

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 365-408

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 365-408

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu

The Issue Concerning the Explanation of the Mutashâbih Verses
in the First Period of Ash'arî Kalâm

Yakup Bıykoğlu*

ÖZ

Eş'arî kelâmının kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olup ortaya koyduğu esaslar, İbn Fûrek ve el-Bâkîllânî ile yaklaşık bir asır sonrasında erken dönem olarak teşekkülünü tamamlamıştır. Bu minvalde Eş'arî ve ilk dönem ikinci kuşak talebeleri, nasların zahirine bağlı kalmışlardır. Özellikle kelâm tarihinde ayrışmalara sebep teşkil eden müteşâbih âyetler konusunda te'vil cihetine gitmemişlerdir.

ABSTRACT

The principles of Ash'arî kalâm, whose founder is Abu'l-Hasan al-Ash'arî, completed their first period after one century with İbn Fûrak and al-Bâkîllânî. In this period, Ash'arî and his second-generation students adhered to the apparent meaning of the verses. In particular, they did not choose to explain the metaphorical meanings of the expressions of the Qur'ân which caused separations in

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University of Namık Kemal, Faculty of Theology, Department of Tafsir.
Tekirdağ/Turkey (yusufabiyyik@hotmail.com).

◆ Bu makalenin bir bölümü, "Hasan el-Eş'arî'nin Kur'ân'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı" başlığı altında Uluslararası "İmam Eş'arî ve Eş'arîlik" adlı Sempozyumu'nda tebliğ olarak tarafımda sunulmuştur.

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ This paper is the final version of an earlier announcement called "Hasan el-Eş'arî'nin Kur'ân'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı", not previously printed, but orally presented at an international Symposium called "İmam Eş'arî ve Eş'arîlik", the content of which has now been developed and partially changed.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Bu dönem Eş'arî âlimler, Allah'ın sıfatları ve özellikle haberî sıfatlar hususunda âyetleri te'vil etmekten sakınmışlardır. Onlar, sadece lügat olarak bu sıfatları anlamaya çalışmış, bunların mahiyetleri hakkında sessiz kalmışlardır. Yine Kelâm tarihinde önemli bir tartışma olan kelâmullah'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın görülmesi meselelerinde Mu'tezile'nin aksi olarak; âyet ve sünnetten deliller sunarak Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve onun kadîm bir kelâm olduğunu, yine rü'yetullah konusunda Allah'ın kıyamette görüleceğini söylemişlerdir. Sonuç olarak ilk dönem Eş'arîlik'te, Mu'tezile'nin akılcı yöntemle nasları te'vil etmesine tepkisel bir yaklaşımın olduğu açıkça görülür. Erken dönem Eş'arî kelâmında, müteşâbih âyetlerin te'vilinde lugavî anlamın dışına çıkılmamasına ve nassın zahirine bağlı olarak selef çizgisinde konuların anlaşılması ve yorumlanmasına önem verilmiştir.

ANAHTAR KELİMELER: Eş'arî kelâmı, Te'vil, Zahirî Yorum, Kelâmullah, Sıfatlar, Kur'an ve Sünnet.

the history of Belief. In this period, Ash'arî scholars avoided to explain the verses regarding the attributes of Allah. They only tried to understand the attributes literally and kept silent about the essence of the attributes. Regarding the controversial issues in kalâm history which are the creation of kelâmullah and seeing Allah, in contrast to Mu'tazila belief, they asserted by adducing from Qur'an and Sunnah that Qur'an is not a creature, but an eternal Kalâm and Allah can be seen in Heaven. In conclusion, in the first period of Ash'arî kalâm, it was clearly seen a reactionary approach to Mu'tazila's rational method to explain verses. In the first period of Ash'arî kalâm, importance was attached to the fact that literal meaning should be used in the explanation of Mutashâbih verses and salaf belief issues should be explained and interpreted by adhering to the apparent meaning of the verses.

KEYWORDS: Theology of al-Ash'arî, Explanation, Literal meaning, Kalâmullah, Attributes, Ru'yatallah Qur'an, Sunnah.

SUMMARY

The founder of Ash'arî kalâm is Abu'l-Hasan al-Ash'arî (d. 324/935). The principles, which are presented by Abu'l-Hasan al-Ash'arî, completed their first period after one century with Ibn Fûrak (d. 406/1015) and al-Bâkîllânî (d. 403/1013). In this period, Ash'arî and his second-generation students adhered to the apparent meaning of the verses. However, as the resources reveal, there are few scholars in this period that show the tendency to explain the attributes of Allah, and these ex-

planations were done in a restrict way, without breaking the nature of those attributes.

We have applied as the main reference two basic works, the books Ash'arî, *al-Ibâne* and *Kitâb al-Luma'*, for building a major head of this research. In the context of reflecting his ideas, we have applied the Works of Ibn Fûrak *al-Mucerred*, Bâkîllânî, *al-Tamhid*, *al-Insaf* and *Kitâb al-Bayân*. Besides these ones, there are other works which are directly related to our subject and guide our research thus being applied in the study. We try to present the views of the first period members of Ash'arî kalâm about mutashâbih (one another) verses till the term of Bâkîllânî, covering a century.

Concerning the method and the perspective of our study, firstly we have examined the concept of mutashâbih within the context of explanation way Then, we have examined how the Kalâmallah subject was viewed during the first period of Ash'arî. In the last part of the study, we have looked into the view of attributes of Allah and the application way of explanation method in the context of mutashâbih verses of first period of Ash'arî Sect. In addition to this, we have made the comparison of the subjects of how the explanation of these attributes was done by scholars of the succeeding periods. Lastly, we have discussed the subject of ru'yatallah (seeing Allah in Heaven), which is important for the issues of kalâm.

The first period of Ash'arî kalâm's approach to mutashâbih verses, how they view the attributes of *istivâ*, *kürsî*, *yed*, *vech* ve *'ayn* in the context of explanation way (te'vil) and how they view the matter of Kalâmallah, is of high importance. As a matter of fact, this issue is related with the kalâm's divinity. The primary statements about Kalâmallah in Ash'arî kalâm belong to the founder of the Sect Ash'arî. Then, He divided Kalâmallah into two parts; Bâkîllânî has advocated these parts and then proceeds with them.

Ash'arî does not give information about the description of muhkem and mutashâbih in his writings. Ibn Fûrak explains his viewings about this subject partly. According to Ibn Fûrak as like to other interpreters. Ash'arî divides Qur'ân verses into two muhkem and mutashâbih. In this way, Ash'arî describes muhkem as apparent and internal

meaning of verbal words (lafız). On the other side, *mutashābih* is described as a thing for the situation of internal meanings and verbal words are similar and guides to several meanings preferred to one another and includes regard (*nazar*) and inference (*istidlāl*). In this context, even if Ash'arī behaves in Salaf way about attributes, some first period scholars (intellectuals) of Ash'arī likes Ibn Fūrak, adopted to explain attributes of Allah by applying to the source of dictionary to prevent themselves from not having simile (*teşbih*). This type of belonging to Salaf way maintained till al-Bākillānī. However, the subject of explanation way of attributes has changed in Imam al-Haramayn al-Cuvaynī (d. 478/1085) and his student al-Gazzālī'de (505/1111). Accordingly, Ash'arī kalām, especially al-Gazzālī, adopted the explanations of attributes of Allah easily. This subject has been systematized more by Sayf al-dīn Amidī. However, the explanation of attributes of Allah has been reached the level of Mu'tazila.

The subject of whether Kelāmallah is to be seen as being created is an important discussion issue along with the history of kalām. In contrast with Mu'tazila, Ash'arī presents proofs from verses and Sunna to be able to say that Qur'ān is not created and it is an eternal (*kadīm*) kalām and that is separated into two parts; kalām-ı nefsi (purely) and kelām-ı lafzī (verbely). Ash'arī asserts that Qur'ān is not being created. However, differently, Ash'arī try to show effort for meeting rationalists who advocate that Qur'ān is created and narrators who advocates that Qur'ān is eternal (*kadīm*). So that the followers of Ash'arī choose the way of integrating kalām-nefsi and kelāmi lafzī in orders to find solution to this ancient matter. Similarly, al-Bākillānī, who has important contributions along with the completion process of the Sect, comes up with the theory that if ever Qur'ān was created, it could not be its own subject because of being an object of something and could exists itself with something else, so that He has concerned with verses basic for his mental reasoning results in accepting Kelāmallah religiously as an object.

About the issue of rū'yetullah, Ash'arī and al-Bākillānī assert that Allah will be seen in Doomsday (*kıyāmet*). They prove this with some verses and hadiths. Ash'arī emphasizes that look (*rū'yet/nazar*) will be done by two eyes on the face. He says that it is exact that making eyes turn to the sky (al-Bakara 2/144) and searching the direction of Kabe and waiting for apocalypse (*vahy*) will happen. Based on this assertion, he

criticised Mu'tazila who asserts that 'they wait for meritorious from Allah' instead of the verse telling 'they look at their Allah' (al-Kiyâmet 75/23). Also al-Bâkîllânî comments the seeing of Allah with a positivist perspective. As a proof, he says that Allah is present and seen but something should happen for that. He mentions that we cannot be the seeing subjects of things so that, we cannot see the occurring of subjects. He try to make the matter more clear philosophically. In Mu'tazila there is a faulty about the comment of the verse my Allah, Show yourself to me and then I look to you' (al-A'raf 7/143). While the prophet Mûsâ has the qualification of the task of being prophet, it is not possible that he asks Allah about impossibility. Because al-Bâkîllânî thinks that such a situation means ignoring of Allah by the prophet. But he says that this is not valid for prophets. Briefly, like Ash'arî, al-Bâkîllânî is congruent with his predecessors (selef) about the issue that knowing whatever comments about Allah are accepted religiously is possible just for prophets. This reality should be reminded to Mu'tazila. As mentioned in nass, Ash'arî Sect says that Allah will be seen.

As a conclusion, Ash'arî does not prefer to explain attributes but to look at attributes without knowing about them transmitting from predecessors. According to resources, in the first period of Ash'arî kalâm, even if there were some explanations of some attributes in general, based on the information from dictionary, attributes are not based on qualifications. About a century later, Bâkîllânî also interpreted and evaluated the attributes within some contexts. At this term, Ash'arî followers emphasize that Kelâmallah is eternal as an apocalypse. In addition to this, they accept ru'yatallah and they view themselves as following Ahl al-Sunna way about the subject of seeing Allah after life.

GİRİŞ

Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) naslar çerçevesinde belirlediği akide esasları, kendinden sonra gelen mensupları tarafından devam ettirilmiştir. Ancak Eş'arî kelâmı hızlı bir şekilde yayılma ve gelişme gösterince, bu ekolün kelâmî algılayışlarında tabii olarak bazı farklılıklar oluşmuştur. Özellikle Allah'ın sıfatlarından haberî sıfatlar, te'vile tabi tutulmamıştır. Bu durum Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013)'ye kadar devam etmiş; ancak İma-

mü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) ve onun talebesi İmam Gazzâlî'de (ö. 505/1111) sıfatların te'vili hususu değişmiştir.¹ Dolayısıyla bu iki Eş'arî mütekellim, özellikle Gazzâlî haberî sıfatların te'vilini rahatlıkla benimsemiştir.² Biz ise bu çalışmamızda ilk dönem Eş'arî lik bağlamında bir sınırlandırma yaparak; Eş'arî, onun ikinci kuşak talebesi ve aynı zamanda görüşlerini önemli bir kısmını yansıtan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve nihai olarak da mezhebin ikinci kurucusu gösterilen³ Bâkılânî'nin, müteşâbih ayetlere yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmamızın muhtevasını oluştururken Eş'arî'nin iki temel eseri olan *el-İbâne ve Kitâbü'l-Luma'* adlı iki eserini esas alacağız. Yine onun fikirlerini yansıtmaya bağlamında İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, Bâkılânî'nin *et-Temhîd, el-İnsaf ve Kitâbu'l-Beyân* adlı eserlerine müracaat edeceğiz. Aynı zamanda konuyu ihtiva eden ve çalışmamıza ışık tutan alanla ilgili diğer eserlere başvurmayı da ihmal etmeyeceğiz. Böylece Bâkılânî'ye kadar bir asırlık süredeki erken dönem Eş'arî kelâm anlayışının müteşâbih âyetlere yaklaşımı ortaya konacaktır.

Çalışmamızın usûl ve yöntemine gelince, öncelikle te'vil edilme bağlamında müteşâbih kavramının ne anlam ifade ettiği irdelenecektir. Sonra kelâm ilmine dair bazı konuların daha rahat anlaşılabilmesi için ilk dönem Eş'arî lik'te kelâmullah meselesine nasıl baktığı ortaya konacaktır. Son bölümde ise, bu dönemde müteşâbih ayetlere yaklaşım tarzını ele alırken öncelikle Eş'arî Mezhebinin, müteşâbih âyetler çerçevesinde Allah'ın sıfatlarına ve özellikle te'vil bağlamında haberî sıfatlara bakışı de-

¹ İsmail Hakkı İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2, sy. 9 (1928): 11; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damlala Yayınları, 2013, 138. Eş'arîlik kelâm tarihi sürecinde kuramlar geliştirerek olgunlaşmıştır. Bâkılânî, Eş'arîliğe metafiziği; Cüveynî te'vili; Gazzâlî mantığı; Fahreddin Râzî (606/1209) ve Seyfeddin Âmidî (631/1283) te'vili daha ileri götürerek felsefeyi; Celâleddin Devvânî (908/1502) ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (638/1240) felsefî tasavvufunu ve Sühreverdî'nin (587/1191) işrâk felsefesini eklemişlerdir. Böylece Eş'arî kelâmı son merhalede mantık, felsefe ve tasavvufu birleştiren eklektik bir yapıya kavuşmuştur. Bkz. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü olmasının Muhtemel Sebepleri", *Kelâm Araştırmaları*, 13, sy. 1 (2015): 185.

² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İ. Ağah Çubukçu-Hüseyn Atay, (Ankara: 1962), 50-56.

³ Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 448.

ğerlendirilecektir. Yöntem olarak da erken dönemde müteşâbih olan haberî sıfatlardan üzerinde durulanlar değerlendirilecektir. Ayrıca müteahhir dönem olan Gazzâlî ve sonrasında bu sıfatlar hakkında te'vil yapılmışsa, mukayese olması için bu görüşler de dikkate alınacaktır. Son olarak kelâmî konularda önem arz eden rü'yetullah konusu ele alınacak ve çalışmamız sonuç değerlendirmesiyle son bulacaktır.

1. TEFSİR-KELÂM LİTERATÜRÜNDE MÜTEŞÂBİH KAVRAMI

Ş-b-h fiil kökünden gelen *şebih/şibih/şebîh*; hakikatte eşyanın keyfiyet yönüyle renk, tat vb vasıflarda benzeşmesi anlamlarını ifade eder. Şüphe ise, birinin aralarındaki benzerlik yüzünden iki şeyi ayırt edememesidir. Dolayısıyla iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilmesi zor olduğundan, bu benzeşme sorun oluşturur.⁴ İlk dönem eserlerde müteşâbih kavramı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Taberî (ö. 310/922) müteşâbihi, “mensûh olan”, “manâsı birbirine benzeyen” ve “te'vili muhtemel olan”⁵ lafızlar olarak anlamlandırır. Dirâyet bağlamında Mâtürîdî (ö. 333/944) ise müteşâbihi; “kapalılık ifade ettiği için ancak araştırılma ile anlamı tespit edilebilen”, “muhkem olarak halkın ihtiyaç duyduğu giderilmesinden sonra kesinlikle hakkında vâkif olunmayan”⁶ şeklinde tanımlar.

Kur'ân'da *müteşâbih* ise ister lafız yönünden, ister manâ yönünden âyetlerin benzerlikleri sebebiyle tefsir konusunda oluşan müşküldür.⁷ Bu

⁴ Cemaeddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût, Dâru Sâdır, 1955), 13: 504; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Dimeşk-Beyrût, Dârü'l-Kalem, 2002), 443.

⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 175-177.

⁶ Ebû Mansûr b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2003), 2: 242-43.

⁷ Müteşâbihin tanımı ve müteşâbih çeşitleri için bkz. İsfehânî, *Müfredât*, 443-444. Müteşâbih lafzı için farklı tanımlar da verilmiştir. Şöyle ki; 1. Müteşâbih, kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir. Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hâdis, 2006), 2: 112; Muhammed Abdu'l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 2: 277. 2. Değişik yorumlara ihtimali olan âyetlere müteşâbih âyetler denir. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, 2: 69; Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, trs.), 2: 3; 3. Kıyamet saati, Hurûf-u mukataa ve Deccâlin çıkışı gibi Allah'ın sadece kendi ilmine

nedenle tefsir usulcülerine göre müteşâbihlerin anlaşılması konusunda te'vile gitmek gerekir. Nitekim bu şekilde âyetlerdeki teşâbüh, biraz daha izhar edilmiş olur. Ancak, bu tür âyetler hakkında müteşâbih budur, muhkem budur demek zordur.⁸ Nitekim özellikle fıkıh alanında müteşâbihin sınırları ve diğer yakın ıstılahlarla kullanılması konusunda bazı ihtilaflar olmuştur.⁹ Buradan hareketle “âyetlerin ayırt edilmeyecek kadar birbirine yakın olması” şeklinde ıstılahlaşan *teşâbühün* ism-i fâili olan *müteşâbih*, günümüz tefsir usulü anlayışı bağlamında şu şekilde tanımlanabilir: “Manâları bilinmeyen veya herhangi bir sebepten ötürü anlamlandırında kapalılık bulunan ya da birden çok manâya ihtimali olup, bu manâlardan birini tercihe zorluk olan söz konusu olan âyet, kelime ya da harflerdir.”¹⁰

Eş'arîliğin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, eserlerinde muhkem ve müteşâbihin tanımı konusunda bilgi vermez. İbn Fûrek, kısmî olarak Eş'arî'nin bu konudaki görüşlerini açıklar. İbn Fûrek'e göre Eş'arî de diğer müfessirler gibi, Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırır. Böylece o, muhkemi; “nazım ve nesirde te'vil edilebilen, yine lafzın zahiri ile manâsı bilinen şey” olarak tarif ederken, müteşâbihi ise; “manâları ve lafızları birbirine benzeyen ve birçok manâya delalet eden, nazar ve istidlalle birbirine tercih edilen şey” olarak tanımlar.¹¹ Böylece Eş'arî'nin bu tanımından hareketle “müteşâbihin” ilk kelâm kaynakları bağlamında tanımı görülmüş olur. Giriş olarak müteşâbih hakkında genel bir bilgi verdikten sonra Eş'arî düşüncesinde üzerinde durulan kelâmullah meselesine geçelim.

has kıldığı hususlardır. Bkz. Zerkeşi, *Burhan*, 2: 272; 4. Helal ve haramlarla ilgili âyetlerin dışındakiler müteşâbihtir. Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr* (Mısır, trs.), 3: 163-65.

⁸ Ömer Dumlu, *Kur'an Tefsirinde Yöntem* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1998), 98.

⁹ Müteşâbihlerde ihtilaflar, müteşâbihin, mücmel, müşterek kavramlara dahil konusunda bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 85.

¹⁰ Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 38.

¹¹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü mâkâlati's-şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987), 190-91.

2. ERKEN DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA KELÂMULAH MESELESİ

İlk dönem Eş'arî kelâmının müteşâbih âyetlere yaklaşımını ve te'vil yöntemini anlamak için kelâmullah meselesine nasıl yaklaşıldığını görmek yerinde olacaktır. Nitekim bu konu, kelâmın ilahiliği ile alakalıdır. Eş'arî kelâmında kelâmullah konusunda ilk söylemler, mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye aittir. Bu hususu iki başlıkta ele alacağız.

2.1. İlk Dönemde Kelâmullah'a Bakış

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 'ye göre, kelâmullah olarak vahyin uhdesinde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi şeklindeki bir ayırım söz konusu değildir. Bu tespiti, daha sonraki talebelerinde görmekteyiz. Bu minvalde İbn Fûrek, kelâmullahın Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli bir sıfat olduğunu belirtir.¹² O, Allah kelâmının sesler, harfler ve haricî vasitalara bağlı bir şey olmadığını; bunun, Allah'ın hakikatte manâlarını anlaştırdığı, beyanını ortaya koyduğu ilahî bir söz olduğunu ifade eder.

Eş'arî, eserlerinde Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ve kelâmın O'nun zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu ispatlamaya çalışır.¹³ Ona göre Allah, ezeli bir vasıfla mütakellimdir. Bunu ifade ederken kelâm sıfatının ezeliğini, ilim sıfatının ezeli oluşuyla kıyas eder. Eş'arî 'ye göre Allah'ın ilim sıfatı da O'nun ezeli oluşunu ortaya koymada önemli bir husustur. Nitekim diğer sıfatlar gibi Mevla'nın kelâm sıfatı kabul edilmediğinde, kelâmın zıddı olan susma ve konuşmama gibi bir durumla vasıflanması söz konusu olacaktır ki, bu ise Allah için muhaldir.¹⁴ Diğer taraftan Eş'arî, kelâmullah meselesine Allah'ın (hay) hayat sahibi olması cihetinden yaklaşır. Ona göre Allah'ın hay olduğu sabit olunca, O'nun işiten gören olmasının yanı sıra, konuşan da olması gerekir. Zira bunun aksi imkânsızdır.¹⁵

¹² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 59.

¹³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane an usulî'd-diyâne* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1994), 65-76; Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Kitabu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'z-Zey'i ve'l-Bida'i* (Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1975), 17-24.

¹⁴ Eş'arî, *Luma'*, 17 vd.

¹⁵ Eş'arî, *Luma'*, 17-18; 94-99.

Eş'arî, bizzat görüşlerine katıldığı Ashâbü'l-hadis tarafından da ileri sürülen Kur'ân'ı okuyan kişinin bu okuyuşunun mahlûk yahut gayrı mahlûk olduğu hususundaki söylemleri dillendirse de¹⁶; İbn Fûrek onun, Kur'ân'ın kırâatı esnasında duyulan seslerin kadim olmadığı, aksine hâdis olduğuna dair görüşünü eserinde nakleder. Buradan hareketle Eş'arî 'ye göre Kur'ân'ın kırâat kısmı muhdes (mahlûk) olup, makrû/okunan şeyin aslı (manâsı) ise muhdes değildir. Başka bir deyişle ona göre, Kur'ân'ın mahreç, dil hareketleri ve lisanı mahlûk; okumak ve ifadelerin aktardığı anlamı ise mahlûk değildir.¹⁷ Eş'arî'nin ikinci kuşak talebesi olan İbn Fûrek ile Eş'arî , kırâat-tilavet ile makrû'-metlûvün arasını ayırırlar ve kırâatın kullanıma ait bir eylem; makrû' ve metlûv olunanın ise kadîm kelâm olduğunu söylerler. Yine bunlara göre, metlûv ve makrû' kulların okuyuşu sırasında ortaya çıkar.¹⁸ Buradan hareketle okuma esnasında zuhur eden kırâat ve tilavetin ezeli olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İbn Fûrek'e göre bütün kırâat ve tilavetler hâdis vasfını taşır.¹⁹

Eş'arî, Kur'ân'ın tedrici olarak nazil olması cihetiyle Yüce Kitabın insanın idrakine açık olduğunu özellikle vurgular. Ona göre kelâmullah, aynı zamanda kadîm olan manâyı da kendi uhdesinde gizler. Fakat Eş'arî 'ye göre kelâmullah konusunda kırâatle makrû' ve tilavetle metlûv ayrı şeylerdir. Dolayısıyla burada okuma esnasında fonetik olarak ortaya çıkan kırâat ve tilavetin ezeli olduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır.²⁰ Böylece Eş'arî, manâ olarak kelâmullah'ın kadîm olacağına göndermede bulunur.

Sonuç olarak Eş'arî, büyük oranda İbn Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854) görüşlerinden etkilenmiş ve Kur'ân'ı tıpkı tek bir kelâm olarak

¹⁶ Eş'arî, *Makalatü'l-islamiyyîn ve'htilafu'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 60-61; Eş'arî, *İbâne*, 75-76.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60-62.

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60.

¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60; ayıca ayrıntılı malumat için bkz. Faruk Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 120.

²⁰ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı", *Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2000): 81.

kabul etmemiştir.²¹ Kelâmullah'ın emir, nehiy, haber, istihbâr, va'd, vaîd olarak çoğalmış formlarını, başka bir deyişle kelâmullah'ın nesneleşmiş hâli olan Kur'ân'ı (Kelâm-ı lafzî), bizzat kelâmullah'ın kendisi olarak kabul etmemiştir. Yine ona göre kırâatteki harfler ve sesler sadece kelâmullah'a işaret eden sembollerdir. Yani Cebrail'in Hz. Peygamberin kalbine koyduğu şey (ler), kelâmullah olmayıp ona işaret eden ibarelerdir. Zira Kur'ân nüshalarından okunan ve yazılan şeylerin de kelâmullah olduğu söylenemez. Böylece Kelâmullah, kendi özünde Allah'ın zâtından ayrılıp başka bir yere intikal etmez.²² Ancak O'nun zâtına ait bir sıfat olduğu anlaşılır.

2.2. Halku'l-Kur'ân Meselesi

Tefsirde ve kelâm ilminde kadim bir tartışma olan hicrî II. asrın sonlarında zuhur eden Halku'l-Kur'ân meselesine Eş'arî de kayıtsız kalmaz. Zira o, daha önce Mu'tezile ekolüne mensup olduğu için Kur'ân'ın mahlûk addedilmesinin altında yatan iddiaların menşesine vakıftır. Nitekim *İbâne* ve *Lumâ'* da bu meseleye epeyce yer ayırmıştır. Özellikle şunu belirtelim ki *İbâne* adlı eseri, Mu'tezile'ye karşı kelâmî mücadeleleri ihtiva eden bir ürün vasfını taşımaktadır.

Eş'arî, Cehmiyye'ye şöyle cevap verir: Bir şey mahlûk olursa, ya bedenlerden bir beden, ya şahıslardan bir şahıs ve ya da şahsa ait sıfatlarından bir sıfat olurdu. Kelâmullahın şahıs olması mümkün değildir. Çünkü şahıs olsaydı yemesi içmesi ve nikâhı söz konusu olurdu. Bu, Allah'ın kelâmı için caiz bir durum değildir. Kelâmullah, mahlûk olursa, O'nun bekâ durumuna ihtimal getirir. Bu durum, Allah kelâmının fani olduğunu gösterir. Aynı şekilde Allah kelâmının bir mahlûkta yaratılması da caiz olmaz. Zira kelâmullah, bir şahıstaki sıfat gibi olamaz. Şayet bir şahısta mahlûk olarak yaratılmış olsaydı, insan kelâmı gibi mefûl konumunda olup kelâmullah ile halk kelâmını ayırt etmek zor olurdu.²³

Eş'arî'ye göre hüküm olarak da Kur'ân mahlûk değildir. Dolayısıyla kelâmın ezeli bir sıfat olduğu âyet ve hadislerle, gerekse akli bir takım

²¹ Altundağ, "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı", 158.

²² İbn Fûrek, *Müccerred*, 62-69.

²³ Eş'arî, *İbâne*, 73.

delillerle ispatlanmıştır.²⁴ Eş'arî, İbâne adlı eserinde bu konudaki aklî ve naklî delilleri, iki bölümde sıralayarak sınıflandırır. Bu delillerle, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden mezheplere karşı aklî ve naklî deliller sunarak muarazada bulunur.²⁵ Ona göre "bir şeye ol dediğimizde oluverir" âyetinin zahirine bakıldığında her şey "ol" emriyle olmaz. Bu durumda âlemde her şey kelâmullahtan olmuş olur. Şayet bu durum diğer nesnelere için olunca bu emir, kelâmullahı mahlûk olma durumundan istisna eder. Allah'ın ilmi daimdir. İlmi gibi, kelâmının da zeval bulması caiz olmaz. Yoksa aksi olarak kelâmın zıddı sükût ve arızî maksada neden olur ki, bu da ilmin hilafına olur; böylece ilmin yanında cehl, şek ve afet olmaz.²⁶ Sonra Kehf Sûresi 109. âyeti²⁷ örneğinde ki; şayet denizler mürekkep olsaydı, kitaplar yazılsaydı, denizler biter, kalemler kırılır, ama Rabbimin kelimeleri bitmezdi meâlindeki beyandan hareketle, sadece beşer kelâmında fenavet olacağını söyler. Öyleyse Cehmiyye'nin, mahlûk dediği Allah'ın kelâmında böyle eksik bir durum olmaz. Cehmiyye, kelâma sükût ve afat isnâd ederek aşırılığa düşmüştür.²⁸

Allah'ı tevhid konusunda Eş'arî, âyet, hadisler ve aklî deliller sunarak Kur'ân'ın mahlûk olmadığını tenzihî olarak söylerken, Mu'tezile de benzer deliller sunarak aksi olarak Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunur. Bilindiği üzere Mu'tezile, beş temel ilkedен biri olan "tevhid" ilkesinin sonucu olarak Allah'ın bazı sıfatlarını O'nun zâtıyla müteallik olarak kabul etmiş, bazılarının da hâdis olduğunu iddia etmiştir. Eş'arî de Allah'a ait tüm sıfatların kadîm olduğunu temel ilke olarak benimser. Buradan hareketle, Halku'l-Kur'ân meselesini itikadî boyuta taşımış, âyet, hadis ve kıyas yoluyla Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunmuş, aksini

²⁴ Eş'arî, *İbâne*, 61. Eş'arî, "Göğün yerin emri ile var olması da O'nun âyetlerindedir" (Rûm 30/25); "Dikkat edin yaratma ve buyurma O'na hasır" (A'raf 7/45) âyetlerinden hareketle Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ifade eder. Böylece "emr" ile "halk"ın arasını ayırır. Allah'ın emrinin O'nun kelâmı olduğunu söyler. Böylece Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ortaya koyar. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 62.

²⁵ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 123-134.

²⁶ Eş'arî, *İbâne*, 62.

²⁷ Âyet meâli şöyledir: "De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden denizler tükenektir". (el-Kehf 18/109)

²⁸ Eş'arî, *İbâne*, 63.

savunanları da tekfirle suçlamıştır.²⁹ Ancak Eş'arî, bu meseleyi siyasî ortamlarda değil de ilmî ortamlarda tartışmayı öngörmüştür.³⁰

Âyetlerden yola çıkarak ele alacak olursak, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu gösteren herhangi bir nass yoktur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği naslardan hareketle Kur'ân'ın yaratılmış olduğu anlaşılmadığı gibi, Eş'arî'nin de nassa dayalı delillerinin Kur'ân'ın yaratılmamış olduğuyla alakası tartışılabilir. Zira bu ve benzeri nasların, bu farklı anlayışlara zemin teşkil etmek için ortaya atıldığı görülür.³¹ Mesela Eş'arî, "Rablerinden kendilerine gelen her yeni hatırlatmayı alaya alarak dinlerler"³² âyetinde geçen "zikir"den maksadın, Kur'ân olmadığını vurgular. Yine bununla Hz. Peygamber'in öğüt ve tavsiyelerinin bildirildiğini söylerken; Mu'tezile ise buradan "Zikir"den kastın, Kur'ân olduğunu söyleyerek Yüce Kitâb'ın yaratılmış olduğu fikrini ortaya koyar. Eş'arî, Kur'an'dan hareketle, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyler. Cenab-ı Hakk'ın şu sözünü hatırlatarak, "yaratma da emir de O'nundur"³³ ve "İnsanı yarattı ve ona Kur'ân'ı öğretti"³⁴ âyetleriyle Kur'ân'ın öğretilceğini, insanın mahlûk olduğunu anlatarak bu iki fiilin farkını izah etmeye çalışır.³⁵ Şayet tevhid olarak O'na şahitlik, yaratmadan önce olmuşsa Allah'ın

²⁹ Eş'arî, *İbâne*, 79-80. Mu'tezile, kelâmullah'ın mahlûk olduğunu söyler. Bunu, âyette geçtiği üzere ağacın konuşmasına bağlarlar. Nitekim ağaç: Ey Mûsa ben başka tanrı olmayan Allah'ım ve bana kulluk yap dedi. Şayet kelâmullâh, ağaçta yaratılmış olsaydı, mahlûk olurdu. Secde Sûresi 13. âyette Allah: "Biz dileseydik herkesi doğru yola ilettik. Fakat cehennemi tümüyle cinlerden ve insanlardan dolduracağım" diye kesin söz verdim." Buyurur. Bu kelâmın da ağaçta yaratılması caiz olmaz. O'nun ilminin başka bir yerde halk olmaması böyledir. Mu'tezile'ye şöyle de denir: "Allah iradesini de başka mahlûkta yaratmamıştır. Şayet Allah iradesinin başka mahlûkta yaratmış olsaydı, bu varlıklar kendisiyle irade edilen varlıklar olurdu ki, bu da müstahîldir. Yine aksi olsaydı bu varlık, kendi ile mutekkellim olunan şey olurdu. Müddessir Sûresi'nde Allah, müşriklerden; "muhakkak ki beşer" sözüdür şeklinde haber verirken, onlar Kur'ân'ı kastetmişlerdi. Kim Kur'ân mahlûktur derse, kelâmullahı beşer sözü yapmıştır. Bu da müşriklerin inkâr ettikleri şey şeklinde olur diyerek Eş'arî bu tür söylemlere sert eleştiri de bulunur. Mu'tezile bununla cumhurun dışına çıkmıştır, der. Bkz. Eş'ari, *İbâne*, 64-65.

³⁰ Eş'arî, *Makalat*, 582-606.

³¹ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncesinin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 581-582.

³² el-Enbiyâ 21/2.

³³ el-A'raf 6/54.

³⁴ er-Rahmân 55/3.

³⁵ Eş'arî, *İbâne*, 75.

kelâmının mahlûk olması batıl olur. Kur'ân'ın mahlûk olmadığına bir emaresi de A'la Sûresi'nde O'nun isimlerinin zikredilmesidir. Şöyle ki bu sûrede; "Yüce Rabbinin isimlerini tesbih et. O yarattı ve tesviye etti"³⁶ denir. Yine Cin Sûresi'ndeki, "Hakikat şudur ki, Rabbinin şanı çok yücedir"³⁷ âyetten hareketle O'nun azametinin gereği kelâmı da mahlûk olmaz³⁸. Yine Şûra Sûresi 51. âyetten yola çıkarak, "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder..."³⁹ Eğer kelâmullah mahlûk olsaydı, bir şeyde yaratılsaydı, bu âyetteki anlamların şartları zuhur etmezdi. Nitekim kelâm bütün mahlûkat tarafından işitilir. Ancak Cehmiyye, Allah'tan başka her şeyin yaratılacağını söylerken kelâmullahı da nebilerin mertebesine düşürmüşlerdir.⁴⁰ Özetle Eş'arî, Halku'l-Kur'ân konusunda rivâyetleri senetleriyle vererek, bu tür iddiaları da dini hafife almak şeklinde yorumlamıştır. İddia sahiplerini, rivâyetle delil göstererek küfürle itham etmiştir. Bunlardan mürtet olarak bahseder. Hatta inkâra düşmeleri konusunda ümmetin icmâsının olduğunu söyler.⁴¹

Velhasıl Eş'arî ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunan diğer Ehl-i sünnet âlimlerinin, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini savunanların, genelde aynı delillerden yararlandığı görülür.⁴² Dolayısıyla Eş'arî'de, Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan akılcılarla, Kur'ân'ın kadîm olduğunu savunan nakilcileri bir noktada buluşturma gayreti görülür. Ayrıca şunu da belirtelim ki, kendisinden sonra gelen talebelerinin daha net bir şekil-

³⁶ el-A'lâ 87/1-2.

³⁷ el-Cin 72 /3.

³⁸ Eş'arî, *İbâne*, 68.

³⁹ eş-Şûrâ 42/51.

⁴⁰ Eş'arî'ye göre Cehmiyye ekolü, Allah'ın, Mûsa'ya olan kelâmını ağaçta yarattığını iddia ettiler. Oysaki kelâmullahı Allah indinden melekten ve nebiden işitmiş olması onlar için vacip bir durum olması gerekirken, onlar en üstün mertebe olarak Nebi (Mûsa)'den kelâmı işitmiş oldular. Oysa Mûsa da kelâmı direkt Allah'tan değil ağaçtan işitmişti. Şayet burada kelâm ağaçta mahlûk olsaydı, yine perde arkasından Allah Mûsa'yla konuşmazdı. Dolayısıyla cinlerden ve insanlardan ağaçta kim hazır olduysa, bu mekânda kelâmı işitmiştir. Eş'arî, bu, Mûsa ve başka insanlar için de böyledir, diyerek konuyu tamamlar. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 68-69.

⁴¹ Eş'arî, *İbâne*, 75-84.

⁴² Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 136.

de kelâm-ı nefsi ile kelâm-ı lafzîyi birleştirme yoluna gitmeleri bu kadîm soruna çözüm bulmak içindir.

Mezhebin ikinci kurucusu sayılan Bâkîllânî, Nahl Sûresinin 40. âyetini delil getirir. Şöyle ki, “Bir şey hakkındaki sözümler şudur ki, bir şeyi istediğimiz zaman ona ol deriz o da olur” âyetinden Kur’ân’ın mahlûk olduğu anlaşılırdı, başka bir sözle de mahlûk olurdu. Allah’ta da böyle bir fiilin bulunması asla vacip olmaz. Bu söylenenler, gayesiz ve üzerinde ittifak olan sözlerdir. Diğer bir delil: “Şayet Kur’ân mahlûk olsaydı cisim olmaktan hali olmazdı ve varlığı da başkasıyla kaim olurdu” savıdır. Bu da başkası için bir maksat taşımak olurdu. Böylece bu kelâm bir cisim ve kendi kendine kaim olmayan bir vasfı haiz olurdu. Dolayısıyla mütekellim olmadan kelâmın olması da mümkün olmazdı. Zira bütün cisimler tek bir cinstir. Bu fasit durumdan dolayı, kelâmullahın bir cisim olması caiz değildir.⁴³ Yine kelâmın araz olması da imkân dışıdır. Şayet kelâm mefûl bir araz olsaydı, O’nun kendi nefsinde veya başkasında yaratıcısının olması da mümkün olurdu. Zira Allah, havadis (sonradan var olanlar) mahallinde düşünülmesi muhaldir.⁴⁴

Bâkîllânî, bu konuyla ilgili başka bir açıdan şöyle delil getirir: “Şayet Allah kelâmı mahlûk olsaydı ve bu da bildiğimiz cisimler cinsinden olsaydı, kelâmullahın araz olması vacip olurdu. Şayet araz olsaydı, kelâm son bulurdu. Sonra yaratılmış olduğu kanısına gidilirdi ki, bu durum da Yaradan, her şeyi emreden ve sakındıran, cenneti vadeden, cehennemi hatırlatan, gözetken ve haber veren olmazdı”⁴⁵ Bu hususta ümmetin icmâsı vardır. Bütün işlerde yarattıklarını sakındırması, O’nun mahlûk olma sıfatlarını taşıyan mütekellim olmayacağını delilidir. Diğer delil ise, eğer Allah kelâmı mahlûk olsaydı, kelâmullah, yaratılanların kelâmı cinsinden olurdu, mu’cem harfleri nevinden bir kelâm olurdu. Mesela elif harfi, söylemimizdeki elif gibi olurdu. Bu halde bütün harfler böyle olunca da mahlûkat bu harflerin benzerini çıkarmaya kâdir olurdu ki, bu durumda beşer, kelâmın misallerinin tamamında Arap harflerinden olmayan bir kelâma (kelâm-ı nefsi) kudret getirirdi. Şu âyet de icaz olarak

⁴³ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitabu't-temhîd*, thk. İmâduddin Ahmed Hayder (Beyrût: Muessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 268.

⁴⁴ Bâkîllânî, *Temhîd*, 269.

⁴⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, 269-270.

bu hususa delildir: “Şayet insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın benzerini getirmek için toplansalar, yine de benzerini getiremezler”⁴⁶ Sonra benzer âyetleri örnek verir.⁴⁷ Bâkılânî’ye göre Mu’tezile, bu konuda bu icmânın dışına çıkmıştır. Çünkü onlar, Allah kelâmından daha fasîh, daha güzel ve daha vecîz olana güç yetebileceğini (sarfe nazariyesini) savundular. Onlara göre, bu güç de hitabet, nesir, nazım, Arap kelâmının mesellerindeki söylemleri Allah’ın kelâmındakinin benzeridir. Yine onların nazârında Allah’ın kabîh/kötü bir şey yapmayacağı algısı vardır. Dolayısıyla bireyde cehalet özelliği varsa bunu ilimle değiştirme kudreti vardır. Bu da onların, “bu cehaletin terk edilmesi ve sonu olmayan ilmin edinilmesi” şeklindeki anlayışını doğru kılacaktır. Bâkılânî’ye göre bu, İslâm’dan ayrılma ve dini yanlış anlatmadır.⁴⁸

Sonuç olarak İmam Eş’arî’nin bu konudaki görüşüyle bu meseleyi toparlayacak olursak, Kur’ân’a göre kelâmullah levh-i mahfuzdadır.⁴⁹ Buradan hareketle Kur’ân levh-i mahfuzda olup, ilim sahiplerinin kalbindedir. Bu durum, Ankebut Sûresi 49. âyette geçmektedir. Allah, “onunla dilini hareket ettirme”⁵⁰ ifadesiyle Kur’ân’ın hakikat olarak kalplerde mahfuz olduğunu belirtir. O, hakikatte sahifelerde yazılı ve dillerde okunandır. Yine o, hakikatte işitilendir de. Başka bir âyette de; “Rablerinden kendilerine ne zaman bir yeni ihtar gelse, onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyun eğlenceye dalarak dinlerler”⁵¹ buyrulur. Burada onlar için “hatırlatmayı onayarak dinlediler” denmesi Kur’ân’ın muhdes olduğu anlamına gelmez. Nitekim hakka çağırana biri geldiğinde “ondan yüz çevirdiler” dense bu anlaşılmaz. Dolayısıyla peygamber tamamlayıcı olarak geldi. Hüküm olarak böyle anlaşılmalıdır. Benzer olarak “Arapça Kur’ân/عَرَبِيًّا”⁵² şeklinde onun indirilmesi, Kur’ân’ın mahlûk olmadığını gösterir. Ancak “Demiri indirdik, onda güç kuvvet vardır”⁵³ âyetindeki demir mahlûktur. Malum olduğu üzere demir madeni ölüdür.

⁴⁶ el-İsrâ 17/88.

⁴⁷ el-Müddessir 74/24, 25; el-En’am 6/ 5.

⁴⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 270-71.

⁴⁹ el-Burûc 85/21-22.

⁵⁰ el-Kıyâme 75/16.

⁵¹ el-Enbiya 21/2.

⁵² ez-Zuhrûf 89/3.

⁵³ el-Hadîd 57/25.

Eş'arî de buna cevap olarak: "Kur'ân'ın da bu şekilde inmesi gerekmediğini, farklı nâzil olduğunu söyler. Burada demir indiği için mahlûk olsa da Kur'an, nüzûlüyle mahlûk olmaz. Nihayetinde Allah, bu hususta kendisine sığınmamızı ister".⁵⁴ Tüm bu izahatlardan anlaşıldığı üzere, âyetlerinden hareketle ilk dönem ve sonrası Eş'arî anlayışına göre Kelâmullah mahlûk olmayıp bilakis vahyin tamamı kadîm bir kelâmdır.

3. İLK DÖNEM EŞ'ARİLİK'TE MUTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE'VİLİ

Bu bölümde kelâm ilminde te'vil bağlamında ortaya çıkan belli başlı konuların, özellikle ilmî alanlara taşınmış Allah'ın sıfatları ve görülmesine dair hususları iki ana başlıkta ele alacağız. Yine maksadın dışına çıkmak için ilk dönem Eş'arîliğin müteşâbih âyetlerin te'vilindeki yaklaşımlarının değerlendirilmesiyle konumuzu sonlandıracağız.

3.1. Te'vilin Menşei ve İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Te'vil Sorunu

Te'vil kelimesi, e-v-l kökünden gelip, *tef'îl* babında mastardır. Lügat olarak, "bir şeyin başlangıcı"⁵⁵ veya "bir işin başlangıcı ve sonu"⁵⁶, daha mufassal olarak "bir lafzın zahirî ifade ettiği anlamdan delile dayanmak suretiyle başka bir anlama hamledilmesi"⁵⁷ gibi anlamları ifade eder. Terim olarak ise te'vil; "tedebbür ve takdir, bir şey üzerinde düşünüp onun manâ ve hakikatini izhar etmek anlamına gelir. Dolayısıyla te'vil, bir şeyin manâ ve hakikatini zikrederken sözden neyin kastedildiğini belirtmek veya gerçek medlûlünü belirlemektir⁵⁸ şeklinde tanımlanabilir.

İmam Mâtürîdî de kelâm imindeki teknik kullanımı yanında, işi tefsir alanına taşıyarak te'vilin tefsir ile farkını, "Tefsir sahâbeye, te'vil ise fakihlere aittir" şeklinde genel bir tasnifte bulunur. Ona göre sahâbe,

⁵⁴ Eş'arî, *İbâne*, 86-88.

⁵⁵ Ebû Mansur Muhammed el-Ezherî, *Tezhibu'l-luga* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 15: 456.

⁵⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1991), 1: 158.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût, 1955), 11: 34.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 33-34; yine tefsir bağlamında te'vilin tanımı için bkz. Orhan Karmuş, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi* (Doktora Tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi, 1975), 113.

resûlü ve Kur'an'ın indiği ortamı görmüştür. Bu bakımdan onların âyetleri tefsir etmesi önemlidir. Sahâbenin âyetler hakkında yaptığı açıklama tefsirdir. Zira onlar, vahyin nüzûl ortamında bulunmalarından dolayı yaptıkları yorumlarda Allah'ı şahit gösteriyorlardı. Bu tefsir de murâd-ı ilahîye daha muvafıktır.⁵⁹ Bu yaklaşımdan anlaşıldığı üzere sahâbenin âyet yorumunun tefsir, sonraki dönemin Kur'ân hakkındaki tüm açıklamalarının da te'vil olarak addedilmesi gerekir.

Kelâm ve İslâm düşünce tarihine baktığımızda te'vil bağlamında pek çok ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların, Selefiler, Eş'arîler, Mu'tezile, Filozoflar, Batnîler şeklinde kısımlara ayrıldığı görülür.⁶⁰ Çalışmamız gereği ilk dönem Eş'arîliğe baktığımızda, öncelikle mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, naslarda yer alan ve Allah'a cismaniyet atfedilmesine yol açan vech, yed, sâk, istivâ gibi haberî sıfatları bilâkeyf olarak kabul etmiş, dolayısıyla bunları te'vil cihetine gitmemiştir.⁶¹ Yine itikadî anlayış olarak da Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine, sahabe ve tabiîn hadis ulemasının, özellikle de Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) söylediklerine bağlı kaldığını ifade etmiştir.⁶² Dolayısıyla o, haberî sıfatlar bağlamında ele alınan ifadeleri te'vile götürenlerin yorumlarını, özellikle Mu'tezilî yaklaşımları reddederek çeşitli deliller öne sürerek eleştirmiştir.⁶³

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 'den sonra mezhebin sistemleşmesinde önemli katkılar sağlayan Ebû Bekir el-Bâkîllânî, te'vil konusunda Eş'arî 'nin etkisinde kalmış, naslarda geçen "vech, yed, mecî, ityân" gibi ifadeleri te'vil etmemiştir. Bâkîllânî, bununla birlikte vechin Allah'ın zatı sıfatlardan olduğunu, "yedeyn" lafzının suret ve hey'ete sahip olmadığı için Allah'ın insanda olan "iki el" anlamına gelmediğini, 'ayn lafzıyla da duyu organı olan gözün kastedilmediğini ifade etmektedir.⁶⁴ Bâkîllânî'nin,

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 3.

⁶⁰ Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 54-68.

⁶¹ Ömer Dumlu, *Cüveynî ve Cüveynî'ye göre Allah'ın Zât ve Sıfatları ile İlgili Müteşâbih Ayetler* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985), 30-31.

⁶² Eş'arî, *el-İbane an usûlîd-diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyun, (Tâif: 1990), 43; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* (İstanbul: 1996), 146; Ayrıca bkz. Yılmaz, 56.

⁶³ Eş'arî, *İbane*, 107-126.

⁶⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsaf* (Beyrût, 1986), 35-36.

söz konusu lafızlarla kastedilen anlamları açıklamamakla birlikte, söz konusu lafızların bu bağlamda ele alınmasının münasip olmadığını ve ilk bakışta anlaşıldığı gibi malum organların kastedilmediğini ifade etmesi, aslında onun bu tür ifadeleri te'vil etmeyi gerekli gördüğüne delalet etmektedir.⁶⁵ İzmirli, Cüveynî'nin ekol içinde farklı bir yaklaşımda bulunarak kendinden önceki Eş'arî âlimlerin te'vil etmediğini, vech, yed, 'ayn, istivâ ve nüzûl gibi haberî sıfatların geçtiği ifadeleri te'vil cihetine gittiğini söylemektedir.⁶⁶ Ancak yeni yapılan çalışmalar, bu tür haberî sıfatların Cüveynî'den önce te'vil edildiğini ortaya koymaktadır. Bunlara göre yed, vech ve 'ayn gibi haberî sıfatları ilk te'vil edenlerden biri Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. (ö. 429/1038) Bağdâdî'ye göre Allah'ın elinden (yed) kasıt kudretidir. Ona göre "Rahmân arşa istiva etti"⁶⁷ âyetindeki 'arş, mülk anlamındadır. Dolayısıyla Allah mülkü kendisinden başkasına tahsis etmemiştir diyerek haberî sıfatı te'vil etmiştir. Yine Bağdâdî'ye göre Allah'ın *vechî*, zâtı ve rızasıdır; *'aynı* ise eşyaları görmesidir. Böylece Bağdâdî, müteşâbihlerin te'vilini yalnız Allah'ın bildiğini belirtmekle beraber, haberî sıfatların müteşâbih olmadığını kabul ettiği için burada te'vile gitmiştir.⁶⁸ Ancak kaynaklarda Bağdâdî'den önce haberî sıfatların te'viline dair Ebü'l-Hasan Taberî'nin (ö. 380/990) *Fi'l-keîâm ale'l-müteşâbih*⁶⁹, İbn Fûrek'in ise *Te'vilü'l-Ahbâri'l-Müteşâbih*⁷⁰ adlı eserlerinden de bahsedilmektedir.

⁶⁵ Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, 57.

⁶⁶ İzmirli, "İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî", 11, 16-17.

⁶⁷ Tâhâ 20/5.

⁶⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 97-98, 128, 132, 245-246; Vezir Harman, *Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, 100. Yıl Üniversitesi, 2007), 17, 82-83.

⁶⁹ Ebü'l-Hasan Taberî'nin "*Fi'l-keîâm ale'l-müteşâbih*" adlı eseri Nâsir Muhammedî tarafından (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1436) tahkik edilmiştir. Ancak bu esere ulaşamadığımız için haberî sıfatların te'vili konusundaki yöntemi konusunda tespit bulamadık. Zira ona atf yapan bazı eserlerde istivâyı, istilâ/hakim olma şeklindeki te'vili kabul etmediği, istivâyı Eş'arî'nin yöntemine uygun olarak isti'lâ/yükselme anlamında ele aldığı görülmektedir. Bu konuda bkz: Şemseddin Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halife (Medine: İmâdû'l-Bahsi'l-İlmî, 2003) 2: 507; Zehabî, *el-Uluvv li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr*, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd (Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995) 231-233.

⁷⁰ İbn Fûrek'in, hepsi olmasa da naslardaki sûret, kabza, yed-yemîn, ricl-kadem gibi zahiri teşbihî vehmettiren bazı haberî sıfatları te'vil ettiğine dair bkz: İbn Fûrek, *Te'vilü'l-*

3.2. Erken Dönem Eş'ariyye'de Te'vile Konu Olan Başlıca Problemler

Siyasî tartışmaları iktidara dair mücadele sürecini bir kenara bırakacak olursak, Kur'ân'ın anlaşılmasında önem arz eden te'vilin, kelâm ilminde, dolayısıyla İslâm düşüncesinde önem arz eden bir husus olduğu bilinen bir gerçektir. Şunu da belirtelim ki, naslardaki söylemlerin yorumlanmasında te'vil konusuyla en çok usûl-i fıkıh bilginleri ilgilenmiştir. Bu düşünürler, kelâm ilmiyle uğraşanlardan daha ziyade Arap dilinin beyan üsluplarından hareketle lafız ile manâ arasında kurulan ilişkiyi esas almak suretiyle te'vilin sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Özellikle akli esas alan ve İslâm inanç esaslarının savunucusu addedilen Mu'tezile, te'vili esas olarak bu hususu öncelendiği başlıca hususlar içine dâhil etmiştir⁷¹. Genel anlamda İslâm düşüncesinde te'vil, gerek Mu'tezile'nin gerekse Ehl-i Sünnetin gündemini sürekli meşgul eden kelâm ilmi sürecinde problem olarak önemli bir yer işgal etmiştir.⁷²

Eş'arî'nin, müteşâbih âyetlerdeki te'vil sorunu, onun kelâmî konulardaki bazı görüşleri yorumlamasına da yansımıştır. Dolayısıyla te'vile konu olan müteşâbihât ile ilgili bir takım ıstılah ve kelâmî konuları bu bölümde ele almakta yarar görmekteyiz. Sonra da âyetlerin te'viline ilk dönem Eş'arîliğin nasıl yaklaşıldığı ortaya koyacağız. Zira bu dönemde müteşâbih âyetlerin te'vil edilip edilmeyeceği tartışmalı bir durum arz etmekteydi.

Te'vil bağlamında Eş'arî, müteşâbih âyetler konusunda yorum yapmayı doğru bulmamış, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin bu husustaki te'vile kaçan yorumlarını isabetli görmeyerek onları şiddetle eleştirmiştir. Yine zaman zaman eleştirisinin dozunu kaçırarak, Cehmiyye ve Mu'tezile'yi tekfirle itham etmiştir.⁷³ Daha sonraları Eş'arî kelâmında, Eş'arî lik üzerinde Hanbeliliğin tesirinin azalmaya başlamasıyla kelâm ve akla karşı olan Selefiyye'nin tepkisel görüşlerini silmeye dair eser kaleme

ahbârî'l-müteşâbih, thk. Daniel Gimaret (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-Fıransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 2003), 21-45, 45-47, 47-55, 57-63.

⁷¹ Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 83-85.

⁷² Eş'arî ve Mu'tezilî bağlamında te'vil sorunu için bkz. Bkz. Yılmaz, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, 20 vd.

⁷³ Eş'arî, *İbâne*, 85-88.

alınmıştır. Böylece Eş'arî, davranışlarıyla akıl ve nassın hükümlerini yakınlaştırmış, döneminde aşırı uç görüşleri birleştirme vazifesini üstlenmiştir.⁷⁴

3.2.1. Allah'ın Sıfatlarının Te'vili Hususu

Bâkılânî, Allah'ın kadîm olarak; "hayat ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irade sahibi değil mi dendiğinde, O'nun hay, âlim, kâdir..." denmesi cihetiyle var olduğunu söyler. O, hay, âlim, kâdir ve mütakellim ve irade sahibidir. Bu nedenle onun için ilim, kudret, kelâm, semî basar ve irade sıfatları vardır. Bu sıfatlarla O, hay, âlim, kâdir ve murîddir. Bu da şuna delalet eder; beşerin hayat vasfı örneğinde olduğu gibi, hayat, ilim, kudreti olmazsa, O'nun, âlim, kâdir ve murîd olması doğru olmazdı. Bu sıfatlar ise, O'nda yalnız varlık sebebi olarak bulunur. O, bu sıfatlarla hay, âlim ve kâdir olur ki, illetin fâilinin vacip olması gibi, bu sıfatlarında bir sebebin bulunması gerekir. Böylece Yüce Allah, bu neden ile hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, semî', basardır. Şayet bu sıfatlar olmasaydı, Allah hay, kelâm, kâdir, murîd, mütakellim, semî' ve basîr olarak tavsif edilmezdi.⁷⁵

Allah'ın ilim ve kudretine gelince, bilmeyen kimseler için bu sıfatlar fiile yansdığı zaman ayrıt edici bir özellik kazanır. Böylece aciz olan kimse nazarında, failin meydana getirdiği şey sabit olunca, Allah âlim ve kâdir olur. Dolayısıyla bu kimsenin delilden medlûlüne dair bir sonuca gitmesi gerekir. Böylece medlûlün faili ve meydana gelmesi bizzat kendisi olursa, kendine ait bir sıfatın bulunmaması caiz olmaz. Zira sıfatın içerdiği anlam ile Allah âlim ve kâdirdir, denilebilir⁷⁶.

Eş'arî, Allah'ın diğer sıfatlarını, gerek âyetlerle gerekse akıl yoluyla vâcibul-vücûda dair delilleri *Luma'* adlı eserinin hemen girişinde ortaya koyar.⁷⁷ O, Allah'ın varlığından bahsederken ayrıca O'nun bir vücûd sıfatından bahsetmez. Zira Eş'arîler'in çoğu vücûd sıfatını beyan ederken Allah'ın varlığıyla zatını aynı kabul eder.⁷⁸ Yine Eş'arî'nin en çok üzerin-

⁷⁴ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 147 vd.

⁷⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 227.

⁷⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 228.

⁷⁷ Eş'arî, *Luma'*, 5-6.

⁷⁸ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 211-212.

de durduğu sıfat, Allah'ın ilim sıfatıdır. Eş'arî, Kur'ân'da bu sıfatın, hayat sıfatıyla ilintili olduğunu ifade eder. Buradan hareketle o, Allah'ın ilim sahibi olduğunu ve onun ilminin her şeyi kuşattığını ispatlama cihetine gider.⁷⁹

Genel olarak mütalaa edecek olursak sıfatlar konusunda Eş'arî, Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın sıfatlarının zatının aynı kabul edildiğinde, sıfat mefhumunun nasıl değerlendirileceğini sorar. Zira ona göre Kur'ân, açık olarak Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul ediyorsa, bu sıfatların Allah üzerinde zait manâlar olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Kur'ân'da O'nun sıfatları çeşitli yerlerde zikredilmektedir. Eş'arî sıfatları, Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrıdır şeklinde vasıflandırır.⁸⁰ Eş'arî kelâmına göre Allah'ın sıfatları özetle üç kısımda ele alınabilir:

3.2.1.1. Fiilî Sıfatlar

Bunlar, halk, rızık, 'adl, ihsan, tafdîl, in'am, sevab, 'ikab, haşr vb. sıfatlar olup Allah'ın fiilinden önce var olma hususiyetini taşırlar. Bunların dışında kendine ait sıfatları ise kadîmdir. Çünkü O'nun kelâmı, "hâlık, râzık ve bâsıt" şeklinde fâil veznindedir. Dolayısıyla mütekellim olarak kelâmullahta, muhdes ve mahlûk olma şeklinde bir durum söz konusu değildir.⁸¹ Eğer Allah fiilî olarak kendini, hâlık, râzık, 'âdil, muhsin ve mütefaddil olarak fiilî sıfatlarıyla vasıflandırır, farklı olarak halk, rızık, 'adl, ihsân ve in'am dışındaki sıfatları da kullanırdı. Zira bu sıfatlar, Allah'ın fiilleridir ve bunlar da Allah'ın fiillerinden sonra ortaya çıkan şeylerdir. O'nun kelâmında kendi hakkında; hâlık, 'âdil, mütefaddil ve muhsin buyurması ise zâtî sıfatlarındandır. Zira fiilî sıfatlar, zâtî sıfatlar olmadığı takdirde vücûda gelemezler. Dolayısıyla zâtî sıfatlar fiilî sıfatlardan farklıdır.⁸² Kısaca tarif edilecek olursa fiilî sıfatlar, Allah'ın her şeyi yaratmasını ve meydana getirmesini ifade eden sıfatlardır.⁸³ Nitekim Eş'arî kelâmına mensup âlimlerin görüşlerinden hareketle fiilî sıfatlar,

⁷⁹ Eş'arî, *İbâne*, 36, 107, 109, 113-115.

⁸⁰ Bu sıfatların detayı için bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 184-237.

⁸¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 299.

⁸² Eş'arî, *Luma'*, 19; Bâkılânî, *Temhîd*, 246.

⁸³ Keskin, *Eş'arî ve Eş'arilik*, 184 vd.

kadîm sıfatlar olarak nitelenmeyip hâdis vasfı taşımaktadır.⁸⁴ Buradan hareketle fiilî sıfatlar, zâtının gereği yarattığı ve başka bir deyişle muhdes olan şeylerin yaratılma vasıfları olarak değerlendirilmelidir.

3.2.1.2. Zâtî Sıfatlar

Eş'arîlere göre zâtî sıfatlar, Allah'ın ezelden beri mevsuf olduğu, sonsuza dek mevsuf olamaya devam edeceği ve Allah'ın onların zıddıyla (selbî) vasıflanmasının mümkün olmayacağı sıfatlardır⁸⁵. Bu sıfatlar, Allah'ın zatından ayrılmayan doğrudan zâtını vasıflaysan ve sadece kendine has olan sıfatlardır. Bunlar, hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm, irade, bekâ, vech, 'aynân, yedân, gazab ve rıza gibi sıfatlardır. Yedân ve 'aynân sıfatları irade vasfı bildirir ki, bunlar O'nun; rahmet, darlık, adavet, hub, îsâr, meşîet sahibi olduğunu, son olarak idrak sıfatıyla yaratıklarından farklı olarak tat, koku ısı, soğukluk ne varsa hepsine müdrük olduğunu gösterir.⁸⁶

Zâtî sıfatlardan bekâ sıfatına gelince, bekâ sıfatının delili ise bâki olması bakımından ezeli olmasıdır. O sonradan var edilmeksizin var olmuştur. Bâkiliği de kendi bekasına aittir. Bu, hâdis olan bir şeyin bâki olmasının imkânsız olacağına delildir. Çünkü O hudûs ile değil, bekasıyla bâkidir. O, beka sahibidir ve sıfatlar bağlamında bâkidir denemez. Böylece Allah'ın vasfı, daha önce belirttiğimiz şeyler cinsinden değildir. O, ismi rahmân, rahim, hay ve kayyûm olan Allah'tır. O'nun keyfiyetinden sual ise sıfatlarıdır. Haber verildiği üzere bu terkip, suret cinsinden bir şey olamaz. Nitekim O, sıfatlarıyla bilinir ki, hayy, âlim, kâdir, semî' ve basîr olan Allah'tır. Yarattıklarını nasıl vücûda getirdiğine gelince O, yarattıklarına adalet ve ihsanla muamele eder.⁸⁷ Yine zâtî sıfatlar konusunda Allah, yaratıkları olmaksızın her şeye güç yetirmeye kadirdir. Velhasıl hakikat olarak acizlilikleri sebebiyle yaratılanların bu tür sıfatlarla vasıflanması imkânsız bir durum olacaktır.⁸⁸

⁸⁴ İmam Mesûd b. Ömer Sa'duddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1979), 4: 170; Şevki Yavuz, "Eş'ariyye, 450-451.

⁸⁵ Eş'arî, *Luma'*, 17-19.

⁸⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 298-299.

⁸⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 299-300.

⁸⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabu'l-Beyân* (Beyrût: Mektebetü'ş-şarkiyeye, thk. Yûsuf Mekârisî el-Yesûî, 1958), 9.

3.2.1.3. Haberî Sıfatlar (Müteşâbihu's-Sıfat)

Eş'arî'ye göre, Allah'ın vasıflarından haber yoluyla kabul edilenlerin, haberî sıfatlar/müteşâbihü's-sıfat olduğu sabittir.⁸⁹ İbn Fûrek'e göre Eş'arî sıfatları temelde iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan biri, fiillerden istidlal ederek bilinen hayat ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar; diğerler ise Allah'ın noksan sıfatlardan münezze oluştundan dolayı sabit olan semi, basar, kelâm, bekâ gibi sıfatlardır. Bunların dışındaki haber yoluyla sabit; yed, vech, 'ayn, cenb, 'ayn gibi sıfatlar ise haber olarak geldikleri için bunlara olduğu gibi inanılması, lafızların iştilip söylenmesi ve anlamlarının nitelenene layık bir şekilde tetkik edilmesi gerekir.⁹⁰ Böyle olmakla beraber Eş'arî'nin ikinci kuşak ve sonrası İbn Fûrek gibi birtakım talebeleri haberî sıfatlar konusunda te'vile meyletmiştir.⁹¹ Bunlardan ilk haberî sıfatları te'vil edilmesi hususlarını içeren Ebü'l-Hasan et-Taberî'nin, *Fi'l-kelâm 'ale'l-müteşâbih mine'l-âyât ve ehâdisi's-sıfât* isimli eseri önemlidir. Zira bu eserden hareketle ilk dönem Eş'arî âlimler haberî sıfatları te'vile başlamışlardır. Bu âlimler, mezhebin gelişmesinde hizmeti geçen ilk kişiler arasında yer alırlar.⁹² İmam Cüveynî ve Ebu Mansûr Abdulkâhir Bağdâdî gibi bazı Eş'arî âlimler ise, haberî sıfatları olduğu gibi kabul etmeyip tamamını te'vile gitmişlerdir.⁹³

Eş'arî, Kur'ân'da geçen vech, 'ayn, yed gibi sıfatların Mu'tezile de olduğu üzere te'vil edilmesi gerektiğine karşı çıkmıştır.⁹⁴ Ancak Eş'arî ve takipçileri te'vile ve teşbihten tamamen uzak bir şekilde Allah'ı tenzih edip te'vile ve teşbihi çağrıştıran âyetleri zahiri anlamında almamış, bunları bilakeyf/keyfiyetsiz olarak kabul etmişlerdir. Müteahhir dönem

⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 41.

⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 41.

⁹¹ İbn Fûrek, *Te'vilu'l-ahbârî'l-müteşâbih*, 21-210; Takiyyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî İbn Teymiyye, *Minhacu's-sünneti'n-nebeviye*, thk. Muhammed Reşad Salim (yy: Müessesetü'l-Kurtuba, 1986), 2: 222-223.

⁹² Bu talebelerden, Ebu Abdillâh Ya'kûb İbn Mücâhid (ö. 370/980) ve Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'nin (ö. 370/980) yetiştirdiği Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, Ebû Bekir el-Bakillânî, Ebû İshâk Ruknüddin el-İsferâyinî (ö. 418/1027) ve İbn Fûrek gibi âlimler, diğer sıfatları kabul etmekle birlikte, sem'i yoluyla bilinen haberî sıfatları da kabul etmişlerdir. Bkz. Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", 448.

⁹³ Te'vil örnekleri için bkz. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-Dîn* (Bejrût, 1999), 315-320.

⁹⁴ Eş'arî, *İbâne*, 89-106.

Eş'arîler ise bu sıfatları te'vile gitmişlerdir. Örneğin Seyfeddin Âmidî'ye (ö. 631/1283) göre, "Rabbinin vechi bâkî kalır"⁹⁵ âyetindeki vech mecazî olarak zât; "iki elimle yarattığım"⁹⁶ âyetindeki yed ise mecazî olarak kudret anlamında kullanılmıştır. Âmidî, bu tür haberî sıfatları müteşâbih olarak kabul etmiştir.⁹⁷ Ancak bu tür haberî sıfatların te'vili, Mu'tezile derecesinde olmamıştır.⁹⁸ Zira Mu'tezililer naslardaki müteşâbih, müphem ve mücmel olan hususları te'vil ile vuzuha kavuşturmayı ilke edinmişlerdir.

Eş'arî kelâmında naslarda atfedilen 'ayn, vech, yed, sâk, istiva, nüzûl, mecî ve ityân gibi haberî sıfatları te'vil etmek ya da yaratıklara benzeterek zahirî anlamda kabul etmek doğru değildir. Zira söz konusu nasları te'vil etmek bizi her yerde mantıklı sonuca götürmeyecek ve bunları zahirine göre anlamakta teşbihe yol açacaktır.⁹⁹ Buradan hareketle Bâkılânî'nin haberî sıfatları fiilî olarak te'vil etmediği görülse de teorik olarak bunların te'vil edilmesi düşüncesine mütemayil olduğu anlaşılabilir. Ayrıca Bâkılânî, Eş'arî ile benzer düşünceleri benimsemekle beraber Eş'arî kelâmının geliştirilmesi, sistemleşmesinde ve yayılmasında önemli rol oynamıştır. Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom konularında söz söylemiş, tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirmiştir.¹⁰⁰ Burada şunu da belirtelim ki, onun sıfatullah hususunda haberî sıfatları te'vil ettiğini öne sürenler olsa da, eserlerine bakıldığında böyle bir durum görülmez. Bunların, onun fikirlerinin yanlış yorumlanmasın-

⁹⁵ er-Rahmân 55/27.

⁹⁶ Sa'd, 38/75.

⁹⁷ Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhîre: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1: 451-454; Ayrıca bkz. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 219-220.

⁹⁸ Mu'tezilî bağlamda Kur'an'ın müteşâbihlerinin te'viline dair önemli bir esere sahip olan Kâdî Abdulcebâr (415/102) haberî sıfatların çoğunu te'vil etmiştir. Eş'arî olan Gazzâlî bunların bir kaçını te'vil etmiştir. Bu hususta ayrıntılı mukayeseli bilgi için bkz. Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, 90-110.

⁹⁹ Bk. Bâkılânî, *İnsaf*, 24; 41; Bâkılânî, *Temhîd*, 259-260; Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 532.

¹⁰⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsaf* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Meârif, 2011), 123-125; Yine bkz. Gölcük, "Bâkılânî", 533.

dan, kendi eserlerine değil de ikinci derece kaynaklara müracaat etmekten kaynaklandığı söylenebilir.

Semi'yâtle bilinen müteşâbihâttan haberî sıfatlar hususunda ise Eş'arî, Allah'ın zâtî ve diğer sıfatlarıyla ilgili müteşâbih olan âyetler hakkında selefîler gibi düşünür; bunları te'vil etmekten kaçınır.¹⁰¹ Eserlerinde, haberî sıfatlarla ilgili bilâkeyf/keyfiyetsiz" görüşünü savunan Eş'arî ve aynı çizgide tavrını sürdüren Bâkılânî'nin, Eş'arî çizgide Kur'an'da zikredilen bu tür sıfatlara müteallik müteşâbih âyetlere yaklaşımlarını başlıklar altında şöyle açıklayabiliriz:

3.2.1.3.1. İstivâ

Bu sıfatın zikredildiği, "Rahman arşa istiva etmiştir" (Tâhâ 20/5) âyet hakkında tartışmaların ortaya çıktığı, farklı şekillerde tefsir edildiği görülür. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de arş ve istivâ kavramlarının geçtiği âyetleri şöyle izah eder: "Rahman arşa istivâ etmiştir, derken O, arşa bilakeyfi istivâ etmektedir anlaşılır"¹⁰² Görüldüğü üzere bu hususta Eş'arî, âyetin anlamının olduğu gibi kabul edilmesi fikrini savunur ve yorumlamaktan kaçınarak tamamen selefî anlayışta bir tutum sergiler. Böyle bir tercihle de Müşebbihe'nin durumuna düşmekten de kendini korumuş olur.

Şöyle ki Eş'arî, bu hususu açıklarken öncelikli olarak arşın, semanın üzerinde olduğu işaret eder. O, 'arşa istivâ hususunda kendi görüşünü ve bakış açısını teyit etme bağlamında şu âyetleri delil olarak getirir: "Onlar üstlerinde olan Rablerinden korkarlar"¹⁰³; "Sonra duman halindeki göğe yöneldi"¹⁰⁴; "Melekler ve Rûh (Cebrail) O'na yükselirler"¹⁰⁵; "Sonra arşa istivâ eden Rahman'dır. Artık bir bilene sor"¹⁰⁶; "Sonra Arşa istiva eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir şefaatiniz vardır".¹⁰⁷ Eş'arî 'ye göre, tüm bu âyetler, Allah'ın semada bulunan arşa istivâ ettiğine delâlet etmektedir. Zira sema bütün insanlık nazarındaki yer değil-

¹⁰¹ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 195.

¹⁰² Eş'arî, *İbâne*, 89.

¹⁰³ en-Nahl 16/50.

¹⁰⁴ Fussilet 41/11.

¹⁰⁵ el-Me'âric 70/4.

¹⁰⁶ el-Furkan 25/59.

¹⁰⁷ es-Secde 32/4.

dir. Bu da vahdaniyetinde tek olan Allah'ın arşa istivâ ettiğini gösterir.¹⁰⁸ Eş'arî, yukarıda zikrettiği âyetlerin yanında, görüşünü sağlamlaştırmak için şu hadisi zikreder: “Yüce Allah gecenin son üçte birinde dünya semasına iner: ‘Yok mu bana dua eden duasını kabul edeyim, yok mu bela musibetten kurtulmak isteyen onu bela ve musibetten kurtarayım, yok mu rızkını isteyen ona rızk vereyim’ der. Bu durum şafak sökünceye kadar devam eder”.¹⁰⁹ Bu minvalde Eş'arî, Müslümanların dua ederken ellerini yukarıya doğru kaldırmalarını, Allah'ın arşa istivâ ettiğine” de delil olarak gösterir. Zira ona göre Allah, arş üzerinde olmasaydı, Müslümanlar ellerini semaya kaldırmazlardı.¹¹⁰

Başka açıdan Eş'arî'ye göre, Müslümanların gerçekleşmesini arzu ettikleri bir iş hususunda hep beraber Allah'a niyazda bulunarak, “Ya Sâkine's-Sema/Arzın sâkini, yedi göğü kuşatan Allah'ım” şeklinde dua etmeleri bu duruma işaret eder.¹¹¹ Örneklerde görüldüğü üzere Eş'arî, haberî sıfatlardan istivâyı bilâkeyf şeklinde telakki eder ve bunu mahiyeti hakkında te'vile gitmeden kabul eder. Böylece te'vilden sakınır, zahiren de istivâyı vasıflandırma cihetine gitmemek suretiyle teşbihe düşmekten de kendini korur. Mukayeseli olarak bakılacak olursa Gazzâlî de Allah'ın arşa hâkim (istî'la) olmasının aklen muhal olmayacağını, varlıkların onun kudretiyle oluştuğunu ve emrine musahhar kılındığını söyleyerek âyetteki istivâyı te'vil eder.¹¹² Ancak mezhebin sistemleşmesinde önemli yeri olan Fahreddîn er-Râzî (606/1209), üç asır sonrası âyetin yorumunda, Müşebbihe mabûdlarının Allah'ın arşın üzerine oturmuş olduğunu ve bu âyeti delil getirdiklerini söyler. Bunun hem aklen hem de naklen batıl ve yanlış olduğunu deliller gösterir.¹¹³ Böylece Eş'arî kelâmının teşbihe düşmeme konusundaki hassasiyetini ortaya koymuş olur.

¹⁰⁸ Eş'arî, *İbâne*, 93

¹⁰⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Te-heccüd”, 14.

¹¹⁰ Eş'arî, *İbâne*, 89-90.

¹¹¹ Eş'arî, *İbâne*, 94.

¹¹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 55-56. Yine ilk dönemde ele alınmayıp, Gazzâlî'nin yemîn, nüzûl vb. diğer haberî sıfatları te'vil etmesi hususunda bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 55-58.

¹¹³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 22: 5.

3.2.1.3.2. Kürsî

Eş'arî, Allah'ın arştan başka bir de kürsüsünün bulunduğunu bu konuda icmânın olduğunu söyler. Şu âyeti de bu hususta delil olarak zikreder: "O'nun kürsüsü, gökleri ve yeri kuşatmıştır".¹¹⁴ Daha sonra Eş'arî, bu konuda yorum yapmaksızın delil olarak sadece şu haberi nakleder: "Allah Teâla kıyamet gününde insanlar arasında muhakeme etmek için kürsüsünü koyacaktır".¹¹⁵ Bu rivâyetten hareketle onun indinde kürsünün mahiyeti bilâkeyftir. Dolayısıyla Eş'arî, bu hususta te'vil cihetine gitmeyi uygun bulmaz.

3.2.1.3.3. Vech

Eş'arî, bu konuyla ilgili şu âyetleri delil getirir. "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır"¹¹⁶ ve "Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbin zâtı baki kalacaktır".¹¹⁷ Ona göre bu âyetler, Allah'ın asla yokluğu düşünülmeyen bir veche sahip olduğunu haber vermektedir. Nitekim Allah'ın Kitabı'nda sonsuz kalacak ve helak olmayacak vasıfta vechinin bulunduğu haber verilmektedir.¹¹⁸ Yine Allah'ın vechinin olduğunu mu kabul ediyorsunuz? Şeklindeki bir soruya da Eş'arî şöyle cevap verir: "Evet biz bidatçilerin aksine Allah'ın vechinin olduğunu söylüyoruz. Zira yukarıda zikredilen âyetler bunu açıkça göstermektedir."¹¹⁹

Görüldüğü gibi âyetlerde geçen "vech" lafzını selefî anlayışla ele alan ve sadece âyeti zikretmekle iktifa eden Eş'arî, bu ve benzeri haberî sıfatları te'vil etmekten kaçınır. Ayrıca âyetlerde geçen bu sıfatı farklı şekillerde te'vil eden ve fırkaları bid'atçılıkla suçlayarak bu tür davranışlarının isabetli olmayacağını söyler. Ona göre haberî sıfatları muhtevî âyetler, olduğu gibi kabul edilip bunların keyfiyeti Allah'a havale (tefviz) edilmelidir. Bâkîllânî'ye gelince, bazılarının Allah'ın vechinin olmadığını

¹¹⁴ el-Bakara 2/255.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havzi fi ilmi'l-Kelâm (Luma' içinde)*, nşr., Mccarthy (Beyrût, 1953), 235-236.

¹¹⁶ el-Kasas 28/88.

¹¹⁷ er-Rahmân 55/27.

¹¹⁸ Eş'arî, *İbâne*, 97.

¹¹⁹ Eş'arî, *İbâne*, 99.

ifade ettiklerini¹²⁰, ancak naslardan hareketle Allah'ın iki eli ve yüzünün olduğunun sabit olduğunu söyler.¹²¹

3.2.1.3.4. Yed

Eş'arî, istivâdan sonra en çok “yed” lafzının geçtiği âyetler üzerinde durmuştur. Eş'arî, bu sıfatın izahında ise “haberî sıfatlara” yaklaşımının bir sonucu olarak bilâkeyf nazariyesini sürdürmüş ve bu sıfatı da te'vil etmekten kaçınmıştır.¹²² Eş'arî, siz Allah'ın iki elinin olduğunu mu söylüyorsunuz şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir: ‘Evet biz keyfiyetini belirtmeksizin Allah'ın iki elinin olduğunu söylüyoruz. Zira ona göre Allah'ın şu sözleri buna delil teşkil etmektedir: “Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir”¹²³; “Allah, Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?...”¹²⁴; “Bilakis Allah'ın elleri açıktır. Dilediği gibi verir”¹²⁵ ve “Kendi elimizle yarattığımız...”¹²⁶ Eş'arî'ye göre iki elde sağdır. Zira bu husus âyette, “Elbette onu kısıvrak yakaladık”¹²⁷ şeklinde belirtilmektedir.¹²⁸

Eş'arî, buna ek olarak şu hadisi delil olarak nakleder. “Allah Adem'i kendi eliyle yarattı, eliyle sırtını sıvazladı ve onun zürriyetini sırtından çıkardı.”¹²⁹ Eş'arî, bilâkeyf olarak Allah'ın iki elinin olduğunu âyet ve hadislerle izah ettikten sonra, âyetlerde geçen “yed” kelimesini te'vil edip yorumlayanlara karşı çıkar. Aynı şekilde, zâhir manâlarının dışında bu lafızlara başka anlamlar veren Mu'tezile, Cehmiyye fırkalarını da eleştirerek onların, yed kelimesini kudret, nimet, kuvvet şeklinde te'vil edilmelerine karşı çıkar.¹³⁰

¹²⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 286.

¹²¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 295-296.

¹²² Eş'arî, *İbâne*, 99-106.

¹²³ el-Fetih 48/60.

¹²⁴ Sâd 38/75.

¹²⁵ el-Maide 5/64.

¹²⁶ Yâsin 36/71.

¹²⁷ el-Hâkka 69/45.

¹²⁸ Eş'arî, *İbâne*, 100.

¹²⁹ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîru's-sûre”, 7; Malik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2: 898-899.

¹³⁰ Eş'arî, *İbâne*, 106-108.

Bâkılânî, buradaki elin kudret ve nimet olarak te'vil edildiğini, çünkü lügatlerde ele, nimet ve kudret anlamının verildiğini söyler. Zira yanımında “yed-i Beyzâ” var dendiğinde bununla nimetin kastedildiğini belirtir. Yine birinin eli altında dendiğinde, onun kudreti ve mülkü altında kastedildiğini ekler. Böylece “onlar için ellerimizle yaptığımız nimetler yarattık”¹³¹ şeklinde âyette zikredilen “ellerimizle/أيدينا” ifadesinin, kudretimizle yaptık anlamında te'vil edildiğine dikkat çeker. Sonra Bâkılânî bu söylemlerin bâtil olduğunu söyler. Çünkü ona göre, şayet iki el ile murat kudret olsaydı, o zaman Allah için iki kudret olurdu ki, bu da her şeyden münezzeh olan Allah için söylenmezdi. Bâkılânî, bu hususta sözlerini şöyle sürdürür:

“Mevla'nın tek kudretinin olmadığını mı iddia ediyorsunuz? Dolayısıyla O'na iki kudret sahibi olma payesini nasıl veriyorsunuz? Zira âlimler de O'nun için müsbet ve nefiy bildiren sıfatlar konusunda icmâ etmişlerdir”. Dolayısıyla Allah için iki kudret olmaz ve bu söylenenlerin batıl olacağına vurgu yapar. Yine Bâkılânî, nimetle ilgili örnekler vererek (iki) elimle kaldırdım dereken bunu iki nimetle yaptım anlamının verileceğine, dolayısıyla bunun da caiz olmayacağına dikkat çeker. Sonuç olarak o, nimetin ve kudretin “yed”e anlam karşılığı olarak kullanılmayacağını, bunun Allah'ın zatından bir sıfat (haberî) olduğunu söyler.¹³² Böylece haberî sıfatlara dair keyfiyet belirtmeme geleneğinin Bâkılânî'ye kadar devam ettiği rahatlıkla görülür. Kur'ân'da “yed”, “istivâ”dan sonra en çok zikredilen sıfat olması hasebiyle şunu da belirtelim ki Eş'arî kelâmını müteahhir döneme taşıyan Râzî'ye göre iki eli/yedeyn, kudret, nimet şeklinde te'vil edilmiştir.¹³³

3.2.1.3.5. 'Ayn

Kur'ân'da göz manâsına gelen 'ayn kelimesi beş yerde geçer.¹³⁴ Lafzî/literal anlamı, bakan süjenin görmesini sağlayan bir uzvu olup bu

¹³¹ Yâsin 36/ 71.

¹³² Bâkılânî, *Temhîd*, 295-298.

¹³³ Fahreddin er- Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 161-167.

¹³⁴ Hûd 11/37; Tâ-hâ 20/39; el-Mu'minûn 23/27; et-Tûr 52/48; el-Kamer 54/14.

sıfat, mecaz anlamlarda; yardım etmek, şefkat etmek, görmek ve gözetmek gibi anlamlara gelir.¹³⁵

Eş'arî, "Gemi gözlerinin önünde akıp gidiyordu"¹³⁶; gözlerinin önünde ve vahyimiz (emrimiz uyarınca) gemiyi yap"¹³⁷ âyetlerini zikrettikten sonra, bu ifadelerde geçen 'ayn lafzının Allah'ın bir sıfatı olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın keyfiyeti meçhul ve tarif edilmesi/tahdîdi mümkün olmayan bir gözü vardır. Zira Allah, âyetle 'aynın kendine ait bir sıfat olduğunu açık bir şekilde belirtir. Daha sonra Eş'arî, bu durum ile ilgili izahını yukarıda belirttiğimiz âyetlerle de teyit eder.¹³⁸

Eş'arî, Cehmiyye fırkasının¹³⁹ Allah'ın sıfatlarını nefyetmek suretiyle, O'nun işitme, görme ve yüz vasıflarının olmamasını kabul etmediklerini ve bu görüşüyle de onların, Allah'a ait sıfatları nefyeden Hıristiyanlara uymuş olduklarını belirterek bu mezhebe karşı sert eleştiriler getirir. Ayrıca onların, Allah'ın işitme ve görmesini, "bilme" anlamında yorumladıklarını iddia eder. Yine Eş'arî, Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatlarını lafzı olarak ele aldıklarını; Allah'ın ilmi, kudreti, işitmesi ve görmesi vardır demediklerini; dolayısıyla Allah'ın, isim ve sıfatlarını inkâr etme eğiliminde olduklarını; buradan hareketle tevhid inancını bozmak istediklerini ve kılıç ya da iktidarın gücünden korktuklarından dolayı bu tür görüşlerini açıkça dile getiremediklerini ifade eder.¹⁴⁰

3.2.1.3.6. Meci-İtyân

Kur'ân'da gelmek anlamında kullanılan "ityân ve meci" kelimeleri altı âyette geçer.¹⁴¹ Eş'arî, *İbâne*'de bu âyetlerden ikisini yorumsuz bırakır.

¹³⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 598-599.

¹³⁶ el-Kamer 54/14.

¹³⁷ Hûd 11/37.

¹³⁸ Eş'arî, *İbâne*, 97.

¹³⁹ Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)'in itikâdî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere dair verilen isimdir. Allah'ın sıfatlarının nefyi, rü'yetullah, kabir azabı, şefaat, mizan ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'ye tesir etmiştir. Bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 234-236.

¹⁴⁰ Eş'arî, *İbâne*, 98.

¹⁴¹ el-Bakara 2/210; el-En'am 6/158; R'ad 13/14; en-Nahl 16/26; el-Enbiyâ 21/44; el-Fecr/89/29.

Bunlar: “Rablerinin emri geldiği ve melekler sıra sıra dizildiğinde”¹⁴²; “Onlar, Allah’ın meleklerle birlikte bulut gölgeleri içerisinde onlara gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar”...¹⁴³ şeklinde zikredilir.¹⁴⁴

Eş’arî, Necm Sûresi’ndeki, “sonra yaklaştı ve aşağı indi. İki yay aralığı kadar veya daha yakına vardı”¹⁴⁵ âyetini, yukarıdaki zikredilen âyetlerle ilintilendirip “mecî” ve “ityân” ve “yakınlaşma” ifadelerini aynı anlamda kullanır. Yine ona göre Allah, keyfiyeti bilinmeksizin kuluna yaklaşır. Nitekim “...çünkü biz ona (insan) şah damarından daha yakınız”¹⁴⁶ meâlindeki âyette bu husus ifade edilmektedir.¹⁴⁷

Eş’arî, bu hususun açıklığa kavuşması için şöyle bir misal getirir: Dilde, “Zeyde humma hastalığı geldi denildiğinde”, bununla “humma hastalığının bir mekândan diğer mekâna hareket veya intikal ettiği” manâsı kast edilmez. Çünkü hastalık ne cisimdir ne de bir cevherdir. Bilakis bu ifadeyle hastalığın onda vücûd bulması/var olması ona inmesi kastedilmiştir. Zira hadislerde Allah’ın dünya semasına indiğiyle ilgili rivâyetler zikredilmektedir.¹⁴⁸ Bundan maksat, O’nun bir mekândan diğerine intikali değildir. Çünkü Allah, ne bir cisim ne de bir cevherdir.¹⁴⁹

3.2.1.3.7. Teklîm-i Mûsa

Eş’arî, Allah’ın Mûsa ile konuşmasını, kelâmullahın mahlûk olmadığı bağlamında ele alır. Öncelikle âyetlerden örnekler vererek durumu izah etmeye başlar. Şöyle ki: “Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın İbrahim? Dediler. Belki şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun, şayet konuşurlarsa! Dedi”¹⁵⁰ Burada Eş’arî bu âyeti, putların konuşarak mütekellim olamayacaklarına dolayısıyla ilah olamayacaklarına delil getirir. Yine Allah’ın haber vererek, “Bu gün hükümlerlik (mülk) sahibi kimdir? ...”¹⁵¹.

¹⁴² el-Fecr 89/22.

¹⁴³ el-Bakara 2/210.

¹⁴⁴ Eş’arî, *İbâne*, 94

¹⁴⁵ en-Necm 53/8-9.

¹⁴⁶ Kâf 50/16.

¹⁴⁷ Eş’arî, *İbâne*, 41.

¹⁴⁸ Buharî, *Sahih*, “Teheccüd”, 8.

¹⁴⁹ Eş’arî, *Risâle*, 228.

¹⁵⁰ el-Enbiyâ 21/62-63.

¹⁵¹ el-Mu’min 40/16.

Kimse bunun cevabı için başka bir şeyin söylenemeyeceği durumda âyetin devamında Allah da; "...Kahhâr ve Vâhid olan Allah'tır" diyecek. Yine Eş'arî bu hususta delil olarak "...Allah, kelâm olarak Mûsa ile konuştu"¹⁵² âyetini gösterir.

Burada Allah ile konuşma kelâmı meydana gelmiştir. Mütakellimin başka bir hal üzere konuşması caiz değildir. İlimde de böyle bir durumun caiz olmaması gibi, başka bir şeyde kelâmın mahlûk olması da bir değer ifade etmez. Böylece Eş'arî, İhlas Sûresi âyetleriyle ilim ve kudretinin her şeyin üstünde olması hususunda, "Celâl ve ikram sahibi Rabbinin ismi yüce oldu"¹⁵³ âyeti gereğince, mahlûk olan için mübarek denmeyeceğini, dolayısıyla Allah'ın tüm isimlerinin mahlûk olmayacağına delil getirir. Yine şahadet bağlamında, kelâmullahın Allah'ın birliğine ve yaratmada eşi olmadığını ispatlar ve Âl-i İmrân Sûresi 18. âyetini¹⁵⁴ delil getirir. Yine Şura Sûresi 51. âyeti¹⁵⁵ ile delil göstererek vahyin geliş şekillerini ortaya koyar; böylece kelâmullahın ağaç vb. cisimde yaratılmadığını, kelâmın ezeli ve ebedi olduğunu açıklama cihetine gider.¹⁵⁶

Eş'arî'ye göre bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulmuştur: "...Allah, Mûsa ile doğrudan konuştu" (Nisâ 4/164). Burada Allah'ın, Mûsa ile konuşması, kelâmını ona işittirmeyi vasıtasız, kırâatsız ve herhangi bir ibare olmadan gerçekleştirmiştir.¹⁵⁷ Ona göre âyette ifade edilen "teklîm", kelâmı karşılıklı konuşmayı ifade eder. Dolayısıyla konuşmanın sözel kalıbının, onun dışında bir şeye girmesi, ya da başka bir şeyde yaratılması caiz değildir.¹⁵⁸ Yine Eş'arî'ye göre Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi, "Allah, Mûsa ile ağaçta yarattığı bir sözle konuştu", sözünün doğru olarak

¹⁵² en-Nisâ 4/164.

¹⁵³ er-Rahmân 55/ 78.

¹⁵⁴ "Allah, melekler ve adaletten ayrılmayan dürüst ilim sahipleri şahittir ki, Allah'tan başka tanrı yoktur. Evet, O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur ve O azizdir; evrende yegâne hâkimiyet sahibi O'dur, Hâkim'dir; O, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir" (Âl-i İmrân 3/18).

¹⁵⁵ "Allah bir insanla, ancak ya doğrudan vahyederek, ya bir perde arkasından, ya da dilediği şeyi izniyle vahyetmek üzere bir elçi göndererek konuşur. Şüphesiz O, Yücedir, Hâkimdir" (eş-Şûrâ 42/51).

¹⁵⁶ Eş'arî, *İbâne*, 66-69.

¹⁵⁷ Eş'arî, *İbâne*, 67; İbn Fûrek, *Mücerred*, 59.

¹⁵⁸ Eş'arî, *İbâne*, 73.

kabul edilmesi, Peygamberin mertebelerinin düşürülmesi anlamına gelecektir. Bu hususta Eş'arî, Allah'ın sözü, ağaçta yaratılmış olsaydı, bu takdirde Allah, Hz. Mûsa'ya perde arkasında konuşmuş olmazdı diyerek bu duruma açıklık getirir.¹⁵⁹ Bâkîllânî de Kur'ân'ın mucize olması bağlamında, resûlün özel gönderilmesi ve mucizelerin onun elinde zuhur etmesi gerektiğine vurgu yapar. Böylece vahyi haber vererek peygamberinin haberci oluşu, onun risâletinin hak olduğunu gösterir. Peygamberliğin delâletinin en temel vasfı, Allah'ın kelâm sıfatıyla peygamberi elinde âyetleri zuhur ettirmesidir ki, bu durum sadece Allah'a hasır.¹⁶⁰

Yine Cehmiyye'ye reddiye olarak: "Allah'ın gazabı mahlûk değilse, aynı şekilde O'nun rızası ve kahrı da mahlûk değilse, o halde niçin Allah'ın kelâmı mahlûk değildir demiyorsunuz? Bu durumda şayet O'nun, meleklere, nebilere olan rızası fani olsaydı, dostlarından razı olması, düşmanı kahretmesi vaki olmazdı fikri kabul görürdü. Dolayısıyla bu anlayışı benimsemek İslâm'dan çıkmak anlamına gelir". Daha sonra o, kelâmın ezeli oluşu ve ilim sıfatının ezeliği ile ilgili sorular geliştirerek aksi görüşleri çürütme cihetine gider ve Cehmiyye'ye karşı muarazada

¹⁵⁹ Eş'arî, *İbâne*, 69. Burada ağacın kelâmı konuşması sizi neden inkâra götürdü? Şayet âyette kelâm yaratılsaydı, o zaman yaratılması, "Ey Mûsa, muhakkak ben Allah'ım" demesi üzere muhtemel olurdu. Allah, bu durumdan hâlidir. Sonra onlara şöyle denir: şayet kelâmullahın sizin indinizde bir yerde yaratılmış fikri olsaydı, dinlediğiniz her kelâmın bir şeyde yaratıldığına dair sizlere inanılmazdı. Zira bu, kelâmullah için uygun olurdu. Onlar dedi ki ağaç mütekellim olur mu? Çünkü mütekellim ancak hay olur. Onlara denildi ki, kelâmın ağaçta yaratılması caiz olmaz. Zira kelâmın yaratılması hay şeklinde olur. Şayet kelâm, hay olmayan bir şeyde yaratılması caiz olsaydı, hay olmayanın konuşması neden caiz olmasın? Onlar, niçin hay olmadan da söyler denirse, Allah, yerin ve göklerin ikisini de "itaatkâr olarak geldik" der. Onlara yine şu açıklama yapılır: "Allah, İblis'e şöyle demedi mi, lanetim kıyamet sabahına kadar üzerinde olsun" buna evet denir. Onlara bu durumda şöyle denir: "Şayet Allah'ın kelâmı mahlûk olsaydı, mahlûkatlar fani olduğundan, Allah bir şeyi fani kılması hasebiyle, O'nun İblis'e lanetinin de fani olması gerekirdi. Bu durumda İblis'in de gayr-ı melun olması gerekir. Bu ise, mezkûr âyete ters bir durum olurdu. Şayet lanet kıyamete kadar şeytanın üzerinde olması baki olursa, bu, ceza günü yani kıyamete kadar olur demektir. Zira Allah din gününün sahibidir. İnkârcılar ebedi cehennemlik olacaklardır. Zira lanetin zikredildiği ibare kelâmullahtır. "Lanetim senin üzerinedir" ifadesi, kelâmullah olup, kelâm-ı nefsinin fena bulması demek doğru olmaz. Çünkü o gayr-ı mahlûktur ve zinhar yaratılmışlar son bulacaktır. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 70-71.

¹⁶⁰ Bâkîllânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 37.

bulunur.¹⁶¹ Yine Bâkılânî'ye göre kadîm olan Allah için bir şeyin mutat olması muhal ve mümteni'dir. Çünkü böyle bir söz, ilmi tekrar ve yenilenen, var edişi bir halden başka bir hale değişen şey için söylenir. Fakat her şeyden münezzeh olan Allah için zâtî sıfatları (kelâmı) konusunda bir şeyin yenilenmesi durumu caiz olmaz. Dolayısıyla Allah için mutat vasfı da kullanılmaz.¹⁶²

Ebü'l-Hasan el-Eşarî'ye göre bu husus şöyle özetlenebilir: Allah'ın kelâmı şayet mahlûk olsaydı, cisim formu ve sıfatı olurdu. Şayet cisim olsaydı, mütekellim olması caiz olurdu. Her iki durumda Allah Kur'ân'ı insan, cisim ya da şahıs formlarına çevirmeye kâdirdir. Diğer cisimlerde olduğu gibi sıfatları olsaydı, Allah, sıfatı cisim haline getirseydi, bu durum Cehmiyye'nin iddia ettiği anlayış olabilirdi. Eş'arî : "Nitekim onlar, Kur'ân'ın formel, yiyen-içen insan gibi ölümlü cisim olarak vasıflanmasını caiz gördüler. Yaratılmış olma hususu, kelâmullah için asla geçerli olamaz" diyerek sözlerini tamamlar.¹⁶³

3.2.2. Rû'yetullah

Kelâm ilminde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında en çok tartışılan konuların başında Allah'ın ahirette görülmesinin konu edildiği rû'yetullah meselesi gelmektedir. Mu'tezîle, bu konuyla ilgili âyetleri te'vil cihetine gitmiştir.¹⁶⁴ Eş'arîler de ahirette Allah'ın görüleceğini ve buna mani bir durumun bulunmayacağını iddia ederler. Son dönem âlimlerinden Şevkânî de tartışmanın zemin farklılığından kaynaklandığına dikkat çekerek iki görüşü birleştirmeye çalışır.¹⁶⁵

¹⁶¹ Eş'arî, *İbâne*, 71-73.

¹⁶² Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 52.

¹⁶³ Eş'arî, *İbâne*, 73-74.

¹⁶⁴ Bu konuda daha teferruatlı bilgi için bakınız Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, 110.

¹⁶⁵ Ehl-i sünnet çizgisi dâhilinde Eş'arî ve Mu'tezilî tartışmalara değinir ve ayrıştıkları noktayı tespit etme cihetine gider. Şevkânî'ye göre bu iki mezhebin ayrıştığı nokta, Allah'ın dünya da görülüp görülmemesi şeklinde değil, rû'yetin ne zaman olduğunun bilinip bilinmemesinin tespitidir. Dolayısıyla O'na göre rû'yetullah kişinin istemesiyle değil, Mevlâ'nın takdiriyle olacaktır. Muhammed Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr beyne'l-fenneyi'r- rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr* (Dimeşk-Beyrût: Dâru ibn Kesîr, 1998), 2: 276-277; Ayrıca Şevkânî'nin bu konudaki âyetlere dair yorumları için bkz. Yakup Bıyıkoğlu, *Kur'ân'ın Selefi Yorumu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 272-276.

Eş'arî, "O gün yüzler ışıltılı parlar"¹⁶⁶; "Rablerine bakıp dururlar"¹⁶⁷ âyetlerden hareketle Allah'ın ahirette görülmesini "nazar" ile açıklar. Diğer bazı âyetlerle de ibret¹⁶⁸, bekleme bakışı¹⁶⁹ ve rahmet bakışının¹⁷⁰ kastedildiğini söyler. Bu hususta Allah (c.c.)'ın tefekkür ve ibret bakışından bahsetmesi caiz değildir. Zira ahiret, ibret alma yeri değildir.¹⁷¹

Yine denildiği üzere kalp bakışı gözlerle bakmak anlamına da gelmez. Bakmak fiili yüz ile ifade edilirse, buna kalp ile bekleme bakışı denmez. Cennette de bekleme bakışı söz konusu değildir. Zira bekleme bakışında, ceza ve gamlı bir bakış-bekleme anlamı vardır. Cennet ehli için ise aklına bir şey geldiği zaman beklemesine gerek yoktur ve istenen her an kendisine verilecektir. Durum böyle ise cennette merhamet bakışı da olamaz. Zira yaratılanın Rabbine merhametle bakışı caiz olmayacağına göre, yukarıda zikredilen nazar çeşitlerinin tümü fasit olur. Son olarak Eş'arî, "onlar Rablerine bakıp dururlar" âyetinden hareketle, ahirette Allah'a bakıp görmenin daha uygun olduğuna dikkat çeker. Mu'tezile de "onlar Rablerine bakıp dururlar" âyetindeki nazarı, bekleme anlamında alır ki, bu âyet, onların görüşlerini çürütmektedir. Nitekim "nazara" fiili "ilâ/الي" edatıyla kullanılmaz. Araplar nezdinde de bekleme anlamındaki nazar fiilini kullanmak da caiz değildir. Yâsin Sûresi'nde, "onlar yalnız korkunç bir sese bakıp dururlar"¹⁷² olarak zikredilen nazar, "illâ" edatıyla istisna edilmiştir. Buradaki intizar ise beklemedir.¹⁷³

Eş'arî, "Onlar Rablerine bakar" âyetinden intizar/beleme anlamının çıkmayacağını söyler. Dolayısıyla buradaki nazar ise rü'yet/görmektir. Burada yüzün zikriyle de yüce/üst bir bakış olmuştur. Böylece Allah yüzü zikrederek nazarı/bakışı yakınlaştırmıştır. "Biz senin vechini semaya döndürdüğünü görüyoruz. Seni razı olduğun kibleye çevireceğiz"¹⁷⁴ âyetinde olduğu üzere nazar, yüzdeki iki göz ile olur. Muhakkak ki bu-

¹⁶⁶ el-Kıyâme 75/22.

¹⁶⁷ el-Kıyâme 75/23.

¹⁶⁸ el-Çaşiye 88/17.

¹⁶⁹ Yâsin 36/49.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/77.

¹⁷¹ Eş'arî, *İbâne*, 45.

¹⁷² Yâsin 36/49.

¹⁷³ Eş'arî, *İbâne*, 46.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/144.

rada iki gözün semaya döndürülmesi, kıblenin Beyt-i Makdis'ten kibleye döndürülmesi için nebinin vahiy beklemesidir. Buradan hareketle Mu'tezile, "Rablerine bakıp dururlar" âyetine Rablerinden sevap beklerler anlamı verirse, Yüce Allah'ın (beklenen) sevabının başka bir şey olduğu şeklinde onlara cevap verilir.¹⁷⁵

Yine "Gözler O'nu idrak edemez, O, bütün gözleri idrak eder..."¹⁷⁶ âyetinden yola çıkarak Eş'arî, burada gözlerin Allah'tan başkasının idrak edemeyeceğinin kast edildiğini söyler. Burada O'nun kendisini idrak edemeyeceği değil, "O'nun idrak edilemeyeceği" şeklinde anlam verilmesinin münasip olacağını söyler. Ancak ona göre, Mu'tezile bunun farkına varamamıştır.¹⁷⁷ Yine Hz. Mûsa'nın dağa bakma örneği, "Ey, Rab-bim, bana kendini göster sana bakayım"¹⁷⁸ âyetinde zikredilir. âyette zikredildiği üzere, Allah'ın elçilik görevi verdiği, günah işlemekten masum olan Hz. Mûsa'nın imkânsız bir talepte bulunması caiz olmaz. Yine Hz. Mûsa, Rabbinden imkânsız olan bir şeyi istemez. Nitekim Allah'ın görülmesi -öyle bir talep olduğuna göre- caizdir. Özetle Eş'arî, bu âyet bağlamında söylemini şöyle tamamlar: "Şayet Mu'tezile'nin dediği gibi, Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı, Hz. Mûsa bilmediği, ancak onların bileceği şeyleri söylemiş olurdu ki, bu da hiçbir Müslüman'dan sadır olmayan bir durumdur"¹⁷⁹ Bu konuyla ilgili delilleri Eş'arî daha da uzatır. Aksini iddia eden Mu'tezile'ye pek çok sorular sorarak muâraza da bulunur.¹⁸⁰

Allah'ın görülmesinin imkânına gelince Mu'tezile, Allah'ın gözle görülmeyeceğinin ispatı için "O'nu gözler algılayamaz, O, ise bütün gözleri idrak eder" âyetini delil olarak kullanmıştır. Zira onlara göre "Allah'ı gözler idrak edemez..." âyetini, O, bütün gözleri ihata eder şeklinde Allah'a izafe etmişlerdir. Allah, onları dünyada ve ahirette ihata eder. Dolayısıyla onlara göre, "Gözler O'nu idrak edemez" âyeti, gözlerin Al-

¹⁷⁵ Eş'arî, *İbâne*, 47.

¹⁷⁶ el-En'am 6/103.

¹⁷⁷ Eş'arî, *İbâne*, 47.

¹⁷⁸ el-A'raf 7/143.

¹⁷⁹ Eş'arî, *İbâne*, 48.

¹⁸⁰ Eş'arî, *İbâne*, 48-50.

lah'ı dünya ve ahirette göremeyeceğine delil olur. Böylece onlar, iki kelâmı birbirine bağlayarak genelleme yoluna giderler.

Eş'arî, Mu'tezile'nin iddialarına cevap olarak şöyle der: "Allah bütün gözleri ihata etmektedir" sözünün anlamı onlara sorulur. Eğer onlar, "O, bütün gözleri ihata eder" den muradın Allah'ın bilgisi olduğunu söylerlerse, iki kelâm birbirine bağlı düşünülduğünde "O, bütün gözleri ihata eder" ibaresinin anlamı "onlar bilir" olarak düşünülduğünde, "gözler onu ihata etmez" sözünün, "Onlar, O'nu bilemez şeklinde yorumlanması icap eder. Bu durum, görmeye değil bilmeye karşı çıkmak olur. Bunun mukabili olarak "O, gözleri ihata eder" in anlamı, Allah'ın onları görmesidir. Zira biz gözlerimizle, kıyamette görülebilenlerin dışında bir şey göremeyeceğiz.¹⁸¹ Velhasıl Eş'arî'ye göre "Gözler, onu idrak edemez" ibaresi, âyetin zahirine göre görme yetisi olan kimselerin Allah'ı görebileceğine delalet eder.¹⁸²

Bâkılânî de, Allah'ın gözlerle görülmesine müspet olarak bakar. Buna delilini ise Allah'ın mevcut olması olarak gösterir. Ona göre, bir şey olduğu sürece onun görülmesi sahih olur. Dolayısıyla bir şeyin cinsi görülmez, çeşitli cinslerin nasıl meydana geldiklerini de göremeyiz. Bir şeyi var olduğu gibi göremiyoruz. Arazlar yaratıldığı şekildeki içerdiği anlamlar bütünlüğünde görülmez. Böylece Bâkılânî, felsefî konuya açıklık getirmeye çalışır.

Kur'an'da rüyetullah delilinin cevazına gelince, Hz. Mûsa hakkında şu haber verilir: "Rabbim kendini bana göster de sana bakayım" âyeti hakkında Mu'tezile'nin dediği gibi, mahlûk bir kulun rü'yeti imkânsız olsaydı, Nebisine vahiy getiren Cibril'in yaratılanla yaratan arasında vasıta kurulması imkânsız olurdu. Ayrıca Hz. Mûsa'nın elçilik görevi vasfına sahip iken Allah'a imkânsız sorması imkân dışıdır. Çünkü durum istihfaf olup peygamberler için böyle bir şey söz konusu olamaz. Eş'arî gibi Bâkılânî de seleflerine uyararak Mu'tezile'nin, Allah üzerinde

¹⁸¹ Eş'arî, *İbâne*, 56-57.

¹⁸² Yine onlara denir ki, biz bir şey gördüğümüz zaman, onu ya görme eylemiyle görmüş oluruz, ya da göz olmaksızın görürüz. Şayet onlar, görme olayının, gözlerdeki bakış eylemiyle gerçekleştiğini kabul etmezlerse, onlara cevap olarak âyetin sadece görebilenlerin görmesini nefyetmediği söylenebilir. Eş'arî, *İbâne*, 59.

neyin caiz olup olamadığını ve sıfatlarındaki mümkün olanı bilme konusunda resullerden daha üstün olmadıklarını hatırlatır.¹⁸³

Bâkılânî, “gözler O’nu idrak edemez” âyetinin Allah’ı öven bir söz olduğuna vurgu yapar. Zira Allah, “Göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O’nun oğlu da, eşi de yoktur” der.¹⁸⁴ Sonra “O, gözleri kuşatır” (En’âm 6/103) âyetiyle gözlerin idrakinin imkânsızlığının övülmediğini zikreder. Çünkü tat, koku ve çoğu arazların övgüsü caiz olmadığı gibi, Allah’ın gözlerle görülmesi, methi gerektirmez. Dolayısıyla hepimiz indinde ma’dûm olan her şeyin gözlerle görülmesi övünülecek bir durum değildir.¹⁸⁵ Fakat Bâkılânî, Bakara Sûresi ve İsrâ Sûrelerindeki, “O’nu uyuklama ve uyku hali almaz”¹⁸⁶ ve “Allah, çocuk edinmedi”¹⁸⁷ anlamlarındaki vasıfların methi gerektirdiğini söyleyerek Mevlâ’nın övgüye dair durumları uzun uzadıya izah eder.¹⁸⁸

“Gözler O’nu idrak edemez” âyetinden hareketle gözler, O’nu cisim ve belirleyerek tasvir edemez. Bu rü’yet, Hıristiyanların dediği gibi şekli bir durum/hal olamaz. Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi bir cisme de benzetilemez. Allah, ne doğmuştur ne de doğrulmuştur vasfını taşıdığından bütün mahlûkata benzemekten münezzehtir. Mu’tezile’ye göre hiçbir kimse bu durumu O’na müteallik kılamaz.¹⁸⁹ Nitekim Araf

¹⁸³ Bâkılânî, *Temhîd*, 301-303.

¹⁸⁴ el-En’âm 6/101.

¹⁸⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 304.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/255.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/111.

¹⁸⁸ Bâkılânî’ye göre, bu metih edilen şeyde araz ve maddeler için ortağın bulunması methi şayan olmaz. Burada Allah eşyayı kuşatır ve O’nun mevcudatı idraki doğrudur. O, kendini idrakten men etmeye kadirdir. Allah bizi kendisini görmekten men etmiştir. Şayet O, görmesindeki idraki bizde yaratırsa, bu menfi bir durum olmaz. O, yarattıklarının zıddına ebedî değişmeyenini yaratır. Bazı fiilleri sebebiyle rü’yetin aksi olmasına da kâdirdir. Bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, 305.

¹⁸⁹ Onlara göre, Allah’ın görülmesi hususu nefyedilmiştir. “O, gözleri idrak eder” âyeti Basralılar nazarında, Allah’ın görülmesi olarak kabul edilemez. Çünkü onların indinde, gözler Allah’ı göremez. O’nu gözlerin idrak etmesi sahih olmaz. “Beni göremeyeceksiniz” (el-A’raf 7/143) âyeti, dünya ile alakalı meseledir. Çünkü Peygamber Mûsa, Rabbinden dünyada (dünya gözüyle) O’nu görmek için böyle bir talepte bulunmuştu. Zira “Beni göremeyeceksin/لن ترانى” ibaresi de bu sorunun cevabı idi. Onlara, “tevbe ettim” den kasıt nedir? Denildiğinde, rü’yet meselesinden dolayı tevbe edildiği anlaşılır.

Sûresi 143 âyetinde belirtildiği üzere, Hz. Mûsa'nın dağa bakması ve Allah'ın da dağa tecelli etmesi sonrasında dağ paramparça olmuştur. Buradan hareketle Mûsa'nın talebi, Allah katında isteneni değil, bu dünyada Allah'ın görülmeyeceğini ortaya çıkartmıştır. Buradan dünyanın teklif ve gayba iman yeri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁰

Allah'ın dağa tecelli etmesi ise, zahirde Allah'ın görülmesinde engel bir durum olarak ortaya çıkmıştı. Bunun üzere Allah, Mûsa'yı diriltmişti ve ona bir idrak yaratmıştı, Mûsa da bu idraki görmüştü. Mevla'nın bu tecellisi, perdeler ve örtüler arkasından olmuştur. Bu süreçte O'nun dünya gözüyle görünme vasfının olmadığı idrak edildi.¹⁹¹ Karşıt görüşte Mu'tezile, Mûsa'nın âyetteki isteğini inkâr ettik dediler. Lugat olarak caiz olmadığı için böyle bir durumu inkâr ettiler. Bâkılânî'ye göre, "...kendini göster sana bakayım", âyetinde "kendini bana tanıt" ve "fiillerinden bir şeyi bana göster" anlamı vardır. Çünkü nazarda sadece gözle bakış anlamı vardır. Şayet bununla ilim kastedilmiştir denirse veya buna eşdeğer bir şey söylenirse, onlara, "burada nazar, 'البك' edatı ile geçişli kılınmıştır" denir. Böylece Arapça'da ancak göz bakışı kastedilir ve bu minvalde Mu'tezile'nin söyledikleri batıl olmuş olur.¹⁹² Yine Nisâ Sûresi 153 ve Bakara Sûresi 55. âyetlerini¹⁹³ delil göstererek onların bu suallerinden ötürü Allah'ı inkâra düştüklerini söyler. Tahsis olarak belirtilen bu husustaki âyetlerin hepsi¹⁹⁴, gözle olan görmeye işaret eder. Bir şeyin menfi olması da onun mümkün olmayacağına işaret etmez. Nefyedilen şey bazen caiz olur. Bazen de istenen, imkân dışı olduğu için mümteni' olur.¹⁹⁵

Daha önce de gördüğü şeyden dolayı tevbeyi yenilediği ortaya çıkar. Bâkılânî, bu hususu Tevbe Sûresi âyetleriyle açıklayarak konuya açıklık getirir Bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, 306-307.

¹⁹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 308.

¹⁹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 308-309.

¹⁹² Bâkılânî, *Temhîd*, 309

¹⁹³ "Ey Peygamber! Kendilerine kitap verilen Yahudiler, senin onlara gökten elle tutulur, gözle görünür bir hitap bulundurmanı isterler. Onlar Mûsa'dan bundan daha büyük bir şey istemişler ve "Allah'ı açıkça bize göster" deme cüretini göstermişlerdi. Bu tür aşırı istekleri sebebiyle onları yıldırım çarpmıştı..." (Nisâ 3/153); "Yine bir zamanlar siz, 'Ey Mûsa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle görmedikçe asla sana inanmıyoruz' demiştiniz. Bunun üzerine o anda sizi şiddetli bir gürültü ile yıldırım çarpıvermişti". (Bakara 2/55).

¹⁹⁴ el-En'am 6/103, el-A'raf 7/143, el-Kiyâme 40/22, 23.

¹⁹⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 310-311.

Özetle Bâkılânî'ye göre, "Rablerine bakıp dururlar/ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" âyetinden hareketle nazar, gözlerle olan bakış şeklinde vuku bulacaktır. Bu yönden "نظر" fiilinin Arap kelâmı bağlamında bir takım anlamlara hamledilmesi muhtemeldir. Biri, göz ile bakış; diğeri ise, fikir-itibar, rahmet-şefkat, idrak-basiret sahibi olmak demektir. Eğer nazar yüz ile beraber kullanılıp harf-i cerle geçişli yapılırsa, hiçbir lehçeye izafe edilmeksizin yüzdeki iki göze tahsis edilir ve bundan da gözlerin bakışı anlaşılır. Allah'ın "...yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış..."¹⁹⁶ âyetinde olduğu gibi. Buradaki anlam, gözlerinle bak demektir. Ancak "...elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım"¹⁹⁷ âyetinden ise göz bakışı anlaşılmaz ve harf-i cer ile geçişli fiil hali olmamıştır. Dolayısıyla "ayn/göz yüzle bir arada kullanılmamış olup, burada gözlerin görmesi olmaksızın intizar/bekleme anlamı vardır.¹⁹⁸ Görüldüğü üzere ilk dönemde Eş'arî ve Bâkılânî, rü'yetullahın vuku bulacağını gerek Arapça lugat anlamları vererek, gerekse âyet ve sünnetten yola çıkarak ispat etme cihetine gitmiştir.

SONUÇ

Ebü'l Hasan el-Eş'arî, kelâmullah konusunda düşüncelerini, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olarak tasnifte bulunarak, gerek *İbâne'*de gerekse *Lumâ'*da Allah kelâmının, zatıyla kaim olan ezeli sıfat olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre Allah, kelâm sıfatıyla ezeli olarak mütekelimdir. Kelâmının kadîm oluşunu, özellikle O'nun ilim sıfatının ezeli oluşuna istinat eder. Kelâm sıfat ezeli olarak telakki edilmediğinde, Allah (c.c)'ın bunun zıddı olan susmak ile de muttasıf olması anlaşılacağından -ki bu, Allah için muhaldir- O'nun zatı böyle vasıflardan münezze olacaktır. Bâkılânî de Eş'arî'yi takip etmek suretiyle bu minval üzere kelâmullaha dair düşüncelerini ortaya koymuştur.

Eş'arî, Mu'tezîlenin Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olduğu görüşü için ortaya attığı nasları, tam aksi bağlamda değerlendirir. Böylece naslara dayalı delillerin yanında akli delilleri de sıralayarak, kelâmullahın yaratılmış olmadığını izah etmeye çalışır. Netice olarak o, Kur'an'ın ezeli kelâm sıfatını taşıdığını söyler. Zira Eş'arî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezilî

¹⁹⁶ el-Bakara 2/259.

¹⁹⁷ en-Neml 27/35.

¹⁹⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 310 vd.

anlayışlara karşı bir takım aklî ve naklî delillerle muarazada bulunur. Bâkılânî de, mahlûk olduğu iddialarından hareketle kelâmullahın bir cisim şeklinde düşünülmemeyeceğine ve aksi durumun mütekellimi gerekli kılacağına, bu minvalde kelâmın araz olmasının da imkân dışı husus olacağına dikkat çeker. Ona göre şayet kelâm meful bir araz olsaydı, Allah'ın kendin nefsinde veya başkasında yaratıcı olması mümkün olurdu ki, Allah'ın, hava-dis mahallinde düşünülmesi imkânsızdır.

Eş'arî, Allah'a ait *istivâ*, *kürsî*, *yed*, *vech* ve *'ayn* gibi haberî sıfatları içeren âyetlerin te'viline gitmeyerek, selefî belirtmiş olduğu "bilâkeyf/keyfiyeti bilinmeksizin sıfatların anlaşılması" nazariyesini benimser. Zira bu hususta Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini kabul eder. Bunun aksi olarak müteşâbih sıfatları te'vile giden Mu'tezile, Cehmiyye ve Harûriyye gibi fırkaları ağır bir şekilde eleştirir. Yine Allah'ın diğer sıfatlar konusunda, O'nun mahlûkâta benzememesi anlamına gelen teşbih fikrini kabul etmeyen Eş'arî ve onun takipçileri, Allah'ın hâdis olan varlıklara hiçbir yönden benzemeyeceğini söylerler. Dolayısıyla O'nun kelâmının da kadîm ve ezeli olduğuna vurgu yaparlar.

Eş'arî 'nin, ciddiyetle ve ısrarla üzerinde durduğu bir husus da, müteşâbih âyetleri açıklarken nassın zahirine bağlı kalarak ve bağlam üzere âyetler arasında ilinti kurarak âyetleri ardı arda sıralamasıdır. Ona göre Kur'an'da teşâbüh bağlamında Allah'a izafe edilen *istivâ*, el, göz, yüz ve gelmek vb. anlamındaki sıfatlar, Allah hakkında söz konusu olduğunda zinhar insan şeklinde tasavvur edilemeyecektir. Zira bu haberî sıfatlar, Allah için keyfiyetsiz nitelemedir. Ancak şunu da belirtmekte yarar var ki özellikle ilk dönem ve aynı zamanda Eş'arî kelâmının geneline bakıldığında, insanda da mevcut olan bu sıfatların-Allah'ın zatına müteallik olsa da- Kur'an'ın genel bütünlüğü göz önünde bulundurularak âyetteki zahir anlamların dışında yorumlanabildiği rahatlıkla görülmektedir.

Son olarak ilk dönem Eş'arî lik bağlamında rü'yetullah meselesi ise aynı çerçevede selef âlimleri bağlamında ele alınır. Dolayısıyla Eş'arî, âyetlerden hareketle Allah'ın ahirette görüleceğini, bunun hadislerde açıklandığına dikkat çeker. Hatta âyetlerdeki nazar ve rü'yet kelimelerinin bakmayı, görmeyi ifade ettiğini, yoksa başka anlamlara hamledilemeyeceği konusunda etimolojik açıklamalar getirir. Takipçisi Bâkılânî ise, âyetteki "baktı/نظر" fiilinin de göz ile bakış anlamın çıkacağını belirtir. O, Mu'tezile'nin de iddia ettiği üzere, bu fiil lügat olarak başka anlamlara hamledilebilse bile, nasların zahirinden Allah'ın ahirette görüleceğinin sarih olarak anlaşıldığına vurgu yapar.

KAYNAKÇA

- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18. (2000): 81.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usulü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrût, 1423/2002.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu'l-beyân*. thk. Yûsuf Mekârisî el-Yesu'î. Beyrût: Mektebetü's-Şarkiyye, 1958.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitabu't-temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddin Ahmed Hayder. Beyrût: Muessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İnsaf*, Beyrût: Âlem'l-Kütüb, 1986.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İnsaf*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Meârif, 2011.
- Bıyıkoğlu, Yakup. *Kur'ân'ın Selefî Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Câbirî, Muhanned Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. B. Koroğlu-H. Hacak-E. Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, Beyrût: 1999.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- Dumlu, Ömer. "Cüveynî ve Cüveynî'ye göre Allah'ın Zât ve Sıfatları ile İlgili Müteşâbih Ayetler". Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Kitabu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'z-zey'i ve'l-bida'i*. Mecmeu'l-buhûsî'l-İslâmiyye. Kahire, 1975.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makalatu'l-İslamiyyîn ve'htilafu'l-müsellîn*. tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Risâle fi İstihsâni'l-havzi fi ilmi'l-keâm*. nşr., Mccarth. Beyrût: 1953.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Beşir Muhammed Uyun. Tâif: 1990.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tezhîbu'l-luga*. Beyrût, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Gazzâlî, el-İktisâd fi'l-i'tikâd. nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyn Atay. Ankara: 1962.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 532. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Görgülü, Faruk. "Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi". Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncesinin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yay, 2003.
- Harman, Vezir. "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü olmasının Muhtemel Sebepleri". *Kelâm Araştırmaları* 13, sy. 1 (2015): 167-189.
- Harman, Vezir. *Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans tezi, 100. Yıl Üniversitesi, 2007.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- İbn Fâris. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. nşr. Abduselâm Muhammed Harun Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991.

- İbn Fûrek. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü mâkâlati's-şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Te'vilu'l-ahbâri'l-müteşâbih*. thk. Daniel Gimaret. Dımeşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 2003.
- İbn Manzûr. Ebü'l-Fadl, Cemaledin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1955.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2003.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harrânî. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviye*. thk. Muhammed Reşad Salim, yy: Müessesetü'l-Kurtuba, 1406/1986.
- İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvâb Adnan Dâvudî. Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî". *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2, sy. 9 (1928): 11.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Macit, Nadim. *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: 1996.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Karmış, Orhan. *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*. Doktora tezi, Ankara Ü., 1975.
- Razî, Fahreddin. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-Kül-lüyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Razî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Menâr*. (2. baskı), Mısır: trs.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, trs.,
- Şevkânî, Muhammed Ali, *Fethu'l-kadîr beyne'l-fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Dımeşk-Beyrût: Dâru ibn Kesîr, 1998.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, İmam Mesûd b. Ömer Sa' duddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1979.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları: 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.
- Yavuz, Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 11: 448. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Tev'il Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *el-Arş*. thk. Muhammed b. Halîfe. Medine: 'İmâdû'l-Bahsi'l-İlmî, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *el-Uluvv li'l-'Aliyyi'l-Gaffâr*. thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd. Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hâdis, 2006.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.