşlerini de savunmaları Gulât'ın başta gelen özelliklerindendir.²¹⁹

Müşebbihe'nin diğer bir kısmı ise Mücessime olan Kerrâmiyye'dir. Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/868) görüşlerine dayanan Kerrâmiyye'nin mensupları arasında İbn Kerrâm, İbn Heysam, İshak b. Mümsaz, Rakabe b. Maskale ve İbn el-Kudre gibi isimler zikredilmekte olup, sonradan bu fırka takriben on iki kola ayrılmıştır.²²⁰ Fahreddin Râzî, (ö. 606/1210) her ne kadar Mücessime Allah'a cismaniyet atfetse de, "Allah diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir" dedikleri müddetçe, Mücessime'nin Müşebbihe içerisine dâhil edilmesinin Mücessime'ye atılmış bir iftira olduğunu iddia etmiştir.²²¹ Fakat her cisim, mahdud olup, arazları kabul etmekle hudûs özellikleri taşır. Mücessime'nin yaptığı gibi Allah'ı tanımsal olarak hudûs emarelerinden hâlî olmayan cismaniyetle nitelemek, muhdese mahsus bir kavram olan "cisim" kılmak suretiyle mahlûka teşbîh etmek değil de nedir? Dolayısıyla cisim kelimesinin çoğunluğun kabulündeki tanımına dayanarak Mücessime'yi Müşebbihe'ye idhâl etmek yanlış olmaz.

İslâm ulûhiyet tasavvurunda teşbîhin ortaya çıkmasının sebeplerini iç ve dış etkenler olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür. İslâm'ın iç dinamiklerinden kaynaklı olarak teşbîhin ortaya çıktığını savunanlara göre, dış etken arayışına gerek yoktur; zira naslarda vârit olan teşbîhî ifadeleri lafzî bir yaklaşımla zâhirleri üzerine hamletmek, teşbîhin ortaya çıkmasında yeterli bir husus olarak görülmektedir.²²² Nitekim haberî sıfatlar konusunda bilâ keyf ve't-te'vîl tevakkufu savunan ve müteşâbih ayetlerin nassa uygun olarak te'vilinden men eden Ehl-i Hadis'in bu tutumu, "sonu teşbîhe varan bir yolun başlangıcı" olmakla nitelenmiştir.²²³

Teşbîh düşüncesinin Şia'dan yayıldığını iddia edenler ise, dış etkenlerin tesiri üzerinde durmuşlardır. Abdullah b. Sebe (ö. 40/660) ve Beyan b. Sem'an (ö. 119/737) gibi Ehl-i kitapken İslâm'a giren birtakım Şiîlerin teşbîh fikrine, Yahudilikten itibaren

²¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 108, 177, 181, 188; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 169-171, 177, 182.

²¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 177.

²²⁰ Neşşâr, *a.g.e.*, II, s. 17, 35; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 111-112.

²²¹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 231.

²²² Watt, *a.g.e.*, s. 307; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 109; İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 208, 221.

²²³ İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 214, 215.

sahip oldukları ifade edilmiştir.²²⁴ Şîlîğin merkezi olan Irak'ın aynı zamanda Yahudiliğin de o dönemdeki merkezi konumunda olması ve Irak'ta ihtida eden Ehl-i kitabın çoğunluğunun Yahudi kökenli olması gibi faktörler, teşbîh fikrinin ilk olarak Yahudilikten ihtida edip, Şîî cenahta yer alanlar tarafından ortaya çıkarılması görüşünün sıhhatini kuvvetlendirmektedir.²²⁵ *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akaidi'l-İslamiyye*'de İrfan Abdülhamid, Şîî müşebbihe öncüleri ile Ehl-i hadis'ten haşvî teşbîh öncülerinin vefat tarihlerini kıyaslamak suretiyle teşbîh düşüncesinin Şia'dan Ehl-i hadis'e geçmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir.²²⁶ Fakat Abdülhamid bu kıyası, anlaşıldığı üzere Şia'dan Hişam b. Hakem (ö. 179/795) ve Ehl-i hadis Haşviyyesinden Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) arasında yapmıştır. Zira Ehl-i hadis Müşebbihesini tanıtırken Mukatil'i, Şia Müşebbihesini tanıtırken ise Hişam b. Hakem'i ön plana çıkarmıştır. Oysaki teşbîhin ilk olarak Şia'dan yayıldığına kail olanlar bu fikri ilk olarak Hişam b. Hakem'e değil; daha evvel zikrettiğimiz gibi Abdullah b. Sebe ve Beyan b. Sem'ân'a dayandırmaktadır. Bu iki kişinin vefat tarihleri ise Mukatil'den öncedir. Dolayısıyla Abdülhamid iddiasında belki haklı olabilir; fakat kullandığı delili geçersizdir. Teşbîhin Şia'dan Ehl-i hadis'e geçmeyip kendi içinde tevarüs ettiğini iddia eden Abdülhamid, istidlâlini şu konu üzerinden temellendirse daha isabetli olabilirdi: Teşbîh düşüncesinin Yahudi iken ihtida edip, Şîî olanlar sebebiyle yayılması ne derece muhtemelse; ihtida ettikten sonra Ehl-i hadis Haşviyyesi arasında yer alan kişiler vâsıtası ile yayılmış olması da o derece muhtemeldir. Zira Ka'bu'l-Ahbar (ö. 32/652-53), Abdullah b. Selam (ö. 43/663-64), Vehb b. Münebbih, (ö. 114/732) gibi Ehl-i kitap iken ihtida etmiş olan birçok zevatın, Peygamber (s.a.v)'ın irtihalinden sonra hadis rivayeti ile meşgul olduğu malumdur.²²⁷ Her ne kadar teşbîh düşüncesinin İsrâiliyata dayalı arka planında ismen zikredilmeseler de, İsrâiliyyat rivayeti söz konusu olduğunda ihtida edenler önde gelen râviler olmuşlar; ellerinde yazılı bulunan Tevrat'ı hak kabul ettikleri gibi, Kur'ân'ı da onun devamı addedip, sıhhatini Tevrat ile istidlâl etmişlerdir.²²⁸ Tevrat'ın antropomorfik tanrı tasavvuruna ne denli vurgu yaptığı göz önüne alınınca, teşbîh düşüncesinin Müslümanlar arasında neşvünema bulmasında tahrif olmuş önceki dinlere

²²⁴ İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s.220.

²²⁵ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 462.

²²⁶ İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s.221.

²²⁷ Hıdır, *a.g.e.*, s. 455.

²²⁸ Hıdır, *a.g.e.*, s. 266-267.

ait rivayetlerin ihtida edenler vasıtasıyla halka anlatılması ve halkın da bu hikâyelere rağbet etmiş olmasının etkisini tamamen yok saymak pek mümkün görünmemektedir.²²⁹

Teşbîh konusunda Ehl-i kitap'ı müessir kabul eden görüşe göre, Allah'ı mahlûkata teşbîh etme düşüncesi Yahudilerden; mahlûkatı Allah'a teşbîh etme düşüncesi ise Hristiyanlardan intikal etmiştir.²³⁰ Zira Ehl-i kitap'ın ulûhiyet tasavvurunda teşbîh, olağan hale gelmiş yaygın bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.²³¹ Yahudi ve Hristiyanların kutsal addettikleri bugünkü muharref metinler incelendiğinde, açıkça insanın Tanrı suretinde yaratılmış olduğu zikredilmekte olup, özel olarak erkeğe tahsis edilen Tanrı'nın sureti olma ve benzeme durumunun, erkek için övünç vesilesi ve kadın karşısında kendisine üstünlük kazandıran bir nitelik olarak ifade edilmesi söz konusudur. Eski Ahit ve Yeni Ahit'te erkek, Tanrı'nın sureti olmakla Tanrı'dan bir alt kategoride, tüm diğer varlıklara kıyasla en üst statüde varlık; kadın ise erkeğin bir alt kategorisi olmakla, erkeğin varoluşsal üstünlüğünü kabul etmesi ve boyun eğmesi gereken daha alt statüde varlık olarak lanse edilmiştir. Zira metinlere göre erkek, Tanrı'nın yüceliğini; kadın ise erkeğin yüceliğini ifade etmektedir:

“Tanrı, ‘İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım’ dedi, ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu.”²³²

‘Çünkü erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır.’²³³

Tanrı'nın sureti olmakla ilgili ibarelere değinmişken şu ayrıntıya temas etmeden geçmek doğru olmaz; Ehl-i Hadis'ten İbn Kuteybe (ö. 276/889), Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel tarafından tahrir edilip, genel olarak sahih kabul edilen “Allah Âdemi kendi suretinde yarattı.” mânasına gelen hadisteki “sûret” kelimesine izafe edilen, müfret, müzekker, gaibe râci “hû” zamirini, tıpkı Tevrat'ta olduğu gibi Allah'a ircâ

²²⁹ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 16; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, s. 156.

²³⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 109; Yavuz, *a.g.md.*, s. 156.

²³¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 109.

²³² *Tevrat*, Tekvin, 1/26-27.

²³³ *İncil*, Korintliler, 11/7.

etmiş; üstelik bunu Tevrat'tan istidlâl ettiğini belirtmekten geri kalmamıştır.²³⁴ Bu tür çıkarsınımları nedeniyle kendisi Müşebbihe'ye temayül etmekle itham edilmiş olup, şu durumda hakkındaki itham mesnetsiz görünmemektedir.²³⁵ Ayrıca İbn Kuteybe'nin bu yaklaşımı, teşbîh fikrinin arka planında yer aldığı düşünülen Ehl-i kitap tesirine bariz bir örneklik teşkil eder niteliktedir.²³⁶

Yahudi ve Hristiyan ulûhiyet tasavvurundaki teşbîhî yönelim, erkeğin Tanrı'nın sureti olarak görülmesi ile sınırlı kalmayıp, teşbîhe delâlet eden pek çok ibareye rastlamak mümkündür. Bu ibarelerde, gökte mabedinde oturan,²³⁷ yaratmayı bitirdikten sonra dinlenmeye çekilen, buluta basarak ya da ateş içinde yere inen, yeryüzüne inip insanlarla tekellüm eden, tekellümden sonra tekrar yukarı çıkan,²³⁸ el, yüz, göz, kulak, burun, pazu gibi insanda bulunan fiziki özelliklere sahip olan,²³⁹ yüz yüze gelinen,²⁴⁰ insanla güreşen,²⁴¹ bahçede gezen,²⁴² öfkelenildiğinde burnundan dumanlar çıkan,²⁴³ kararlarından pişman olan,²⁴⁴ acı içinde ağlayan,²⁴⁵ yayını uzatıp okunu çeken,²⁴⁶ omuzları ve kollarında koyun taşıyan,²⁴⁷ kendini İsrâiloğulları'nın babası olarak niteleyen,²⁴⁸ olayları sorup öğrenmeden, haber almadan bilmeyen,²⁴⁹ insandaki maddî tüm nitelikleri taşıyan insanbiçimci bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Tevrat'ın insanbiçimci Tanrı tasavvuru sadece surete mahsus olmayıp, sireti de kapsamakta; mânevî yönden de teşbîh söz konusu olduğu şu ibarelerden açıkça anlaşılmaktadır:

²³⁴ Hıdır, *a.g.e.*, s. 581; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlû Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut, 1988, s. 144.

²³⁵ Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, s. 146.

²³⁶ Hıdır, *a.g.e.*, s. 582.

²³⁷ Zekerya, 8/3.

²³⁸ Hıdır, *a.g.e.*, s.582; *Tevrat*, Tekvin, 2/2; Çıkış, 19/16-20; Tekvin, 35/13.

²³⁹ Sayılar, 11/1; Tekvin, 8/21; İşaya, 1/20; İşaya, 65/2; Mezmur, 89/13, 21.

²⁴⁰ Tekvin, 32/30.

²⁴¹ Tekvin, 32/22-32.

²⁴² Tekvin, 3/8.

²⁴³ II. Samuel, 22/8-9.

²⁴⁴ Tekvin, 6/5-7; Çıkış, 32/11-14.

²⁴⁵ İşaya, 22/4-5.

²⁴⁶ İşaya, 27/1.

²⁴⁷ İşaya, 40/11.

²⁴⁸ Yeremya, 31/9.

²⁴⁹ Tekvin, 3/9-13.

“Tanrı'nın yarattığı yabani hayvanların en kurnazı yıldı. Yılan kadına, ‘Tanrı gerçekten, bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin dedi mi?’ diye sordu. Kadın, ‘Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz’ diye yanıtladı; ‘Ama Tanrı, bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz dedi.’ Yılan, ‘Kesinlikle ölmezsiniz’ dedi, ‘Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.’²⁵⁰

Sonra (Tanrı), ‘Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu.’ dedi, ‘Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli.’ Böylece Tanrı, yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Âdem’i Aden bahçesinden çıkardı. Onu kovdu. Yaşam ağacının yolunu denetlemek için de Aden bahçesinin doğusuna Kerublar (kerublar/yakın melekler) ve her yana dönen alevli bir kılıç yerleştirdi.”²⁵¹

Tevrat’a göre yaratılışının evvelinde sadece sureten Tanrı’ya benzeyen insan,²⁵² ağaç olarak tasvir edilen ve yaklaşımdan men edilen şeyi elde etmesinden sonra iyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti, yani bilinç kazanmış, manevî olarak da Tanrı’ya benzer hale gelmiştir.

Hristiyanlık ise, Eski Ahit’teki ifadeleri tasdik etmekle beraber Tevrat’ın manevî oğul niteliği yüklediği insanın Tanrı ile ilişkisini, ontolojik baba-oğul durumuna indirgemek sureti ile insanı tanrılaştırarak teşbîhe farklı bir boyut kazandırmıştır. Tevrat’ta sureten ve sireten Tanrı’ya benzeyen insan, İncil’de “Rab İsa Mesih” olarak tamamen Tanrı’nın yerini alabilmiştir:

“İsa’nın Rab olduğunu ağızla açıkça söyler ve Tanrı’nın O’nu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen, kurtulacaksın. İnsan yürekten iman etmekle aklanır, imanını ağızla açıklamakla da kurtulur. Kutsal Yazı, ‘O’na iman eden hiç kimse utandırılmayacak’ der. Çünkü Yahudi ve Grek ayrımı yoktur, aynı Rab hepsinin Rabbidir. Kendisine yakaranların hepsine karşı eli açıktır. Rabbe yakaran herkes kurtulacaktır.”²⁵³

²⁵⁰ Tekvin,3/1-5

²⁵¹ Tekvin, 3/22-24.

²⁵² Tekvin, 1/27.

²⁵³ İncil, Romalılar, 10/9-13.

“Filipus ‘Rab, bize Baba’yı göster, bu bize yeter’ dedi. İsa, ‘Filipus’ dedi; ‘bunca zamandır sizinle birlikteyim. Beni daha tanımadın mı? Beni görmüş olan, Baba’yı görmüştür’...”²⁵⁴

“Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve **Söz Tanrı’ydı**. Başlangıçta O, Tanrı’yla birlikteydi. Her şey O’nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey onsuz olmadı... **Söz, insan olup aramızda yaşadı**. O’nun yüceliğini Baba’dan gelen, lütuf ve gerçeğe dolu biricik Oğul’un yüceliğini gördük”²⁵⁵

“Teknedekiler, ‘Sen gerçekten Tanrı’nın Oğlu’sun’ diyerek O’na tapındılar.”²⁵⁶

“Öğrencileri O’na tapındılar ve büyük sevinç içinde Yeruşalim’e döndüler.”²⁵⁷

“Rab İsa onlara bu sözleri söyledikten sonra göğe alındı ve Tanrı’nın sağında oturdu.”²⁵⁸

“Benim Baba’da, Baba’nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum, ama bende yaşayan Baba kendi işlerini yapıyor.”²⁵⁹

Ne yazık ki bu durum, teşbîh çamuru bulaşmış zihinlerde o çamurun giderek bataklık halini alması ve kişileri ulaştırması muhtemel sonucun tezahüründen başka bir şey değildir. Tanrı’ya insani nitelikler atfedilmesiyle azı da çoğu da şirk olan teşbîhin, en vahim nihai aşaması insana ilâhî nitelikler atfetmek olup, Hristiyanların da bu vahametinin kuvvetli temsilcilerinden olduğu aşikârdır. Tevrat ve İncil’deki teşbîhî ifadelerin mecaz anlamlarında kullanılmayıp, hakiki anlamlarında kullanılması ve te’vile mahal kalmayacak şekilde zâhir ifadeler olması, bu kitaplardaki teşbîhî ifadelerle Kur’ân’daki teşbîhî ifadeler arasındaki farkın lugavî olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶⁰

Tarihsel arka planında teşbîh, yalnızca önceki kitabî dinlerde rastlanan bir düşünce olmayıp, birçok kültürel inanç ve mitlerde de sıkça karşılaşılan bir eğilimdir. Sümer, Asur, Babil gibi Mezopotamya dinleri, antik Mısır, antik Yunan, Roma ve Uzak

²⁵⁴ Yuhanna, 14/6-9.

²⁵⁵ Yuhanna, 1/1-3,14.

²⁵⁶ Matta, 14/33.

²⁵⁷ Luka, 24/52.

²⁵⁸ Markos, 16/19.

²⁵⁹ Yuhanna, 14/10.

²⁶⁰ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihâl/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, I, s. 596.

Doğu dinlerinde de tanrılar cisimleştirilmiş ve mahlûkata teşbîh edilmiştir. Sümer'in üç büyük tanrısı An, Enlil, Enki; Asur-Babil'in baş tanrısı Marduk ve alt tanrılar, Mısır'ın önde gelen tanrıları Ptah, Ra, İsis, Osiris, Horus; antik Yunan'da Zeus öncülüğündeki diğer tanrılar, Roma'da baş tanrı Jüpiter, tanrıça Juno; Hinduizmde Şiva, Vişnu, Brahma ve diğer uzak doğu dinlerinde binlerce tanrı, ya tamamen insanbiçimci ya da insan ve hayvandan esinlenen figürlerle betimlenmiştir.²⁶¹

Her şeyi ancak kendi cismânî evren algısı ve sınırlı kapasitesi dâhilinde anlamlandırabilen insan aklının, âlemi var eden gücün sahibini de ilk nazarda bu çerçevede değerlendirmeye tebadür etmesi tabii olduğu kadar ilkel bir yaklaşımdır.²⁶² Tüm yönleriyle madde üstü ve soyut bir varlığı, hakiki varlık addetmeyip, zihne yaklaştırmak için somut varlıklara benzettikleri veya tamamen somut kıldıkları, insandaki duygusal özellikleri verdikleri; tek bir varlığın tüm işlere aynı anda hükmetmesini insanın yapısına kıyasla gayrı makul görmeleri sebebiyle, tasarruf alanları ayrı ayrı olan tanrılar tasavvur ederek antropomorfik bir politeizme yöneldikleri söylenebilir. Oysaki sistemli bir tutum çerçevesinde akıl yürütme faaliyetini yoğunlaştıran salim akıl, âlemi yaratan kudret sahibinin insan aklını aşan bu yaratımı gerçekleştirdiğine göre, yarattıklarının taşıdığı niteliklerle kıyaslanmayacak kadar üstün olduğu ve yarattığı sistemin işleyişindeki tabî yasalar düzenli işleyip, değişmediğine göre de kudreti her şeyi kuşatan yaratıcının tek olduğu kanaatine ulaşmakta gecikmez.

Netice olarak teşbîh düşüncesinin, asılları kaybolduktan asırlar sonra yazılan muharref Tevrat ve İncil vasıtasıyla Ehl-i kitap arasında kabul gören, bundan da önce kadim dönemlerin inançlarından beri var olan, insan ürünü bir tasavvur olduğu açıktır. Teşbîhe dayalı ulûhiyet tasavvuru, hem Ehl-i kitap'ın tesiri hem de edebî dile sahip, ilâhî hitap olan bir metni, belagat kuralları ve dil sanatlarını göz ardı ederek, yüzeysel ve lafızcı okuma nedeniyle Müslümanlar tarafından da benimsenmiştir.

²⁶¹ Yavuz, "Teşbîh", *DİA*, s. 561-562.

²⁶² İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 207.

2.2.2. Kur'ân ve Hadis Kaynaklı Teşbîhî İfadeler

2.2.2.1. Teşbîhi Çağrıştıran Ayetler

Kur'ân, dilin kural, incelik ve sanatlarının üst seviye kullanıldığı veciz bir Arapça ile vahyedilen,²⁶³ şair²⁶⁴ ve kâhin sözü olmadığı belirtilip²⁶⁵ şüphe içermekten nefyedilen belîğ bir hitaptır. Bu hitaptaki teşbîh, mecaz, istiâre, kinaye, mübâlağa gibi sanatları içeren ifadeler edebiyat, hususen şiir konusunda dil sanatlarına hâkim olan Araplar tarafından açık bir şekilde anlaşılmıştır. Bu nedenle Kur'ân kendini “açık bir beyan” olarak niteler.²⁶⁶ Şiir ve dil sanatlarının büyük önem teşkil ettiği VII. yy. Arap toplumu için Kur'ân, mâna itibarı ile insanların doğrusunu haber veremeyecekleri konuları gerekli gördüğü nispette beyan ederken aynı zamanda en meşhur Arap şairlerin bile benzerini getirmekten âciz kalacağı kadar sanatlı bir üslup ortaya koymakla bizatihi nübüvvet mucizesi olmuştur.²⁶⁷

“De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”²⁶⁸

Kur'ân bu sanatlı üslubu kullanırken “müteşâbih” yani insan için dilin ve mânanın inceliklerini aşan; insanın, hakikatini tam olarak idrakten âciz kalacağı ifadeler olduğunun ve bu ifadelerin çarpıtılmaması gerektiğinin altını çizmiştir.²⁶⁹ Ayrıca Semâvî, metafizik, somut âlemde karşılığı olmayan hususlar, insan aklının somut seviyesine indirgendiği halde yine de insan aklı için net olmaması insanın mahiyeti açısından tabîî bir durumdur. Müteşâbih ifadelerde anlamsal ihtimallerden doğan kapalılık nesnel olmayıp görecelidir. Zira hikmet ve bilgide kâmil olan bir aklın kavrayışında bu ifadeler kapalılık taşımazken, bilgisi eksik olan bir akıl tarafından kapalı olarak nitelenebilir.²⁷⁰

²⁶³ eş-Şûrâ, 42/7; ez-Zuhurf, 43/3.

²⁶⁴ el-Hâkka, 69/41.

²⁶⁵ el-Hâkka, 69/42.

²⁶⁶ en-Nahl, 16/89.

²⁶⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 276-278.

²⁶⁸ el-İsrâ, 17/88.

²⁶⁹ Âl-i İmran, 3/7.

²⁷⁰ İmam-ı Gazâlî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam/İnançta Hassas Ölçüler*, trc. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987, s. 23; Kasami, *a.g.e.*, s. 32.

Kur’ân’da yaratılış, kâinat, dünya hayatı, karakter ve iman açısından insan kategorileri, geçmiş milletlerin kıssaları, ilâhî hakikatler, ilâhî uyarılar ve ahiret gibi konular hakkında lugavî yönden birçok teşbîh, istiare, temsil ve mesel kullanılmıştır.²⁷¹ Kur’ân’da birçok ayette teşbîh ve diğer dil sanatlarını içeren üslup kullanılırken, Allah Teâlâ’ya taalluk eden ayetlerde de kullanılmış olması, Kur’ân’ın üslup bütünlüğü açısından ele alındığında abes bir durum değildir. Abes olan, bu sanatların göz ardı edilip kelimelerin yan anlamları tetkik edilmeyerek, zâhirî olan ilk anlamları üzerine hamledilmesidir. Allah’ın sıfatları konusunda müteşâbihler, Müşebbihe’nin zâhir üzere hamletmesi sonucu ortaya çıkan insanbiçimci ulûhiyet tasavvurunun aksine, hakikatini ve mahiyetini insan dilinin ifadeden, insan aklının idrakten âciz kaldığı münezzeh varlığa delâlet etmektedir.

İstilâhî teşbîh yönünden ayetler söz konusu olduğunda yalnızca, zâhir anlamları verildiğinde Allah ile mahlûkat arasında müşterek niteliklere delâlet eden ayetleri kapsar. İstilâhî mânada teşbîhi çağrıştıran birtakım ayetler zâhir anlamları ile şu şekildedir:

“Bir de Yahudiler, ‘Allah’ın eli bağlıdır’ dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, **O’nun iki eli de açıktır**, dilediği gibi verir. Andolsun, sana Rabbinden indirilen (Kur’an) onlardan birçoğunun azgınlık ve küfrünü artıracaktır. Biz onların arasına kıyamete kadar düşmanlık ve kin saldık. Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar. Allah, bozguncuları sevmez.”²⁷²

“Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. **Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir**. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah’a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.”²⁷³ “Allah, “Ey İblis! **Ellerimle yarattığıma** saygı ile eğilmekten seni ne alıyordu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?” dedi.”²⁷⁴

²⁷¹ Şadi Eren, *Kur’ân’da Teşbîh ve Temsiller*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 33, 51, 81, 105, 114, 121, 189, 203, 221.

²⁷² el-Mâide, 5/64.

²⁷³ el-Fetih, 48/10.

²⁷⁴ es-Sâd, 38/75.

Ve (onlar) Allah'ın kadrini hakkıyla takdir edemediler. Kıyâmet günü yeryüzünün tamamı **O'nun avucundadır**. Ve semalar, **O'nun eliyle** dürülmüş olacaktır. O, Sübhan'dır (herşeyden münezzeh). Ve onların şirk koştukları şeylerden yücedir.²⁷⁵

“Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz **Allah'ın vechi** işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”²⁷⁶

“Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi **Rabbinin vechi** bâki kalacaktır.”²⁷⁷

“Onu (Mûsâ'yı) sandığın içine koy ve denize (Nil'e) bırak ki, deniz onu kıyıya atsın da kendisini, hem bana düşman, hem de ona düşman olan birisi (Firavun) alsın. Sana da, ey Mûsâ, sevilesin ve **gözümüz önünde** yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım.”²⁷⁸

“**Gözlerimizin önünde** ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır.”²⁷⁹

“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü **sen gözlerimizin önündesin**, kalktığında Rabbini hamd ile tesbih et.”²⁸⁰

“İnkâr edilmiş olana (Nuh'a) bir mükâfat olmak üzere gemi, **gözlerimizin önünde** akıp gidiyordu.”²⁸¹

“O Allah ki gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunan her şeyi, altı devrede yarattı **sonra arş üzerine istiva etti**. O'nun dışında, sizin dostunuz ve şefaatiniz yoktur. Artık iyice düşünüp öğüt almaz mısınız?”²⁸² (Diyanet İşleri mealinde bu ayete “sonra arşa kurulandır” şeklinde teşbîhî mâna verilmiştir.)

“Rahman, arş üzerine istiva etmiştir.”²⁸³

²⁷⁵ ez-Zümer, 39/67.

²⁷⁶ el-Bakara, 2/115.

²⁷⁷ er-Rahmân, 55/27.

²⁷⁸ Tâhâ, 20/39.

²⁷⁹ Hûd, 11/37.

²⁸⁰ et-Tûr, 52/48.

²⁸¹ el-Kamer, 54/14.

²⁸² es-Secde 32/4.

²⁸³ Tâhâ, 20/5.

“Hayır, yeryüzü parça parça parçalandığı, **Rabbin ve saf saf melekler geldiği zaman**”²⁸⁴

“Onlar, bulut gölgeleri içinde **Allah’ın ve meleklerin kendilerine gelmesini** ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah’a döndürülür.”²⁸⁵

“Onlar, **üstlerindeki Rab’lerinden** korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.”²⁸⁶

Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fanus içinde. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldız; mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacaktır. Nur üstüne nur; Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.²⁸⁷

“O kâfirlere mutlaka şöyle bağırılacaktır: Elbette Allah’ın buğzu, sizin nefislerinize buğzunuzdan daha büyüktür. Çünkü siz imana davet ediliyordunuz da inkâr ediyordunuz.”²⁸⁸

2.2.2.2. Teşbîhi Çağrıştıran Hadisler

Kur’ân-ı Kerim’de olduğu gibi Peygamber (s.a.v)’e dayandırılan sözlerde de teşbîhi çağrıştıran bazı ifadeler bulunmaktadır. Buna örnek olarak şu hadisler gösterilebilir:

“Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır. Onun uzunluğu atmış zira idi. Allah onu yarattığında ‘şu oturan meleklerle git ve selam ver. Sana nasıl icabet ettiklerini dinle. Çünkü o senin ve zürriyetinin selamı olacaktır’ buyurdu. Âdem gitti ve ‘esselâmu aleyküm’ dedi. Melekler ‘esselâmu aleyke ve rahmetullah’ dediler ve ‘rahmetullâh’ kelimesini ilave ettiler. Cennete giren herkes Âdem’in sureti üzere ve altmış zira uzunluğunda olacaktır. Bu güne kadar da insanoğlu kısalagelmiştir.”²⁸⁹

²⁸⁴ el-Fecr, 89/21-22.

²⁸⁵ el-Bakara, 2/210.

²⁸⁶ en-Nahl, 16/50.

²⁸⁷ en-Nur, 24/35.

²⁸⁸ el-Mü’min, 40/10

²⁸⁹ Buhârî, “İsti’zân”, 1.

“Biriniz vurduğunda yüze vurmaktan sakınsın ve ‘Allah senin yüzünü ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın’ demesin. Muhakkak ki Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır”²⁹⁰

“Biriniz kavga ettiğinde yüze vurmaktan sakınsın. Muhakkak ki Allah, Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır”²⁹¹

“Bir adamı yerin dibine bir iple sarkıtsanız, Allah’ın üzerine düşer. O, (Allah), evvel, ahir, zâhir ve bâtıdır. O her şeyi bilir.”²⁹²

“Müminin kalbi Allah’ın parmaklarının iki parmağı arasındadır.”²⁹³

“Allah’ın bileği, senin bileğinden, Allah’ın usturası, makası da senin ustura ve makasından daha kuvvetlidir.”²⁹⁴

“Allah mahlûkatı yarattığı zaman, sırt üstü uzandı ve bir ayağını diğer ayağının üzerine koydu. Daha sonra ‘Bir kimseye böyle yapması yakışmaz’ buyurdu.”²⁹⁵

“Rahm, Rahmân’dan alınmıştır. Akrabalık, sık ağaçların birbirine sarılmış kökleri gibi, Rahmân’ın omzuna yapışmıştır. Allahu Teâlâ buyurdu ki: ‘Kim akraba ziyareti yaparsa, ben de onu rahmetime erdiririm. Kim de akraba ziyaretini keserse, ben de ondan rahmetimi keserim.’”²⁹⁶

“Allah Teâlâ, ellerini açmış kendisine dua eden bir adamı, duasına icabet etmeksizin eli boş çevirmekten hayâ eder.”²⁹⁷

“Allah Teâlâ kulunun tövbe etmesine şu adamın sevincinden daha ziyade sevinir: Yolculuk yapan bir adam, susuz çölde biniti olan devesini kaybeder, onu aramaya koyulur. İşin sonunda bitkin düşer ve elbisesini başına örterek uyumaya başlar. İyice ümidini yitirdiği bir anda devesinin ayak seslerini duyar, başından örtüyü alınca karşısında devesini görür.”²⁹⁸

²⁹⁰ Ebubekir Abdürrâzzak San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-Âzamî, Beyrut: el-Meclisü’l-ilmî, 1983, IX, 445.

²⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001, XII, 275.

²⁹² Tirmizî, “Tefsir”, 57.

²⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 1^o; XLIV, 201.

²⁹⁴ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, I, 25, 65.

²⁹⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Daru’l-haremeyn 1415, XIX, 13.

²⁹⁶ Buhârî, “Edeb”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 33.

²⁹⁷ Tirmizî, “Daavât”, 105.

²⁹⁸ Buhârî, “Daavât”, 4.

“Allah’tan daha fazla kıskanan kimse yoktur. Bundan dolayı kötülüklerin gizli olanını da aşikâr olanını da haram kılmıştır. Allah’tan daha fazla methe layık hiç kimse yoktur.”²⁹⁹

“Sizin efendiniz olan Sa’d b. Ubâde muhakkak çok kıskançtır. Bilin ki ben ondan daha kıskancım, Allah ise benden de kıskançtır.”³⁰⁰

“Sizden birisi namaz kıldığı zaman, ön tarafına tükürmesin. Zira Allah Teâlâ kul namaz kıldığı zaman onun ön cihetindedir.”³⁰¹

“Zamana sövmeyiniz. Muhakkak zaman Allah’tır.”³⁰²

“Rüzgâra sövmeyin; çünkü rüzgâr, Rahman’ın nefesindendir”³⁰³

“Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd’a ‘Huzuruma gel’ demiş; O da, ‘günahlarımı yüzüme vurmandan korkuyorum Allahım!’ diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd’a ‘ayaklarımdan tut’ demiş, O da Allah’ın ayaklarından tutmuştur.”³⁰⁴

“...Cehennem dolmaz; öyle ki Allah ona ayağını koyar.”³⁰⁵

“Allah Teâlâ, Âdem’i yaratmadan bin sene önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okudu. Melekler bunu işitince ‘bu âyetlerin kendilerine indirileceği ümmete müjdeler olsun’ dediler.”³⁰⁶

“Allah Âdemi, yeryüzünden avuçladığı bir avuç toprak ile yarattı.”³⁰⁷

“Allah Resulü bir cariyeye: ‘Allah nerededir?’ diye sordu. Cariye semayı işaret etti. Allah Resulü: ‘Onu azat edin, zira o mümin kadındır.’ buyurdu”³⁰⁸

“Dün gece misafirinize olan davranışınız sebebiyle Allah Teâlâ taaccüp etti ve güldü.”³⁰⁹

“Muhakkak Deccal şaşıdır, sizin Rabbiniz asla şaşı değildir.”³¹⁰

²⁹⁹ Müslim, “Tevbe”, 36.

³⁰⁰ Buhârî, “Nikâh”, 107.

³⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 240.

³⁰² Buhârî, “Edeb”, 101.

³⁰³ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, II, 272.

³⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1989, VI, 342.

³⁰⁵ Buhârî, “Tefsiru Sureti’l-Fatiha”, 1, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 314.

³⁰⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, V, 133.

³⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXII, 353.

³⁰⁸ Hanbel, *Müsned*, XIX, 465.

³⁰⁹ Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 10.

³¹⁰ Buhârî, *Tevhîd*, 17.

“...İşte Allah serçe parmağının ucunu gösteriverdi.”³¹¹

“Kibriyâ ridâm, azamet ise izarımdır. Kim ondan birisi ile benimle iddialaşırsa o kimseyi cehenneme atarım.”³¹²

“Sizden birisi, en iyi hurmasından bir şey tasadduk etse ki zaten Allah ancak sadakanın iyisinden verileni kabul eder; Allah onun sadakasını avucuna koyar ve o sadaka edilen hurmayı, tıpkı sizden birinin deve yavrusunu yetiştirip büyüttüğü gibi, Uhud dağı gibi oluncaya kadar büyütür.”³¹³

“Allah’ın nurdan yetmiş hicabı vardır; eğer açacak olsa yüzünün heybeti, gözünün aldığı ve değdiği her şeyi yakar”³¹⁴

“Allah ahirette peygamberlere kimliğini kanıtlamak için bacağını açıp baldırını gösterir.”³¹⁵

“Rabbimiz baldırını açar, her mümin erkek ve her mümin kadın O'na secde eder. Dünyada iken kendisine riya ve gösteriş olarak secde edenler geri kalırlar. Onlar da secde etmeye kalkarlar, ancak sırtları bükülmeyen yekpare bir tabakaya dönüşür (secde edemezler).”³¹⁶

“Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alırım, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mü'min kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim: O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem.”³¹⁷

“Allah Teâlâ, Hz. Âdem (a.s.)'ı yarattığı ve ruh üflediği zaman, Âdem hapşırdı ve elhamdülillah diyerek, izni ile Allah Teâlâ'ya hamdetti. Rabbi de ona: ‘Ey Âdem, yerhamukallah (Allah sana rahmet etsin), meleklerden şu oturan gruba git ve ‘Esselamu

³¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 281; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, II, 321, 3249.

³¹² Müslim, “Birr”, 136.

³¹³ Buhârî, “Tevhîd”, 23; Müslim, “Zekât”, 64.

³¹⁴ Müslim, “İman”, 293; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 401,405.

³¹⁵ Müslim, “İman”, 302.

³¹⁶ Müslim, “İman”, 302.

³¹⁷ Buhârî, “Rikak”, 38.

aleyküm” de!’ buyurdu. Âdem öyle yaptı. Hitap ettiği melekler: Ve aleyke's-selamu ve rahmetullahi ve berekatuhu! diye karşılık verdiler. Sonra Âdem (a.s.) Rabbine döndü. Rabbi ona: ‘Bu cümle senin ve evlatlarının aralarındaki selamlaşmadır’ buyurdu. Allah Teâlâ elleri kapalı olduğu halde Âdem’e: Dilediğini seç! dedi. Âdem: ‘Rabbimin sağ elini seçtim! Rabbimin iki eli de sağdır, mübarektir.’ dedi. Sonra Allah Teâlâ hazretleri sağ elini açtı. İçinde Âdem ve onun zürriyeti vardı. Âdem (a.s.): ‘Ey Rabbim, bunlar nedir?’ dedi. Rab Teâlâ: “Bunlar senin zürriyetindir” buyurdu...”³¹⁸

“Yüce Allah her ikisi de cennete girecek olan ve biri diğerini öldürmüş iki adamın bu halinden ötürü güler: Allah yolunda çarpışıp, sonra şehit olur. Yüce Allah katilin tövbesini kabul eder. Müslüman olur, o da Allah yolunda çarpışır ve şehit olur”³¹⁹

“Sabahleyin beni namazdan alıkoyan şeyi size anlatacağım: Gece kalktım ve gücümün yettiği kadar namaz kıldım ve namazda uyuklamışım, uyanınca bir baktım ki en güzel şekil içerisinde Rabbim ile birlikteyim. Rabbim şöyle buyurdu: ‘Ey Muhammed! Biliyor musun, Mele-i âlâ’da neyin tartışmasını yapıyorlar? Bende: ‘Bilmiyorum, ey Rabbim.’ dedim. Rabbim: ‘Ey Muhammed! Biliyor musun, Mele-i âlâ’da neyin tartışmasını yapıyorlar?’ buyurdu. Ben de: ‘Bilmiyorum, ey Rabbim.’ dedim. Bunun üzerine gördüm ki, el avucunu omuzlarım arasına koydu, parmaklarının serinliğini göğsümde hissettim. Her şey bana tecelli etti ve onların hepsini bildim.”³²⁰

2.2.3. Müşebbihe’nin Ulûhiyet Tasavvuru: Teşbîh Doktrini

Kur’ân ve hadislerdeki müteşâbih lafızların zâhirî mânaları ile istidlâl eden Müşebbihe, Allah Teâlâ’yı insan biçimli ve cisim olarak tasavvur etmiştir. Müşebbihe’nin fırka olarak Allah tasavvuru konusunda homojen bir yaklaşımı olmayıp, Müşebbihe’yi oluşturan kişiler arasında farklı teşbîhî tasavvurlar ortaya çıkmıştır. Bu görüşler, Ehl-i hadis Haşviyyesi, Gulât-ı Şia ve Kerramiyye’nin görüşleri olarak üç kategoride ele alınabilir.

³¹⁸ Tirmizi, “Tefsir”, 93.

³¹⁹ Buhârî, “Cihad”, VI, 39.

³²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 343.

2.2.3.1. Ehl-i Hadis Haşviyyesinin Teşbîhî Ulûhiyet Tasavvuru

Haşviyye, Ehl-i Hadis içinde müteşâbih lafızların zâhirine yapışan, Kur'ân ayetleri ve hadislerde akıl yürütmeyi haram kabul eden, Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen her söze doğru veya yanlışlığına bakmaksızın itimat ederek din konusunda avam olarak nitelenen kimselere verilen isimdir. Bu tabirin ilk olarak hicrî II. asırda, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) halkasından kovulanlar için kullanıldığı, ilk kullananın Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) olduğu bu ismin dayanağı ile ilgili bilgiler arasındadır.³²¹

Şehristânî *el-Milel*'de her ne kadar Müşebbihe'nin dışında tutsa da³²² Süleyman b. Mukatil Haşviyye'nin önde gelen isimlerinden kabul edilmektedir.³²³ Zira kendisi gibi Haşviyye Müşebbihesinden olan Dâvud el-Cevâribî ile Allah'ın et, kan ve kemikten müteşekkil; saç, el, ayak, dil, baş, göz gibi insanda bulunan nitelikleri haiz; fakat sahip olduğu cismânîyetin diğer cisimlere benzemediğini iddia ederek insanbiçimci tanrı tasavvurunu savunmuşlardır.³²⁴ “ Rab kendi karışıyla yedi karıştır.”, “Rab alttan dar karınsız, üstten de göbeksiz basıktır (herkül yapılı atletik bir vücuda sahiptir).” sözlerini de Mukâtil'in ortaya attığı, Şia'nın da ondan öğrendiği iddia edilmiştir.³²⁵

Kur'ân'ın tamamının ilk müfessiri olan Mukâtil'in, Ehl-i kitap'tan öğrendiği rivayetleri Kur'ân tefsirine taşıması, İsrâiliyata sarılması ve hadis rivayetinde zayıf olup hadis uydurmasının teşbîh fikrini yaymasında etkin olduğu düşünülmektedir.³²⁶ Mukatil'i Müşebbihe'ye isnat etmeyip kendisini sadece Ehl-i Hadis'e ve Selef metoduna nispet edenler, teşbîh düşüncesinin Mukâtil'e atılmış bir iftira olduğunu, Mukâtil'in devrinin önde gelen âlimlerinden olup kıskanıldığından dolayı gözden düşürülmek için itham edildiğini, Muattıla'nın sıfatları kabul eden herkesi Müşebbihe addettiğini, Mukâtil'in günümüze ulaşan eserlerinde teşbîhe yönelik fikirlerin yer

³²¹ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 17; Metin Yurdağür, Haşviyye, *DİA*, XVI, 426-427.

³²² Şehristânî, *el-Milel*, s. 107.

³²³ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 21.

³²⁴ Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 187.

³²⁵ İ. Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 223.

³²⁶ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 18-19.

almadığını iddia etmişlerdir.³²⁷ Şu durumda Mukâtil'in Müşebbihe olup olmadığı meselesine açıklık getirilmesi elzemdir:

İlk olarak, Mukâtil b. Süleyman'ı Müşebbihe olarak kabul eden âlimlerden Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebû'l-Muîn Neseî (ö. 508/1115) başta olmak üzere³²⁸ tamamı ilm-i kelâmı ön plana çıkan âlimler olduğu halde, Müşebbihe olduğunu reddedenlerin ilm-i kelâm hârici disiplinlerde anılıyor olması dikkat çeken, önemli bir ayrıntıdır. Mukâtil'in kendisi de mütekellim olarak değil, tefsir disiplininin önde gelen isimlerinden olmakla müfessir kimliği ile maruftur. İlm-i kelâm disiplininin tevhide yaklaşımı, aklî ve nassî metotlarına göre Mukâtil, *el-ibâne*'de selefe en yakın mesafede duran mütekellimlerden biri olan Eş'arî tarafından bile *Makâlât*'ta Müşebbihe olarak nitelenmişken diğer mütekellimlerin onu müşebbihe olarak nitelemesi şaşırtıcı olmamalıdır.

İkinci olarak Mukâtil'in teşbîh ile ilgisi bulunmadığını iddia edenler onun eserlerinden haberî sıfatlara yaklaşımlarını delil olarak sunmuşlardır. Oysaki sundukları delillerden bazıları ile kendi kendilerini çürütmüş olmaktadır. Mesela Mukâtil, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'de haberî sıfatlardan olan *yed* kelimesine biri zâhirî diğer ikisi mecazî üç anlam vermiş, "Kendi iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"³²⁹ ayetini tefsir ederken zâhirî olarak el anlamı vererek Allah'ın Âdemi, gökleri ve yeri tuttuğu eliyle yarattığını; burada *yed* ile maksadın bizzat el olduğunu ifade etmiştir.³³⁰ Zâhirî mânası ile değerlendirmek Allah'a uzuv nispet etmek olur ki zaten inde'l-mütekellimîn buna teşbîh denmektedir. Haberî sıfatlardan bir diğeri olan *İstivâya* da *oturma*, *yerleşme* şeklinde mekân tutma anlamları vererek teşbîhî yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bununla beraber Mukâtil'in her haberî sıfata zâhirî mânasını vermeyip bazen te'vile giderek, dâhil edildiği selefin metodu ile ilgisi olmayan bir tutum sergilediği de olmuştur. Nitekim *vech* kelimesini *Allah'ın rızası* veya *zâtı* şeklinde te'vil etmiştir.³³¹ Mukâtil b. Süleyman'ın haberî sıfatlardan bazılarını te'vil etmesi, bazılarında teşbîhe düştüğü hakikatini kapatmaz. Ayrıca selef metodunu kullandığını

³²⁷ Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, Ankara: Fecr Yayınları, 2009, s. 52-56; Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman*, *DİA*, XXXI, 134-136.

³²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 187; Hamurcu, *a.g.e.*, s. 52.

³²⁹ Sâd, 38/75.

³³⁰ Hamurcu, *a.g.e.*, s. 64.

³³¹ Hamurcu, *a.g.e.*, s. 66.

iddia edenlere sormak gerekir: Selef *istivaya* bir mekâna yerleşmek ya da *yed* kelimesine uzuv olan hakiki el anlamını mı vermiştir? Şayet selefin de Mukâtil gibi hakiki anlamını verdiğini öne sürerlerse o halde mütekelliminin selefi de teşbîhe nispet etmesi gerekmektedir. Oysaki bilinen selef metodu, bu sıfatlara ne zâhirî ne de müevvel mânasını vermeyip hakikatini Allah’a tefvîz etmekten ibarettir. Dolayısıyla bu kelimelere zâhirî anlamını veren bir kimse, “bu el hakiki el anlamındadır; ancak mahlûkatın eli gibi olmayan bir eldir.” dese bile Allah’ı uzuv yani külden cüz olan hakiki manada bir el ile nitelemekle selef metodunu değil müşebbihe metodunu takip etmiş olur. Mukâtil b. Süleyman da haberî sıfatların tamamında teşbîhe düşmese de eserlerinden anlaşıldığı ve tefsirinin muhakkiki olan Abdullah Mahmûd Şehhate’nin de belirttiği üzere *yed*, *yemînullah*, *istivâ*, *arş*, *kürsî*, *sâk* gibi haberî sıfatlara zâhirî mâna vermiştir.³³² Bu sebeple Mukâtil’in, Müşebbihe’yi teşkil eden yapının temeline Ehl-i hadis kanadından hatırı sayılır bir harç kattığı ve Ehl-i hadis’in selef çizgisini teşbîhe temayül ettiren bir şahsiyet olduğu inkâr edilemez. Mukâtil’in teşbîhçiliği konusunda arada kalmış bazı kaynaklar da Mukâtil’in antropomorfik ifadelere yer vermekle beraber aşırı antropomorfist olmadığını, tabiri caizse teşbîhçi metodu olmayıp, teşbîhimsi bir metodu olduğunu, teşbîh düşüncesi ile ilgisinin olmadığını ileri sürmüştür.³³³ Hem teşbîhi ifadelere yer vermek hem de teşbîhe düşmemek gibi zıtların içtimaina mantığın hilafına cevaz vermiş olan bu görüşe de anlam vermek mümkün değildir. Nitekim teşbîhi ifadelere yer veren bir kimse, teşbîh metodunu kullanmakla nitelenir; bunun azı çoğu, eksigi fazlası, aşırısı hafifi nasıl söz konusu olabilir? Tek bir haberî sıfatı zâhirî mânasına hamletmek suretiyle muhdesâtta bir niteliğe benzetmek ile tüm haberî sıfatları benzetmek arasında teşbîhe varan sonuç açısından bir fark yoktur.

Anlaşılan o ki Mukâtil’in bazı sıfatlarda teşbîhe düştüğünü kamufle etmek isteyenler, Kur’ân’ın tamamının ilk müfessiri olmakla meşhur ve tefsir ilminin babası kabul edilen bir şahsın itibarına teşbîh düşüncesi ile hâlel gelmesinden endişe etmektedirler. Hâlbuki bu endişe yersizdir; zira Mukâtil’in teşbîhe düştüğü birtakım hususlar olması, eserlerinde isabet ettiği sair hususlar olmadığı anlamına

³³² Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979, I, 223, III, 685, V, 98-110; Hamurcu, *a.g.e.*, s. 66.

³³³ Yusuf Yurt, Büşra Yurt, Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, VI, sy. 12, s. 278.

gelmemektedir. Nasıl ki Mukâtil'i savunmak adına teşbîhe düştüğü noktaları teşbîhe düşmemiş gibi lanse etmek doğru olmayan bir tavır ise, tamamen teşbîh yönüne odaklanıp isabet ettiği konuları yok saymak da ilmî etik çerçevesi dışında kalan bir tutum olacaktır. Netice olarak Mukâtil ve tüm diğer ilmî şahsiyetler hakkında, Ehl-i sünnet'in de genel ilmî tavrı olduğu üzere, hakikati yok saymamakla beraber itidalden şaşmama ilkesi benimsendiği takdirde isabetli bir duruş sergilenmiş olabilir.

Bazı kaynakların Ehl-i Hadis'e, bazı kaynakların ise Şia'ya nispet etmekle beraber³³⁴ tüm kaynakların Haşviyye olduğu konusunda hemfikir olduğu Davud el-Cevâribî'nin teşbîh görüşünü kendisine atfedilen “Bana Allah hakkında ferc ve sakal sormayın; aklınıza başka ne geliyorsa sorun.”³³⁵ Ağzından göğsüne kadar olan kısım boştur. Bunun dışındaki kısım ise doludur. Kısa siyah örgülü saçları vardır”³³⁶ sözleri ortaya koymaktadır. Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Huceymî başta olmak üzere Haşviyye'nin genelinin Allah'a dokunmayı, musafaha yapmayı, ibadet ve itaat ile derecesini yükselten bir kimsenin Allah ile bütünlük ve birleşim içinde olmasını, Allah ile sarılmayı caiz gördükleri ifade edilmiştir. Bir kısmı ise, Allah'ı dünyada görmenin, O'nu ziyaret etmenin ve Allah'ın kendilerini ziyaret etmesinin cevazına itikat etmiştir.³³⁷ Kur'ân'daki müteşabih ifadelerin tamamını zâhirleri üzere hamletmişler, Hz. Musa'nın Allah'ın sesini zincir sesi gibi işittiğini, insanın Rahmân olan Allah'ın suretinde yaratıldığını kabul ederek, Allah'ı tam bir cisim olarak tasavvur etmişlerdir.³³⁸

2.2.3.2. Gulât-ı Şia'nın Teşbîhî Ulûhiyet Tasavvuru

Gulât-ı Şia'da teşbîh düşüncesi iki yönden kendini göstermiştir. Bazı Gulât fırkalar Allah'ı mahlûka teşbîh ederken, bazıları ise teşbîhin bir sonucu olarak hulul ve ittihadı teşbîh üzerine eklemişlerdir.³³⁹

³³⁴ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 20.

³³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, s.108; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 223.

³³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 187; Şehristânî, *el-Milel*, s.109.

³³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s.108.

³³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s.109-110.

³³⁹ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 28.

Şia içerisinde teşbîh fikrinin temelini, Abdullah b. Sebe ve taraftarlarının oluşturduğu Sebeiyye ile Beyân b. Sem'ân ve ona nispet edilen Beyâniyye oluşturmaktadır.³⁴⁰ Sebeiyye, Allah'ı Ali b. Ebî Talib'e benzetmiş hatta daha da ileri giderek Hz. Ali'nin Allah'ın kendisi olduğunu iddia etmiştir. İslam tarihinin en tartışmalı kişilerinden biri olup, fitne kaynağı olmakla nitelenen Abdullah b. Sebe'nin, Hz. Ali'nin bir topluluğu yakmakla cezalandırdığına şahit olunca “Şu anda senin gerçekten Allah olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz; çünkü Allah'tan başkası ateşle azap etmez.” dediği rivayet edilmiştir.³⁴¹

Beyâniyye ise müteşabih ayetlerin zâhirine dayanıp, lafızcılıkta son nokta bir anlayış ortaya koyarak Allah'ı, uzuvları olan, yüzü dışında tüm bedeni yok olacak insan şeklinde bir nur olarak tasavvur etmişlerdir.³⁴²

Şia Müşebbihesinde ön plana çıkan diğer isimler olan Hişam b. Hakem ve Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî'nin takipçilerine Hişâmiyye denmiştir. Hişam b. Hakem, Allah'ın uzunluğu, genişliği, derinliği, sınırları olan benzersiz bir cisim olduğunu öne sürmüştür.³⁴³ Onun tasavvurunda eni ve boyu eşit, kendi karışı ile yedi karış, saf maden gibi parlak bir nur, rengi, tadı, kokusu, dokunması olan, hareket etmesiyle mekânları yaratıp arşı kendine mekân edinen, arşa temas edip arştan ayrılmayan, Ebu Kubeys dağından küçük olan bir tanrı vardır. Hişam b. Hakem'in ulûhiyet hakkında diğer görüşleri şunlardır: Allah Teâlâ'nın bilmesi şuaı iledir. Şuasının ulaştığı her şeyi bilir; şayet şua ulaşmasa bilemez. İlmi ezelî değildir. Kulların fiillerini de onlar karar verip yapmadan bilmez. Çünkü bilmesi, kulun tercih ve sorumluluğunu ortadan kaldırır. Sıfat olan bir mânanın nitelenmesini abes kabul etmesi sebebiyle Allah'ın sıfatlarının kadîm/muhdes olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüştür. Nitekim bundan dolayı Kur'ân'ı da mahlûk veya gayrı mahlûk diye nitelemeyi uygun görmemiş; sıfat olan kelâm sıfatını tekrar mevsuf kılmanın muhal olduğunu savunmuştur.³⁴⁴ Hâlik ile mahlûkat arasında benzerlik olmasının gerekliliği, aksi takdirde mahlûkatın Hâlik'a

³⁴⁰ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 16; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, III, s. 806.

³⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 169.

³⁴² Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 16; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 169.

³⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 186-187; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 170; Şehristânî, *el-Milel*, s. 186.

³⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s.48-50.

delil olamayacağına dair görüş ile Hz. Ali hakkında “O, itaat edilmesi vacip olan ilâhtır.” şeklindeki ifade de Hişam b. Hakem’e nispet edilmiştir.³⁴⁵

Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî de benzer teşbîhî görüşler ortaya koyarak, insan şeklinde olan ancak kanı, eti, kemiği olmayıp saçları siyah nur, geri kalanı beyaz nur olup parlayan; üst kısmı boş, alt kısmı dolu ve kapalı olan; insanların duyuları gibi duyu ve uzuvlara sahip bir tanrı tasavvur etmiştir.³⁴⁶ İmamiyye’ye dâhil edilen fırkalardan Yunusiyye ve Şeytânü’t-Tâk olarak lakaplanan Muhammed b. Numân’a nispet edilen Şeytâniyye de haberî sıfatları zâhir anlamına hamletme konusunda Hişamîyye’yi takip etmiştir.³⁴⁷ Gulât-ı Şia’nın geri kalan fırkalarından Hattâbiyye, Cenâhiyye, Nemîriyye, Şurây’iyye, Hallâciyye, Mukannaiyye, Hulmâniyye, Rizâmiyye fırkaları ise Hz. Ali’yi ilâhlaştırarak yaratılan ilâha teşbîh etmişlerdir. Ulûhiyyetin Hz. Ali’ye hulûl ettiğini savunan bu gâlî fırkalar İslâm dışı addedilmiştir.³⁴⁸

2.2.3.3. Kerramiye’nin Teşbîhî Ulûhiyet Tasavvuru

Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî (ö.255/869) ve onun taraftarı olan yaklaşık on iki fırkanın oluşturduğu Kerrâmiyye, Mücessime olarak da tabir olunan Müşebbihe fırkasıdır.³⁴⁹ Muhammed b. Kerrâm evvelinde Hanefî olduğu halde, daha sonra fikhî bazı konularda farklı tutum izlemek ve sıfatları ispatta aşırılaşıp, teşbihe düşmek sureti ile Hanefilerden ayrılmıştır.³⁵⁰ Eş’arî onu Mürcie’ye nispet eder.³⁵¹ Hişam b. Hakem ile İbn Kerrâm’ın teccîm fikirleri sonucunda İslâm’dan panteizme geçtiklerini ileri sürenler de olmuştur.³⁵² Bağdâdî, Kerrâm’ın görüşlerine tâbi olanları, Şûrameyn, Afşin ve Nîşâbur’da ezilmiş ve cahil olan bir azınlık olarak nitelemiştir.³⁵³ Fakat bu fırkanın sonradan Kudüs, Herat, Semerkant’ta da yaygınlaştığına, hatta Gazneli hükümdarlar tarafından desteklenip, himaye edildiğine dair bilgiler vardır.³⁵⁴

³⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, s. 186-187.

³⁴⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 187; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 51; Şehristânî, *el-Milel*, s. 187.

³⁴⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 52-53.

³⁴⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 198.

³⁴⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160; Şehristânî, *el-Milel*, s. 112.

³⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, s. 808; Sönmez Kutlu, *Kerrâmiyye, DİA*, XXV, 294.

³⁵¹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 144-145.

³⁵² Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 17.

³⁵³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160.

³⁵⁴ Zübeyir Yetik, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1990, s. 84.

Muhammed b. Kerrâm, arazları kabul eden cismanî bir tanrı tasavvur etmiştir. Cismi, “bizâtihi kâim olan” şeklinde tanımlamış; Allah’a cisim demeyi uygun görmüştür.³⁵⁵ Ancak onun zihnindeki cisim kavramının cevher-i ferde tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim Allah’ın mürekkep olmayan tek bir cevher olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁶ Hâlbuki ıstılahta cisim, cevher-i fert olmayıp, en az iki cevherin terekübünü haiz olan şeydir.³⁵⁷ Dolayısıyla Kerrâmiyye’nin cisim terimini anlamından saptırdığı anlaşılmaktadır. Fakat onun cismânî tanrı tasavvuru, saptırdığı mânada da teşbîhe delâlet etmektedir. Hişam b. Hakem gibi “başka cisimler gibi olmayan cisim” söylemine sığınmış olsa dahi teşbîhten fariğ olmamaktadır.³⁵⁸ Zira o, Allah’ın bizâtihi kâim olmasını, muhdes olan cevher-i ferdin mecazî olan bizatihi kıyamına teşbîh etmiş; daha da ileri giderek zât-ı ilâhîyi havadis mahalli kılmış; cevher-i ferd olarak tarif etmiş; muhdesâta ait olan ölçü ve hususlarla nitelemiştir.³⁵⁹ Sonradan gelen Kerrâmîler ise kendilerine yöneltilen tepkileri hafifletmek adına, Allah’a cevher denilmeyeceğini iddia ettikleri halde cisim demeye devam ederek tutarsız bir yöntem sergilemişlerdir.³⁶⁰

Zât-ı ilâhînin sağ, sol, ön, arka, üst olmak üzere beş yönden sınırsız, alt cihetten sınırlı; cismî ağırlığı ile arşa basınç yapar vaziyette bitişik; mahlûkat açısından üst cihette, kelâmının hâdis harfler ile olması, zâtî sıfatlarının zâtında kadîm; fiilî sıfatlarının da hâdis arazlar olarak bulunmasına dair iddialar Kerramiye’nin ulûhiyet görüşleri arasındadır.³⁶¹ Onlar geçmiş ve geleceğin hâdis bilgisinin Allah’ın zâtında bulunduğunu, tekvin sıfatının kelâm ve irade sıfatından kaynaklandığını öne sürmüşlerdir.³⁶² Âbidiyye, Heysâmiyye, İshâkiyye, Tûniyye, Vâhidiyye, Zerîniyye gibi birçok fırkaya ayrılmış olan³⁶³ Kerrâmiyye’den, kadîm ve hâdisi tek zatta içtima etmek

³⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160-161; Şehristânî, *el-Milel*, s.112-113; Neşşâr, *a.g.e.*, II, s. 38; W. Montgomery Watt, *The Formative Period*, s. 307.

³⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161; Râzî, *Esâsü’-Takdîs*, s. 17.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse/Mu’tazile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, I, s. 350; Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr min Metâli’i’l-Enzâr/Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 124-125.

³⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 30; Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi*, II, s. 35.

³⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161; Neşşâr, *a.g.e.*, s. 36.

³⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161.

³⁶¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160-163; Şehristânî, *el-Milel*, s. 112, 116.

³⁶² Şehristânî, *el-Milel*, s. 113.

³⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 112.

gibi birçok çelişkili fikir çıkmıştır. Onlar, Allah'ın zâtında kadîm ve hâdis mânaların beraber bulunduğunu; mesela kelâm sıfatı kadîm olup söz söyleme kudreti anlamına gelirken, Allah'ın cisminden farklı cisimlerin de onun “ol” sözünden ibaret olup, bu sözün hakikatının yalnızca harfler olduğunu öne sürmüşlerdir.³⁶⁴ Böylece onlar, Allah'ın söz söyleme kudretinin kadîm olduğunu, zâtına mahsus tüm sözlerin ise hâdis olduğunu ifade etmişlerdir.³⁶⁵ Allah'ın sözlerinin harflerden başka bir şey olmadığı görüşleri neticesinde, bütün âlemi Allah'ın cismânîyetinde arız olarak cisimleşmiş harfler kılmaktadırlar.³⁶⁶ Kerrâmiyye'nin bu yaklaşımının, Eflâtun'un heyûlâ nazariyesi ile paralellik gösterdiği ve onların ulûhiyeti heyûlâyâ benzer nitelikte tasavvur ettiği söylenebilir.³⁶⁷

Kerrâmiyye *yed*, *ayn* gibi uzuv ifade eden haberî sıfatları kadîm sıfatlar olarak kabul etmiş; fakat bunların insan uzuvlarına benzemediğini savunmuştur.³⁶⁸ İbn Kerrâm'dan rivayet edilen görüşler ele alınınca, insan suretinde olmayan bir cisimden söz ettiği anlaşılmaktadır. Kerrâmiyye'de antropomorfik tanrı tasavvuruna vurgu olmaması, materyalist panteizm ile aralarındaki dikkat çekici ortak noktalardan biridir. Zira materyalist panteizmin doğasında ulûhiyetin cismânîyeti söz konusu olsa da, insanbiçimci yaklaşım yoktur. Fakat Kerrâmiyye'de antropomorfizme vurgu yapılmaması, onların tasavvur ettikleri cismin insan profiline uymaması ile alakalı olup, teşbîh endişesi taşıdığı söylenemez. Nitekim bu fırka, maddesel, cisimsel tanrı tasavvuruna sahip olmakla teşbîhin tam ortasında durmuştur. Allah'ı cismin birliği, tekliği; âlemin tamamını ise onun zâtının araz, fiil ve sözü olarak kabul etmelerinden dolayı, mümkün'ül-vücudu vâcibü'l-vücûta hazfedip, zât-ı ilâhî ile âlemi aynîleştiren vahdet-i vücûd düşüncesinin temelini attıkları da ileri sürülmüştür.³⁶⁹ Kerrâmiyye'nin genel olarak kendi içinde çokça tutarsız olan görüşleri, onların birçoğunun ilmî arka plana ve sistematik akıl yürütme yeteneğine sahip olmayan kimseler olduklarını ortaya

³⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 163.

³⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 163; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, s. 41.

³⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 162.

³⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 162; Neşşâr, *a.g.e.*, s. 40

³⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 116; Neşşâr, *a.g.e.*, s. 43.

³⁶⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, s. 36.

koymakta; Bağdâdî'nin aktardığı ve sonrasında Şehristânî'nin de doğruladığı, halk arasında cahil bir kesim olduklarına dair söylemi haklı çıkarmaktadır.³⁷⁰

2.3. TEŞBİH DOKTRİNİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Müşebbihe'nin sıfatları ispat etme hususunda ortaya koyduğu teşbih düşüncesi, mânevî sıfatları kabul edip, mâna sıfatları reddeden Mu'tezile ve sıfatların tamamını zâtı ilâhîde bilâ teşbih ispat eden sâir âlimlerin eserlerine konu olmuştur. Cehm b. Safvân gibi tenzîhçi doktrini benimseyen mütekellimler, tenzîhi ön plana çıkarmak sureti ile Müşebbihe'nin karşısında durmuşlardır.

Müşebbihe'ye muhalefet konusunda önde gelen ekollerden biri, Cehm b. Safvân'a yakın bir çizgi takip eden Mu'tezile'dir. Zira Mu'tezile kelamcıları, Allah'ın kadir, hay, âlim, mevcût, kadîm olduğunu fakat bu sıfatların zâttan ayrı mânalar değil, zâtın aynı olduğunu kabul ederek zât-ı ilâhîye yakışmayan her mânadan Allah'ı tenzîh etmişlerdir.³⁷¹ Teşbihten kaçınmak için, sıfatları müstakil mânalar olarak kabul etmeme ve te'vile başvurma metodunu benimsemişler; bu tutumlarını beş esaslarından ilki olan "tevhid" ilkesinin gereği olarak görmüşlerdir.³⁷²

Haberî sıfatların zâhirî mânaları ile zât-ı ilâhîyi nitelemeyen Mu'tezile'den Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) başta olmak üzere Basra ve Bağdat ekolü, *vech* lafzını *zât*, *yed* lafzını yerine göre *kudret* ve *nimet*, *ayn* lafzını *ilim*, *istivâyı mülkünde istila* ve *galebe*, *mecîeti* Allah'ın emrinin gelmesi, *sâk* lafzını *zât-ı ilâhî* mânası ile te'vil ederek tamamını mecaz olarak değerlendiren, cisimlere ait olan niteliklerin tamamından Allah'ı tenzîh etmişlerdir.³⁷³ Cismi uzunluk, derinlik, genişlik gibi mahdut ölçüleri haiz olmakla tanımlayan Mu'tezile âlimleri, Müşebbihe'nin tanrı tasavvurunu cisim kelimesinin lugavî tarifi üzerinden reddetmektedirler. Cisimlerin uzunluk için en az iki, genişlik için en az dört, derinlik için ise en az sekiz cüzün terekübüne muhtaç olduğunu; zât-ı ilâhî cismânîyet ile tavsif olunduğu takdirde mürekkep, mütehayyiz, genişliği, uzunluğu, derinliği olan, hareket, sükûn, içtima, iftirak, nüzul, yükselme, intikal gibi hudûs alametleri taşıyan bir

³⁷⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160; Şehristânî, *el-Milel*, s. 112.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 210.

³⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 344, 346.

³⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 175, 178; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 365-370; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, s. 289.

tanrı tasavvuru ortaya çıkacağını; muhdes mahsus bu niteliklerin ise kadîm zât hakkında caiz olmadığını savunmuşlardır.³⁷⁴ Ayrıca teşbîh ve tecsîmi reddetme konusunda Mu'tezile tarafından, Allah'ın kâdir olmasına dayanan ikinci bir istidlâl daha ortaya koyulmuş; zât cisim olmakla nitelendiği takdirde Allah'ın zâtı ile değil, bir kudret ile kâdir olması durumunun ortaya çıkacağı; oysa ancak zâtı ile kâdir olanın yaratmaya muktedir olduğu savunulmuştur. Kudret ile kâdir olanın herhangi bir yaratma gerçekleştiremeyeceği ise, cisimlerin zâtının gayrı Allah tarafından yaratılan kudret ile kâdir olduğundan dolayı yoktan yaratmaya muktedir olmaması ile izah edilmiştir.³⁷⁵ Bu durumda Mu'tezile'ye göre Allah'a cisim demek, zâtının gayrı bir kudrete sahip olduğunu, dolayısıyla yaratan olmayıp kudret ile kâdir olmakla muhdesâtan farkı olmadığını iddia etmek anlamına gelir ki bunlar, yaratıcılığında şek ve şüphe olmayan Allah hakkında tasavvuru muhal olan, ulûhiyet şanına yakışmayan nitelemeler olur. Mu'tezile'nin kudret, ilim gibi mâna sıfatları reddetmesi, cismanî tanrı tasavvuruna karşı çıkıp teşbîhi reddetmeleri ile ilgilidir. Nitekim Mu'tezile'nin kelâm sistematığı dâhilinde kudret ile kâdir, ilim ile âlim olan bir varlıkta kudret ve ilim gibi sıfatların mütehayyiz olması yani o varlığın sıfatlara mahal olması; sıfatların tahayyüz edebilmesi için ise mahlûkatta olduğu gibi zâtın cismânîyetinin zorunluluğu kabulü söz konusudur.³⁷⁶ Mâna sıfatları zât-ı ilâhîye atfetmeyip, Allah'ı zâtı ile kadîm, kâdir ve âlim olarak nitelemek suretiyle zât-ı ilâhîyi hem taaddüd-i kudemâdan, hem de sıfatlara mahal yani cisim olmaktan nefyetmişlerdir.

Mu'tezile'nin teşbîhi reddi sadece lafzî teşbîhi değil, mânevî teşbîhi de kapsamaktadır. Manevî teşbîhin reddi Allah'ın *ganî* sıfatına dayandırılarak istidlâl edilmiştir. Müstağni olmanın zıttı olan muhtaçlık, ancak nefret ve şehvet niteliklerini taşıyan muhdes varlıklar için mümkündür. Nefret ve şehvet ise, eksiklik ve fazlalık gibi hudûs niteliklerine sahip olan cisimler için söz konusudur. Dolayısıyla Allah cisim olmayıp kadîm olmakla, ganîdir; ganî olması, tüm ihtiyaçlardan müstağni olup, muhdesâtta muhtaçlığın belirtisi olarak ortaya çıkan duygulardan münezzeh olması anlamına gelmektedir. Manevî teşbîh ifade eden nitelemeleri, Allah'ın tenzîh edilmesini gerektiren hususlar olarak görmüşler; hatta Dırrar b. Amr (ö. 200/815) ve İbrahim b.

³⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 350, 356.

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 356.

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 362.

İshak en-Nazzâm gibi Mu‘tezilî âlimler, Allah’ın hay olarak nitelenmesindeki gayenin zât-ı ilâhîyi ölümlülükten, âlim olarak nitelenmesinin cahillikten; kâdir olarak nitelenmesinin ise âcizlikten tenzîh etmekten ibaret olduğunu ifade ederek, teşbîhi ret için zâtî-sübûtî-mânevî sıfatları dahi tenzîhî açıdan ele almışlardır.³⁷⁷

Âlim, kâdir gibi kelimelerin mahlûkat için de kullanılıyor olması Mu‘tezile’ye göre teşbîhi gerektirmez; çünkü onların indinde teşbîh ancak, benzeyen ve benzetilen arasındaki en hususî vasıfta müşareket ile tahakkuk eder.³⁷⁸ Fakat Allah’ın hiçbir şeye benzemeyen bir şey, hiçbir güçlü gibi olmayan bir kâdir, hiçbir bilgin gibi olmayan bir âlim olduğunu söylemenin cevazı, cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu söylemeyi tecviz etmemektedir. Zira şey kelimesi kendisinden bahsedilmesi mümkün olan varlık anlamına gelmekte; Allah’ın hiçbir şeye benzemeyen bir şey olduğunu ifade etmek çelişki taşımamaktadır. Keza Allah’ın diğer güçlü ve bilginlere benzemeyen kâdir ve âlim olduğunu söylemek de çelişki arz etmemekte; Allah zâtı ile kâdir ve âlim iken, mahlûkatın kudret ve ilim gibi hâdis mânalar sebebiyle kâdir ve âlim olduğunu ifade etmektedir. Hâlbuki Allah’ın cisim olduğu halde cisimler gibi olmadığını söylemek, Allah’ın tahayyüz, en, boy, yükseklik sahibi olduğunu ama cisimlikte tahayyüz, en, boy, yükseklik sahibi gibi olmadığını söylemek olur ki bu çelişkidenden başka bir şey ifade etmez. Nitekim tahayyüz, en, boy, yükseklik gibi nitelikleri taşımayan bir şeye zaten cisim denemez.³⁷⁹ Cisim kelimesinin umumî istimali hilafına lugavî mânası değiştirildiği takdirde dahi Allah hakkında kullanılması caiz olmaz; çünkü bu caiz görülmüş olsa, ölü, cahil, âciz gibi kelimeleri de umumî istimleri hilafına lugavî mânalarından başka mânalara hamledip zât-ı ilâhî hakkında kullanmanın câiz görülmesi gerekir. Nasıl ki ölü, cahil, âciz gibi ulûhiyete yakışmayan kelimeler ile asıl mânalarından farklı mâna kastedilecek olduğunda dahi Allah hakkında kullanılması caiz

³⁷⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 161, 162; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, I, s. 342-348; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiyye: Münşetü’l-Maârif, 1969, s. 292, 293.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, I, s. 354; Yavuz, Teşbih md., s. 558.

³⁷⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 170; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, I, s. 354, 356.

görülüyorsa, cisim kelimesi de ulûhiyetin ifade ettiği kemâli noksanlaştıracığı için kendisi ile Allah'ı nitelemek caiz olmaz.³⁸⁰

Nazzâm'ın tedrisatında yetişip, Basra Mu'tezilesi'nin reislerinden olan Amr b. Bahr Câhız (ö. 255/869) tarafından, Allah'ı cisim, suret ile nitelemeyip, gözle görülemeyeceğini, mâsiyet dilemeyeceğini ve âdil olduğunu kabul eden kişi Müslüman; bunları bildiği halde reddedip, teşbîh ve cebre yönelen kişi ise müşrik olarak tanımlanmakla küfre nispet edilmiştir.³⁸¹ Câhız'ın, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ı Mu'tezile'nin tamamı gibi mahlûk kabul etmekten öte, Kur'ân'a ait olan ontolojik cismânîyetin mevcudiyetini, bunun da insan veya hayvan suretini alabileceğini iddia ettiği öne sürülmektedir.³⁸² Zât-ı ilâhîye cismaniyet atfetmeyi katı bir tutumla reddettiği halde, Allah'ın kelâmının tecsîmini abes görmeyen Câhız'a atfedilen bu görüşün, Hristiyanların İsa Peygamber hakkındaki tutumlarına benzediği söylenebilir.

Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kendi görüşleri ile ekolleşmiş bir mütekellim olan Ebû'l-Hasan Eş'arî ve onun takipçileri de teşbîh ve tecsîme birtakım eleştiriler getirmişlerdir. Eş'arî, Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediğinin nasla sabit olması; teşbîh neticesinde ya zât-ı ilâhînin benzetildiği cisme kıdem ya da Allah'a hudûs alametleri atfedilmiş olacağı; oysa cisimlerin hudûsu sabit olup, kıdeme mugayir olduğundan dolayı zât-ı ilâhî ile mahlûkat arasında teşbîhin söz konusu olmadığını ifade etmiştir.³⁸³ Eş'arî'ye göre, teşbîh lafzî aynılıkla değil; sadece mahiyette aynılık ile tahakkuk eder. Bundan dolayı âlim, kâdir, mürîd, mütekellim, semî gibi Allah'ın zâtî sıfatlarını ifade eden kelimelerin lafzen mahlûkat hakkında da kullanılması teşbîhi gerektirmez. Nitekim bu sıfatlar zât-ı ilâhîde kadîm olarak mevcutken, mahlûkattaki mahiyetleri hâdis olmaktır.³⁸⁴ Haberî sıfatları bilâ teşbîh ispat eden Eş'arî, "Allah'ın gelmesi" anlamına gelen mecîet sıfatından intikali, teşbîh ve tecsîmi reddetmek suretiyle nefyeder. Zira *mecîet* cisimler hakkında kullanılırsa hareket ve intikal mânası ifade eder. Allah hakkında kullanıldığında ise zât-ı ilâhî cisim olmadığı için bu

³⁸⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 180; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 352; Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât el-Mu'tezilî, *Kitabü'l-İntisar ve'r-Red alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid*, Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye, t.y., s. 145.

³⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 82; Yusuf Şevki Yavuz, *Câhız, DİA*, VII, s. 24.

³⁸² Şehristânî, *el-Milel*, s. 82.

³⁸³ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *el-İbâne ve Usulü Ehli's-Sünnet: Eş'ari Akaidi*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 134.

³⁸⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s.134,135.

kelimenin hareket ve intikal mânası taşımadığını savunmuştur. Haberî sıfatlardan bir diğeri olan *istivâ* kelimesi için *istikrar* ve *istilâ* yerine *istahkeme* mânasını uygun görmekle, *istivâyı* “Allah’ın her şeye hâkimiyeti” olarak açıklamıştır. Yed kelimesinin Allah’a izafetini bilâ teşbîh kabul etmiş, *yed* için Mu‘tezile’nin verdiği nimet mânasını vermemiştir. Allah’ın her mekânda kulları ile olduğunu bildiren ayeti ise Allah’ın cismânî bir zât ile mekânlarda bulunması olarak değil; ilmi ile kullarından haberdar olması şeklinde te’vil etmiştir. Gazap, rıza gibi manevî teşbîh ifade eden sıfatların ise Allah’ın azabı ve nimetlendirmesi anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁸⁵ Eş‘arî, kelâm sıfatının vahiy neticesinde harf ve ses kabilinden olduğu, bu nedenle insan kelâmına teşbîh edilmesi ihtimalinin dahi üzerinde durarak meseleye şu şekilde açıklık getirmiştir: Nitekim vahiy olarak gelen lafızlar ve ibareler arada vasıta görevi verilen melâikenin lisanı üzerine olup, Allah’ın kelâmına delâlet etmektedir. Delâlet eden harf, ses, kelime ve ibareler yaratılmış olup hâdistir; medlûl olan kelâm-ı ilâhî ise kadîmdir. Bu durumda Allah’ın kelâmı, mahlûkat kelâmına benzemeyip; vahiy eseri sadır olan beşerî harf, ses ve kelimelerin kelâm-ı ilâhîye medlûl olması söz konusudur.³⁸⁶ Böylelikle tüm yönlerden teşbîhi reddeden Eş‘arî, Allah’ın ne zâtında ne de sıfatlarında benzeri olmadığını kendi açısından ortaya koymuştur.³⁸⁷

Eş‘arî ekolün önde gelen temsilcilerinden olan Bâkillânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) de teşbîhi reddeden görüşler belirtmişlerdir. Haberî sıfatları zâhirî mânaları ile ele almanın teşbîhe neden olacağını belirten Bâkillânî, te’vilde de ihtiyatlı davranmış; ne zâhir ne de müevvel mânaya yönelmeyip tefvîzi savunmuştur.³⁸⁸ Haberî sıfatlar konusunda Bâkillânî tevhit ve iman mahiyetinden bahsederken, hiçbir benzeri bulunmayan tek ilâh tasavvurunun tasdik edilmesine vurgu yapmakta; böylelikle teşbîhe düşenleri iman dairesi dışında olmakla nitelemektedir.³⁸⁹ Cüveynî ise kelâma dair telif ettiği *eş-Şâmil*, *el-İrşâd*, ve *el-Luma*’ eserlerinde teşbîhten kaçınmak için te’vile yöneldiği halde, bunlardan sonra telif ettiği *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*’de

³⁸⁵ Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 63, 138-140.

³⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, s. 99.

³⁸⁷ Eş‘arî, *el-İbâne*, s.135.

³⁸⁸ Şerafettin Gölcük, Bâkillânî, *DİA*, 1991, IV, s. 532.

³⁸⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ’tikâduhu ve lâ Yecüzü’l-Cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2000, s. 22.

tefvîzin önemi üzerinde durmakla Bâkîllânî'nin tutumuna yaklaştığı söylenebilir.³⁹⁰ Her ikisinin de te'vile başvurmakla beraber tefvîzi evla kabul eden bir tutum içinde oldukları aşîkârdır.

Cüveynî zât-ı ilâhîyi teşbîhten nefyetmenin dinin rûkûnlerinin en büyüklerinden olduğunu, teşbîh neticesinde zât-ı ilâhîye muhdes mahsus nitelikler ıtlak edilmiş olacağını, Allah Teâlâ'nın ise ittisal, infirak, tahayyüz kadîm olmakla ittisal, infirak, tahayyüz gibi hudûs alâmetlerinden münezzehe olduğunu ifade etmiştir.³⁹¹ Âlemde cisim olmayan bir fâil görmediklerine dayanarak, fail olan Allah Teâlâ'yı da cisim olarak tasavvur eden Müşebbihe'yi, cisimlerden sadır olan fiillerin zaruri olmayıp mümkün olduğu, her mümkünün vacip olan bir tahsis edici tarafından yaratıldığı üzerinden eleştirerek, cisimler hakkında muhassis olan zât-ı ilâhînin bu tahsis için, cisim olmayıp, cisimlerden üstün vasıflar taşıyan bir kudret olması gerekliliğine işaret etmeye çalışmıştır.³⁹² Kadîm olanın inkısamının kabil olmayışını ileri sürerek, Allah Teâlâ'yı cevher-i ferd ile özdeşleştiren Müşebbihe'nin bazısına eş-Şâmil'de, mezkûr iddiaya muhalifin lisanından yer vermek suretiyle şu şekilde karşı çıkmaktadır:

“(Mücessime derse ki), şayet kadîmin bölünmeyi, parçalanmayı kabul etmeyen bir şey olduğunu söylüyorsanız, kendisinin eşyanın (hacmi) en az olanı ve en küçüğü olması gerekir. Cevher-i ferd ise (sizin kastettiğinize uygun olarak) mürekkep olmadığından dolayı küçüğün de küçüğüdür (dolayısıyla kadîm, cevher-i ferd olur). (Cüveynî buna şöyle cevap vermektedir)

Bu iddia acınası bir saçmalıktır. Zira küçüklük ölçüyü ifade eder. Ancak uzayda yer alan bir şey ölçü ile nitelenebilir. Uzayda yer alabilmek, yoğunluğa sahip olan ve mekân tutan için söz konusudur. Mekân tutmayan ise, ne ölçü ne de alan ile nitelenebilir.”³⁹³

³⁹⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Lümai'l-edille fî kavâ'idî akaidi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987, s. 76, 108; *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtinî'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*; thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvîk Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009, s. 45, 46; Abdülazîm ed-Dîb, Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn, *DİA*, VIII, s. 143; Mustafa Sancar, İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sy. 1, s. 90-95.

³⁹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad* s. 39, 44; eş-Şâmil, s. 287, 422, 425-427; *Lümai'l-edille*, s. 93, 103, 107.

³⁹² Cüveynî, eş-Şâmil, s. 419-421.

³⁹³ Cüveynî, eş-Şâmil, s. 424.

Bu tenkit ile Cüveynî, hudûs alameti olan tahayyüzden münezzeh olan zât-ı ilâhîyi cevher-i ferde teşbîh edenleri ilzam etmektedir.

Müşebbihe'ye dair, Cüveynî'nin eleştirisi oklarının hedefi olan konulardan bir diğeri, *nefs* kelimesini zât-ı ilâhîye râci olan zamire izafe eden ayet ile teşbîhin istidlâl edilme gayretidir. Müşebbihe'nin iddiasına *eş-Şâmil*'de şu şekilde yer verilmektedir:

“(Teşbîh sözcüsü derse ki) Şer’i şerifte Allah Teâlâ’ya *nefs* ıtlâğının vüruduna kıyasen ispat ettiğimiz (tecsîmi) savunan bir kimsenin iddiasını nasıl kabul etmezsiniz; üstelik bu iddiayı kapsayan kitabın nassı iken? Allah Teâlâ, İsa b. Meryem’den (Hz. İsa’ya ait sözü) haber vererek buyuruyor: ‘Sen, benim nefsimde olanı bilersin; bense senin nefsinde olanı bilmem.’³⁹⁴ *Nefs* kelimesinin mânası cisim olarak hükmedilir. (bu takdirde ayetin mânası, ‘sen benim cisminde olanı bilersin; bense senin cisminde olanı bilmem.’) Biz görüşümüzü işte buna kıyas ediyoruz (buna kıyasla doğrulamış oluyoruz).³⁹⁵

Cüveynî bu iddiayı dil kanıtının kıyası haklı çıkarmayacağı üzerinden eleştirmektedir. *Nefs* lügatte cisim mânasına gelmeyip, *nefs* ile dilde kast olunan her bir mevcuttur. Zira bu kelime, *nefsü’l-cevher* ve *nefsü’l-araz* şeklinde kullanılabilmekte olup, cisim kelimesinin müteradifi olmadığı aşikârdır.³⁹⁶

Cisim kelimesinin hakiki mânasında Allah’a ıtlak edilmesini câiz görmeyen Cüveynî, *mevcut*, *kâim bizatihi* gibi hakiki mânasının gayri mânalarda da zât-ı ilâhîye cisim ıtlak olunmasını tecviz etmez. Çünkü ne Arap lüğatinde ne de kitap, sünnet ve icmâda böyle bir nitelemeye mahal ve delil bulunmaktadır.³⁹⁷ Zâtî sıfatların hepsi zât ile kâim, dolayısıyla kadîmdir. Cüveynî hususen kelâm sıfatının da diğer sıfatlar gibi herhangi bir cisimle değil Allah’ın zâtı ile kâim olduğunun; bu nedenle hâdis olan harf ve ses kabilinden olamayacağının altını çizerek yalnız zâtın teşbîhini değil, sıfattaki teşbîhi de reddetmektedir.³⁹⁸

Müteahhirun Eş‘arî kelâmcılarından olan Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimler de teşbîhin reddi konusunda, Eş‘arî, Bâkılânî ve Cüveynî'nin görüşlerine benzer fasıllar telif ederek

³⁹⁴ el-Mâide, 5/116.

³⁹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 426.

³⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 426, 427.

³⁹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 425, 426.

³⁹⁸ Cüveynî, *Lümaü'l-edille*, s. 94-104.

ekolün teşbîhe karşı tutumunu devam ettirmişlerdir. Gazzâlî müteşâbihâtı ele aldığı *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* isimli eserinde haberî sıfatlardan zâhirî mânalarını nefyetmektedir. Bununla beraber bu sıfatların özellikle avam tarafından te'vil edilmesini katiyetle tecviz etmeyip Selef'in tasdik, takdis, aczi itiraf, sükût, imsak, kef ve teslim gibi tutumlarını savunarak bu sıfatların hakikatinin yalnız Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmiştir. Gazzâlî kitabını yazma nedeni olarak, “adi, cahil, sapkın” kişiler olarak nitelenen Müşebbihe'yi göstermektedir:

“Adi, cahil, sapkın kişiler bu haberlere dayanarak Allah ve sıfatları hakkında ona yakışmayan şeylere inanıyorlar; suret, yed, kadem, nüzul, intikal, arş üzerinde cülus, istikrar ve bunlara benzer lafızları ihtiva eden müteşâbih haberlerin zâhirlerine tutunarak Allah'ta, O'nun münezzeh ve uzak olduğu bazı vasıfların bulunduğunu iddia ediyorlar. Bu inançlarının Selef'in de inancı olduğunu söylüyorlar.”³⁹⁹

Eserinde Müşebbihe'den bahseden bu ibarelere yer veren Gazzâlî, muhatabının lisanı üzerinden Müşebbihe'ye karşı görüşünü de ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın cevher ve cisim olmasının muhal olduğunu; bir şey için cismiyetten söz edilebilmesinin ancak tahayyüz niteliğini haiz olması ile mümkün olduğunu belirterek, Allah'ın cisim olmadığını gayri mütehayyiz olması ile açıklamıştır. Zât-ı ilâhî mütehayyiz olamaz; zira mütehayyiz olan şey hareket ve sükûndan hâlî olmaz. Hareket ve sükûn ise hudûs nitelikleri olmakla ancak hâdis olanda bulunabilir. Kadîm olan Allah Teâlâ hudûs niteliklerinden münezzehtir. Zât-ı ilâhî hakkında tahayyüz muhal olunca, O'nu cevher olarak nitelemek de muhal olur. Bir şeyin cismânîyeti için en az iki cevherden terekkep etmesi gerekir. Bu durumda cevher olmaktan dahi münezzeh olan Allah Teâlâ'nın cisim olması söz konusu olamaz. Ayrıca Gazzâlî de tıpkı Eş'arî selefleri gibi, hakikat veya mecaz olması fark etmeksizin Allah'a cisim denilemeyeceğini; bunun haram olduğunu, Allah'a hakiki mânasını kastetmeden cisim demenin akıl bakımından olmasa da dil ve şariat bakımından sorun teşkil ettiğini ve ilâhî isimlerin tevkifiliğini savunmuştur.⁴⁰⁰ Toplumu âlimler ve avam olarak ikiye ayırmış, teşbîhe düşenleri cahil ve avam kimseler olarak tanımlamıştır.⁴⁰¹

³⁹⁹ İmâm-ı Gazzâlî, *İnançta Hassas Ölçüler (İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm)*, trc. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987, s.9.

⁴⁰⁰ İmâm Gazzâlî, *Kitâbü'l-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, s. 28, 29.

⁴⁰¹ İmâm Gazzâlî, *Kitâbü'l-İktisad*, s. 32.

İlcâmü'l-Avâm'da te'vile yer vermeyen Gazzâlî, *el-İktisâd*'da ise bazı haberî sıfatları te'vîl ederek *istivayı* hükmetme, *nüzulü* lütufta bulunma, *ityânı* in'âm etme, *isbâ*'ı kudret, *yemîni* (hacerü'l-esved için kullanılan) hoşnutluğa yaklaşma, *gazabı* cezalandırma, *şevki* (özlem) ödüllendirme mânalarıyla açıklamış; bu kelimeleri teşbîhî yönden anlayanları Arap dilinin inceliklerini bilmemekle nitelemiştir.⁴⁰²

Fahreddîn Râzî ise, teşbîhe reddiye olarak *Esâsü't-Takdîs* isimli müstakil bir eser kaleme almış; Müşebbihe'nin haberî sıfatlardan Allah'a tecezzi ve teba'ud (cüzlerden teşekkül etme ve bölümlere ayrılma) mânaları çıkarmasını eleştirerek te'vîl metodunu benimsemiştir. Mesela Müşebbihe'nin Allah hakkında tecezzinin imkânına dair ileri sürdüğü, Allah'ın kendi ruhundan üfleyerek hayat vermesine dair nasların, zâtında kadîm olan bir ruhtan üflemesi anlamına gelmeyip teşrif yani yarattığını zâtına izafe ederek şeref kazandırma anlamı taşıdığını ifade eder.⁴⁰³ Ona göre Allah'ın cisim olduğunu iddia etmek, zât-ı ilâhînin mütehayyiz ve cüzlerden mürekkep olduğunu kastetmektir. Tahayyüzde mahlûkata teşbîh kaçınılmaz olacağı için mütehayyizlik Allah hakkında muhaldir. Zira Allah'a tahayyüz atfedilse cisimler gibi zatiyla tamamen bir mekânda olur. Bu durumda tahayyüzün mahiyetinde tamamıyla mekânda olan mahlûkat ile müsavi olması lazım gelir. Şayet tahayyüzün mahiyetinde cisimler gibi olmadığı öne sürülse, bu takdirde de tamamıyla değil bazı cüzleri ile bir mekânda olması anlamına gelir ki bu defa tahayyüz, tecezzi ifade eder. Hâlbuki tecezzi cisimlere mahsus olmakla yine Hâlık ile mahlûk arasında müsavat ortaya çıkar. Ayrıca mütehayyiz olma mütenâhî olmayı gerektirir. Mütenâhî olan her şey mümkünü'l-vücûd, zât-ı ilâhî ise vâcibü'l-vücûddur. Tahayyüzü ve muhdesât ile müsavatı caiz olmayan Allah'ın, cisim olması evleviyetle muhaldir.⁴⁰⁴ Böylece Râzî cevhere ve cisme teşbîhi, tahayyüzün imkânsızlığı üzerinden reddederek eleştirmektedir. Gazap, hayâ gibi manevî teşbîh ifade eden sıfatların mahlûkattaki yönüyle Allah'a atfedilemeyeceğini, bu sıfatların mahlûkatta cismanî tesirinin olduğunu; mesela insan öfkelendiği zaman yüzünün kızarması, tavrının değişmesi, intikam duygusuna kapılması gibi halden hale değişiklikler görüldüğünü; gazap Allah için söz konusu olduğunda ise, zât-ı ilâhî değişime uğramaksızın gazabın son noktası olan cezalandırmanın tahakkuk ettiğini;

⁴⁰² İmam Gazzâlî, *Kitâbü'l-İktisâd*, s. 37-40.

⁴⁰³ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 138; el-Hicr, 15/29; en-Nisa, 4/171.

⁴⁰⁴ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 57-67.

Allah'ın gülmesi, sevinmesi ve taaccübünün, razı olması ve mükâfatlandırmasını; Allah'ın aldatması, hile yapması ve istihza etmesinin ise bu eylemleri işleyenlere yaptıklarını boşa çıkaracak şekilde cezâ vermesini ifade ettiğini, tamamının ulûhiyet şanına uygun şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁰⁵ Sıfatlar konusunda tenzîhi savunan Mu'tezile'nin tutumunun küfür olmadığını belirten Râzî, Allah'ın mekân sahibi, cisim, muayyen bir cihette olduğunu iddia eden Müşebbihe ve Mücessime'yi ise zât-ı ilâhîyi mümkünü'l-vücûd mesabesine tenzil edip aşkın zât olan vâcibü'l-vücudu yok saydıkları gerekçesiyle tekfir etmiştir.⁴⁰⁶ Eş'arî ekolün Râzî'den sonra gelen temsilcilerinden Kâdî Beyzâvî ve Seyyid Şerîf Cürcânî de onun kadar tafsilatlı olmasa da Müşebbihe'yi eleştiren âlimlerdendir. Bu ikisinin eleştirileri, Müşebbihe'nin Allah hakkında tahayyüz, tereküp, cismânîyet, havâdise mahal olma, mekân ve cihette bulunma ithamlarını selefleri ile aynı argümanlar üzerinden reddetmeye müstenittir.⁴⁰⁷ Eş'arî mütekellimlerin teşbîhi eleştirmeleri noktasında dikkat çeken husus, bu ekolün erken dönem kalamcıları selef metoduna daha yakinken, geç dönem kalamcılarının tamamen te'vil metodunu benimsemiş olmasıdır. Bunun ise Eş'arî ekolde aklın git gide daha önemli bir yer teşkil ettiğinin göstergesi olduğu söylenebilir.

İmam Ebû Mansur Mâtürîdî (ö. 303/944) ve Mâtürîdî ekolün önde gelen temsilcilerinden Ebû'l-Mu'în Neseî (ö. 508/1115) ile Nûreddîn Sâbûnî (ö. 580/1184) de teşbîh eleştirisinde bulunan mütekellimlerdendir. Mâtürîdî, teşbîhi vahdaniyet ilkesi üzerinden reddetmiştir. Zira Allah Teâlâ'nın vahdaniyeti sayı itibarıyla olmayıp, muhdesâtta her bir şeyin benzer ve zıttının bulunması; zât-ı ilâhînin ise benzer ve zıttı bulunmayan tek varlık olması itibarıyladır. Mâtürîdî Müşebbihe'nin teşbîhe düşmesindeki ana nedeni, onların vahdaniyetin mahiyetini kavrayamayıp, tanrı tasavvuru hususunda zihinlerini sınırladıkları somut verilere haddinden fazla dayanmaları olarak görmektedir. Hâlbuki Allah hakkında nesnel boyuta ait kelimeleri kullanmanın zarureti, sadece soyutu zihne yaklaştırmak için olup, somut âleme ait olmayan zât-ı ilâhîyi tamamen ifade etmesi muhaldir. Bu nedenle "âlimler gibi olmayan âlim", "kâdirler gibi olmayan kâdir" denmekle vahdaniyet ilkesinin gereği olan tenzîhe

⁴⁰⁵ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 171, 173, 183.

⁴⁰⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 232.

⁴⁰⁷ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 170-176; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 38-68.

vurgu yapılmaktadır.⁴⁰⁸ Cisim kelimesi mahdut bir şeye delâlet etmekle velev ki cisim kelimesi ile farklı bir mâna kast olunsa bile bu kelimenin Allah hakkında kullanılması tecviz etmez. Nitekim bu câiz görülse ceset, şahıs gibi başka kelimelerin de farklı mânalar ile zâta ıtlakı câiz olması gerekirdi. Hâlbuki nasta mevcut olmayan ve Allah'ın şanına yakışmayan kelimelerin Allah hakkında kullanımı merdûd ve yanlıştır.⁴⁰⁹ Bu nedenle Mâtürîdî haberî sıfatlarda te'vil metodunu kullanmakta, tefsirin sahabeye mahsus olduğunu, fukahânın sadece te'vil yapabileceğini; te'villerin ise katiyet değil, zan ifade eden vecihler olduğunu kaydetmektedir.⁴¹⁰ İstivayî âleme hükmetme; Allah'a yaklaşmayı, yardımı ve nimetine yaklaşma; mecî, zehâb ve kuûdu, Allah'ın hükmünün ortaya çıkması olarak izah etmesi öne çıkan te'villerindendir.⁴¹¹ Mâtürîdî Müşebbihe'yi, Allah'ın vahdaniyeti ile çelişen teşbîh tasavvurundan dolayı haktan sapmakla nitelemektedir.⁴¹²

Ebu'l-Muîn Neseî de Mâtürîdî kelâm geleneğini devam ettirdiği *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* isimli eserinde Müşebbihe, Mücessime, Ehl-i Hadis, Mu'tezile ve Eş'arî ekollerin haberî sıfatlara yaklaşımlarına değindikten sonra, bu sıfatlar ile zâhirî anlamlar kast olunmamakla tevhidin zedelenmeyip; Allah Teâlâ için cevher, araz, cisim olmak söz konusu olmadığından dolayı teşbîhe de mahal olmadığını açıklamaktadır.⁴¹³ Neseî, zât-ı ilâhîden tecsîmi nefyederken, Mâtürîdî ve diğer mütekellimlerin yöntemleri gibi Allah hakkında araz ve cevherin reddedilmesinden yola çıkmıştır. Zât-ı ilâhînin araz olmasını, arazların ezeli, ebedî olmayıp fani olmaları, bizatihi kâim olamamaları ile reddederken; cevher olmasını ise, cevherlerin hareket, sükûn gibi arazlardan hâlî olmayıp, tüm arazları kabil olması ve bu niteliklerin tamamının hudûs alâmeti olmasıyla istidlâl ile reddetmektedir.⁴¹⁴ Tüm cisimler cevher ve arazlardan müteşekkil olmakla tecezzi, tebâ'ud ve diğer hudûs niteliklerini kâbildir. Cevher ve arazlar dahi Allah hakkında kullanılmıyorsa, cevher ve arazdan mürekkep olan cismin Allah hakkında kullanılması evleviyetle caiz değildir. Neseî teşbîh ve tecsîmin, ya âlemin kıdemini ya

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73-76, 95, 161.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 90, 91.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005, I, s. 3.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 133, 138.

⁴¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74.

⁴¹³ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 145-173.

⁴¹⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 145-147, 149-157.

da Allah Teâlâ'nın hudûsü neticesini doğuracağını, bunun ise tevhidi ortadan kaldırıp, âlem için kadîm bir yaratıcıyı yok saymak olacağını, Ehl-i hakkın görüşünün de bu olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁵ Hz. Âdem'in yaratılmasından bahseden ayette Allah'a râci zamire izafetle *biyedeyye*⁴¹⁶ lafzındaki *yed* kelimesinin Mu'tezile tarafından nimet olarak te'vil etmesini, o takdirde mahlûkun mahlûku yaratması söz konusu olacağı için uygun bulmamakta; *yed* kelimesi için kudret, *yemîn* için kuvvet, *ayn* için hıfz, *dıhk* kelimesi için rıza, *istivâ* için tüm mahlûkata hükmetme yani istilâ anlamlarını tevhide uygun bulmakla beraber, bu gibi müevvel mânaların katiyet ifade edemeyeceğine vurgu yaparak, ilâhî muradı Allah'a havale etmektedir.⁴¹⁷ Neseî Hz. Peygamber'in, bir adamı başkasının yüzünü darp ederken gördüğü anda, onu bu eylemden men etmek için söylediği rivayet olunan "Allah Teâlâ'nın, Âdem'i kendi suretinde yarattığı"na dair hadis ile istidlâl eden Müşebbihe'nin teşbîhi yaklaşımını şu izahlarla çürütmektedir:

“ان الله تعالى خلق ادم على صورته) Allah Teâlâ, Âdemi kendisinin suretinde, yani dövülenin suretinde yarattı. Bu durumda el-hâ (sûretihî'deki müfret, müzekker, gaip zamiri) Allah Teâlâ'ya değil, dövülene raci'dir. el-Hâ'nın Âdem'e raci' olma ihtimali de vardır. Hadiste ifade edilen, Âdem'in suretinin cennetten dünyaya ihraç edilme anında İblis'in suretinin yılanı dönüşmesi gibi değişmeyip, dünyada görüldüğü surette yaratılmış olmasıdır. Velez ki el-hâ Allah Teâlâ'ya raci' olsaydı, suret kelimesinin Allah'a râci' zamire izafeti, tıpkı *mesâcid*, *nâka* (dişi deve) ve *abd* lafızlarının lafzatullahı izafetindeki maksat gibi ikram kastı ile yani sair hayvanatın suretine göre üstün nitelikli, güzel olan insanî sureti şereflendirme kastı ile olur. Eşyanın Allah lafzına izafeti, kullara izafeti ile aynı mânayı taşımamakta; Allah lafzına izafeti ile ancak tafdîl (üstünlük kazandırma, şereflendirme) kast olunmaktadır.”⁴¹⁸

Aklî delillerle Müşebbihe'yi eleştiren Neseî, eleştirilerinde naklî delillere de yer vermektedir. Teşbîhi çağrıştıran lafızları zâhirî mânalarına hamleden Müşebbihe'nin bu tutumu neticesinde nâstan ortaya çıkacak olan teşbîhî mânaların, hiçbir şeyin Allah'ın benzeri olmadığını beyan eden ayetlerle çelişeceğini ifade eder. Çelişki konusunda Kur'ân'da şöyle buyrulduğunu hatırlatır: “Eğer o, Allah'tan başkası tarafından

⁴¹⁵ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, s. 161-170.

⁴¹⁶ Sâd, 38/75.

⁴¹⁷ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, s. 174, 176, 242.

⁴¹⁸ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, s. 175.

(indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı”. Tenzîhî ayetlerle tenakuzuna rağmen Müşebbihe’nin teşbîhe yönelmesinin, mezkûr ayet çerçevesinde şu iki sonuçtan birini doğuracağını belirtmektedir: Müşebbihe tenakuzu tecviz etmekle ya Kur’ân’ın Allah’tan gayrısı tarafından olduğunu kabul etmiş olur; ya da Kur’ân Allah’tan gayrısı tarafından olmadığı halde içinde çelişki olmasına rağmen, çelişkiyi Kur’ân’ın Allah’tan gayrısı tarafından olmasının delili kılması sebebiyle Allah Teâlâ’ya hata nispet etmiş olurlar. Neseîî ortaya çıkan her iki sonucun da açıkça küfür olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁹

Nureddin Sâbûnî de Müşebbihe’yi Neseîî kadar tafsilatlı bir şekilde ele almasa da ifrat ve tefrite nispeti yermek suretiyle Mâtürîdî tandanslı mutedil tavrı savunmuştur.⁴²⁰ Sâbûnî’ye göre zât-ı ilâhî hakkında Yahudiler, Gulât-ı Şia ve Mücessime’nin savunduğu teşbîh muhaldir. Zira teşbîh, Allah Teâlâ’ya yaratılmışlık belirtileri atfetmek demek olup ezeli ve ebedî olan ulûhiyet nitelikleri ile yaratılanlara ait nitelikler bir araya gelemmez. Meselâ Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi *istivâ* ile mekân tutma, arşa temas etme mânası kast olunsa zât-ı ilâhînin arşa temas ettiği cihetten sınırlı olması gerekirdi. Allah Teâlâ’nın kadîm olan tek varlık olduğu, mekân ve zaman dâhil tüm mahlûkatın yaratma eseri yani yoktan var olduğu malumdur. Sınırlılık, tehayyüz gibi nitelikler ise istiğna ile çeliştiğinden dolayı kîdem değil, hudûs alameti olup mahlûkata mahsustur. Allah Teâlâ’nın mekân, zaman, cismaniyet gibi kîdeme mugayir özelliklerle nitelenmesi neticesinde zât-ı ilâhî hadislere mahal kılınmış olur ki yarattıklarından münezzeh olan Allah Teâlâ hakkında bu muhaldir.⁴²¹

⁴¹⁹ Neseîî, *Tabsîratü’l-Edille*, I, s. 172; en-Nisâ, 4/82.

⁴²⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 73.

⁴²¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 61, 62.

BÖLÜM III

TENZİH DOKTRİNİ:

CEHMIYYE’NİN ULÛHİYET TASAVVURU

3.1. TENZİH NEDİR?

3.1.1. Sözlük Anlamıyla Tenzîh

Tenzîh, Sâmi dil ailesinden Arapça kökenli bir kelimedir. Sülâsî mâzî fiili olan *nezehe*, *fa’lün* veznindeki *nezh* veya *feâletün* veznindeki *nezâhet* mastarından müştaktır. *Nezh* mastarı “hayvanları sulu yerlerden uzaklaştırmak” mânasınadır. Bir Arap’ın devesini sudan uzak tuttuğu zaman *nezehtü ibilî nezhen* demesi bu mânada kullanıma örnektir. Kelime, feilün vezninde *nezihün*, aynın meddi ile *feîlün* vezninde *nezîh* veya *fü’letün* vezninde *nüzhet* gibi sıfatı müşebbihe sigasında kullanıldığı takdirde sülâsî mücerredin beşinci bâbından gelir ki, mâzisi *nezühe*, mastarı *nezâhet* olur. *Nezih* veya (:)’nin meddi ile *nezîh*, hem şahıs hem de mekân için kullanılır. *Nezühe’r-racülü* şeklinde şahsa nispet ederse, o kişinin gerek cismanî gerek mânevî, hoş karşılanmayan kerih şeylerden uzak olması mânasınadır. İffetli, cömert, iyi, güzel huylu, şahsı ve malı ile başkalarına karışmayan kişi *nezihu’l-huluk* ve *nâzihu’n-nefs* tabiri ile tavsif edilmiştir. Kelime, *Mekânü’n-nezihün / nezîhetün*, *ardun nezihün / nezîhetün*, *nezühe’l-mekânü nezâheten / nezâhiyyeten* şeklinde mekâna nispet edildiğinde, o mekânın bataklık, rutubet, kötü hava gibi hastalık verici hususlardan, çirkin, zararlı, kabih olan her türlü şeyden uzak olduğu anlamını taşır. *Nezâhet* ve *nezâhiyyet* mastarları, nezih olma durumunu ifade eder. *Fu’letün* vezninde *gurfetün* gibi *nüzhet* kelimesi, bu’d yani uzaklık mânasınadır. İkinci

harfî olan ز'nin tekrarı ile sülâsî نزه üzerine bir harf ziyade ederek تنزيه / *tenzîh*, sülâsî mezîdün fihi rubâînin ikinci babı olan tef'îl babından mastardır. نزه تنزيه - يتزه / *Nezzehe-yünezzihi-tenzîh* olarak tasrif olunur. Ziyade harf ziyade mânaya delâlet ettiğinden dolayı, sülâsîde “kerahetten uzak olmak” mânasına gelen kelime, tef'îl babında “çirkinlikten, noksan ve kusurdan uzaklaştırmak” anlamındadır. *Nezzehe nefsehu an'i-l kabîh*, “kendini kötülükten uzaklaştırdı” anlamına gelmektedir. Tef'îl babında *tenzîh* olarak kullanıldığı gibi, sülâsî mezîdün fihi humasînin dördüncü bâbı olan tefe’ul babından *tenezzüh* olarak da kullanılır. Tefe’ul bâbının mâzi sigasında *tenezzehe anhu*, bir şeyden uzaklaşıldığını ifade eder. *Tenezzüh* kelimesi bazen *hurûc* (çıkma) anlamında da kullanılmıştır. Fakat mutlak surette bağ, bahçeye çıkmak kastı ile kullanıldığında galat-ı kabîh görülürken, mekânın kasvetinden uzaklaşmak için bağ, bahçeye çıkmak kastedildiğinde kullanımı galattan salim kabul edilmiştir.⁴²²

Netice itibarıyla lugavî olarak *tenzîh* gerek sülâsî, gerek ziyade bâblarda, bir zât veya mekân ile zihne olumsuz gelen niteliklerin arasına mesafe koymak; o zât veya mekânı hoş görülmeyen şeylerden berî ve uzak kılmak için kullanılmaktadır. *Tenzîh* kelimesi, iyi ya da kötü her türlü şeyden uzaklaştırmak anlamında kullanılmamaktadır. Çünkü mutlak uzaklaşma, anlamında kullanıldığında galat-ı kabîh bir ifade hâsıl olur. Kelimenin mâna olarak haiz olduğu nüans, nispet ettiği zât veya mekândan uzaklaştırılan hususların yalnızca kerih görülen hususlardan olması şarttır. Böylece zât ve mekânın hasenât ve kemâlâtta değil; kerâhiyyat ve kabahatten berî olduğuna delâlet eder.

3.1.2. İlm-i Kelâm İstilahında Tenzîh Kavramı

Kelâm ilminde, ulûhiyet ve sıfâtullah bahislerinin ana meselelerden biri olan *tenzîhin* terim anlamı, lugavî anlamı ile yakından ilişkilidir. Lugatta bir mekân veya zâtı kerih niteliklerden arındırmak anlamı taşıyan *tenzîh*, kelâm ıstîlâhında Allah’ın zâtını mutlak

⁴²² İbn Manzur Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997, XIV, s. 114; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebidi, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1205/1791, IX, s. 416-417; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit: Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Yazma Eserler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2014, VI, s. 5608.

üstün görerek, ulûhiyete mugayir ve zihinlerde ulûhiyete hâlel getirecek her mânadan soyutlama, uzaklaştırma, arındırmayı ifade eden bir doktrindir.⁴²³ Cevher ve arazlardan müteşekkil olan âlem, hudûsü sebebiyle artma, eksilme, değişme, ihtiyaç ve fena bulma gibi hususiyetlerden müstağni değildir. Bunlar gibi emârât-ı muhdesât, mükemmellik, ezelî ve ebedîlik ile muttasıf olan ulûhiyet için uygunluk arz etmeyen, kerih görülen niteliklerdir. Allah'ın, ulûhiyette tevhidi mûcibince, muhdesâta ait ve ona benzer vasıflar ile muttasıf olmaktan ârî ve üstün kılınması zaruridir ki buna da tenzîh denir.⁴²⁴ Tenzîh ıstılahta herhangi bir mekân veya zât için değil, yalnızca Allah'ın zâtını kastetmesi ile birlikte, zâtı üstün tutma ve arındırma anlamına gelir. İstilahî anlamı ile lugavî anlamı arasındaki fark, birinin Allah'a tahsisine karşın, diğerinin muhdesât hakkında da kullanılmasıdır. Kur'ân'da *tenzîh* kelimesi geçmemektedir. Fakat *tesbih* kelimesi farklı versiyonları ile doksan defadan fazla geçmekte olup⁴²⁵, içinde tenzîh anlamı mündemiçtir. Kelam ıstılâhında tenzîh kavramı, birçok kaynaktan tevhid ve tesbih kelimelerinin ıstılâhî müteradifi olarak kabul edilmektedir.⁴²⁶ Her ne kadar bu kavramlar yakından alakalı olsa da mefhum itibarıyla birbirinden farklı nüanslar içermeleri sebebi ile ayrı ıstılâhlar olarak ele alınmaları daha doğrudur. Tesbih, *sebh*, *sibâha* veya *subhatün* mastarlarından müştaktır. *Sebh* ve *sibâha*, kelimenin birinci anlamı olup, hızlı ve kolayca uzaklaşmak, suda yüzmek demektir. *Küdratün* gibi *fu'letün* vezninde olan *sübhâtün* mastarı ise, dua, *tetavvu'* yani mükellef olduğundan daha fazla ibadet etmek anlamında kullanılmaktadır.⁴²⁷ *Fu'lân* vezninde mastar olan *sübhân*, suda yüzen şeyin hızla akıp giderek uzaklaşması gibi Allah'ı şanına yakışmayan hususlardan uzaklaştırmak demektir. Ulûhiyete mahsus olan mükemmellik ve kusursuzluğu ifade eder. Ayrıca *sübhâne* şeklinde, âhiri fetha ile *tesbih* anlamında

⁴²³ İbn Manzur, *a.g.e.*, XIV, s. 114; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 313; eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 67; Muhammed Ahmed el-Hâc, Bessam Ali el-Amûş, *Kamusü'l-Akide: Elf Mustalah fi'l-Akaid*, Amman: el-Akademiyun li'n-Neşr, 2015, s. 49. Ebu Abdullah Amir Abdullah Falih, *Mu'cemu Elfazi'l-Akide*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2013, s. 106; Atik, Bardakoğlu vd., *İslâmî Kavramlar*, s. 690-691; John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of İslam*, Newyork: Oxford University Press, 2003, s. 313

⁴²⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 2002, s. 36.

⁴²⁵ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 314.

⁴²⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, XIV, s. 114; VI, s. 144; Abdullah Falih, *a.g.e.*, s. 106; Esposito, *a.g.e.*, s. 313; el-Hâc, el-Amûş, *a.g.e.*, s. 49; Metin Yurdagür, "Tenzîh", *DİA*, XL, s. 472.

⁴²⁷ Mütercim Asım Efendi, *a.g.e.*, II, s. 1140-1142.

mâna fiil olarak kullanılmıştır.⁴²⁸ *Tesbih* kelimesi ise ziyade babdan olmakla ziyade mânaya yani, sibâh (hızlı ve kolay hareket etme, yüzme), subha (dua, ibadet) ve sübhân (tenzîh, yüceltme) eylemlerini ziyadeleştirmeye delâlet eder. “Allah’ı tesbih etmek” ilk mânasından hareketle Allah’ı zikretmek, anmak anlamı da taşır. Zira bir şeyin çokça yüzmesi yani kolaylık ve hızla akıp gitmesi gibi, Allah’ı yücelterek adeta o şuurun içinde yüzer ve zihinde yüzdürürcesine çokça hatırdan geçirmeye, akılda tutmaya işaret eder. Allah’ı tenzîh etmekte ise kelime anlamı olarak yalnızca, çirkin vasıflardan ulûhiyeti tecrit etmek mânası vardır. *Tenzîhe* müteradif kabul edilen bir diğer mâna olan *tevhid* ile arasında umum, husus-ı mutlak ilişkisi vardır. Tevhid, Allah’ı zâtında, cemâl ve celâl tüm sıfatlarında “birlemek” demektir.⁴²⁹ Tenzîh, tevhidin gereğidir; fakat tevhid için sadece tenzîh yani mekrûhattan soyutlamak yetmeyip, kemâl sıfatlarla tavsif etmek sureti ile takdis etmek de gerekir. Böylece Allah, evsâf-ı muhdesât ve şerikten münezzeh, evsâf-ı kâmile-i ulûhiyet ile muttasıf tek zât olur ki tevhid bu şekilde hâsıl olur. Tenzîh ve tesbih ise tevhide ulaştıran bir güzergâh niteliği taşımaktadır.

Sıfâtullah konusu özelinde bir doktrin olarak tenzîh kavramı, Allah’ın sıfatlarını muhdesâta ait niteliklere benzetmeye dayanan teşbîh doktrininin zıttını ifade eder.

3.2. TENZİH DOKTRİNİ: TENZİHE DAYALI ULÛHİYET TASAVVURUNDA CEHMİYYE ÖRNEĞİ

3.2.1. Erken Dönem Kelamında Tenzîh Düşüncesi Ve Tarihsel Arka Planı

Müslümanlar arasında sıfâtullah hakkında yapılan ilk tartışmalar, hicrî II. asırda Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan’a (ö.128/746) dayandırılmakta olup; İslâmî ilimlerin henüz teşekkül etmeye başladığı bu dönemde, tenzîhî düşünceyi itikadî bir doktrin olarak ortaya koyan ilk isimlerin de bunlar olduğu kabul edilmektedir.⁴³⁰ Hicrî II. asrın ilim merkezlerinden biri olan Kûfe’de Cehm b. Safvân ile ilâhî sıfatlar konusunu tartışarak etkilediği düşünülen Câ’d b. Dirhem, zât-ı ilâhîden ayrı mânalara delâlet eden kadîm sıfatları kabul etmemiş; zâhirleri teşbîhe delâlet eden haberî

⁴²⁸ Mütercim Asım Efendi, *a.g.e.*, II, s. 1141; Metin Yurdağür, *Tesbih*, *DİA*, XL, s. 527.

⁴²⁹ Topaloğlu, Çelebi, *a.g.e.*, s. 318; Mevlüt Özler, *Tevhid*, *DİA*, XLI, s. 18.

⁴³⁰ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s.336; İrfan Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 141, 142.

sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴³¹ Mu'tezile'nin tenzih doktrini Cehm'den öğrenerek benimsediği kabul edilse de onların ilâhî sıfatlar konusunda tenzihî yaklaşımları, kendi ekollerine mahsus özellikler taşır. Nitekim bu yaklaşım, zât-ı ilâhîyi mânevî sıfatlarla niteledikleri halde, manâ sıfatlardan tenzih etmekten ibarettir. Allah Teâlâ kadîm olan tek varlık olup, zâtından başka kadîm bulunmadığından dolayı ilim, kudret, sem', basar gibi zâtından başka mânaya delâlet eden kadîm sıfatları olmasını reddetmişlerdir. Mu'tezile'ye göre, Allah irade ile mürîd olmayıp zâtı ile mürîd; ilim ile âlim olmayıp zâtı ile âlimdir. Kâdir olması da kudret ile olmayıp zâtı sebebiyledir. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Basra Mu'tezile'si reisi Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Allah'ın birliğini tenzihî bir yaklaşımla, zât-ı ilâhînin parça ve kısımlara ayrılmaması, kadîm olmakta tek olması ve sıfatlarında benzeri olmaması olarak tanımlarken; Allah'ın görmesi ve işitmesini, görülecek ve işitilecek şeyleri bilmesi olarak izah etmiştir.⁴³² Böylelikle o, Allah Teâlâ'nın basîr ve semî' gibi sıfatlarının mahlûkatın görücü ve işitici olması gibi olmayıp, esasen bu kelimelerin bilmek mânasında mecaz olduğunu ifade ederek zât-ı ilâhîyi tenzih etmiştir.

Kadîm olanı taaddütten tenzih için Mu'tezile içinde geliştirilen yaklaşımlardan biri de Ebû Ali el-Cübbâî'nin hem oğlu hem öğrencisi olan Ebu Haşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) öne sürdüğü ahvâl nazariyesidir. Bu nazariyeye göre sıfatlar, müstakil olarak varlığı bulunmayıp zâta bağlı olan; kadîm, hâdis, mevcut, ma'dûm olarak nitelenemeyen, itibarî ve zihnî durumlardan ibarettir. Her ne kadar başta Ebû Ali el-Cübbâî olmak üzere, Mu'tezile âlimlerinin çoğu ahvâl nazariyesine karşı çıksa da Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bu nazariye ile sıfatları, zât-ı ilâhîye zâit mânalar olmaktan tenzih ederek, tevhidi korumayı hedeflediğini söylemek mümkündür.⁴³³

Mu'tezile âlimleri benimsedikleri tenzih doktrini neticesinde te'vile büyük önem vermişlerdir. Nitekim naslardaki teşbihî ifadeleri te'vilsiz olarak sadece zâhirleri ile anlamak tevhidi zedelemekte ve tenzih ilkesi ile çelişmektedir. Bu çelişki ise ancak te'vil ile ortadan kalkmaktadır. Bununla beraber hakiki mâna ile tefsire engel bir durum olmadığına Mu'tezile, nassın mecaza hamledilmesini tecviz etmez.⁴³⁴ Mecaz mânası

⁴³¹ Mustafa Öz, Câ'd b. Dirhem, *DİA*, VI, s. 543.

⁴³² Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ali Cübbâî", *DİA*, VIII, s. 100.

⁴³³ Avni İlhan, "Ebû Haşim el-Cübbâî", *DİA*, X, s. 147; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, II, s. 190-191.

⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II, s. 674.

ile tefsir etmek gerektiğinde ise, ancak Arap dilinin kullanım kuralları dâhilinde te'vil edilebilir. Arap dilinin imkân vermediği mânalarla yorumlamak caiz olmaz.⁴³⁵

Mu'tezile âlimlerinin rü'yetullahı reddetmesi de tenzîh doktrinini benimsemiş olmalarıyla ilgili bir husustur. Kâdî Abdülcebbâr, rü'yetin zât-ı ilâhîden nefyolunması gerektiğini; zira Allah Teâlâ'nın, ahirette cismânî olarak haşredilecek olan mahlûkat tarafından görülebilmesi için ancak cisim olması icap ettiğini, bunun ise teşbîhe sapmış Mücessime fırkasının görüşü olduğunu, Allah Teâlâ cisim olmaktan münezzehtir olduğundan dolayı cisimler tarafından görülmesinin muhal olduğunu ifade etmiştir. Mücessime Allah Teâlâ'ya cismaniyet atfettikleri için rü'yeti kabul etmiş; zât-ı ilâhî cisim olmadığı takdirde görülemeyeceğinde Mu'tezile ile aynı görüşü ortaya koymuştur. Mu'tezile rü'yet konusunda hem zât-ı ilâhîyi cisim kabul eden Mücessime'yi hem de Allah Teâlâ'yı cismaniyetten tenzîh ettiği halde rü'yeti kabul eden Eş'ari'yye'nin görüşünü reddeder.⁴³⁶ Rü'yetullahın naklen istidlâl edildiği "O gün kimi yüzler parıldayarak Rablerine bakacaklar" mealindeki ayette ناظرة kelimesinin "bakmak" demek olup, bakma ile görmenin aynı şey olmadığını; burada bakmanın "انتظار" yani "bekleyiş" anlamına geldiğini; ayette kastedilenin "Allah'ın sevabını (rızasını, nimetlerini) beklemek" olduğunu savunmuşlardır.⁴³⁷ Rü'yete ve teşbîhe delâlet eden hadisler ise Mu'tezile tarafından sahih kabul edilmeyip, bu hadislerin Peygamber'e ait olmadığı, velev ki ait olsa bile Peygamber tarafından başka topluluklardan hikâye edilen sözler olabileceği görüşüne sahip olmuşlardır.⁴³⁸

İslam filozofları da Mu'tezile gibi tenzîhî metodu benimsemişlerdir. Meşşâî ekolün kurucusu ve ilk İslam filozofu olan Yâkub b. İshak el-Kindî (ö. 252/866) Allah Teâlâ'nın birliği üzerinden temellendirilmiş tenzîhçi bir yaklaşım ortaya koyar. Her ne kadar Allah Teâlâ'nın adil olmasını "salah-aslah" ilkesi üzerinden açıklaması gibi Mu'tezile ile benzer birtakım görüşler ortaya koymuş ve görüşlerindeki ortak noktalar nedeniyle Alman şarkiyatçı Richard Rudolf Walzer (ö. 1395/1975) tarafından Mu'tezile kelâmcısı olarak nitelenmiş olsa da sıfâtullah konusunda tenzîhçi görüşü Mu'tezile

⁴³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 384.

⁴³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 374.

⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 390-394; el-Kıyâme, 75/22-23.

⁴³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I, s. 432.

seviyesinde terminolojik olarak detaylandırarak ele almamıştır. Allah Teâlâ'yı alim, kâdir, hay, gibi mânevî sıfatlarla niteleyen Kindî, zât-ı ilâhî hakkında “ilk sebep”, “son sebep”, “gerçek etken”, “gerçek varlık” gibi ulûhiyetin şanına uygun olan vasıfları kullanmakta beis görmez. Kindî'nin tenzîhçi yaklaşımına göre, zât-ı ilâhînin hakikatte vasfı olan tek nitelik vardır ki o da “bir” (tek) olmasıdır. Muhdesât hakiki birlikten yoksun olup, tamamında çokluk mündemiç olduğu halde, zorunlu varlık olan Allah Teâlâ'nın birliğinde çokluktan münezze, hakiki, mutlak birlik söz konusudur. Birliğinin mânası, zâtının ne cüz-kül ne de madde, cins, fasıl, araz, nefis, akıl, hareket gibi kategorilere dâhil edilememesi; hiçbir şeyle kıyaslanamaz olmasıdır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın tüm noksanlardan münezze ve kâmil olmasının, kadîm olmasının zorunlu bir neticesi olduğunu ifade etmiştir. Nitekim kadîm olan, öncesi olmayıp varlığı herhangi bir sebebe bağlı olmayandır. Varlığı hiçbir sebebe bağlı olmayan ise hiçbir şeye muhtaç değildir. Yetkinliğini artıracak ya da eksiltecek kendisinden üstün varlık bulunmadığı için yetkinliğinde artma ve eksilme söz konusu değildir; bilgisi küllî ve cüzî her şeyi kapsar; ezelî ve ebedî olarak kâmilin yetkin olup, noksanlıklardan uzaktır.⁴³⁹

Aristo'nun halefi olarak görülerek “Muallim-i Sâni” ünvanı ile isimlendirilen İslam filozofu Fârâbî (ö. 339/ 950) de ulûhiyet felsefesini ortaya koyarken tenzîhi merkeze almaktadır. Nitekim Fârâbî sudûr teorisini, Allah Teâlâ'nın kıdemi, vahdaniyeti ve değişmez zorunlu varlık olması üzerine bina etmiştir. Tekliğin hilafına çokluğa sahip olan muhdesât için doğrudan yaratılma inancının Allah Teâlâ'nın vahdaniyetine hâlel getireceği düşüncesi ile Yeni Eflatuncu felsefe okulunun öncüsü olan Plotin'in (ö. 270) “birden ancak bir çıkar” ilkesine dayanan Fârâbî, Allah Teâlâ'nın ulûhiyetini bilmesi ile kendisinden zorunlu olarak, hem Allah Teâlâ'yı hem de mümkün varlık olduğunu bilen ilk aklın sudur ettiğini ileri sürmüştür. İlk aklın Allah Teâlâ'yı düşünmesi neticesinde ikinci aklı; kendi mümkünliğini düşünmesi neticesinde de ilk feleğin nefis ve maddelerini, diğer akılların da hiyerarşik olarak ay altı âlemin

⁴³⁹ Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı-Teistik Perspektif*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014, s. 123-125; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, s. 245; Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, Ömer Mahir Alper, Mahmut Kaya vd., *İslâm Felsefesi-Tarih Ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 607; Mahmut Kaya, “Yakup b. İshak Kindî”, *DİA*, 2002, XXVI, s. 41,43,52.

müsebbibi ve onuncu akıl olan faal akla kadar birbirlerini ve feleklerin nefislerini çıkarmasıyla muhdesâtta çokluk hâsıl olduğunu savunmaktadır.⁴⁴⁰

Sudur teorisini detaylı ve sistematik bir hiyerarşide ilk kez ele alan Fârâbî'nin, esasen bu teori ile Allah Teâlâ'yı kendi açısından üç cihetle tenzîh etmeyi amaçladığını söylemek mümkündür. Birinci olarak, tek olan Allah Teâlâ'dan bizâtihi sadece ilk aklın; mümkün olan on akıldan ise geriye kalan muhdesâtın sudûrunu kabul etmekle zât-ı ilâhîyi çokluktan tenzîh etmektedir. İkincisi, vücudu belli bir vakte ve çeşitli değişimlere sahip olan muhdesâtın doğrudan yaratılması neticesinde Allah Teâlâ'nın iradesini muvakkit ve mütegayyir olmaktan; üçüncü olarak ise, doğrudan yaratmayı reddetmekle Allah Teâlâ'yı kötülüğü yaratmaktan tenzîh etmiş olmaktadır.⁴⁴¹

İbn Sîna (ö. 428/1037) da Fârâbî'nin sistemleştirerek İslam düşüncesi ile sentezlediği sudûr nazariyesini benimsemiş; sudûru Fârâbî gibi tenzîhe dayanan ulûhiyet anlayışının temeline koymuştur. Metafiziki mahiyet ve varlık ayrımı ekseninde ele alan İbn Sina, mümkünâtın mahiyet ve varlıklarının birbirinden farklı olduğunu; ancak vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ söz konusu olduğunda, mahiyet kelimesinin Allah Teâlâ'nın var olması anlamına geldiği; mümkünâtın hilafına vacip olanda mahiyet ve varlığın aynı şey olduğu görüşüne sahiptir.⁴⁴² Bu görüşünün de vâcibü'l-vücûdu tenzîh etme gayesi taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim âlemin tamamı, varlık ve mahiyetleri aynı olmamakla mümkün olup; cins, nevi, fasıl, hasa, araz ve benzerleri olmaktan hali olmaz. Zât-ı ilâhî ise zorunlu varlık olmakla varlık ve mahiyeti aynı olduğundan dolayı cins, nevi, araz gibi kavramlardan münezze, eşsiz ve benzersizdir.⁴⁴³

İslâm felsefesinin mihenk taşları olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sıfatlara yaklaşımı ele alındığında Allah Teâlâ'yı hay, kadir, mürîd, semî', basîr, alîm, kerîm, ganî, melik gibi mânevî sıfatlar ve Mu'tezile'nin aksine ilim, irade, kudret gibi mastar sigasında olan mâna sıfatlar ile tavsif ettikleri; dolayısıyla ta'tîle varan bir tenzîh yaklaşımını benimsemedikleri; tenzîhî tutumlarının zat-ı ilâhîyi ulûhiyet şanına yakışan sıfatlarla

⁴⁴⁰ İbrahim Ağâh Çubukçu, "Türk Filozofu Farabi'nin Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966, XIV, sy. 1, s. 73,74; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, s. 147-150; Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, 2009, XXXVII, s. 467.

⁴⁴¹ Kaya, "Fârâbî", s. 150.

⁴⁴² Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 133; Ali Durusoy, "İbn Sînâ" (Felsefesi), *DİA*, XX, s. 326, 327.

⁴⁴³ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 134.

niteleyip, ulûhiyete yakışmayan sıfatlardan uzak tutmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁴

Tenzîh düşüncesinin tarihsel arka planı incelendiğinde antik dönem filozoflarının, Yunan kültürüne hâkim olan politeist ve antropomorfik Tanrı tasavvurunu, aşkın Tanrı fikrine evirmekle genel mânada tenzîhe dayalı bir tutum ortaya koymayı amaçladıkları kabul edilebilir. Aydınlanma döneminin ilk temsilcisi sayılan Ksenophanes (m.ö. 570-480), insanbiçimci Tanrı tasavvurunu şu sözleriyle eleştirmektedir:

“Homeros ile Hesiodos, ölümlüler arasında suç sayılan, utanılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar.”

“Ölümlüler sanıyorlar ki tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendilerinin biçimindedirler. Nitekim Etiyopyalılar tanrılarını kendileri gibi siyahi ve yassı burunlu; Trakyalılar kızıl saçlı ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca atların, aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çiçeklerdi. Oysa tanrılar ne aslan biçimindedir ne zenciler gibidir ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadır.”⁴⁴⁵

Ksenophanes, açıkça küçümsediği antropomorfik anlayışın yerine yetkin, kadir, zatiyla bilen, zatiyla gören ve işiten, düşüncesiyle evreni zahmetsizce yöneten, değişikliğe uğramayan, cihet ve hareket etmekten uzak olan, hareketi (oluşları) başlatan, hiçbir biçimde ölümlülere benzemeyen, tek Tanrı tasavvur etmekle monoteizme dayalı tenzîhi bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Böylece, Tanrı'nın hakikatinin asla bilinemeyeceği ancak ne olmadığı konusunda selbi nitelemelerle O'nu tanımlamanın mümkün olduğu fikrini Ksenophanes'e kadar götürmek mümkündür.

Ksenophanes gibi Sokrates (m.ö. 469-399), Platon (m.ö. 427-347) ve Aristo (m.ö. 384-322) da toplumun inandığı tanrıların ötesinde mutlak yetkin, bilge, iyilikle özdeş, evrenin kanunlarını koyan, ilk sebep, ezeli, ebedi, diri, akledilir âlemin

⁴⁴⁴ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 130-134.

⁴⁴⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 77, 78; Wilhelm Capelle, *Sokratesten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, s.104, 105; James Leshner, “Xenophanes”, *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Bahar 2018 Baskısı), ed. Edward N. Zalta, URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/xenophanes/>>(10.05.2018).

zirvesinde, saf düşünce olan, değişmeyen, her şeyin kendisine doğru akışta olduğu, zatı ile kâim, aşkın bir Tanrı anlayışını kabul etmişlerdir.⁴⁴⁶

Platon ve Aristo'nun metafizik görüşlerinin eklektik bir versiyonu olan Neoplatonizmin kaynakları arasında yer alan İskenderiye okulundan Yahudi Philo (ö. 50), Yahudilerin teşbîhî ilâh tasavvuruna karşın, tenzîhe dayalı sistematik bir doktrin ortaya koyan ilk Yahudi din felsefecisi olma özelliğini taşımaktadır.⁴⁴⁷ Philo'nun Tanrı tasavvurunda, yaratılanlardan sadır olan hiçbir ifade Tanrı'ya layık ve tanımlamaya kâfi değildir. Tanrı, yaratılanların kavrayamayacağı kadar mükemmel, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar yücedir. Bu nedenle dünyevî hiçbir kelime ile isimlendirilemez ve nitelenemez. Ancak selbi yöntem ile ne olmadığı hakkında düşünmek mümkündür. Bu âlem değişkenler; dolayısıyla kusurlular âlemidir. Kusurlu olanlar ise yaratılan hiçbir şey ile benzerliği olmayan Tanrı'yı idrakten âciz kalır. Philo'ya göre Tanrı âlemdeki içkinliğine rağmen hakikati bilinmeyen (akatalêptos), hakkında söz edilemeyen (arrêtos) aşkındır.⁴⁴⁸

Bu fikirleri ile tenzîh düşüncesinde ta'tile vardığı anlaşılan Philo, aşırı tenzîh sonucunda ortaya çıkması kaçınılmaz olan, Tanrı'nın âlem ile ilişkisinin koparılması problemine çözüm olarak kendisinden önce Herakleitos'un (m.ö. 540-480) öne sürdüğü aracı varlık olan Logos doktrinini geliştirmiş; âlemin yaratılması ve yönetilmesi görevini Tanrı'nın iradesi ve kelimasını temsil eden, varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonra ikinci sıraya konumlandırıp ölümsüz kabul ettiği Logos'a yüklemiştir.⁴⁴⁹

Yahudi Philo gibi İskenderiyeli olan, Neoplatonizmin önderi Plotinos da Platon, Aristo ve Philo'nun fikirleri ile sentezlediği eklektik felsefesinde tenzîhçi metodu sistemleştirerek geliştirmiştir. Metafizik felsefesi Tanrı'nın mutlak birliği üzerine kurulu olan Plotinos, “mutlak bir” tasavvuruna zarar vereceği düşüncesiyle, Tanrı'yı çokluk içeren âlem ile doğrudan ilişkilendirmeyi reddeder. Plotinos'un, varlık hiyerarşisine Tanrı'dan sonra Logos'u koyan Philo'dan farkı, Tanrı ve âlem ilişkisini tesis eden aracı

⁴⁴⁶ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2011, s. 103; Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 88, 91, 95, 100, 101; Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *DİA*, 1994, X, s. 471.

⁴⁴⁷ İsmail Taşpınar, “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel Ve Nihal-İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII, sy.1, s. 145,146; Cahit Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *DİA*, 2013, XLIII, s. 423.

⁴⁴⁸ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 112, 113; Taşpınar, *a.g.m.*, s. 153-154.

⁴⁴⁹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 82, 111-113; Taşpınar, *a.g.m.*, s. 154, 155.

varlığı “Logos” (kelam/irade) yerine, “Nous” (akıl) olarak isimlendirmesidir. Mutlak bir olan Tanrı ancak bir olan akılı çıkarır. Akıl, Tanrı’nın kendi zatını düşünmesi neticesinde taşma yoluyla meydana gelen ilk varlıktır. Fakat âleme bakan yönüyle ilk akılda tüm ideler mevcut olduğu için mutlak ve mükemmel birliğe sahip değildir. Mükemmellik sadece Tanrı’ya mahsustur. Taşma arttıkça ortaya çıkan akıllar ve nefislerin mükemmele yakınlığı azalmaktadır. Plotinos’un Tanrı-âlem ilişkisinde ortaya koyduğu bu ters orantı, Tanrı tasavvurunda tenzîhî tutumu benimsemesi sebebiyledir. Philo’nun düşüncesinde ifade edilmesi mümkün olmayan Tanrı, Plotinos’a göre de ifade edilemeyendir. Buna rağmen Tanrı’yı kavramaya ve ifade etmeye çalışmak, ancak Tanrı’nın tasavvurdaki mükemmelliği ve münezzehliğine halel getiren bir çaba olacaktır. Bu yanılgıya düşmemek için gerekli olan ise, Tanrı’nın ne olduğunu değil; ne olmadığını ifade yani negatif teolojidir.⁴⁵⁰

Bu bilgiler ışığında, klasik dönem filozofları ve Neoplatonik filozofların temellerini atmış olduğu tenzîh anlayışının, ta’tile varan bir boyutta olmasa da hicri II. asırda kısmen Mu‘tezile kelamını; III. asırdan sonra ise fazlasıyla İslam filozoflarının tanrı ve âlem tasavvurunu etkilediğini söylemek mümkündür.

3.2.2. Kur’ân ve Hadis Kaynaklı Tenzîhî İfadeler

Kur’ân-ı Kerîm’de tenzîh, kelime olarak yer almamaktadır. Fakat ıstılâhî mânada tenzîhî destekleyen pek çok ayet ve hadis mevcuttur. Genel itibarı ile naslarda tesbih, takdis, tebârike, teâla gibi kelimeler ile nitelenerek, zât-ı ilâhînin yüceltilmesi; şerik, küfûv, nidd (endâd) gibi kavramların Allah hakkında reddedilmesi ve tevhide yapılan vurgular tenzîhî ulûhiyet tasavvuruna delil teşkil eder niteliktedir.⁴⁵¹

Allah Teâlâ’yı muhdesâta benzemekten, zaman ve mekân ile mukayyet olmak gibi havâdise taalluk eden hususiyetlerden tenzîh eden yüzlerce ayet ve hadis olmakla beraber bunlardan belli başlı olan bir kısmına yer verilmesi, tenzîhin nassî dayanaklarını anlamak için yeterli olacaktır.

⁴⁵⁰ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 135,136; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, s. 115-118; Cahid Şenel, a.g.md., *DİA*, s. 423-426; Kaya, “Sudûr” md., s. 467.

⁴⁵¹ Yurdağür, “Tenzîh” md., s. 472.

3.2.2.1. Tenzîh Düşüncesine Delil Teşkil Eden Bazı Ayetler:

“Hiçbir şey, O’nun benzeri gibi değildir.”⁴⁵²

“De ki: O Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur.”⁴⁵³

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.”⁴⁵⁴

“Ayetlerimizi yalanlayanların ve ahirete inanmayanların arzularına uyma. Onlar Rablerine, başka şeyleri denk tutuyorlar.”⁴⁵⁵

“Öyleyse ulu Rabbinin adını tenzîh ile an.”⁴⁵⁶

“O halde, ulu Rabbinin adını yüceltip noksanlıklardan tenzîh et.”⁴⁵⁷

“Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim! dedi. (Rabbi): Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksın! buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzîh ederim, sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.”⁴⁵⁸

“Melekler: Ey Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzîh ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin, dediler.”⁴⁵⁹

“Allah onların ortak koştuklarından münezzehtir, yücedir.”⁴⁶⁰

“Göklerin ve yerin Rabbi, arşın da Rabbi olan Allah, onların vasıflandırdıkları noksan sıfatlardan münezzehtir.”⁴⁶¹

“Âlemlerin Rabbi olan Allah, noksan sıfatlardan münezzehtir.”⁴⁶²

⁴⁵² eş-Şûrâ, 42/11.

⁴⁵³ el-İhlâs, 604/1-4

⁴⁵⁴ el-En’âm, 6/1.

⁴⁵⁵ el-En’âm, 6/150.

⁴⁵⁶ el-Vâkıa, 56/96.

⁴⁵⁷ el-Hakka, 69/52.

⁴⁵⁸ el-A’raf, 7/143.

⁴⁵⁹ el-Bakara, 2/32.

⁴⁶⁰ el-Kasas, 28/68.

⁴⁶¹ ez-Zuhruf, 43/82.

⁴⁶² en-Neml, 27/8.

“Senin çok üstün çok güçlü olan Rabbin, onların isnat etmekte oldukları vasıflardan münezzehtir.”⁴⁶³

“Cinleri Allah’a ortak kıldılar. Onları da O (Allah) yarattı. İlimleri olmaksızın, ‘O’nun oğulları ve kızları var’ yalanını uydurdular. O sübhandır (her şeyden münezzehtir); vasıflandırdıkları şeylerden yücedir.”⁴⁶⁴

“Onlar, ahbarları (dîn adamlarını) ve ruhbanları (rahipleri) ve Meryem oğlu Mesih’i Allah’tan başka Rab’ler edindiler. Tek bir ilâha kul olmalarından başka bir şeyle emrolunmadılar. O’ndan başka ilâh yoktur. (Onların) şirk koştukları şeylerden O (Allah), münezzehtir.”⁴⁶⁵

“Gökte ve yerde ancak O, ilâhtır.”⁴⁶⁶

“Gözler O’nu idrak edemez; O, gözleri idrak eder.”⁴⁶⁷

3.2.2.2. Tenzîh Düşüncesine Delil Teşkil Eden Bazı Hadisler:

“İki kelime (iki cümle) vardır ki, onlar Rahman’a sevgili, dile hafîf, mizanda ağırdır: Allah’ı tenzîh ederim ve yüce Allah’ı övgüyle tenzîh ederim.”⁴⁶⁸

“Resulullah (sav), bir adamın şöyle söylediğini işitti: ‘Allah’ım, şehadet ettiğim şu hususlar sebebiyle senden talep ediyorum: Sen, kendisinden başka ilâh olmayan Allah’sın, birsin, hiçbir şeye ihtiyacın yok, her şey sana muhtaç, doğurmadın, doğmadın, bir eşin ve benzerin yoktur.’ Bunun üzerine ‘Nefsimi kudret dinde tutan Zat’a yemin olsun, bu kimse Allah’tan İsm-i Azamı adına talepte bulundu. Şunu bilin ki, kim İsm-i Azamla dua ederse Allah ona icabet eder, kim onunla talepte bulunursa (Allah ona dilediğini mutlaka) verir.’ dedi.”⁴⁶⁹

⁴⁶³ es-Saffât, 37/180.

⁴⁶⁴ el-En’âm, 6/100.

⁴⁶⁵ et-Tevbe, 9/31.

⁴⁶⁶ el-En’âm, 6/3.

⁴⁶⁷ el-En’âm, 6/103.

⁴⁶⁸ Buhârî, “Kitabü’t-Tevhîd”, 58.

⁴⁶⁹ Tirmizi, Daavat 65. el-Câmiü’s-sahih.

“Rasulullah bir adamın: ‘Ey Allah’ım, bir ve samed olan, doğurmayan ve doğurulmayan, eşi ve benzeri de olmayan Allah adıyla senden istiyorum. Günahlarımı mağfiret et, sen Gafursun, Rahimsin!’ dediğini işitmişti, akabinde “O mağfiret edildi. O mağfiret edildi. O mağfiret edildi!” dedi.”⁴⁷⁰

“Allah Teâlâ buyurmuştur ki: Âdemoğlu beni noksan sıfatla tavsif etmesi gerekmediği halde bana noksan sıfat isnat eder. Âdemoğlu kendisine yakışmadığı halde beni tekzip de etmek ister. Onun bana noksan sıfat isnadı, oğul tevehhümü; beni yalanlaması ise ‘Allah beni ilk yarattığı gibi yaratacak değildir’ demesidir.”⁴⁷¹

“Allah vardı ve Allah’tan başka bir şey yoktu. Ve Allah’ın arşı su üzerinde bulunuyordu. Sonra Allah kâinatın tamamını takdir, tespit etti ve göklerle yeri yarattı.”⁴⁷²

“Yâ Âişe Kur’ân’ın müteşâbih ayetlerine uyan dalâlet sahiplerini gördüğünde Allah onları (Kur’ân’da) zikretmiş ve zem etmiştir; onlardan sakınınız!”⁴⁷³

“Allah’ın yaratıklarını, sanatını düşünün, fakat onun zatını düşünmeyin, çünkü siz onu hakkıyla değerlendirip anlayamazsınız.”⁴⁷⁴

3.2.3. Cehmiyye’nin Ulûhiyet Tasavvuru: Tenzîh Doktrini

Günümüz salt nakilci Selefi anlayışının arka planını teşkil eden Haşviyye’nin akli ötelemesine tepki olarak Hicrî II. asırda Câ’d b. Dirhem tarafından ön plana çıkarılan te’vil metodu, Cehm b. Safvân’ın Kûfe’de Câ’d ile tanışıp, düşünce alışverişinde bulunması ile Cehmiyye üzerinden yayılmış; Mu‘tezile’nin fikrî alt yapısını oluşturmuştur. Semerkant’ta doğan Cehm b. Safvân, Kûfe’de Ca’d b. Dirhem’in fikri tesirinde kalmasının ardından, Belh’te Mukâtil b. Süleyman ile bir arada bulunmuş;⁴⁷⁵ onun Allah Teâlâ’yı arşta mümekkin kabul etmek gibi teşbîhî görüşlerine karşı çıkıp, antitez olarak tenzîh doktrinini ortaya koymuştur.⁴⁷⁶ Cehm b. Safvân’ın ulûhiyete dair

⁴⁷⁰ Ebû Dâvud, Salât 184.

⁴⁷¹ Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 1.

⁴⁷² Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 1.

⁴⁷³ Buhârî, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 57.

⁴⁷⁴ Aclûnî, Keşfü’l-Hafa, 1/311.

⁴⁷⁵ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kâsımî, *Târihü’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘tezile*, Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1979, s. 21; Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 94.

⁴⁷⁶ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 95, 111; İlyas Çelebi, *Kelam-El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s. 55.

görüşlerini kendi kaleminden günümüze aktaran bir eseri mevcut olmamakla beraber, milel-nihal eserleri ve muhaliflerinin reddiyelerinden sıfatlar konusundaki görüşlerine ulaşmak mümkündür.⁴⁷⁷

Cehm b. Safvân'ın ulûhiyet anlayışında cisim olan veya cisimlerle benzer sıfatlara sahip olan bir Tanrı düşünülemez.⁴⁷⁸ Zira var edilmiş (mevcut olan) ve gözlerin gördüğü her şey cisimdir. Cisimlerin vasfı bizatihi değişkenliği kabil olmakla hudûs olunca, Allah Teâlâ hakkında cismâniyetten söz etmek mümkün değildir. Aynı zamanda şey'iyet ve mevcudiyet de Allah Teâlâ hakkında kullanılamaz. Nitekim muhdesâtın tamamı hakkında “şey” kelimesi kullanılır. Allah Teâlâ için de “şey” denmiş olsa muhdesât ile zât-ı ilâhî arasında müşterek bir kelime kullanılmış ve teşbîhe düşülmüş olur.⁴⁷⁹ Cehm'in görüşünde şey'iyet, mevcut (var edilmiş), hâdis ve cisim olmakla aynı anlama gelmektedir. Müşebbihe'den Hişam b. Hakem'in (ö.179/795) de “cisim”, “şey”, “mevcut” kelimelerini müteradif olarak kullanıp Cehm'in aksine her üçünü de zât-ı ilâhîye atfetmesi, bu kelimelerin Allah Teâlâ'ya atfedilmemesinin Cehm'in tenzîh doktrininin temelini teşkil ettiğini doğrulamaktadır.⁴⁸⁰

Cehm b. Safvan'ın doktrininde muhdesât hakkında kullanılması caiz olan sıfatlar ile Allah Teâlâ'nın tavsif edilmesi reddedilmektedir. Zira ona göre, sıfatlardaki salt lafzî aynılık dahi teşbîh mânasına gelir. Allah Teâlâ'nın cisim olmaması ve mahlûkattan hiçbir şey ile benzememesi, mahlûkatı tavsif eden her nitelikten münezzeh olmasını gerektirir. Bir sıfat Allah Teâlâ'yı tavsif ederse muhdesât hakkında kullanılması caiz olmaz.⁴⁸¹

Cehm'in ıstılâhî teşbîhi mânadan da öte lafza indirgemesi, zât-ı ilâhîyi “kâdir, “halik”, “muhyî”, “mumît”, “mucit” gibi doğrudan Allah'a taalluk eden fiilî nitelikler ile vasıflaması anlamına gelmektedir. Cehm, tenzîh doktrininde Allah'ın kâdir ve fâil olmakla nitelemesinin aklî zarureti neticesinde, mahlûkatı fiil kudretinden tamamen men eder. Allah Teâlâ her şey (cisim, mevcut, hâdis) üzerine kâdir olmakla kudret

⁴⁷⁷ Cemaleddin Kâsımî, *Târihü'l-Cehmiyye*, s. 18,19; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 95,97; Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *DİA*, 1993, VII, s. 234.

⁴⁷⁸ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 55

⁴⁷⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 205.

⁴⁸⁰ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 98, 99, 101; el-Eş'ârî, *Makâlât*, s. 170, 268, 363, 364.

⁴⁸¹ Ebü'l-Muzaffer el-İsferayînî, *et-Tebzir fi'd-Din ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikin*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, s. 108; Şehristânî, *el-Milel*, s. 90; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşünce'nin Doğuşu*, II, s. 98, 99.

doğrudan ulûhiyete taalluk etmekte; bu durumda ulûhiyete ait bir nitelik olan kudret mahlûkat için söz konusu olmamaktadır. Kendi içinde tutarlı bir yöntem ortaya koymaya çalışmış olan Cehm'in bu düşüncesi kendisini cebrî kader anlayışına sevk etmiştir.⁴⁸² Tüm mahlûkatın fiilleri mecazen kendilerine ait olup, hayır ve şerden hiçbir şeye kudretleri yoktur. Hakiki mânada tek fail Allah Teâlâ'dır.⁴⁸³

Her ne kadar bir takım modern dönem çalışmalarında Cehm'in Mu'tezile'nin arka planını oluşturduğu nazarı itibara alınarak, Cebriyye'ye nispeti çelişkili gösterilse de⁴⁸⁴, bu görüş Cehm'in tenzîh doktrinindeki sistematigi göz ardı etmek anlamına geleceği için isabetli sayılmaz. Zira her ne kadar te'vil metodu konusunda Cehmiyye, Mu'tezile'ye öncülük etmiş olsa da ayrıntıda Cehm'in görüşleri ile Mu'tezilî disipline ait görüşler arasında göz ardı edilemez farklar olduğu mutehassis ve müdekkik pek çok kelâmcı tarafından tespit edilerek milel ve nihâl klasiklerinde ele alınmıştır. Dolayısıyla Cehmiyye ve Mu'tezile'nin kelâmî metot noktasında aklı ön plana almakta müşterek olmaları, Cehm'in Mu'tezile gibi cebrî olmadığını ispat edebilecek bir delil niteliği taşımamaktadır. Ayrıca Cehm'in Emevî siyasetine muhalif olması da cebrî olmadığına delil teşkil etmez. Nitekim kendisine zulme karşı isyan ve mücadelenin Allah tarafından takdir ve halk edildiğini düşünmesi muhtemel olup hatta kendisini bununla müşerref addetmesi de mümkündür. Cebri düşünce, bir kişiyi mevcut düzene itaatte sebat ettirebileceği gibi, başka bir kişiyi de kendisine yazılanın isyan olduğu düşüncesine sevk ederek, düzene isyanda sebat ettirmiş olabilir. Cehm'in kaleminden eserlere ulaşıp, bu konu hakkında bizatihi görüşlerini değerlendirme imkânı olmamakla beraber⁴⁸⁵, doktrin sistematigi çerçevesinde akıl yürütüldüğü takdirde kudreti Allah'a tahsis ettiğinden dolayı insanî fiilleri tahakkuk ettiren kudretin Allah'a ait olduğunu ve insanî bir kudretin bulunmadığını savunması sonucuna varmak kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra Cehm'in kudret ve fiili tamamen Allah Teâlâ'ya hasrederken, yaratılacak fiili

⁴⁸² Eş'arî, *Makâlât*, s. 229; Şehristânî, *el-Milel*, s. 90, 91; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156; Neşşâr, *a.g.e.*, s. 106, 107.

⁴⁸³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe el-Kâtib ed-Dineverî, *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Omar b. Mahmud Ebu Omar, Riyad: Dârü'r-Râye, 1991, s. 30; Cemaleddin Kâsımî, *Târihü'l-Cehmiyye*, s. 28; el-İsferayînî, *et-Tefsir fi'd-Din*, s. 107.

⁴⁸⁴ Bkz. Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm B. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 2003, c. VII, sy. 17, s. 77-94; Osman Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikâdî Görüşleri Ve Tesirleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) s. 103-105.

⁴⁸⁵ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, 1993, VII, s. 234.

seçmesi için Allah'ın kulda irade ve ihtiyar yarattığını inkâr etmediğini belirtip Cehm'in cibrîliğini kısmen Eşarî'nin cebre yakın kesb teorisine benzetenler de olmuştur.⁴⁸⁶

Cehm, lafızdaki müşterekliği teşbîh addederek sadece ulûhiyet için tasavvur olunan sıfatları Allah Teâlâ'ya atfetmesine karşın, naslarda Allah Teâlâ'ya râci olan fakat lafzen muhdesât için de kullanılan hiçbir kelime ile Allah Teâlâ'yı tavsif etmemiş; hay, âlim, semi', basîr, mütekellim, mürîd gibi sıfatlar kullanmaktan kaçınarak bunların tamamının mecaz olduğunu kabul etmiştir.⁴⁸⁷ Mu'tezile'nin tenzîh doktrini Cehm b. Safvân'a dayandırılrsa da esasen her iki ekolün tenzîhe yaklaşımları arasında önemli farklar vardır. Mesela Mu'tezile mâna sıfatları hakiki anlamda Allah Teâlâ'ya atfederken⁴⁸⁸, Cehm'in tamamını mecaz kabul etmesi bunlardan biridir.

Cehm, doktrininde Allah Teâlâ'nın eşyaya (muhdesâta) taalluk eden ilminin ezeli olmasını tenzîhe aykırı görmüştür. Ona göre ilim, hâdis olan eşya ile ilgili olmakla hâdis olması zarurîdir. İlmin hudûsünün mahiyeti iki şekilde olabilir: Birincisi, eşya yaratılmadan evvel eşyaya ait ilmin yaratılması; ikincisi ise eşyanın yaratıldığı anda ilminin de yaratılmasıdır.⁴⁸⁹ Cehm Mu'tezile gibi ilmi Allah'ın âlim olmasında eritmemiş; onu zâtın hâricinde, zâttan ayrı bir mâna olarak görerek ilme müstakil mevcudiyet atfetmiştir.⁴⁹⁰ O, hâdis olan ilmi, zâtın gayrı bir mâna olarak gördüğünden dolayı Allah Teâlâ'yı hudûs ile nitelemiş olmamaktadır. Hatta ilmi hâdis kabul etmesindeki gayenin zât-ı ilâhîyi hudûs niteliğinden tenzîh etmenin ötesinde, hudûs niteliği taşıyan eşyaya taalluk eden mânalardan dahi tenzîh etmek olduğu anlaşılmaktadır.

Cehm'e göre ilim, eşyaya taalluk edip hâdis olduğu halde zât ile aynı olamaz. Zira o durumda zât-ı ilâhînin hâdis mahâl olması söz konusu olur. İlim kadîm farz edildiğinde ise, kadîmin taaddüt etmemesi için ilim ve zâtın aynı olması icap eder. Zâtın aynı olması durumunda değişkenlikle muallel olan muhdesâta müteallik olan ilmin de muhdesât gibi değişkenliğe uğraması zarurî olur. Bu zaruret ise, zâtın aynı olan ilimdeki tüm değişkenliklerin zât-ı ilâhîde vuku bulması anlamına gelir. Hâlbuki değişkenlik kâdemin zıttı olan hudûs alametidir. Cehmiyye'ye göre bu mantık çerçevesinde geriye

⁴⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 229; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 107.

⁴⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156.

⁴⁸⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s.171.

⁴⁸⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 99.

⁴⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 242.

ilim hakkında söylenebilecek tek bir şey kalmıştır ki o da ilmin zâttan ayrı ve hâdis bir mâna olmasıdır.⁴⁹¹

Cehm b. Safvân, ilim sıfatında olduğu gibi kelâm sıfatını da zâttan ayrı ve hâdis olarak kabul etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ tekellüm edici değildir. Zira tekellüm kullara mahsus bir nitelik olup Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Naslarda Allah’a atfedilen tekellüm ise mecazî olup, Allah’ın herhangi bir cisimde kelâm yaratıp şanı namına konuşturmasından ibarettir.⁴⁹² Bu konuda Mu‘tezile’nin Cehmiyye’den farkı, çoğunluğunun Allah Teâlâ’yı hakiki mânada bil kuvve ezeli, bil fiil hâdis kelâm ile mütekellim kabul etmesidir.⁴⁹³

Kelâmın hâdis olduğunu ileri süren Cehm, bu fikrinin tabii bir neticesi olarak Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu savunmuştur. Cehm’in mantığında, her mevcut cisimdir; her cisim ise hâdistir. Kur’ân da mevcut olup her mevcut gibi cisimdir. Öyleyse Kur’ân hâdistir.⁴⁹⁴

Cehmiyye’nin tenzîh anlayışının Kur’ân’ı mahlûk kabul etmekten başka bir yansıması da rû’yetullahın reddi olmuştur. Allah Teâlâ cisim olmadığı için cisim olan insan ile mülaki olması söz konusu değildir.⁴⁹⁵ Ayrıca rû’yet için bir görüş açısı ve mesafeyi gerekli gören Cehmiyye’nin Allah Teâlâ’yı bir mekân ile mümekkin olmaktan tenzîh etmesi, rû’yetin reddinde önemli nedenlerden biridir.⁴⁹⁶ Cehm’in Allah Teâlâ hakkında cismâniyeti reddetmesi, bir mekânda temekkünü reddetmesini; temekkünü reddetmesi ise, Allah Teâlâ’nın arş üzerine istivasını haber veren naslarda⁴⁹⁷ istiva için mekân tutmak mânası yerine istila/hâkimiyet mânasını seçmesini aklen zaruri kılar ki Cehm de bunu yapmıştır.⁴⁹⁸ Cehm *istivâ* haricinde *vech*, *yed* gibi haberî sıfatların tamamının mahlûkata yönelik lafzî kabulünü reddedip, tevil etmekle Mu‘tezile ve Ehl-i reyden önce naklin yanına aklı koyan isim olmuştur.⁴⁹⁹ Müteşâbihâtta nazar ve istidlâl

⁴⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 90; Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 99,100.

⁴⁹² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156; Neşşâr, *a.g.e.*, s. 100,101.

⁴⁹³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 362.

⁴⁹⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s.229; Neşşâr, *a.g.e.*, s. 101.

⁴⁹⁵ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 103.

⁴⁹⁶ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 112, 113; Gölcük, “Cehmiyye” md., s. 235.

⁴⁹⁷ el-A’raf, 7/54; el-Yunus, 10/3; er-Ra’d, 13/2; et-Tâhâ, 20/5; el-Furkan, 25/59; es-Secde, 32/4; el-Hadîd, 57/4.

⁴⁹⁸ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 111, 112.

⁴⁹⁹ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 114; Gölcük, “Cehmiyye” md., s.234.

ile elde ettiği düşünceye uygun olarak te'vil metodunu kullanması sonucunda Cehm b. Safvân, Ehl-i hadis tarafından şiddetle eleştirilse de ortaya koyduğu tenzîh doktrininin kendi içinde tutarlı bir sistematığı olduğu ve çelişkiye düşmeme hususunda çaba sarf ettiği anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ'nın eşsiz, benzersiz olduğunu ilkesel olarak kabul eden Ehl-i hadisin ise zât-ı ilâhîye arşiyet atfetmek gibi müteşâbihâtın zahirine hükmetmekle çelişki ve teşbihe düşmesi, reddettiği Cehmiyye kadar dahi tutarlı bir sistem ortaya koyamadığını göstermektedir. Cehm, her ne kadar isim ve sıfatlarla ilgili nasları anlama noktasında mutedil çizgiden ayrılmış olsa da tenzîh konusunda Allah Teâlâ'yı sıfatların tamamından nefyederek niteliksiz bir ilâh tasavvuru ortaya çıkarmayı değil; Allah Teâlâ'ya cismanî nitelikler atfedenlere karşı en ufak bir teşbihten dahi kaçınmak suretiyle salt zât-ı ilâhîyi yüceltmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür.

3.3. CEHMIYYE'NİN TENZİH DOKTRİNİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Rivayet kültürünün baskın olduğu bir dönemde yaşamış olan Cehm b. Safvân, aklı ötelemeyip te'vile başvurduğu için sert eleştirilerin hedefi olmuş; kendisi ve takipçilerine karşı pek çok reddiye kaleme alınmıştır. Cehmiyye'nin tenzîh doktrininin en çok Ehl-i hadis tarafından eleştirildiği söylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Osman b. Said ed-Dârimî (280/894) ve Ebû Abdullah İbn Mende (395/1005) gibi Cehmiyye'ye reddiye yazan⁵⁰⁰ isimlerin önde gelenleri Ehl-i hadistendir.

Ahmed b. Hanbel ve Buhârî, Mu'tezilî görüşleri de Cehmiyye ismi üzerinden tenkit ederek Mu'tezile'yi Cehmiyye'ye ilhak etmişlerdir.⁵⁰¹ Ehl-i Hadis, mahlûkat için kullanılan niteliklerin ve müteşâbihâtın haberî sıfatların zât-ı ilâhîye atfedilmemesini ta'til addederek Cehmiyye'nin tenzîh doktrinini reddetmiştir. Ahmed b. Hanbel, Cehm b. Safvân ve takipçilerini zât-ı ilâhîyi sıfatlardan soyutlayıp niteliksizleştirmekle eleştirmiş; bunun asla kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰² Buhârî Cehmiyye'nin, Hz. Peygamber tarafından haber verilen ve tüm Müslümanların kabul ettiği niteliklerden

⁵⁰⁰ Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikâdî Görüşleri Ve Tesirleri*, s. 122.

⁵⁰¹ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 129.

⁵⁰² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika: Fimâ Şekev fihî min Müteşâbihi'l-Kur'an ve Teevvelûhu ala Gayri Te'vilihi*, thk. Sabri Selamet Şahin, Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003, s. 20.

Allah Teâlâ'yı aşırı tenzîh ederek ta'tili beimsediğini kaydeder.⁵⁰³ İbn Kuteybe, sıfatlar konusunda aşırı uç olarak gördüğü Müşebbihe'nin zıt kutbuna Cehmiyye'yi koymuş; sıfatların Cehmiyye tarafından mecaz olarak kabulüne ve haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmıştır.⁵⁰⁴

Dârimî ise Cehmiyye'yi reddetmek adına, Allah Teâlâ'nın duyular üstü değil; duyularla algılanabilir ve sınırlı bir varlık olduğunu iddia etmekten çekinmemiştir. Allah Teâlâ'nın Musa peygamber ile tekellüm etmesi ve ahirette görülüp duyulacağına işaret eden ayetleri⁵⁰⁵ bu görüşüne delil olarak sunar. Zira ona göre bunlar zât-ı ilâhînin algılanabilir olduğuna yeterli birer delildir. Allah Teâlâ'nın algılanabilmesi, salt zihinsel bir varlık olmayıp, zihnin dışında hakiki varlığı yani şey'iyeti olduğu anlamına gelir. Hariçte varlığı olan her şeyin ise birtakım sıfatlarla vasıflanmasının zaruri olduğunu ifade eder.⁵⁰⁶ Ayrıca Cehmiyye'nin, kendi ulûhiyet anlayışına uymadığı için hadisleri yok saydığını belirtir.⁵⁰⁷

Genel olarak Ehl-i Hadis Cehmiyye'yi, Allah Teâlâ hakkında ilim, hayat, irade, sem', basar, kelam, ulûv, istiva, arş, yed, vech gibi sıfatları nefyetmek; Kur'ân'ın gayr-ı mahlûk olması ve rü'yeti inkâr etmek; Kur'ân ve hadisin müteşâbihine davet etmek; Kur'ân'da eksiltme-arttırma yapmak; kendileri saptığı gibi batıl sözleri ile birçok insanı da saptırıp, Allah'ın düşmanı olmakla eleştirmiştir.⁵⁰⁸

İbn Hanbel ve Buhârî, Cehm b. Safvân'ın müşrik Sümeniyye ile yaptığı münazaraların bir neticesi olarak sıfatları reddettiğini ileri sürer. Onlara göre Cehm, Budistlerle münazarada âciz kalmış, karşı tarafın fikirlerinden etkilenmiş, batıl bir doktrin ortaya koyarak ret çabasına girmekle Selef'in yolundan ayrılmıştır.⁵⁰⁹ Nitekim Budizm'de nitelikli bir Tanrı inancı olmayıp oluş ve bozuluş, evrenin girift, kadîm gücü

⁵⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashabü't-ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd Riyad: Dimaşk: Daru Atlasî'l-Hadrâ, I, s. 159.

⁵⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-lafz*, s. 36,37, 40.

⁵⁰⁵ en-Nisa, 4/16; Al-i imran, 3/77; el-Kıyame, 75/22.

⁵⁰⁶ Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1985, s. 132; Yusuf Şevki Yavuz, "Osman b. Saîd ed-Dârimî (Akaide Dair Görüşleri)", *DİA*, 1993, VII, s. 496.

⁵⁰⁷ Abdullah Aydın, "Osman b. Saîd ed-Dârimî", *DİA*, 1993, VIII, s. 495.

⁵⁰⁸ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 130-132, 143.

⁵⁰⁹ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 130, 131, 135.

neticesindedir.⁵¹⁰ Dolayısıyla Cehm'in, sıfatlarla muttasıf bir Tanrı inancı taşımayan Budistlerden etkilenip Allah Teâlâ'yı sıfatlardan ta'tîl ettiğini düşünmüşlerdir.

Ehl-i hadise göre, Cehm b. Safvân'ın gayr-ı müslimlerle hemhal olması; Horasanlı mevâliden olup, anadilinin Arapça olmaması neticesinde Kur'ân ve sünneti doğru bir şekilde anlamaması; Selef'in takip ettiği Kur'ân ve sünnetin zahirine tabii olma yani salt rivayet metoduna muhalefet ederek te'vile gitmesi, açık ve net olan muhkem nasları terk edip, müteşâbihâta ittibâ etmesi ta'tîle düşmesine neden olan hususlardır.⁵¹¹

Erken dönem Mezhepler tarihçisi olan Ebû'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/987)⁵¹², tenzîh doktrininde Allah Teâlâ'nın arş ve semada mütemekkin olmasını reddeden Cehmiyye'yi eleştiren isimlerden biridir. O, *et-Tenbîh*'te Cehmiyye'nin bir mekânla mümekkin olmayan ve her mekânda hatta pis yerlerde bile mevcut olan ilâh tasavvurunu savunduğunu belirtmiş; bundan dolayı Cehmiyye'yi Hulûliyye'ye nispet edip, vahdet-i vücûd görüşünün öncüsü olmakla itham etmiştir.⁵¹³ Malatî'yi ise haberî sıfatlara teşbîh ve tecsîme yakın mânalar vermesi nedeni ile Haşviyye'den addedenler olmuştur.⁵¹⁴ Selefiyye'nin önde gelen temsilcilerinden Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö.772/1328) de Malatî'nin ithamına müstenit olarak Cehmiyye'nin mutasavvıf olanlarının hulûl görüşünü benimsemekle yaratılmışlara ibadet ettiklerini; mütekellim olanlarının ise ta'tîl görüşünü benimsemekle Allah Teâlâ'yı ma'dûm hükmünde kılarak hiçbir şeye ibadet etmediklerini iddia eder.⁵¹⁵

Ehl-i hadis, Cehm'in zındıklarla beraber olup onlara güvenerek görüşlerinden etkilenmekle zındıklığa düştüğü görüşüne sahiptir. İbn Hanbel, Cehmiyye'nin kasıt ve gayesinin ta'tîl olup bunun zındıklık olduğunu, zındıklığın ise münafıklık anlamına geldiğini belirtir.⁵¹⁶ Böylelikle Ehl-i hadisin eleştirileri Cehmiyye'yi tekfire kadar varmıştır.⁵¹⁷ Naslarda mezkûr olan sıfatları reddedip, tevile gittiği için Cehmiyye'nin

⁵¹⁰ Ahmet Güç, "Sümeniyye", *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 132; Günay Tümer, "Budizm", *DİA*, 1992, VI, s. 356.

⁵¹¹ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 135-137, 141.

⁵¹² Mustafa Öz, Avni İlhan, "Ebû'l-Hüseyn Malatî", *DİA*, 2003, XXVII, s. 467.

⁵¹³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 118, 119.

⁵¹⁴ Öz, İlhan, "Malatî", s. 468.

⁵¹⁵ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 119, 120.

⁵¹⁶ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 142.

⁵¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 157.

katî surette küfre düşerek mürted olduğunu, arkalarında namaz kılınamayacağını, Cehm ve taraftarlarının katlinin vacip olduğunu savunmuşlardır.⁵¹⁸ Hatta Cehm'i öldüren Sâlim (Selm) b. Ahvâz el-Mâzenî⁵¹⁹, Ehl-i hadis tarafından övgü ve hayır dualarla anılmıştır.⁵²⁰

Ehl-i hadisin bu eleştirileri sadece Cehmiyye'ye mahsus olmayıp esasen onlar Cehmiyye özelinde mütakellimînin tamamını gayr-ı müslimlerin iddialarına batıl bir yöntem kullanarak karşı çıkmak ve dalâlete sapmakla itham etmekten geri kalmamışlardır.⁵²¹ Böylece karşı duruş sergiledikleri esas hususun, nasları idrak noktasında akıl ile nakli mezcedip, aklı ötelemekten nasları tevil metodu ile tefsir etmek olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'arî, Cehmiyye'yi görüşlerinden ötürü bidatçı olarak niteleyerek, Allah Teâlâ'nın hakiki mânada ilim, işitme, görme gibi sıfatlarla muttasıf olduğunu söyler.⁵²² Zira Allah'ın hakiki mânada kelâm sıfatı olmadığı takdirde cansız putlar gibi kelâmdan âciz addedilmiş olacaktır. Hâlbuki Hz. İbrahim'in putların konuşmaktan acziyetini ilâh olmamalarına delil kılması, konuşamayanın ilâh olmayacağını belirtmesi ve bu yaklaşımla putperest kavmini kendisine aklî karşı koymada âciz bırakması Kur'ân'la sabittir.⁵²³ *el-İbâne*'de Ehl-i hadise yakın bir tutum sergilemiş olan Eş'arî, haberi sıfatları da keyfiyetleri meçhul olarak hakiki mânada Allah Teâlâ'ya atfetmek suretiyle Cehmiyye'yi reddetmektedir.⁵²⁴

İmam Mâtürîdî de Cehm b. Safvân'ın ezeli sıfatları Allah Teâlâ'ya atfetmemesine karşı, onları ispat eder. Cehm'in hâdis olduğunu öne sürdüğü ilim sıfatı üzerinden sıfatların ezeliğini savunur. Mâtürîdîye göre ilim hâdis olduğu takdirde, ondan evvel Allah Teâlâ için cehlin söz konusu olacağını; ortada bir ilim olmadığında Allah Teâlâ'nın zâtını bilmemesi gibi bir durum ortaya çıkacağını; bunun ise muhal olduğunu ifade eder.⁵²⁵ Sıfatların birkısmını yok sayıp, diğer bir kısmını da hâdis

⁵¹⁸ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 149-151; ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 181-186.

⁵¹⁹ Gölçük, Cehm b. Safvân md., s. 233.

⁵²⁰ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 150.

⁵²¹ Buhârî, *Halku ef'ali'l-ibad*, s. 135.

⁵²² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 24, 25.

⁵²³ el-Enbiya, 21/65; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 45, 46.

⁵²⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 26, 27.

⁵²⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 124, 125.

addettiği takdirde Heyûlâcılar, Dehriyye ve Seneviyye ile müşterek görüşler ortaya koymuş olacağına dair Cehmiyye'yi ihtar eder.⁵²⁶

Mâtürîdî mütekellimlerden Nûredîn Sâbûnî ise, Cehm b. Safvân'ın teşbîh tanımını eleştirir. Onun Allah Teâlâ ile mahlûkun lafzen aynı kelimelerle nitelenmesini dahi teşbîh addettiğini; benzerlikten kaçınmak için de sıfatları reddetme yolunu tutarak temelden yanlış bir yöntem izlediğini ifade eder. Şayet Cehmiyye'nin kabul ettiği gibi umumî vasıfla teşbîh söz konusu olsa, dilcilerin kelimeleri cins, hilaf, misil olarak niteleyemeyeceğini, o takdirde zıt kelimelerin dahi birbirinin benzeri olacağını; bunun ise tamamen çelişki olduğunu belirtmiştir. Mesela, sükûn hareketin hilafıdır. Şayet bu iki kelime salt “hilaf “ kelimesi ile nitelenmekle aralarında benzerlik hâsıl olacaksa bu kelimeler hakikatte hilaf oldukları halde tek bir lafızla müşâbih addedilmiş olurlar ki bu tenakuzdur.⁵²⁷ Sâbûnî'nin getirmiş olduğu bu eleştiri, Cehmiyye'nin teşbîh tanımını iptal etmeye aklen yeterli olmaktadır. Ebû'l-Muîn Nesefî ise lafzî müşterekliğin müşâbehet olmasını, ilim sıfatı üzerinden örnek vererek reddeder: Hem Allah Teâlâ hem de insan “âlim” olarak nitelendiğinde, ancak âlimler arasında sahip oldukları ilmin niteliklerinin tamamen aynı olması ile müşâbehet vuku bulacağını savunmuştur. Allah Teâlâ'nın ilmi daimi olup, fena bulmaz; ne zarurî ne iktisabî olup, malumatın tamamını kapsar. Allah Teâlâ'dan gayrısının ilminde ise beka muhal, şümûl sınırlı olup, o ilim zarurî veya iktisabî olmaktan hali olmaz. Dolayısıyla burada ilimlerin nitelikleri farklı olup salt âlim olarak nitelemekle müşâbehet söz konusu değildir.⁵²⁸ Nesefî, Cehm'in lafzî teşbîh tanımını neticesinde ortaya koyduğu tenzîh doktrinini ta'til; bu doktrine tâbi olanları da muattıla olarak nitelemiştir.⁵²⁹

Cehmiyye'yi eleştiri noktasında Ehl-i hadis kadar sert bir üslup kullanmadıkları anlaşılan mütekellimler, Cehmiyye'yi tenzîh anlayışında aşırı bularak, naklî ve aklî deliller ortaya koymak suretiyle aşırı tenzîhin isabetsiz yönlerine dikkat çekmişlerdir. Ehl-i hadis'in ise Cehmiyye'nin tenzîh anlayışını reddederken aklî istidlâle değil, yalnızca nakil ve rivayete başvurup; caydırıcı eleştirel yaklaşımdan öte, tekfir etmeye yönelik bir tutum ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

⁵²⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 126.

⁵²⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye)*, s. 73.

⁵²⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 206.

⁵²⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 213.

SONUÇ

Evreni var edip, mevcudiyetini devam ettiren üstün bir gücün varlığı ve nitelikleri hem İslam'dan önce hem de sonrasında tartışılmalıdır. Bu, evreni mevcut kılan gücün nitelikleri hakkında Kur'ân referanslı olmayan görüşler, farklı din ve felsefelerin; Kur'ân referanslı görüşler ise, Müslümanlar arasında itikadî mezheplerin oluşmasında etken olmuştur. Tanrısızlığı kabul eden ateizm dahi Dehriyyûn gibi evrenin sonsuzdan itibaren sonsuza doğru kendi kendini var edip ikame ettiğini savunmakla esasen üstün gücü kabul etmekte fakat bu gücü evrenin kendisine atfetmektedir. Evreni var edip, mevcudiyetini devam ettiren gücü, soyut ruhlara bağlamak animizmi; somut nesnelere atfetmek putperestliği; birden çok varlığa yüklemek politeizmi; tek bir varlığa atfetmek monoteizmi; evreni var edip işleyişine müdahil olmayan, ilim irade gibi sıfatları bulunmayan⁵³⁰ bir güç tasavvuru ise deizmi oluşturmuştur.

İslam itikadı, mutlak monoteist, noksan sıfatlardan münezze, kemal sıfatlarla muttasıf, evrendeki oluş ve bozuluşa daimi surette müdahil bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır. Fakat Müslümanların ulûhiyet tasavvuru, zaman zaman kaynaklara tamamen lafızcı yaklaşım ile Müşebbihe algısında teşbîh; mânâyı lafızdan tamamen soyutlayıcı yaklaşım ile Cehmiyye algısında aşırı tenzîh olarak tezahür edebilmiştir. Teşbîh, antropomorfik Tanrı tasavvuru ortaya koymakla, Yaratan ile yaratılanlar arasında benzer yönler olduğu kabulü neticesinde şirke; aşırı tenzîh ise, ilâhî nitelikleri tamamen veya kısmen yok sayarak, yaratıcı ile evren arasında bağ kurmayı muhal veya çok cüzî mahiyette mümkün kılan, beşerî aklın algısından olabildiğince uzaklaştırılmış bir ulûhiyet tasavvuru ortaya çıkarmakla deizme kapı aralamaktadır. Hâlbuki naslar incelendiğinde Allah Teâlâ'nın hem zâtî, fiilî, haberî sıfatlarla tavsif edildiği hem de yaratılmışlara benzemekten kati surette tenzîh edildiği görülmektedir. Bundan anlaşılan

⁵³⁰ Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, 1994, IX, s. 110.

ise, Allah Teâlâ'nın naslardaki tüm isim ve sıfatlara sahip olduğu; fakat her ne kadar Allah Teâlâ hakkında kullanılan bazı sıfatlar lafzen yaratılmışlar için kullanılıyor olsa da hakikatinin yaratılmışlardaki mahiyetine hiç benzemediğidir. Ayrıca bu konuda bir diğer husus, teşbîhî ifadeler müteşabih kabul edildiği halde, tenzih ifade eden ayetlerin muhkem kabul edilmesidir. Muhkem mânalar, müteşabih mânalara tabi olamaz; ancak müteşabih mânalar muhkem mânalara tabiidir. Teşbihî ifadeler tenzihle çelişmeyecek şekilde, tenzih çerçevesinde anlaşılmalıdır. İlahî sıfatların beşerî kelimelerle ifadesi, muhatap beşer olduğundan dolayı aklen zorunludur. Nitekim vahiy, insanlığa sözel bir hitap olup, beşerin düşünce ve idrakine aktarımı ancak anlayabileceği kelimeler vasıtası ile mümkündür. Beşerî kelimelerin lafzı, fizik âlem söz konusu olduğunda mânaya tam olarak delâlet edebilirken, metafizik âlem söz konusu olduğunda ancak işaret edebilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarından hiçbir yaratılmışlardaki nitelikleri taşımamaktadır. Mesela dünyada bir insanın hayat sahibi olması, anne rahminde evre evre hayatî fonksiyonunu sağlayacak tüm organlarının yaratılması, kanına yeteri miktarda oksijen ve besin ulaşması, doğduktan sonra da hayati fonksiyonlarını sürdürmesini sağlayan mikro ve makro seviyede binlerce sebebe bağlıdır. İnsan söz konusu olduğunda hayat sahibi olmak bu mânalara delâlet ederken, Allah Teâlâ için kullanıldığında (el-Hayyü),⁵³¹ hayat sahibi olmanın insan için delâlet ettiği mânanın hususiyetlerini taşıması söz konusu değildir. Zira Allah Teâlâ, yoktan var olmadan, doğurulmadan, hayati fonksiyonu sağlaması için hiçbir uzuv ve organa muhtaç olmaksızın, zaman ve mekânla sınırlanmaksızın, ezeli ve ebedî olarak en yetkin şekilde hayat sahibidir. Allah Teâlâ'nın hayat sahibi olması, beşer gibi bir hayatiyete delâlet etmemekte; ancak var olmasına, ölümlü ve fani olmamasına işaret etmektedir. Allah Teâlâ'nın vasıflandığı hayatiyetin hakikati ise insan aklı için kavranamaz üstünlüktedir. Allah Teâlâ'nın tüm diğer sıfatlarında da durum bu şekilde anlaşılmalıdır. Allah Teâlâ'nın sıfatları lafzen beşeri kelimelerle ifade edilip, mânaların hususiyetleri fiziki âlemdeki ile aynı değildir.

Sıfatları anlama noktasında bu yaklaşımın Eş'arî ve Matürîdî mütekellimlerin yaklaşımından me'huz olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Eş'arî kelamcılar, en özel nitelikte müşterekliği teşbih addederken; Matürîdî kelamcılar, sıfatın tüm

⁵³¹ el-Bakara, 2/255; el-Âl-i İmran, 3/2; et-Taha, 20/111; el-Furkân, 25/58; el-Mü'min, 40/65.

hususiyetlerinde aynılığı teşbîh addetmişler; netice olarak her iki ekol de teşbîhi lafza indirgememiştir. Teşbîhi lafzî ortaklığa indirgemeyerek aşırı tenzîhe düşmedikleri gibi, haberî sıfatları lafzın zahirine hamletmemekle de teşbîhe düşmemişlerdir. Bu durumda teşbîh veya aşırı tenzîh görüşlerinin lafızcı yaklaşımla yakından ilgisi vardır.

Haberî sıfat olarak isimlendirilen istiva, yed, vech ve benzerlerini içeren kelime öbekleri, Arap dilinin deyim kalıpları olup, bu deyimsel ifadelerin her birinin mânası zâtî veya fiilî sıfatlardan biridir. Bunları zâhirî manaları ile anlamak edebiyat ve belagat konusunda acemiliği, muhakemede zayıflığı ifade eder. Türkçe’den örnek vermek gerekirse, “Çocuk, annesinin başının etini yedi.” cümlesinde “başının etini yemek” Türkçe bir deyim olup, “bir konuda devamlı ısrar ederek bunaltmak” anlamına gelmektedir. Türkçe bilen her akli başında kişi bu cümlenin, annesini bunaltan bir çocuğu ifade ettiğini anlar. Haberî sıfatlar konusunda Müşebbihe’nin durumu ise, az önceki cümlenin hakikaten “kafanın etlerini yiyerek, midesine indiren” bir çocuğu ifade ettiğini zanneden kişinin durumu gibidir.

Haberî sıfatlar zâtî ve fiilî sıfatlara delâlet ettiği gibi, zâtî ve fiilî sıfatların tamamı da tek bir sıfata taalluk eder ki o da Allah’ın kâdir olması yani kudret sıfatıdır. İlim, bilme kudretine; basar, görme kudretine; sem’, işitme kudretine; tekvin, yaratma kudretine; irade, dileme kudretine ve diriltme, öldürme, rızıklandırma, kahretme, lütfetme gibi tüm sıfatlar da Allah Teâlâ’nın her birini yapma kudretine delâlet etmektedir. Sıfatlar, Allah Teâlâ’nın kudretinin taalluk yönlerini tek tek saymaktan ibarettir. O’nun kudreti zatındandır. Yoksa zatı için kudret yaratmakta değildir. Fakat ilim söz konusu olunca, Allah Teâlâ’nın âlim olması yani bilme kudretine müteallik iki tür ilim ortaya çıkar. Birincisi, Allah Teâlâ’nın zâtını bilmesidir ki bu ilim zatındandır. İkinci ilim ise mahlûkata taalluk eden ilim, yani evrene ve evrene ait her şeye Allah Teâlâ’nın koyduğu sistematik kanunları ifade eden bilgidir. Yaratılan tüm fizik ve metafizik âlemin kanunları buna dâhildir. Allah Teâlâ nasıl yaratmayı diliyorsa o şekilde yaratmakta; nasıl kanunlar koymak istiyorsa o şekilde evrenin yasalarını belirlemektedir. Koyduğu kanunları dilediğinde değiştirme kudreti de O’na aittir. Bu çeşit bilgi, evrene müteallik olup evren gibi hâdistir. Tabiri caizse evren bir uygulama ise, evrene ait olan bilgi de evrenin en küçük yapı taşından, en büyük oluşumuna kadar kayıtlı olan yazılımdır. Allah Teâlâ’nın dilediği ilmî sistemi vazedip, dilediği şekilde, dilediği zamanda yoktan var edecek kudrete sahip olması zatındandır. Evrenle ilgili ilmî

kanunları Allah kendi yarattığı için bilir. Bildiği için yaratmaz. Şayet bildiği için yarattı denirse, (haşa) sanki başka bir varlık o sistemi ilim olarak vazetmiş, Allah da o ilmi bilip yaratıyor anlamına gelir ki bu muhaldir. Allah her şeyi dilediği gibi yapandır.⁵³² O, sistemi hangi kanunlarla kurmayı murad etmişse, muhdesâtta mündemiç olarak yaratılan o kanunlar mahlûkat için ilim olur. Cehm b. Safvân'ın ilim konusunda isabet etmediği nokta, Allah Teâlâ'nın zâtına taalluk eden ilim ile mahlûkata taalluk eden ilmin ayrımını yapmaması, Allah Teâlâ'nın zatından olan ilâhî ilmi göz ardı etmesi olmuştur. Cehm'in eserleri günümüze ulaşmayıp, görüşleri kendisini tekfir eden âlimlerin eserlerinden aktarılan kadarıyla bilindiği için, ilim sıfatı hakkında böyle bir ayırım yapmış ise de öğrenmek mümkün olmayacaktır. İmam-ı Âzam Ebû Hanife öncülüğünde Ehl-i rey, "Ehl-i kible tekfir olunmaz" düsturuyla Cehm'in dalâlete düştüğü noktaları belirtmekle beraber açıkça tekfir etmemişlerdir. Cehm'in Ehl-i hadis tarafından şiddetle tekfir edilmesi ve katline hükmedilmesinin arka planında hem Ehl-i hadisin haşvî, lafızcı bir çizgide olması hem de Cehm'in gününün mevcut siyasetine karşı silâhlı eylemin içinde olacak kadar muhalif olması olabilir.⁵³³ Zira Cehm'in, Allah'a, Rasûlüne ve ahiret gününe iman eden, gayr-ı müslimleri de imana davet eden, mücadeleci bir kişilik olduğu ortadadır. Cehm'i metodolojik olarak nakil ile beraber aklı da ön plana çıkarmaya sevk eden etkenin ise, gayr-ı müslimlere İslâm'ı savunurken, Kur'ân'a iman etmeyen muhataplarına dinî hakikatleri aklî delillerle ispatlamak olduğu söylenebilir. Bir konu hakkında hakikati anladığı halde, muannit olarak kasten inkâr etmeyen, Allah ve Rasûlüne iman eden her kişi gücünün yettiği ve anladığı kadarından mesuldür. Zira Allah Teâlâ hiç kimseyi gücünün yettiğinin fazlasından sorumlu tutmaz.⁵³⁴ Bu nedenle, teşbîhe düşenleri muhalifleri şirk; aşırı tenzîhe düşenleri ise muhalifleri küfür ile nitelediği halde, her iki zümrenin de hata ettiğini söylemekle yetinmek daha uygun olacaktır. Kalplerde olanı ve her şeyin en doğrusunu Allah bilir.

⁵³² el-Burûc, 85/16.

⁵³³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 157.

⁵³⁴ el-Bakara, 2/286.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa ve Müzilü'l-İlbas: Amma İştehere mine'l-Ehâdis Ala Elsineti'n-Nas*, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 2.bs., Beyrut, 1933. I-II.
- Adam, Baki "Uzeyr", *DİA*, XLII, 401-402, İstanbul, 2002.
- Ağırman, Cemal, Yahya b. Maîn'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, I-XLV.
- , *er-Redale'l-Cehmiyyeve'z-Zenâdika: Fimâ Şekv fihî min Müteşabihi'l-Kur'an ve Teevvelûhu ala Gayri Te'vilihi*, thk. Sabri Selamet Şahin, Riyad: Dâru's-Sebâtli'n-Neşrve't-Tevzî', 2003.
- Albayrak, Hamit, "İlk Dönem Kelam Kaynaklarında Ehl-i Kitap Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Ali, Cevad, *El-Mufasssal Fî Tarîhi'l- Arab Kable'l-İslam*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut: 1980, I-X.
- Amûş, Muhammed Ahmed el-Hâc, Bessam Ali, *Kamusü'l-Akide: Elf Mustalah fî'l-Akaid*, Amman: el-Akademiiyyun li'n-Neşr, 2015.
- Arsel, İlhan, *Tevrat Ve İncil'in Eleştirisi*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.
- Atik, M. Kemal, Ali Bardakoğlu, Celal Kırca, Selahattin Polat ve Ali Toksarı, *İslâmî Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet, "Hristiyanlık (Hristiyan İnançları)", *DİA*, XVII, 345-348, İstanbul, 1998.
- Aydın, Salih, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Aydınlı, Abdullah “Osman b. Saîd ed-Dârimî”, *DİA*, VIII, 495-496, İstanbul, 1993.

Bâkıllanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzü'l-Cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2000.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.

Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr/Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî, *Halku ef'ali'l-İbad ve'r-Redale'l-Cehmiyye ve Ashabü't-Ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd Riyad: Dimaşk: Daru Atlasi'l-Hadrâ, 2005, I-II.

-----, *es-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

-----, *el-Câmiu's-Sahîh: Sahîh- Buhârî ve Tercümesi*, trc. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989, XVI.

Bulğen, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Câhız, *el-Muhtar Fi'r-Red Ale'n-Nasara*, thk. Muhammed Abdullah Eş-Şerkavî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.

Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

Cemel, Hasan İzzeddin, *el-Esmâü'l Hüsnâ- Kur'an ve Sünnette Yüce Allah'ın İsimleri*, çev. Abdurrahmân Poyraz, İstanbul: Ravza Yayınları, 1998.

Cürcani, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

-----, *Şerhu'-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969.

- , *Lümaü'l-edille fî kavâ'idî akaidi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- , *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâ'tü'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*; thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi Ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çamur, Osman, *Cehm b. Safvan'ın İtikâdî Görüşleri ve Tesirleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).
- Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 100-106, İstanbul, 2009.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, "Türk Filozofu Farabi'nin Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîded, *er-Redale'l-Cehmiyye*, Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1985.
- Demir, Osman, "Zat", *DİA*, XLIV, 148-150, İstanbul, 2013.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut, 1988.
- Dîb, Abdülazîm, Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn, *DİA*, VIII, 141-143, İstanbul, 1993.
- Durmuş, İsmail "Teşbîh", *DİA*, XL, 553-556, İstanbul, 2011.
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ" (Felsefesi), *DİA*, XX, 319-331, İstanbul, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali, vd., *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Ebû Davud, *Sünen-i Ebî Davud*, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani; thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, I-II.
- Efendi, Mütercim Asım, *el-Okyanusu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit: Kâmusu'l-Muhit Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Yazma Eserler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA*, IX, 109-111, İstanbul, 1994.
- Erdem, Sargon, "Babil", *DİA*, IV, 392-395, İstanbul, 1991.

- Erkol, Ahmet “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm B. Safvân’ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 2003, c. VII, sy. 17.
- Eren Şadi, *Kur’ân’da Teşbîh ve Temsiller*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Esposito, John L., *The Oxford Dictionary of İslam*, Newyork: Oxford University Press, 2003.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne ve Usulü Ehli’s-Sünnet: Eş’ari Akaidi*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- , *Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn/İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Ezberci, Hatice, “Yahudi Kutsal Kitabı Tanah (Eski Ahit)’ın Ezra Bölümünün Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1985).
- Falih, Ebu Abdullah Amir Abdullah, *Mu’cemu Elfazi’l-Akide*, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 2013.
- Ford, Kenneth W., *101 Soruda Kuantum- Göremediğiniz Dünya Hakkında Bilmeniz Gereken Her şey*, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
- Gölcük, Şerafettin, Bâkılânî, *DİA*, IV, 531-535, İstanbul, 1991.
- , “Cehmiyye”, *DİA*, VII, 234-236, İstanbul, 1993.
- , “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 233-234, İstanbul, 1993.
- Güç, Ahmet, “Sümeniyye”, *DİA*, XXXVIII, 132-133, İstanbul, 2010.
- Günaltay, Şemseddin *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Gündüz, Şinasi, “İslam Öncesi Dönemde Ehl-i Kitab”, *Kur’an-I Kerim’de Ehl-i Kitab Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hamurcu, Fevzi, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Hatip, Abdülaziz, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Nun Yayıncılık.
- Harman, Ö. Faruk “Ahd-İ Atîk”, *DİA*, I. 494-501, İstanbul, 1988.
- , Ömer Faruk “Hübel”, *DİA*, XVIII, 445-445, İstanbul, 1998.

-----, “Yahudilik (İnanç Esasları)”, *DİA*, XLIII, 201-207, İstanbul, 2013.

Hıdır Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Izutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Tanrı Ve İnsan: Kur’ani Dünya Görüşünün Semantiği*, Çev. Dr. M. Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri el-Endülüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihâl/Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Manzur, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü’l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el- Ubeydî, Beyrut: Darü’l-İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1997, I-XVII.

İbn-i Kelbî, Ebû’l-Münzir İbnü’s-Saib Hişam b. Muhammed b. Saib, *Kitabu’l-Asnam*, thk. Ahmed Zekî Paşa, 2.bs., Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1923.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. el-Kâtibed-Dîneverî, *el-İhtilaf fi’l-lafzi ve’r-red ale’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe*, thk. Omar b. Mahmud Ebu Omar, Riyad: Dârü’r-Râye, 1991.

İlhan, Avni, “Ebû Haşim el-Cübbâ”, *DİA*, X, 99-102, İstanbul, 1994.

İmam-ı Gazâlî, *İlcamü’l-Avam an İlmi’l-Kelam/İnançta Hassas Ölçüler*, trc. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987.

-----, *Kitâbü’l-İktisad fi’l-İ’tikâd*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983.

İsferayînî, Ebû’l-Muzaffer *et-Tefsir fi’d-Din ve Temyizü’l-Fırkati’n-Naciye ani’l Fıraki’l-Hâlikin*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.

Kâdî, Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse/Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karakale, Ramazan, *Atomun Peşinde- A-tomos’tan Kuantum’a* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Kasami, Flamur, *Kur’an’da Çelişkili Gibi Görünen Ayetler/İbn-i Kesir Tefsiri’nde Müşkilü’l-Kur’ân*, İstanbul: Rumuz Yayınevi, 2016.

Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin, *Târihü’l-Cehmiyye ve’l-Mu’tezile*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1979.

- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 145-162, İstanbul, 1995.
- , “Sudur”, *DİA*, XXXVII, 467-468, İstanbul, 2010.
- , “Yakup b. İshak Kindî”, *DİA*, XXVI, 41-58, Ankara, 2002.
- Kaynak, Mesut, *Tevrat, Zebur, İncil Ve Kuran’dan Gözlemler*, İstanbul: Yay Matbaacılık, 2007.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş’arî ve Eş’arilik*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelam Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kûsî, Müfrih b. Süleyman, *Selefilik*, çev. Ahmet İyibildiren, İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2010.
- Kutlu, Sönmez, Kerrâmiyye, *DİA*, XXV, 294-296, Ankara, 2002.
- Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, VII. 450-455, İstanbul, 1993.
- Leshner, James, “Xenophanes”, *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*, (Bahar 2018 Baskısı), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/xenophanes/> (10.05.2018).
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te’vîlâtü’l-Kurân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- , *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Sarıkaya, Meliha Y., “Teşbih”, *DİA*, XL, 557-558, İstanbul, 2011.
- Mu’tezilî, Ebu’l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabü’l-İntisar ve’r-Red alâ İbni’r-Ravendî el-Mülhid*, Beyrut: İdaretu Ma’hedü’l-Edebi’ş-Şarkıyye.
- Mukatıl b. Süleyman, Ebü’l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1979, I-III.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1955, I-V.
- Mütercim, Âsım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basit fî Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit: Kâmusu’l-Muhit Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Yazma Eserler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I-II.
- , *Bahrü'l-Kelam/Mâtürîdî Akaidi*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l İslâm/İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Haydarabad: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915, I-IV.
- Olguner, Fahrettin “Eflâtun”, *DİA*, X, 469-476, İstanbul, 1994.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi: (Kaynakları Ve Açıklamaları İle Destanlar)*, İstanbul: Selçuklu Tarih Ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1971.
- Önal, Recep, *Ebu Mansur El-Maturîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- , Mustafa, Câ'd b. Dirhem, *DİA*, VI, 542-543, İstanbul, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim “Amr B. Luhay”, *DİA*, III, 87-88, İstanbul, 1991.
- Özervarlı, M. Sait, “Gazzâlî (Kelam İlmindeki Yeri)”, *DİA*, XIII, 505-511, İstanbul, 1996.
- Öz, Mustafa ve Avni İlhan, “Ebû'l-Hüseyin Malatî”, *DİA*, XXVII, 467-468, Ankara, 2003.
- Özler, Mevlüt, “Tevhid”, *DİA*, XLI, 18-20, İstanbul, 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Pak, Zekeriya, “Cahiliye Araplarınsa Allah İnancının Kurânî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas: Dilek Matbaası, 2001.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- , *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

- Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi-el-Bidâye fî Usuli'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- San'ânî, Ebûbekr Abdürrâzzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403, I-XI.
- Sancar, Mustafa, İmamı'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sy. 1.
- Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud, Sünenu Ebî Davud, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, I-II.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Kelamcılarının Ehl-i Kitaba Yaklaşımları", *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- , "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, 521-522, İstanbul, 2009.
- Skirbekk, Gunnar, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Söylemez, Mahfuz, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Süleyman, Mukâtil B. *Tefsir-i Kebir*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte; çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Câmiu's-Sagîr Muhtasarı, Tercüme Ve Şerhi*, haz. İsmail Mutlu, Şaban Döğen, Abdulaziz Hatip, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996, I-III.
- Şâfî, Hasan Mahmûd, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal/İslâm Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şenel, Cahit, "Yeni Eflâtunculuk", *DİA*, XLIII, 423-427, İstanbul, 2003.
- Şeybe, İbn Ebî, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1989, I-VII.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvadu'l-İlah b. Muhammed, Abdü'l-muhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Daru'l-haremeyn, 1994.

- Taşpınar, İsmail, “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel Ve Nihal-İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII, sy.1.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemi, *el-Câmiü's-Sahih/Sünenü't-Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Halep: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1905, I-V.
- , *el-Câmiü's-Sahih/Sünenü't-Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Mustafa el-Babi el-Halebi Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1978, I-V.
- Topaloğlu, Aydın, *Filozofların Tanrısı-Teistik Perspektif*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları Ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- , *Allah İnancı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- , “Allah”, *DİA*, II, 471-498, İstanbul, 1989.
- Türker, Ömer, “Mukâtil b. Süleyman”, *DİA*, XXXI, 134-136, İstanbul, 2006.
- Türker, Ömer, Üçer, İbrahim Halil, Alper, Ömer Mahir, Kaya Mahmut vd., *İslâm Felsefesi-Tarih Ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Tümer, Günay “Budizm”, *DİA*, VI, 352-360, İstanbul, 1992.
- Useymın, Muhammed b. Sâlih *Fethu Rabbi'l-Berıyye bi Telhîsi'l-Hameviyye/İsim ve Sıfat Tevhidinde Ehl-i Sünnetin Mualıflere Cevabı*, çev. Necmi Sarı, İstanbul: Guraba Yayınları, 2001.
- Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 449-450, İstanbul, 2006.
- Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of İslamic Thought/İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Osman b. Saîded-Dârimî (Akaide Dair Görüşleri)”, *DİA*, 1993, VII, İstanbul, 1993.
- , “Ahvâl”, *DİA*, II, 190-192., İstanbul, 1989.
- , “Ebû Ali Cübbâî”, *DİA*, VIII, 99-102, İstanbul, 1993.

- , Vücûd”, *DİA*, XLIII, 136-137, İstanbul, 2013.
- , “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, XII, 89-95, İstanbul, 1995.
- , “İstivâ”, *DİA*, XXIII, 402-404, İstanbul, 2001.
- , “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, 156-158, İstanbul, 2006.
- , Ahmed b. Hanbel, *DİA*, II, 82-87, İstanbul, 1989.
- Yazıcı Hüseyin, “İbn Kuteybe”, *DİA*, XX, 145-149, İstanbul, 1999.
- Yazıcı, Muhammet, *İbn Teymiyye’nin İslam İnanç Mezheplerine Bakışı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.
- Yetik, Zübeyir, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Yurdagür, Metin, *Allah’ın Sıfatları-Esmâü’l-Hüsnâ*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- , “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427, İstanbul, 1997.
- , “Mümaselet”, *DİA*, XXXI, 556-557, İstanbul, 2006.
- , “Tenzîh”, *DİA*, XL, 472, İstanbul, 2011.
- , “Tesbih”, *DİA*, XL, 527-528, İstanbul, 2011.
- Yurt, Yusuf ve Büşra Yurt, Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017): ss. 251-282.
- Yüceer, İsa, *Kelm Fırkalarında Yöntem*, Konya: Tablet Yayınları, 2007.
- Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1791, I-X.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Melek Büşra		TOKATLIOĞLU
Doğum Yeri ve Yılı	Samsun		
Eğitim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2011	2014	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama – Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2018		T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
Katıldığı Proje ve Toplantılar	İstanbul Üniversitesi Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu		
Yayınlar:	Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı (Makale)		
İletişim (e-posta):	melekbusra1@gmail.com		
		Tarih :	27/08/2019
		İmza :	
		Adı Soyadı :	Melek Büşra TOKATLIOĞLU

