

Bİ-LÂ KEYFE DOKTRİNİ
ve İSLÂM KELÂMINDAKİ TEMELLERİ*

Binyamin ABRAHAMOV

Çev.: Orhan Ş. KOLOĞLU**

ÖZET

İslâm kelâmında, Kur'an ve Sünnet literatüründeki teşbihî ifadeleri açıklamak için üç farklı yol vardır. Bunlardan biri, nasıl olduğunu sormaksızın veya yorum yapmaksızın demek olan bi-lâ keyfe doktrindir. Bu doktrinin taraftarlarına göre teşbihî ifadeler, keyfiyyetini yorumlamaya kalkmaksızın olduğu gibi kabul edilmelidir. Bu makalede, İbn Hanbel'den, İbn Teymiyye'ye kadar pek çok müslüman alim tarafından, bi-lâ keyfe doktrini lehine geliştirilen çeşitli deliller ortaya konulmaktadır.

SUMMARY

The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in Islamic Theology

In Islamic Theology, three methods have been used to explain the anthropomorphic expressions in Quran and the Sunna literature. One of them is bi-lâ kayfa doctrine, which means "without asking how" or "without comment." As far as the adherents to this doctrine are concerned the anthropomorphic expressions are to be accepted without to interpret them in terms of modality. In this article, the arguments, which are based on scriptural, linguistic, rational and philosophical considerations and developed by several muslim scholars, from Ibn Hanbal to Ibn Taymiyya, in favour of bi-lâ kayfa doctrine are revealed.

* "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and its Foundations in Islamic Theology", Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies, XLII/3 (1995), Leiden.

** U. Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Arş. Gör.

İyice bilindiği üzere, Kur'an ve Sünnet'teki teşbihî (antropomorfik) ifadeler müslüman alimler tarafından genellikle üç değişik şekilde ele alınmıştır. Bazı alimler bu ifadeleri, örneğin; Allah'ın elleri, yüzü, bacakları vardır, O, Arş'a istivâ etmiştir ve her gece dünya semasına iner, yahut O, kızgındır veya mutludur¹ diyerek lafzî anlamlarında aldılar. Allah'ın hiç bir şeye benzemediğini belirten Kur'an ayetlerini² temel alan, esas itibariyle rasyonalist düşünenlerin oluşturduğu diğer bazı alimler ise bu teşbihî ifadeleri mecazî bir şekilde yorumladılar. Buna göre Allah'ın eli, O'nun kudreti yerindedir ve O'nun Arş'a istivâ etmesi ise dünya üzerindeki hükümünü ifade etmektedir³. Üçüncü bir grup ise, bir kimse kutsal metni, keyfiyetini yorumlamaya çalışmaksızın olduğu gibi kabul etmek zorundadır görüşüne uygun olarak orta bir yol tuttu. Teşbih karşısındaki bu son tutum İslâm kelâm eserlerinde, nasıl olduğunu sormaksızın veya yorum yapmaksızın demek olan *bi-lâ keyfe* formülüyle ifade edilir⁴. *Bi-lâ keyfe* doktrini anlamada önemli bir katkı R. M. Frank tarafından yapılmıştır ("Elements", 155-160). Frank, Arapça'da *keyfe* (nasıl) sorusunun cismani özellikler hakkında kullanıldığını, dolayısıyla *keyfiyet* reddedilerek teşbihî ifadelerle yapılan herhangi bir referansın, Allah'a cismani vasıflar atfetmeksizin bu ifadeleri olduğu gibi kabul etmeyi ifade ettiğini ortaya koymuştur.

Laoust'a göre *bi-lâ keyfe* doktrini köken itibariyle Hanbeliler'e aittir. Hanbeli alim Berbehârî (ö. 941) Allah'ın, "nasıl" ve "niçin"liği üzerinde yorum yapmaksızın, bizzat kendisinin ve Peygamber'in O'nu vasıflandırdığı şekilde vasıflandırılması gerektiğini söyleyerek Hanbeli yaklaşımı kesin bir şekilde ortaya koymuştur. Berbehârî'ye göre bu doktrinin kökeni Malik b. Enes (ö. 795) ve diğer *fukaha*'nın öğretilerine dayanmaktadır⁵. İmam Malik'in, bazı kaynaklara göre Hz. Muhammed'in bir hadisi yahut

¹ Örneğin bkz. Sâd; 75, Kasas; 88, Tâhâ; 5, Nisâ; 93. Sünnet literatürü antropomorfik hadislerle doludur. Örneğin "Allah Adem'i Kendi sûretinde yarattı", "Allah ayağını ateşe soktu", "Müminin kalbi Allah'ın iki parmağının arasındadır". Bağdâdî, *Usûl*, s. 74 vd.; Şehristânî, *Nihâyet*, s. 103 vd.; a.mlf., *Kitabü'l-Milel*, s. 77, 15-18. satırlar; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, tür.yer.; W. M. Watt, "Created in His Image", s. 38-49. Bu tür hadislerin geniş bir derlemesi için bkz. el-Lâlekâ'î, *Şerh*, III, s. 412-430; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 204-224, 270-276; İbn Huzeyme, *Kitabü't-Tevhid*, s. 6-230.

² Örneğin bkz. Kur'an, 42; 11, 112;4.

³ Abrahamov, *al-Qasim*, s. 27; a.mlf. *Anthropomorphism*, giriş.

⁴ "Affirmation de l'existence des attributs en refusant de s'interroger sur leur mode (*keyf*)", L. Gardet - M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris 1948, s. 66, 5. dipnot.

⁵ H. Laoust, *La Profession de Foi D'Ibn Batta*, Damascus 1958, s. 102, 3. dipnot; s. 87, 1. dipnot. *Fukaha* tabiriyle Berbehârî'nin fıkıh ekollerinin imamlarına, yani İbn Hanbel, eş-Şafî ve Ebu Hanife'ye işaret ettiği anlaşılmaktadır.

sahabeden birinin sözü olan şu ifadeyi söylediği rivayet edilir. “Allah’ın Arş’a oturması (*istivâ*)⁶ malumdur, fakat keyfiyeti meçhuldür. *İstiva*’ya iman vaciptir, onun hakkında soru sormak ise bidattir.”⁷ Teşbihî ifadelerin üzerlerinde yorum yapılmaksızın kabulü fikri İbn Hanbel’e isnad edilen bir *akide*’de de görünmektedir. Bununla birlikte metinde *bi-lâ keyfe* ifadesi görünmemektedir. İbn Hanbel bazı Kur’an ayetlerinde geçen Allah’ın yüzü (vech/ç.n.) tabirini ele alır.⁸ “Allah Tebâreke ve Teâlâ’nın biçimlendirilmiş suretlere (*suverun musavvere*) ve sınırlandırılmış cisimlere (*a’yânun muhattete*) benzemeyen, ‘O’nun yüzü (vechî) hariç her şey yok olacaktır’ (Kur’an 28;88) ayetiyle kendini vasıflandırdığı bir yüzü vardır. Kim bu ayetin manasını değiştirirse sapıklığa düşer. O, mecaz anlamda değil, hakiki anlamda bir yüzdür. Allah’ın yüzü ezelidir ve zevâl bulmayacaktır, vech O’nun yok olmayacak sıfatıdır. Kim O’nun vechinin O’nun zâtı (*nefs*) olduğunu iddia ederse o, sapıktır ve kim onun manasını değiştirirse o, kâfirdir. Kur’an’daki vech, bir vücut, suret yahut sınırlı bir cisim kastedilecek şekilde yorumlanamaz. Kim böyle bir şey söylerse o, bidatçidir.”⁹ *Bi-lâ keyfe* doktrininin unsurları bu pasajdan çıkarılabilir. İlk olarak bu ifadeler, *teşbih*’in hem “kaba” bir formunun reddi –yani Allah cisim değildir-, hem de “yumuşatılmış” bir formunun reddidir, yani Allah bedenî bir uzva sahip değildir. İkinci olarak “vech” kelimesi bir gerçekliği temsil etmektedir, bundan dolayı mecazî bir şekilde tevil edilemez ya da başka bir şekilde değiştirilemez. Üçüncü olarak “vech” kelimesi, “Allah işitendir (semi’)” ya da “Allah alimdir” vb. diğer sıfatları gibi bir sıfatıdır. Dördüncü olarak, Kur’an ifadelerinin manasını değiştirmek küfre götürür. Özetlersek bu metot, bir taraftan Allah’ın aşkınlığını (*teşbih*’e karşı) ve Kur’an’ın otoritesini (bu teoriyi kabullenenlere göre *ta’til*, yani Allah’ı sıfatlarından tecrit etmek demek olan *tevil*’e karşı) ortaya koyarken, diğer taraftan insanın Allah’ın zâtını tanıyamayacağını iddia etmektedir.¹⁰

Bi-lâ keyfe doktrininin taraftarları bunu hem teşbihçilere (*müşebbihûn*), hem de tevilcilere (*müevvilûn*) karşı savunmak zorundaydılar. Onlar, antropomorfizme karşı, daha önce Mutezilîler tarafından geliştirilen, eğer Allah yaratılmış varlıklara benzeseydi, yaratılmış bir varlık gibi

⁶ Bu ifade “Rahman, Arş’a istivâ etmiş (oturmuş) tir” (Tâhâ; 5) ayetine göndermede bulunmaktadır.

⁷ İbn Teymiyye, *Şerh*, s. 132 vd. İmam Malik’in ifadesinin çeşitli versiyonları vardır. Örneğin bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s. 113, burada Allah’ın oturması aklî olarak nitelendirilir (*el-istivâ ma’kûl*).

⁸ Örneğin bkz. Bakara; 115: “Doğu da, batı da Allah’ındır, nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü oradadır”. Bu konunun mutezilîliğe eğilimli Zeydî bir imamın eserindeki tartışması için bkz. Abrahamov, *Anthropomorphism*, giriş.

⁹ Ammed b. Hanbel, *Akide* (Ebu Bekr el-Hallâl rivayetine göre), nşr. Abdülaziz İzzeddîn es-Seyrevân, Dimaşk 1988, s. 103.

¹⁰ Abrahamov, *Anthropomorphism*, giriş.

adedileceğini ve bu yüzden ezeli ve dolayısıyla da ilah olamayacağını ortaya koyan mevcut delilleri¹¹ kullanmakla birlikte, *teşbih*'ten kaçınmak için Kur'an ve Sünnet'in niçin mecazi bir şekilde yorumlanmaması gerektiğini gösteren delilleri de ortaya koymak zorundaydılar.

İbn Kuteybe (ö. 889)'den İbn Teymiyye (ö. 1328)'ye kadar çeşitli müslüman alimlerin eserlerinin incelenmesi, *bi-lâ keyfe* doktrininin lehine ileri sürülmüş değişik delilleri göz önüne serer. Linguistik, akli ve felsefi olduğu kadar nasslara da dayanan bu deliller, şüphesiz müslüman alimlerin bu doktrini sağlam ve bundan dolayı kabul edilebilir kılmak için sarfettikleri çabaların kanıtıdır. *Bi-lâ keyfe* doktrininin doğruluğunu kanıtlayacak tohumlar 9. yy.'da ekildi ve yüzyıllar içerisinde bu "ağaç" gelişti. Müteakip satırlarda bu argümanları ortaya koyma ve analiz etme teşebbüsünde bulunulacaktır.

İlk olarak Kur'an, Sünnet ve bunların yorumlarının *bi-lâ keyfe* taraftarlarına nasıl hizmet ettiğini görmeliyiz. Enbiyâ sûresinin 23. ayeti bir kimsenin kendisini Allah hakkında soru sormakla meşgul etmemesini göstermek için zikredilir, zira "O yaptıklarından sorulmaz, fakat insanlar (yaptıklarından) sorulurlar"¹². *Bi-lâ keyfe*'nin bir diğer ispatı ise İbrahim sûresi 27. ayete dayanır: "Allah dilediğini yapar". Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 1066) bu ayeti, Allah'ın keyfiyyetinin bilinmesinin imkansızlığı iddiasını doğrulayan bir unsur olarak aktarır. "Allah dilediğini yapar" ayeti, örneğin, O istediği gibi dünya semasına iner manasındadır ve sonuçta O'nun iradesinin insan tarafından bilinemeyeceğini ima etmektedir. Beyhakî'ye göre bir kimse Kur'an'daki müteşabih ayetlerin zahiri manasını bilmelidir, fakat hiç kimse bunların batını manasını açığa vurmamalıdır. Bu ifadeler Kur'an'ın, gerçek manasını herkesin bilebileceği muhkem ayetlerinin karşısında yer alan müteşabih ayetlerdir¹³. Bunun gibi, Cüveyni

¹¹ Bu argüman diğer bir şekilde de formüle edilebilir: Herhangi bir cisim parçalardan oluşmuştur, halbuki Allah tektir ve yine herhangi bir cisim zaman içerisinde meydana gelmiştir, halbuki Allah ezeldir, o halde Allah'ı bir cisme benzetmek akla aykırıdır. Bakıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 191-193. Eşarî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. ve trc. R. J. McCarthy, *Theology of al-As'ari* içinde, Beyrut 1953, s. 8, 1. satır, s. 9, 18. satırdan s. 10, 8. satıra kadar, s. 17, 14. satır. Şehristânî, *Nihayet*, s. 105, 8-10. satırlar. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38, 3-7. satırlar. El-Kasım b. İbrahim (?), *Kitâbü'l-'Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi'l-Cebr ve't-Teşbih*, *Resâilü'l-'Adl ve't-Tevhîd* içinde, nşr. Muhammed 'Ammara, Kahire 1971, I, s. 103.

¹² İbn Teymiyye, *Şerh*, s. 194.

¹³ El-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., s. 453-457; a.mlf., *el-İ'tikâd ve'l-Hidaye ilâ Sebîlir-Reşâd 'alâ Mezhebi's-Selef ve'l-Ashabi'l-Hadis*, nşr. es-Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1988, s. 94. Âl-i İmrân sûresinin 7. ayeti, muhkem ve müteşabih ayetler arasındaki ayırımın temelidir. Ayet şöyledir: "Kitab'ı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri açık anlamlıdır (*muhkemât*), bunlar Kitab'ın anasıdır (*ümmü'l-kitâb*). Diğerleri ise birbirine benzer (*müteşabihât*). Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onun benzer ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun

de aynı ayeti Kur'an'da insanların bilemeyeceği sırların olduğunu göstermek için kullanır. Bu sırların dini hükümleri yerine getirmeyle hiç bir alâkası yoktur.¹⁴

Keza sünnî İslâm alimleri teşbihî ifadelerin yorumlanamayacağı ve oldukları gibi kalması gerektiği sonucunu çıkarmak için teşbihî ifadelerin yorumlarını da reddetmişlerdir. Eşarî, kelâmdaki “taksim”¹⁵ metodunu kullanarak Kur'an'daki Allah'ın elleri (Sâd; 75, Zâriyât; 47) ifadesinin, O'nun uzuvları yahut O'nun lütfü veya O'nun kudreti şeklinde yorumlanma olasılığını reddeder ve böylelikle Allah'ın eli ifadesini manasını yorumlamaksızın kabul eder.¹⁶ Buna, mecazi yorum (*tevil*) taraftarlarına yönelttiği şu hermenötik kuralı da ekler: Ayetin lafzi manası, bunu gerektirecek bir delil olmadıkça, mecazi bir manayla değiştirilmemelidir.¹⁷ Şu da zikredilmelidir ki, *bi-lâ keyfe* doktrinini kabullenenlerin başlıca muhalifleri, İslâm alimleri arasında küçük bir azınlığı oluşturan teşbihçiler değil, mecazi yorum taraftarlarıdır. O halde, *mecaz*'ın karşısında olan hermenötik kural, *bi-lâ keyfe*'nin lehine bir kuraldır.

Benzer bir işlem Mâturîdî tarafından da yapılmıştır. Teşbihî ifadelerin tüm mümkün yorumları Şûra sûresinin 11. ayeti sebebiyle reddedilmiştir, zira Allah hiçbir şeye benzemediği için bu dünyaya ait hiçbir sıfat O'na atfedilemez. Dahası, herhangi bir yorum hakkında hiç kimse onun kesinlikle doğru olduğunu söyleyemez.¹⁸ Bu nokta İbn Teymiyye tarafından daha detaylı bir biçimde işlenmiştir. Tevil taraftarları, der İbn Teymiyye, tevil kullanımlarında aklın, insanların Allah'ı ahirette görmesi, Kur'an'ın yaratılmamışlığı, yeniden diriliş, Allah'ın Arş'a oturması gibi fikirleri kabul edemeyeceği argümanına dayanırlar. Mamafih akıl bu tür problemleri çözmeye uygun bir araç değildir. Bu durum onların akli kullanmalarıyla doğrulanmıştır; bir kısmı aklın belirli bir fikri mümkün ya da zorunlu kılacağını iddia ederken, diğerleri aynı fikri aklın saçma göstereceğini söyler.¹⁹

tevilini Allah'tan başka kimse bilmez (*ve mâ ya'lamu tevilehu illallah*). İlimde ileri gidenler (*er-râsîhûn fi'l-'ilm*): ‘Ona inandık, hepsi Rabb'imiz katındandır’ derler. Akılselîm sahiplerinden başkası düşünüp anlamaz”. Bu ayetle ilgili daha fazla detay için bkz. Abrahamov, *Anthropomorphism*, 2. bölüm.

¹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, İskenderiye 1969, s. 550 vd.

¹⁵ Bu terim için bkz. J. van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture* içinde, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, s. 40-42.

¹⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 37.

¹⁷ *a.y.*, s. 39.

¹⁸ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 67-85. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblis*, İdâretü't-Tıba'ati'l-Münîriyye, Kahire ts., s. 85.

¹⁹ İbn Teymiyye, *el-'Akîdetü'l-Hameviyye*, s. 440. Krş. Abrahamov, “Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition”, *MW*, 82, 3-4 (1992), s. 259 vd.

Şimdi İbn Teymiyye'nin mecazî yorumlamayı reddetmek için Kur'an ayetlerini nasıl aklî bir şekilde yorumladığını görelim. Burada İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin Allah'ın Arş'a istivâsını yorumlayışına referansta bulunmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Gazzâlî Allah'ın Arş'a istivâsını reddedenlerden biridir. Gazzâlî istivânın, Allah'ın kudretinin Arş'ın üzerinde olduğu ve onu kapsadığı, ya da Allah'ın Arş'tan daha iyi olduğunu ifade edecek şekilde yorumlanması gerektiğini söyler. Her ne kadar Allah'ın her şeyin üstünde olması hüküm ve kudret anlamındaysa da, O her varlığın yakınındadır ve insana şah damarından daha yakındır.²⁰ Allah'ın insana yakınlığı Gazzâlî tarafından O'nun insan hakkındaki bilgisi şeklinde anlaşılmıştır. İbn Teymiyye, çeşitli nedenlerden dolayı Gazzâlî'yle aynı fikirde değildir: a. Yakınlık, dilde sadece bilgi ve kudretle açıklanamamaktadır; b. Kur'an ayetleriyle iyice bilinmektedir ki (Mülk; 13-14, Tâhâ; 7, Tevbe; 78, Zuhur; 80, Mücadele; 7) Allah açık ve gizli şeyleri bilir, öyleyse Allah'ın insan hakkındaki bilgisini kanıtlamak için özellikle şah damarını belirtmeye gerek yoktur; c. Ayetin yapısı (bkz. dipnot 20) Allah'ın ilk olarak bilgisini ve sonra yakınlığını vurguladığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yakınlık bilgi olarak yorumlanmamalıdır; d. "Onun sağında ve solunda oturan iki alıcı melek (*el-mütelâkkıyâni*) (onun yaptıklarını) kaydetmektedir. (İnsan) hiç bir söz söylemez ki yanında (onu) gözetleyen, dediklerini zapteden (bir melek) hazır bulunmasın" (Kaf; 17-18) şeklindeki müteakip iki ayet, insanın yakınında olanların her gün insanın fiillerini yazan melekler olduğunu, Allah'ın zâtı olmadığını ortaya koyar.²¹ Sonuç olarak, Allah'ın insana yakınlığını O'nun insan hakkındaki bilgisi olarak yorumlamak yersizdir.²²

İbn Teymiyye'nin kullandığı metot oldukça ilginçtir. Zira o, burada ve müteakip sayfalarda²³ bazı alimlerin doğrulamaya imkân verecek bir temele dayanmadan mecazi yoruma başvurduğunu kanıtlar, zira bu yorum hem aklî, hem de linguistik açıardan yanlıştır. Böylece İbn Teymiyye *tevil*'in kullanımını reddeder. Bu ret, Kur'an ayetlerinin kendi bağlamlarına göre anlaşılması gerekliliğini ortaya koyar ki, diğer bir deyişle bu, Allah'ı kendisini tanımladığı şekilde tanımlamayı ifade eder. Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin *tevil* aleyhine olan polemiği *bi-lâ keyfe* sisteminin hazırlığını yapmayı amaçlamaktadır.

Bir hadisin, bir başka hadisi yorumlamak amacıyla rasyonel bir şekilde kullanımı da *tevil*'in iptalinde bir araç olarak hizmet görür. Allah'ın

²⁰ Kaf; 16: "Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne fışıldadığını biliriz, (çünkü) biz ona şah damarından daha yakınız."

²¹ Krş. Taberî, XI, 26, s. 100.

²² İbn Teymiyye, *Şerh*, s. 368-371.

²³ İbn teymiyye, *age.*, s. 372-397.

sıfatları hakkında, der İbn Kuteybe, bizler Allah'ın peygamberinin ulaştığı noktaya ulaşmış durumdayız. Bu da, bir kimsenin Allah'ın sıfatları hakkında Hz. Peygamber'in söylediğinden fazlasını söylememesi gerektiğini ifade eder.²⁴ Bu iddiadaki zımnî sebep, kutsal metinlerin kusursuz olduğu, bundan dolayı mümine bilmesi gereken şeyleri sağladığı ve bu metinlere yapılacak herhangi bir ilavenin gereksiz olduğu ve anlamsızlığa yol açacağı fikridir. İbn Kuteybe müminin kalbinin Allah'ın iki parmağı arasında olduğunu belirten hadisi ele alır. Allah'ın aşkınlığı ilkesine dayanarak bu hadisin teşbihi çağrıştıran yönünü reddeder. Fakat Allah'ın parmaklarını O'nun lütfü olarak gören mecazi yorumunu da kabul etmez. Bu yorumu reddedişi ise Hz. Peygamber'in duası olan bir diğer hadise dayanır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Ey kalpleri çeviren (*mukallibe'l-kulûb*)²⁵, kalbimi dininde sabit kıl!” Bunun üzerine hanımlarından biri şöyle söyledi: “Kendi hakkında korkuyor musun?” Hz. Peygamber bu soruya, “Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır” şeklinde cevap verdi. Şimdi, der İbn Kuteybe, onların bakış açısına göre, eğer kalp Allah'ın iki lütfunun arasındaysa ve bu iki lütuf tarafından korunuyorsa, niçin kalbini dinde sabit kılması için Allah'a dua etti ve niçin hanımına, sorusunu teyit eden bir hadisi söyleyerek mukabele etti? Eğer kalbi Allah'ın iki lütfuyla korunmuş olsaydı korkmaması gerekirdi. Bu yüzden Allah'ın parmağı O'nun lütfü değildir.²⁶ Hadisin hem zahirî, hem de mecazî yorumunu reddettikten sonra, geriye hadisi olduğu gibi kabul etmekten başka bir şey kalmamaktadır.

Bu tür bir argüman İbn Huzeyme (ö. 925)'de de görülür. O, Kur'an'da geçen “Allah'ın elleri bağlıdır (cimridir)” ifadesindeki Allah'ın ellerinin, Allah'ın lütfü şeklinde yorumlanmasını reddeder. Zira bu tür bir yorum Allah'ın sadece iki lütfü olduğu anlamına gelecektir ki, bu saçmadır.²⁷ Önceki ve şimdiki örnekler kalkış noktası olarak, eğer terkedilecek olunursa akıldışı sonuçlar doğuracak olan, metne bağlılığı esas alır.

Bi-lâ keyfe doktrininin savnmak amacıyla Şafîî alim el-Lâlekâ'î (ö. 1027), Ömer b. el-Hattâb'ın şu sözünü nakleder: “Allah'ın yarattıkları hakkında düşününüz, Allah hakkında düşünmeyiniz!”²⁸ Allah'ın zâtıyla ilgilenmeyi yasaklayan bu söz, bir başka şafîî alim Ebu'l-Kasım et-Teymî (ö. 1140) tarafından daha detaylı bir şekilde işlenmiştir. Et-Teymî, İbn Mende

²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 208.

²⁵ Bu ifade Enam sûresi 110. ayetinden çıkartılmış görünmektedir: “Kalplerini ve gözlerini ters çeviririz (ve *mukallibu efidetehum*), ilkin ona inanmadıkları gibi (mucizeyi gördükten sonra da inanmazlar) ve bırakırız onları, azgınlıkları içinde bocalayıp dururlar.”

²⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 208-210.

²⁷ İbn Huzeyme, *Kitabü't-Tevhid*, s. 85.

²⁸ El-Lâlekâ'î, *Şerh*, III, s. 524; İbn Kudame el-Makdisî, *İsbâtü Sıfati'l-'Ulüvv*, nşr. Ahmed b. 'Atiyye b. Ali el-Gamidî, Medine 1407 h., s. 155.

(ö. 1004)'nin şu sözünü nakleder: “Allah’ın resûlü aklî deliller getirerek Allah hakkında konuşmamayı ve tartışmamayı, şüpheye düşürecek şeylerden sakınmayı emretmiştir.”²⁹ Ebu’l-Kasım et-Teymî’ye göre Allah’ın isim ve sıfatları hakkında tartışmak, Hz. Peygamber’in ashâbı ve onların takipçilerinin (*tabi’ün*) sustukları konularda susmamak bidata götürür.³⁰ Bu ifade neticede İslâm hukukunun temel ilkelerinden biri olan icmâyı ima etmektedir. İşte burada müslüman alimlerin ilk iki neslinin icması sözkonusudur. Eşârî kelâmcı Cüveynî (ö. 1085) açık bir şekilde sahabe ve tabi’ünün ne teşbihî ifadeleri yorumladıklarını, ne de mecazî yoruma yöneldiklerini ifade eder. Bir kimse bu alimlerin *icmâ*’ını takip etmek zorundadır.³¹

Kur’an, Sünnet ve *İcma*’ya dayanan argümanları sunduktan sonra şimdi linguistik, ya da mantıksal argümanı görmeliyiz. Bu argümanın esas kısmı “ortak isim” teriminin kullanımınıdır. Ortak isim, bazı objeler hakkında kullanılan isimdir. Ya hiçbir ortak özelliği olmayan, ya da bir yahut daha fazla sıfatta müşterek olan farklı objelerin ismi olabilir. Ortak isim kullanıldığı her bir objede farklı bir anlama sahip olabilir.³² İbn Huzeyme bu durumu açıklamak için Kur’an’dan örnekler verir. “Aziz” kelimesi Kur’an’da hem Allah, hem de insanlar için kullanılır; Hz. Yusuf’un kendisi gibi, Hz. Yusuf’un Mısır’daki hükümdarı da aziz olarak isimlendirilmiştir.³³ Bunun gibi Allah hakkında kullanılan diğer kelimeler de (örneğin *azim*, *cebbâr*, *alim*) insanlar ve yaratılmış varlıklar hakkında kullanılır. Aynı kural Allah hakkında kullanılan yüz ve el gibi kelimelerden bahsedildiğinde de takip edilmelidir. Tıpkı hem Allah, hem de insan hakkında, fakat farklı anlamlarda kullanılan “aziz” kelimesi gibi, “yüz” ve “el” kelimeleri de farklı anlamlarda hem Allah, hem de insanlar hakkında kullanılır. Bir kimse Allah hakkında kullanıldığında aziz kelimesinin gerçek anlamını bilemez, bu yüzden Allah hakkında kullanıldığında yüz kelimesinin de gerçek anlamını bilemez. Anlaşıldığı üzere teşbihî ifadelerin mecazî bir şekilde yorumlanması iddiası için hiç bir zemin yoktur, zira eğer Kur’an’da ikili kullanıma sahip (hem Allah, hem de yaratılmış şeyler hakkında kullanılan) her bir kelime teşbihe yol açsaydı, bu durumda Kur’an’a inanan herkes

²⁹ Et-Teymî, *el-Hucce*, cilt I, s. 98.

³⁰ *a.y.*, s. 104.

³¹ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, nşr. Mhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1948, s. 23 vd. Krş. İbn Teymiyye, *el-‘Akîdetü’l-Hameviyye*, s. 464.

³² Ortak ismin çeşitli türleri için bkz. Maimonides, *Introduction to Logic in the Hebrew Version of Moses ibn Tibbon*, (*Milot Ha-higayon*), ed. L. Roth, Jerusalem 1965, 13. bölüm. Ortak ismin bir çeşidi olan çift tabiatlı isim hakkında bkz. H. A. Wolfson, “The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides”, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge Mass. 1979, s. 455-477.

³³ Yusuf, 30, 78.

müşebbih olurdu ki, bu saçmadır.³⁴ İbn Huzeyme'nin ima ettiği, ortak isimler olmaksızın bir kimsenin Allah hakkında hiç bir şey bilemeyeceği, bu yüzden ortak isimlerin kullanımının gerekli olduğu şeklindeki sonuç, Mâturîdî (ö. 944) tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Mâturîdî'ye göre ortak isimleri kullanmaktan kaçınma Allah'ı sıfatlarından soyutlamaya (*ta'tîl*), yani Allah hakkında bilgisizliğe götürür. Buna mukabil Allah hakkında kullanılan bu kelimelerin lafzî manasını kabullenmek de teşbihi ifade eder. Dolayısıyla bir orta yolu kullanmak, yani ortak ismi, olağan manasının Allah hakkında kullanılmasını reddederken, kabullenmek gerekir. Buna göre Allah diğer bilenlerden farklı bir bilendir. Benzer şekilde ahiretteki ödül ve ceza da insanlar tarafından, Kur'an'ın bu dünyadaki zevkler ve acıları zikreden ayetleri vasıtasıyla anlaşılır.³⁵

Ortak isimlerin kullanımının Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetmeyi gerektirmeyeceği fikri İbn Teymiyye tarafından daha da geliştirilmiştir. O, şöyle der: Eğer Allah ve insanın alim, hay, rahim şeklinde isimlendirilmeleri sebebiyle Allah insana benziyorsa, bu durumda her varlık diğer bir varlığın benzeri olur, çünkü tüm varlıklar, var olma sıfatını paylaşmaktadırlar. Dolayısıyla bir şeyin bir sıfatta diğer bir şeyle ortak özellik taşıması, iki şey arasında tamamen bir benzerliği gerektirmez. İki yaratılmış varlık hakkında bu ifade doğruysa, Allah ile yaratılmış varlıklar hakkında daha da doğrudur.³⁶

Duyuların ötesinde bulunan şeylerin bilgisi, der İbn Teymiyye, duyularla algılanan şeyler vasıtasıyla elde edilir. Bir kimse bir başkasının kudretinin, ilminin, kelâmının ne olduğunu, kendi deneyimi vasıtasıyla bu şeyleri bilmedikçe, bilemez. Eğer bu süreç gerçekleşmezse hiçbir öğrenme imkânı olmayacaktır ve insan sadece kendi duyularının objelerini bilecektir. Tıpkı Mâturîdî gibi, insanların Allah'ın vaadini anlamaları için Kur'an'da her insanın anlayabileceği şekilde tasvir edilen ahiret örneğini verir. Bu dünyadaki ve ahiretteki varlıklar arasında bazı açılardan uygunluk ve benzerlik vardır. Bununla birlikte yaratılmış olan bu iki varlık türü arasındaki fark sadece Allah tarafından bilinir.

³⁴ İbn Huzeyme, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 24-36, 84-85.

³⁵ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 42, 14-22. satırlar. Krş. Gazzâlî, *al-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmillahi'l-Hüsnâ*, nşr. Muhammed Mustafâ Ebu'l-'Alâ, Kahire ts., s. 41. Kutsal metnin ahiret hakkında gerçek anlamı belirtmediği fikri hakkında, Mâturîdî'nin filozoflarınkiyle benzer bir konumda olduğunu belirtmek zikretmeye değer bir husustur. Krş. R. Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State: Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâdila*, girişle birlikte gözden geçirilmiş metin, trc. ve yorum, Oxford 1985, s. 474-480. Fakat filozof ahiret hakkındaki tanımların gerçeğin sembollerle ifade edilmesinden fazla bir şey olmadığını düşünürken, kelâmcı bu tanımlamaların gerçek anlamlarının ne olduğunu bilmez.

³⁶ İbn teymiyye, *Şerh*, s. 75-77, 84 vd.

Bu bağlamda İbn Teymiyye daha önce geçen (bkz. dipnot 13) “Onun tevilini ancak Allah bilir” (*ve ma ya ‘lamu te ‘vilehu illallah*) (Âl-i İmrân; 7) ayetini ele alır. Ayet “İlimde rüsûh sahibi olanlar ona iman ettik derler” (*ve ‘r-rasihûne fi ‘l-‘ilmi yakulûne amennâ bihî*) şeklinde devam eder. Bu son cümle ya, ilimde rüsûh sahibi olanlar onun yorumunu bilirler (ayetteki *vav* harfi *atf vavı* olur) manasına gelecek şekilde, ya da ilimde rüsûh sahibi olanlar ona (onun yorumuna) iman ettik derler, yani onun yorumunu bilmezler manasına gelecek şekilde yorumlanabilir. Şimdi, İbn Teymiyye’ye göre ilk bakışta birbirine zıt görünse de bu iki yorum da doğrudur, fakat farklı yönler işaret etmektedir. İlk yorum, ilimde rüsûh sahipleri tarafından bilinen kelimelerin anlamlarına işaret etmektedir, oysa ikincisi, müteşabih ayetlerin yalnızca Allah tarafından bilinen keyfiyetlerine işaret etmektedir. (Bu durumda *ve ‘r-rasihûn*’daki *vav* harfi, “halbuki, oysa” manasındadır.(*Vavu’l-ibtidâ’dır/ç.n.*) Bu sebeple Malik b. Enes gibi selef, der İbn Teymiyye, Allah’ın Arş’a istivâ etmesi malumdur, fakat keyfiyeti meçhuldür demiştir. Ona göre, selef bu meşhur esası oluşturmak için, bu iki yorumu birleştirmiştir.³⁷ *Bi-lâ keyfe* doktrinini desteklemek için bir başka hadis zikredilir. Bu hadise göre Kur’an yorumu dört kısma ayrılır: a. dil vasıtasıyla bilinen yorum, yani kelimelerin lafzî manasının bilgisi, b. hiç kimsenin cehaleti sebebiyle mazur sayılmayacağı yorum, yani ahkâmın bilgisi, c. alimler tarafından bilinen yorum, d. sadece Allah tarafından bilinen yorum.³⁸

Gördüğümüz üzere, ortak isimlerin kullanımı insanların dünya hakkındaki bilgisi açısından önemlidir. Fakat daha önemli olan şey, Allah hakkında ortak isimler vasıtasıyla kazanılan bilgidir. Bu bilginin sonucu Allah’a iman ve O’na ibadet arzusudur (*Şerh*, s. 111). Bu yüzden ortak isimler, dinî bakış açısından önemli bir işleve sahiptir.

El-Hucce fi beyâni’l-mahacce ve şerhi akîdeti ehli’s-sünne adlı eserinde şafiî alim Ebu’l-Kasım et-Teymî, Allah’ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin anlaşılmasından yola çıkarak, orta yolun (*bi-lâ keyfe*) kullanımını müzakere eder. O, Allah’ın sıfatları hakkındaki tartışmanın, O’nun zâtı hakkındaki tartışmadan doğduğunu söyler. Şimdi, Allah’ın zâtını tasdik etmek, keyfiyetini değil, sadece varlığını tasdik etmektir. Bu yüzden Allah’ın sıfatlarını tasdik etmek de sadece varlığını tasdik etmektir.³⁹ Ebu’l-Kasım et-Teymî, niçin Allah’ın sıfatları hakkındaki tartışmanın O’nun zâtı

³⁷ İbn Teymiyye, *age.*, s. 104-108.

³⁸ *a.y.*, s. 109. Krş. Taberî, I, 1, s. 26. Y. Goldfeld, “The Development of Theory of Qur’anic Exegesis in Islamic Scholarship”, *Studia Islamica* 67 (1988), s. 18 vd. Bu hadiste belirtilen dört yönü tartışmak bizim konumuz değildir, fakat bunların peşpeşe getirilmelerine dikkat edilmelidir.

³⁹ Et-Teymî, *el-Hucce*, I, s. 175.

hakkındaki tartışmadan doğduğunu açıklamaz. Bu izah daha sonra İbn Teymiyye tarafından yapılmıştır.

İbn Teymiyye'ye göre gerçekte sıfatlarından bağımsız hiç bir varlık yoktur.⁴⁰ Sıfatlarından bağımsız varlık sadece kişinin zihninde mevcuttur. Hiç kimse hayat, kudret, hareket, konuşma vs. sıfatlarla nitelendirmeksizin bir insanın varlığını iddia edemez. Bundan dolayı selef Allah'ın sıfatlarını inkâr edenlere (*nufâtü's-sıfat*), iptal edenler (*muattıla*) demiştir, çünkü onlar Allah'ın sıfatlarını iptal etme fikrinin Allah'ın zâtını iptal etmeyi zorunlu kılacağını bilmeseler de, Allah'ın zâtını iptal etmişlerdir. Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki, sıfatların yorumlanamayacağı ve bu yüzden bilinmeyeceği düşüncesini kanıtlar, yani, eğer Allah'ın zâtı akla ve Kur'an'a göre (Şûra; 11: "O'nun benzeri hiç bir şey yoktur" ve İhlâs; 4: "Hiç bir şey O'nun dengi değildir") bilinmeyen ise, O'nun sıfatları da bilinmeyen olarak kalmalıdır.⁴¹

El-Lâlekâ'î'de Allah'ın bilinmesinin imkânsızlığı, bu alemin bilinmesinin imkânsızlığından çıkarılmaktadır. Eğer biz yaratılmışları bilemiyorsak, Yaratıcı'yı haydi haydi bilemeyiz.⁴² Bu argüman biraz farklı bir şekilde İbn Teymiyye'de de formüle edilmiştir: "Aklın, Allah'ın sıfatlarının hakiki manasını bilemeyeceğinin kanıtı, Allah'ın mahlûkatının en küçüğünün sıfatlarını bilememesidir"⁴³. Öte yandan, yaratılmış varlıklarda cereyan eden süreçlerin anlaşılması, Allah'ın sıfatlarının bilinmesinin imkânsızlığını anlamada insana yardım eder. İbn Teymiyye, hareketi, dört türü olan bir cins kabul eder. Bu türler şunlardır: a. Keyfiyette hareket (*hareke fi'l-keyf*). Bir şeyde bir sıfatın değişmesini ifade eder: kırmızı olan şey siyaha dönüşür. Aynı şekilde, bir kimsenin bilgisizlikten sonraki bilgisi hareket kabul edilir; b. Kemmiyette hareket (*hareke fi'l-kemm*), örneğin kısa olan vücudun uzaması; c. Halde hareket (*hareke fi'l-vad*), örneğin bir şeyin aynı yerde dönmesi. Değirmen taşı aynı yerde döner, fakat her an durumu değişir; d. Mekanda hareket (*hareke fi'l-'ayn*), örneğin bir yerden başka bir yere geçmek.⁴⁴ Son üç tür maddi özelliklerle ilgilidir, halbuki ilki kişinin ruhundaki değişiklikler hakkında kullanılabilir. Bedenin hareketi ile ruhun hareketi arasında fark vardır. Ruh, bedeni nitelendiremeyecek sıfatlarla nitelendirilmiştir. Aynı kural, sıfatları ve hareketleri bedeninkilerden farklı olan melekler hakkında da geçerlidir. Şimdi, tüm varlıkların en mükemmeli olan Allah'ın, yaratılmış varlıkların sıfatlarından farklı sıfatlara sahip

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Der'u Te'aruzi'l-'Akli ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1979, III, s. 20. Krş. H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-D-Dîn Ahmad B. Taimîya*, Cairo 1939, s. 160.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Şerh*, s. 72-74.

⁴² El-Lâlekâ'î, *Şerhu Usûl*, s. 530.

⁴³ *El-'Akidetü'l-Hameviyye*, s. 443.

⁴⁴ Krş. İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, ed. Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 143.

olmasının imkânı, bizzat yaratılmış varlıklar arasındaki sıfatların farklılığından daha muhtemeldir. Bedenin inişi (nüzü'l), ruhun inişinden farklıdır ve Allah'ın inişi ise bedeninkinden daha yücedir. Bundan dolayı, Arş Allah tarafından boş bırakılmamış olduğu halde, Allah'ın Arş'tan inişi imkânsız değildir.⁴⁵ *Bi-lâ keyfe* metoduna sadık biri olarak, İbn Teymiyye Allah'ın nasıl indiğini açıklamaya çalışmaz, sadece bunun diğer varlıkların inişinden muhtemelen farklı olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Bi-lâ keyfe hakkında bir diğer tutum Gazzâlî (ö. 1111) tarafından geliştirilmiştir. Gazzâlî, sıradan insanlar (*avam*) ile seçkin kimseler (*havas*) arasında yaptığı ayırımı bağı kalarak⁴⁶, avâmın mecazi yorumu anlayamayacağını, bu yüzden *bi-lâ keyfe* sisteminin onlara uygun olduğunu ifade eder. Mamafih bilgili kimseler mecazi yorumu kullanabilirler.⁴⁷ Böylece Gazzâlî *bi-lâ keyfe* doktrinini açıklamaz, fakat onu belli insanlara hasreder. O, bunu yaparken, *bi-lâ keyfe* ve *tevilin* bu tür bir ayırımı tabi tutulmadığı Eşarî gelenekten ayrılır.⁴⁸

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Şerh*, s. 301-304, 400, 445-455.

⁴⁶ H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzâlî*, Jerusalem 1975, s. 353-355.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kahire 1971, s. 26 vd.

⁴⁸ Gazzâlî'nin öğretileriyle, Eşarîler'in öğretileri arasındaki farklılıklar için bkz. K. Nakamura, "Was Ghazâlî an Ash'arite?", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, Tokyo 51 (1993), s. 1-24.

Allah'ın cismaniyeti konusuyla bağlantılı olarak avâm hakkında farklı bir tutum da İbn Rüşd (ö. 1198) tarafından geliştirilmiştir. *Menâhicü'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille* adlı eserinde İbn Rüşd teşbihî ifadeler hakkında bir kimsenin şeriatın yolunu (*minhâcü'ş-şer'*) takip etmesi gerektiğini söyler. Buna göre, *bi-lâ keyfe* doktrininin aksine, bu ifadeleri inkâr etmek veya tasdik etmek yasaktır, avamdan her kim bunlar hakkında soru sorarsa, Şûra sûresinin 11. ayetiyle kendisine cevap verilecektir ve soru sorması yasaklanacaktır. İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 172. Krş. İbn Teymiyye, *Şerh*, s. 258. Bu yaklaşımı desteklemek için üç sebep ileri sürülmüştür: a. *Mütekellimûn*'un Allah'ın cisim olmadığı şeklindeki delili *burhânî* değildir. İbn Rüşd, *a.y.*, s. 138-145. (*Mütekellimûn*'a göre her cisim hadistir, çünkü cevherler ve arazlardan oluşmuştur. Arazlar hadistir, böylelikle arazlardan bağımsız olmayan cisimler de hadis olmak zorundadır. Krş. H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York – Oxford 1987, s. 134-146.) Eğer burhânî olsaydı, avâmın çoğunluğu bu düşüncede olmazdı (yani Allah'ı cisim şeklinde tasavvur etmezdi/ç.n.). Üstelik *Mütekellimûn* Allah'ın zâtı üzerine zâid sıfatları (*sıfatü'z-zâide 'ale'z-zât*) olduğunu kabul etmiştir. (İbn Rüşd manevî sıfatlara (*es-sıfatü'l-ma'nevîyye*) göndermede bulunmaktadır. Krş. Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavati'i'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, nşr. Es'ad Temim, Beyrut 1985, s. 51 vd., s. 77 vd.) Bu fikir, Allah'ın cismaniyetini reddetmekten çok kabullenmeyi gerektirir. Yani bir sıfat ve bu sıfatla vasıflanan bir cevher vardır, bu da cismin bir halidir. İbn Rüşd, *Menâhic*, s. 166 vd. Sonuç olarak, Kur'an açıkça Allah'ın bir cisim olmadığını söylemez. b. Avâm varlığı, duyuyla ve muhayyileyle algıladığı şekilde düşünür, bunlarla algılanmayan şey varolmayandır. Buna göre, eğer onlara cisim olmayan bir varlığın olduğu söylenirse, onlar muhayyile vasıtasıyla bu varlığı idrak edemeyeceklerdir ve bu yüzden bunu varolmayan bir şey olarak düşüneceklerdir. Dahası, onlara bu varlığın ne dünyanın içinde, ne dışında; ne üstünde ne altında olduğu söylenirse

Bu makalede *bi-lâ keyfe*'nin nasıl, Hadis literatüründeki kısa bir formülden, bir kısmı oldukça ikna edici görünen çeşitli türdeki delillere dayanan bir doktrin haline geldiğini gördük. Gördüğümüz gibi, bu deliller ikili bir fonksiyona sahiptir; bir taraftan onlar antropomorfizme ve mecazi yoruma karşı bir silah işlevi görürken, diğer taraftan Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bilinemeyeceği tezini kuvvetlendirmeyi amaçlamışlardır. Gazzali bir istisnadır, çünkü o, *bi-lâ keyfe* doktrinini yalnızca belli bir insan grubu için uygun bir araç olarak görmüştür.

KISALTMALAR

Abrahamov, *Anthropomorphism* = B. Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qasim ibn İbrahim, K. Al-Mustarshid*, Leiden, 1996.

Abrahamov, *al-Qasim* = B. Abrahamov, *Al-Kasim B. İbrahim on the Proof of God's Existence, Kitâb al-Dalîl al-Kabîr*, Leiden 1990.

Eş'arî, *el-İbâne* = Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, İdâretü't-Tıba'ati'l-Müniriyye, Kahire ts.

Bağdâdî, *Usûl* = Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul 1928.

Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* = Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut 1957.

Frank, "Elements" = R. M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arî", *Le Muséon* 104 (1991), s. 141-190.

yine aynıysa olacaktır. c. Allah'ın cismaniyetinin inkârı, bazı dinî konulara şüphe düşürecektir. Örneğin, yeniden diriliş ve insanların ahirette Allah'ı görmesi. Her kim Allah'ın cismaniyetini inkâr ederse, O'nun hareketini inkâr etmiş olur. Bununla Kur'an ayetlerine (örneğin Fecr; 22) aykırı olarak, Allah'ın insanları yargılamak için gelmeyeceği kastedilmiş olunur. Bunun gibi, Allah'ın cisim olmadığı söylendiğinde, Allah'ın dünya semasına inişi hakkındaki hadisle (*hadisü'n-nüzûl*) ilgili yorum yapmak imkânsızdır. Özetlemek gerekirse, İbn Rüşd'e göre, dinî açıdan bakıldığında Kur'an'ın lafzî manasını iptal etmemek açıkça daha iyidir, çünkü bunlar mecazî yorum taraftarlarının burhânî olmayan görüşlerinden daha ikna edici ve daha inanılırdır. a.y., s. 171-174. Böylece İbn Rüşd bunların, insanların çoğunun faydasını amaçlayan pedagojik bir araç olduğu yönündeki ısrarını haklı çıkarır. Mecazî yorum avâm için uygun olmadığından reddedilmiştir.

Benzer bir fikir, Allah'a inandırmak ve emirlerini yerine getirmelerini sağlamak amacıyla avâma, teşbihî ifadeleri kullanmaları için izin veren *İhvân-ı Safâ* tarafından da benimsenmiştir. *Resâilü İhvâni's-Safâ*, Beyrut 1957 (Hayreddin ez-Zirikli, Kahire 1928 neşrinin yeniden basımı), III, s. 515. I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ)*, London 1982, s. 40.

- İbn Huzeyme, *Kitabü't-Tevhîd* = İbn Huzeyme, *Kitabü't-Tevhid ve İsbâti Sıfati'r-Rabb*, nşr. Muhammed Halil Haras, Beyrut-Kahire 1988.
- İbn Kuteybe, *Te'vil* = İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kahire 1966.
- İbn Rüşd, *Menâhic* = İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille fî 'Akâidi Ehli'l-Mille*, nşr. Muhammed Kasım, Kahire 1969.
- İbn Teymiyye, *el-'Akidetü'l-hameviyye* = İbn Teymiyye, *el-'Akidetü'l-hameviyyetü'l-Kübrâ, Mecmu'atü'r-Resâli'l-Kübrâ* içinde, Beyrut 1972, I, s. 425-478.
- İbn Teymiyye, *Şerh* = İbn Teymiyye, *Su'al fî Hadîsi'n-Nüzûl ve Cevâbuhû ev Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamis, Riyad, 1993.
- El-Lâlekâ'î, *Şerh* = Ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâ'î, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, nşr. Ahmed Sa'd Hamdân, Mekke 1402 h.
- Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd* = Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970.
- Râzî, *Esâsü't-Takdîs* = Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire 1935.
- Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel* = Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, nşr. W. Cureton, Leipzig 1923 (London 1846 baskısının yeniden basımı).
- Şehristânî, *Nihâyet* = Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. A. Guillaume, Oxford 1931.
- Taberî= Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1986 (Bulak 1323 h. baskısının yeniden basımı)
- Et-Teymî, *el-Hucce* = Ebu'l-Kasım İsmail b. Muhammed b. Fadl et-Teymî el-Isbehânî, *el-Hucce fî Beyâni'l-Mahacce ve Şerhi 'Akideti Ehli's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Rabi' el-Medhalî, Riyad 1990.
- Watt, "Created in His Image" = W. M. Watt, "Created in His Image", *The Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 18 (1962), s. 38-49.