



KELÂM TARİHİNDE HABERİ SIFATLARA YAKLAŞIMLAR VE EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFİ'NİN KONUYA BAKIŞI

Recep ÖNAL

Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Ü. İlahiyat Fakültesi

onal1975@gmail.com

Öz

Zâhiri manaları itibariyle teşbih ve tescîm fikrine imkân tanıyan haberî sıfatların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği meselesi İslam'ın erken dönemlerinden itibaren en çok tartışılan konuların başında gelir. Mana itibariyle müteşâbih olan bu sıfatların te'vil edilip edilmeyeceği hususunda ihtilafa düşen Müslümanlar genel olarak üç grupta değerlendirilebilir. (1) Teşbih ve tescîm yöntemini benimseyen Müşebbihe ve Mücessime, (2) nefy/ta'til yolunu savunan Cehmiyye ve Mu'tezile (3) tefvîz, tevakkuf, isbat ve te'vil yöntemini takip eden Ehl-i Sünnet. Bu çalışmada Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin haberî sıfatlar hakkındaki görüşleri ve bu yönde takip ettiği metodu tespit edilmeye çalışıldı. Bu çerçevede konu işlenirken haberî sıfatlara ilişkin yapılmış olan yorumların ve takip edilen yöntemlerin tarihi süreçte nasıl şekillendiğini belirlemek ve bu süreçte Nesefî'nin konumunu tespit edebilmek için kendi görüşlerinin yanı sıra Ehl-i Hadis, Selefiyye, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Mu'tezile gibi mezheplerin de görüşlerine yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Nesefî; Mâtürîdiyye; Ehl-i Sünnet; Haberî Sıfatlar; Müteşâbih.

THE APPROACHES TO THE REVEALED ATTRIBUTES OF ALLAH IN THE HISTORY OF KALÂM AND ABU AL- BARAKAT AN-NASAFİ'S PERSPECTIVE ON THEM

Abstract

The problem of necessity for understanding and evaluating the revealed attributes of Allah is one of the most discussed issues beginning from the early times of Islam due to their literal meanings enable the idea tashbih (affirming Allah's nearness to humanity) and tajseem (anthropomorphism). In this context, there are three different ways to understand them throughout the history of Islamic thought: 1. The Mushabbiha and the Mujasema adopted the way of tashbih and tajseem. 2. Jahmiyya and Mu'tazila defended the way of nafi/ta'teel (negation of affirmative attributes). 3. Ahl Al-Sunnah followed the method of tafwid (relegation of matters to Allah), ithbaat (affirmation) and ta'weel (allegorical interpretation). This study aims at bringing to light on the point of view of Abu Al-Barakat An-Nasafi about the revealed attributes. In order to understand his method better, opinions of the schools such as Salafiyyah, Mu'tazila, As'hariyyah and Maturidiyyah are discussed.

Keywords: Nasafi; Maturidiyyah; Ahl Al-Sunnah; the Revealed Attributes; Mutashabih.

Giriş

Allah-u Teâlâ zaman ve mekândan münezzehtir, duyularla idrak edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlıktır. O'nun eşi ve benzeri yoktur, O, beşerî hiçbir özelliğe sahip değildir. Allah-u Teâlâ'nın bu şekilde aşkın bir varlık oluşu sınırlı akla ve duyulara sahip, zaman ve mekânla sınırlı olan insanın O'nun zâtını tam anlamıyla idrak etmesini ve beşerî duyularla algılamasını mümkün kılmamıştır. Çünkü görmediğimiz, bilmediğimiz, hiçbir benzeri bulunmayan, maddeden ve mekândan münezzehtir olan bir varlığı benzetebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bu nedenle "O, şuna benzer" veya "şunu andırır" diye bir tarif yapmamız da mümkün değildir.¹ Onu tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında insanoğlu O'nun ancak ne olmadığını anlayabilir. Yani zaman ve mekânla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir varlık olarak tahayyül edebilir.² Ancak O'nun ne olduğu konusu insan zihninin ötesinde kalır ve bu konuda insanoğlu acizdir. Aciz kaldığı bu durum karşısında insanoğlu bir taraftan aklının aciziyetini kabul edip sade bir imanla O'na bağlanmış, diğer taraftan O'nun zâtı ve sıfatlarına yönelik merak ve araştırma duygusundan kendini kurtaramamıştır.

Allah-u Teâlâ insanların bu merakını gidermek üzere çeşitli zamanlarda farklı toplumlara kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Bütün peygamberler gönderildikleri toplumları bir ve tek olan yaratıcıya iman etmeye davet etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da insanların davet edildiği ilk ve en önemli konu Allah'ın varlığı ve birliği olmuştur.³ Bu nedenle O'nun varlığına ve birliğine iman etmek, imanın ilk şartı kabul edilmiştir. Dolayısıyla her Müslüman bu şartı doğru bir Allah tasavvuruna sahip olarak yerine getirmek zorundadır. Zira O'na iman etmek sadece zatının birliğine inanmaktan ibaret değildir. Tam ve doğru bir Allah inancı, O'nun varlığı ve birliği yanında, zâtı için vacip olan kemal sıfatlarını bilmek; yaratılmışlara ait acz ve noksanlık bildiren sıfatlardan O'nu tenzih etmekle mümkündür. Çünkü Allah-u Teâlâ bütün kemal sıfatlara sahip olup tüm noksan sıfatlardan da münezzehtir.⁴ İşte bu sebeple Kur'an bize Allah'ın sadece var ve bir olduğunu bildirmekle kalmamış, aynı zamanda O'nu bize isim ve sıfatlarıyla ayrıntılı bir şekilde tanıtmış, O'nun eserlerini göstermiş,

¹ Ümit Şimşek, *Kur'an'ın ve Kâinatın Dilinden İman Esasları*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), s. 63-64, 85

² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), III, 1330.

³ Bkz. el-Bakara 2/163; el-Mâide 5/76; en-Nahl 16/51; el-İhlâs 112/1-4.

⁴ Mevlüt Özler, "İlahî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Ş. Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), s. 231; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), s. 117.

fiillerine dikkatimizi çekmiş ve sıfatlarından meydana gelen bir tür manevi porte ile âlemlerin rabbini bize anlatmıştır.⁵

Müslüman âlimler Allah'ı tanımak ve özelliklerini belirlemek için Kur'ân'da kendisine nisbet edilen isim ve sıfatlardan hareket etmişlerdir. O'nun zât itibarıyla eşsiz ve benzersiz bir varlık olduğu konusunda hiçbir Müslüman tereddüt etmemiş,⁶ aksine her bir Müslüman Allah'ı fiilen var olan, kâinatı yaratıp yöneten, yetkin sıfatlarla nitelenen aşkın bir varlık olarak benimsemiştir.⁷ Allah'ın varlığını ve birliğini, isim ve sıfatlarında eşi ve benzerinin olmadığını ispat etmeyi; O'nun birliğine ve şanına uygun olmayan her türlü vasıfları O'ndan tenzih ederek tevhid inancını korumayı kendilerine temel hedef belirlemişlerdir. Fakat bu hedefe ulaşırken farklı metod ve yöntemler benimsedikleri için "sıfatullah" konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Şöyle ki;

Bilindiği üzere birçok ayette tevhid inancına büyük önem verilmiş, bu anlamda Allah-u Teâlâ'nın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı önemle vurgulanarak şirk inancını bertaraf etmede son derece tavizsiz bir tutum sergilenmiştir.⁸ Bununla birlikte bazı ayetlerde Allah-u Teâlâ'dan bahsedilirken tevhid inancıyla bağdaşmaz gibi görünen birtakım teşbihlere ve temsillere de yer verilmiş, müteşâbih (sembolik/mecâzî) ifadeler kullanılmıştır. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu durumun nasıl çözüme kavuşturulacağı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın merkezinde ise Allah'ın eli (yed) gözü (ayn), yüzü (vech), oturması (istivâ), inmesi (nüzü'l), gelmesi (ityân-meci')⁹ gibi beşere ait özellikleri çağrıştıran, mana yönünden müteşâbih olan ve literal (zâhirî/lafzî) anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbih ve tescîm fikrine götüren haberî sıfatlar yer almaktadır.

Kelam âlimleri bu tür haberî sıfatların literal anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması gerektiği hususunu tartışmışlar ve neticede sıfatları anlama ve yorumlamada farklı yöntemler ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesi İslam'ın erken dönemlerinden itibaren sıfatullah başlığı altında yürütülen en önemli tartışmaların başında gelmiştir. Bu makalede, Matürîdî geleneğinin önemli temsilcilerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin özellikle haberî sıfatlara ilişkin izahat tarzı genel hatlarıyla yansıtılmaya çalışılacaktır.

⁵ Şimşek, *Kur'an'ın ve Kâinatın Dilinden İman Esasları*, s. 63-64, 85

⁶ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 239

⁷ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 142.

⁸ eş-Şûrâ 42/11; en-Nahl 16/1; Meryem 19/65; el-İhlâs 112/4.

⁹ Ayetler için bkz. el-Bakara 2/210, 245; el-Mâide 5/64; el-En'am 6/158; el-A'raf, 7/54; Yunus 10/3; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38.

I. Haberî Sıfatlar ve Müteşâbih Kavramı Arasındaki İlişki

Sadece Kur'an ve sahih hadislerde geçen, zahirî manalarıyla Allah-u Teâlâ'ya nisbet edilmeleri mümkün görünmeyen sıfatlara haberî sıfat denir. Vech, ayn, yed, nefis, isba', kadem; istivâ, nüzûl, ityân, meci' ve kurb gibi beşerî uzuv ve fiilleri anımsatan ilâhî sıfatlar bu tür sıfatlara örnek verilebilir.¹⁰ Bu sıfatlar gerçek mana ve mahiyetlerinin müphem olmasından dolayı "müteşâbih sıfatlar" olarak da adlandırılmaktadır.¹¹ Haberî sıfatlardan bir kısmı Allah'ın zatıyla, diğer bir kısmı ise fiilleriyle ilgili sıfatlardır.¹²

İslam düşünce tarihinde haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesi sıfatullah konusu üzerinde yürütülen en önemli tartışmaların başında gelir. Tartışmanın odak noktasını ise bu tür sıfatların te'vil edilip edilemeyeceği meselesi oluşturmuştur.

Kur'an'da Allah'ın birçok isim ve sıfatlarından da bahsedilmektedir.¹³ Bunlardan bir kısmı sadece Allah'a has olup, kendisi dışında hiçbir varlığa nisbet edilemezken, diğer bir kısmı hem kendisi hem de yaratılmışlar için kullanılabilir. Allah'ın eli, yüzü, gözü, inmesi, oturması gibi sıfatlar buna örnek verilebilir. İşte bu ikinci kısımdaki sıfatlar literal anlamlarıyla Allah'a nisbet edilirse, teşbih ve tecsîm düşüncesini gerektirir. Bu durum da eli, yüzü, gözü olan, oturan, yürüyen ve hareket eden, kısaca beşerî vasıflara sahip bir tanrı ortaya çıkaracaktır.¹⁴ Hâlbuki Kur'an'da Allah-u Teâlâ'nın yaratıklardan hiçbirine benzemediği gibi O'nun bütün vasıflarının da hiçbir yaratığın vasfına benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı belirtilir. Nitekim Kur'an'da "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."¹⁵ buyurularak Allah-u Teâlâ hakkında teşbih ve tecsîm nefyedilmiş, tevhid inancına vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla haberî sıfatlardan cismanî bir takım vasıflar ve fiiller ifade eden, teşbih ve tecsîme götüren manaların çıkarılmasını engelleyen naklî deliller vardır.

¹⁰ Ahmed b. Halil el-Hamedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebu Haşim, (Beyrut: 2001), s. 150 vd.; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: 1995), s. 67; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, (Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), s. 151-191.

¹¹ İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbih Fikri", *UÜİFD*, II (1987): 155.

¹² İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), s. 298.

¹³ Bkz. el-Â'râf 7/180; en-Nisâ 4/58; el-İsrâ 17/110; el-Hacc 22/61; Sâd 38/75; er-Rahmân 55/27; el-Haşr 59/22.

¹⁴ Özler, "İlahî İsim ve Sıfatlar", s. 252.

¹⁵ Eş-Şûrâ 42/11. Diğer ayetler için bkz. en-Nahl 16/1; Meryem 19/65; el-İhlâs 112/4.

Dolayısıyla Allah-u Teâlâ'nın, Kur'an'da beşerî uzuv ve fiilleri anımsatan haberî sıfatları, kendi zatına nispet ettiği, buna mukabil hiçbir şeyin kendisine benzemediğine dikkat çektiği göz önüne alındığında, bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği noktasında Müslümanların, ciddi bir problemle karşı karşıya kaldığı görülür.¹⁶ İşte bu problem İslam düşünce tarihi boyunca Müslümanlar arasında hararetli tartışmaların yaşanmasına ve görüş farklılıklarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Haberî sıfatlarından bahseden ayetler mana yönünden müteşâbih ifadeler kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁷ Bu nedenle haberî sıfatların nasıl yorumlanması gerektiği meselesinde muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramları önemli rol oynamıştır.

Kur'an'da konuyla ilgili olarak her üç kavram, Âl-i İmrân 3/7'de zikredilmektedir. Ayette zikredilen "muhkem" ifadesi lafız yönünden herhangi bir şüphe taşımayan, manası açık ve belli olan lafızlardır.¹⁸ "Müteşâbih" ise lafız veya mana açısından başkasına benzediğinden anlamı açık olmayan, birden fazla manaya gelen ve bu sebeple anlaşılmasında güçlük bulunan lafızlardır.¹⁹ Te'vil kelimesi ise bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden kastedilen manaya çevirmek²⁰ veya bir lafzı zâhir manasından muhtemel olan bir manaya yorumlamaktır.²¹

Te'vil, kelimeler ilminde daha çok tenzih-tevhid çizgisinde tartışılan başta Allah-u Teâlâ'nın haberî sıfatları olmak üzere diğer isim ve sıfatları konusunda uygulama alanı bulmuştur.²² Bir diğer ifadeyle çoğu kelimeler âlimleri zahiri anlamlarıyla anlaşıldığı durumda insanları teşbih ve tescîme götürecek olan müteşâbih sıfatları, te'vile başvurarak Allah-u Teâlâ'nın zatına uygun şekilde yorumlayıp, sıfatlarda aşırılığı ifade eden teşbih ve tescîm problemini çözmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Kur'an'da "Allah-u Teâlâ'nın eşi ve benzeri yoktur" şeklinde O'nun ne olmadığından bahseden ifadeleri muhkem ayetlerden saymışlardır. Muhkemleri de Kur'an'daki mesajın temeli olan tevhid inancını vurgulayan ayetler olarak kabul etmişler, müteşâbih ayetleri de muhkem ayetler çerçevesinde yorumlamışlardır.

¹⁶ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Nun Yayınları, 1995), s. 167-168; Hanifi Adıgüzel, "Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar", (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 8.

¹⁷ Râgıp el-İsfehâni, *el-Müfredât fi gari- bi'l-Kur'an*, (Beyrut: 2009), s. 263-264.

¹⁸ İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 133; Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. M. Abdurrahman Mar'aşlı, (Beyrut: 2003), s. 238.

¹⁹ İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 263; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 280.

²⁰ Râgıp el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 36.

²¹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 112.

²² Kelâm ilminde te'vil ve uygulama alanları hakkında geniş bilgi için bkz. Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009).

Genel olarak bakıldığında müteşâbih ayetlerin anlaşılmasına ilişkin İslam âlimleri iki ayrı metod benimsemişlerdir. İlkini müteşâbih ayetler karşısında aczini itiraf ederek, bunların te'vili için aklın kullanılmasını doğru bulmayan, ta'zîm ve teslimiyetle imanı esas kabul eden selefin yolu; diğerini naklin anlaşılmasında aklın kullanılmasını gerekli ve daha uygun gören halefin yolu temsil etmektedir.²³ Selef âlimleri, Al-i İmrân 3/7. ayetini "...Halbuki müteşâbih ayetlerin te'vilini ancak Allah bilir..." şeklinde yorumlayarak müteşâbih ayetlerin anlamlarını anlamada insanların aciz kaldığını, bu tür ifadelerin ne anlama geldiğini ve neye delalet ettiğini sadece Allah'ın bileceğini, bu nedenle bunların anlamlarını Allah'a havale edip, bizlere düşen şeyin sadece onlara olduğu gibi iman etmemiz gerektiğini savunmuşlardır. Buna mukabil Halef âlimleri, aynı ayeti "*Halbuki müteşâbih ayetlerin te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir...*" şeklinde yorumlayarak müteşâbih ifadelerin Kur'an'ın temel prensiplerine uygun, akli delillere ve Arapça gramer kurallarına ters düşmeyecek biçimde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁴

Nesefî, Al-i İmrân 3/7. ayet çerçevesinde ileri sürülen görüşleri nakletmekle yetinir ve kendi görüşünü net olarak belirtmez. Bununla birlikte müteşâbihlerden bir kısmının anlamlarını sadece Allah-u Teâlâ'nın bileceğini, fakat bir kısmının da beşer aklıyla anlaşılabilceğini söyleyerek selef ile halef arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Ona göre müteşâbih ayetlerin gerçek anlamını ancak Allah-u Teâlâ bilir. Ancak gerçek anlamda ilmi ehliyete sahip olan âlimler bu tür ayetlerin ne anlama geldiğini ve ne tür mesajlar içerdiğini anlamaya çalışmalıdırlar. Çünkü Nesefî'ye göre bu ayette ilim ehli olanlardan müteşâbih ayetler hususunda kafa yormaları, fikir yürütmeleri, derinlemesine düşünmeleri ve akıllarını çalıştırmaları; bunu yaparken de muhkem ayetler esas alınarak gerçeğe ulaşmaları talep edilmektedir.²⁵ Bu çerçevede o, müteşâbih ayetlere "*Rahman olan Allah arş'a istivâ etti.*"²⁶ ifadesini örnek gösterir. Ona göre ayette yer alan "*istivâ*" kelimesi oturmak, güç, kudret ve istila gibi birçok anlama gelir. Nesefî müteşâbih ayetlerin anlamlarının doğru tespit edilebilmesinin muhkem ayetlerin ışığında yorumlanmasına bağlı olduğunu söyler ve bunu şu şekilde örneklendirerek izah eder: "*Rahman olan Allah arş'a istivâ etti.*" ayetinde yer alan *istivâ* kelimesi oturmak, güç, kudret ve istila gibi manalara gelir. Ancak *istivâ* burada ilk anlamı olan "*oturma*" şeklinde yorumlanamaz.

²³ Metin Yurdağür, "Haberî Sifatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1984): 134 vd.

²⁴ Nureddîn es-Sâbüni, *Mâtürüdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), s. 70; Ömer Aydın, "Haberî Sifatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1999): 152.

²⁵ Ebu'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, nşr. M. Muhammed eş-Şe'âr, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2006), I, 222-223.

²⁶ Tâ-hâ 20/5.

Çünkü bu şekilde yorumlanamayacağına dair muhkem ayet vardır. Bu da “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”²⁷ ayetidir.²⁸

II. Haberî Sıfatları Anlama Yöntemleri ve Etrafında Teşekkül Eden Mezhepler

Müslümanlar, İslam dışı din ve inançlara karşı tevhid inancını ispat etme adına Allah’ın isim, sıfat ve fiillerinde eşi ve benzerinin olmadığı, her türlü noksanlıklardan ve beşerî unsurlardan uzak olduğu hususunda önemle durmuşlar, bu çerçevede Allah-u Teâlâ’yı teşbih ve tecsîmden tenzih etmeye çalışmışlardır. Ancak bu tenzihin nasıl olacağı hususunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

İslam düşünce tarihine genel olarak bakıldığında Allah’ı yaratıklara benzetmeme düşüncesinden hareketle haberî sıfatların bir kısmını tenzih ve tevhid gayesi ile te’vil ederek tenzih aşırıya gidenler ortaya çıkmıştır. Mezhepler tarihi terminolojisinde bu düşünce tarzına “Allah’ın zâtını sıfatlarını tecrit/nefyetmek” manasında “ta’tîl” denir. İslam toplumunda birçok ayetin zahiri manalarından tamamen uzaklaştırılmasına sebep olan bu görüşü benimsemeyip reddedenler de olmuştur. Onlar da yine tenzih gayesi ile ilahî sıfatların zahiri manalarını daha da belirgin ve anlaşılır hale getirmek için teşbihî ve tecsîmî ifadeler kullanmışlar ve böylece farkında olmadan haberî sıfatları ispatta aşırıya giderek İslam’daki teşbih düşüncesinin ilk fikirlerini ortaya atmışlardır.²⁹ Bu düşünce tarzına da Allah’ı yaratılmışlara benzetme ve O’nu cisim kabul etme” anlamında “teşbih ve tecsîm” denir. Bu iki aşırı uç arasında teşbihe düşmeden ispat yolunu, kimi de ta’tîle düşmeden te’vil yolunu benimseyerek orta yolu bulmaya çalışanlar da olmuştur. Söz konusu bu yaklaşımları benimseyen mezhepleri ve konuya ilişkin görüşleri üç ana başlık altında şu şekilde özetlenebilir.

A. Teşbih ve Tecsîm Yöntemi ve Temsilcileri

Kelam literatüründe Allah’ın zât ve sıfatlarını literal anlamlarıyla anlayarak yaratılmışların zat ve sıfatlarına benzetmeye teşbih, bu fikri benimseyenlere de Müşebbihe denir.³⁰ Allah’ın cisim veya cismânî birtakım unsurlara sahip

²⁷ eş-Şûrâ 42/11.

²⁸ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, I, 222.

²⁹ Çelik, “Kur’an’da Mukâtil b. Süleyman’a İsnâd Edilen Teşbih Fikri”, 156; Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, 255.

³⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, nşr. M. M. Abdülhamid, (Kahire: 2007), s. 225; Neseî, *Şerhu’l-Cevâhiri’l-Mudiyye*, nşr. Ömer Bölükbaşı, (Rize: 2014), s. 4.

olduğuna inanmaya teccîm, bu inancı savunanlara da Mücessime denir.³¹ Müşebbihe ve Mücessime terimlerden her biri sistemli düşünce yapısına sahip müstakil bir mezhebi ifade etmekten daha ziyade Allah'ın zat ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten bir anlayışı ifade etmek üzere müşterek bir ad olarak kullanılmıştır.³² Diğer taraftan Mücessime taraftarları Allah'ın zât ve sıfatlarını cisme ve bu özellikleri taşıyan nesnelere benzettikleri için bazen Müşebbihe ile birlikte zikredilmiştir. Hatta bazı kaynaklarda her iki kavram birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullanılmış, fakat Allah-u Teâlâ'ya cismânî birtakım unsurlar ve mekân isnad edenler için Mücessime yerine daha çok Müşebbihe ismi tercih edilmiştir.³³

İslâm düşünce tarihinde teşbih ve teccîm düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığına dair farklı görüşler ileri sürülmüşse de genel kabul, hicrî birinci yüzyılın sonunda, ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıktığı yönündedir.³⁴ Mezhepler tarihi kaynaklarında teşbih ve teccîm fikrinin Râfizilerin bir alt kolu olan Gulât fırkasıyla ilk kez ortaya çıktığı belirtilir.³⁵ Bununla birlikte bu tür fikirlerin İslâm'dan önceki Yahudi ve Hıristiyan³⁶ kültürlerinde de var olduğu, ancak tarihi süreç içerisinde Müslümanların bu kültürlerden etkilendiği ve bu etkilenmenin sonucu olarak İslâm toplumunda da teşbih ve teccîm fikrini benimseyen bazı grupların ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.³⁷ Bu iddianın aksine teşbih ve teccîm fikrinin ortaya çıkışını harici değil dahili sebeplere bağlayanlar da vardır. Bu görüşte olanlara göre bu tür fikirlerin asıl çıkış sebebi Allah-u Teâlâ'ya haberî sıfatları isnad eden birçok ayet ve hadislerin mevcut olmasıdır. Çünkü bu naslar lafzî olarak anlaşıldığında teşbih ve teccîm ifade etmekte ve birtakım beşerî unsurlar Allah'a izafe edilmektedir.³⁸ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki teşbih ve teccîm anlayışı, İslâm'dan önceki din ve kültürlerde ortaya çıkmış olsa da, Kur'ân ve hadislerde teşbihi çağrıştıracak ifadelerin bulunması da teşbih ve teccîm düşüncesinin İslâm toplumunda yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Özellikle diğer dinlerden ve kültürlerden İslâm'a yeni geçmiş ve kendilerini

³¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, (İstanbul: Marifet Yayınları,1996), s. 378; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 238, 315.

³² Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, s. 380.

³³ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), s. 108-109, 117, 129,152; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, nşr. Nevvah el-Cerrâh, (Beyrut: 2006), s. 282; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 67; Neseî, *Şerh'ul-Cevâhiri'l-Mudiyye*, s. 4.

³⁴ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), s. 207-208.

³⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 225; Neseî, *Şerh'ul-Cevâhiri'l-Mudiyye*, s. 4.

³⁶ Yahudi ve Hıristiyanlıkta teşbihe yönelik inançlar için bkz. Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2013).

³⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. F. Muhammed (Beyrut: ts.), I, 96, 176.

³⁸ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 208.

insanbiçimci tanrı düşüncesinden kurtaramayan bazı kişilere kaynak olmuştur.³⁹

Teşbih ve teccîm fikrini benimseyenler naslarda geçen istivâ, vech, yed, cenb, meşiet, ityân, fevk gibi haberî sıfatları lafzî anlamlarıyla yorumlamışlar ve tevil edilmelerine karşı çıkmışlardır.⁴⁰ Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah-u Teâlâ'nın el, yüz, göz, ayak gibi beşeri unsurlara sahip olduğunu, bu sebeple yaratılmışlara benzediğini ve cisim olduğunu iddia etmişler, bu görüşlerini de bazı ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışmışlar, ancak "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."⁴¹ ayeti ile benzeri ayetlerde⁴² ortaya konulan tenzih akidesini dikkate almamışlar, neticede sıfatları ispat etmede aşırı giderek teşbih ve teccîme düşmüşlerdir.

B. Nefy ve Ta'tîl Yöntemi ve Temsilcileri

Haberî sıfatları anlamada takip edilen bir diğer yöntem de nefy ve ta'tîl yöntemidir. Bu yöntem temel prensip olarak "haberî sıfatların Allah'a izafe edilemeyeceği, aksi takdirde teşbih ve teccîmi gerektireceği, bu nedenle sıfatların nefyinin zorunlu olduğu" görüşüne dayanır. Bu görüşü benimseyenler Allah'ı yaratılmışlara benzetmeme ve noksanlıklardan nefyetmede tenzih akidesini gerekli görmüşler, ancak bu konuda aşırıya kaçmışlardır. Özellikle haberî sıfatları tenzih mantığıyla te'vil etmeye çalışmışlar, te'vil edilemeyen sıfatları da Allah'ı yaratılmışlara benzetmemek için nefy cihetine gitmişlerdir. Nitekim bu konuda şunu iddia etmişlerdir: "Teşbih ve teccîm ifade eden naslar, literal manalarıyla anlaşılmaz, imkan olursa te'vil edilir, teviden aciz kalırsa nefy cihetine gidilir."⁴³ Kelam literatüründe nefy ve ta'tîl yönteminin Cehmiyye, Mu'tezile ve Şia gibi mezhepler tarafından benimsendiği ifade edilir.⁴⁴ Bu mezhepler sıfatları ispat etmede aşırılığı ifade eden teşbih ve teccîm görüşüne karşı çıkmak için bu yöntemi benimsemişlerdir.

Kaynaklarda sıfatların nefyi görüşünün ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) tarafından gündeme getirildiği, daha sonra öğrencisi ve Cehmiyye'nin kurucusu olan Cehm b. Safvan (ö. 128/745)'in ondan bu

³⁹ Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", I, 142.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 132, 284; Şehristânî, *el-Milel*, I, 94; Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), s. 297.

⁴¹ eş-Şûrâ 42/11.

⁴² en-Nahl: 16/17; Meryem 19/65.

⁴³ Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 145.

⁴⁴ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 150; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmamiyye Şiâsi*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008), s. 210.

görüşleri ararak geliştirdiği, bu nedenle bu tür görüşlerin Cehm'in kendisine nisbet edildiği belirtilir.⁴⁵

Cehm b. Safvan, Allah'a izafe edilen sıfatların yaratılmışlara nisbet etmenin caiz olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre bu durum teşbih ve tecsîme yol açar. Bu nedenle Cehm, Allah-u Teâlâ'nın şeyy, mevcûd, hayy, âlim ve mürîd olmasını nefyetmek; bunların yerine kâdir, fâil, mûcid, hâlık, Muhyî ve Mumît olduğunu isbat etmek gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre bu vasıflar sadece O'na mahsus olup, yaratılmışların hiçbiri bunlarla vasıflandırılmaz.⁴⁶

Cehm b. Safvân'ın bu yaklaşımı daha sonra Mu'tezile tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata, Allah-u Teâlâ'nın zâtından ayrı ilim, kudret, irade ve hayat gibi kadîm sıfatları olduğu fikrini reddetmiştir. Çünkü ona göre Allah'ın zâtı dışında kadim bir sıfatın varlığını kabul etmek iki kadîm varlığı kabul etmek anlamına gelir. Halbuki kadîm ve ezeli olan iki ilahın var olması imkansızdır. Bu nedenle ilahi sıfatları nefyetmek gereklidir.⁴⁷ Vâsıl'ın bu görüşü Mu'tezile mezhebinin sıfatullah ile ilgili görüşlerinin temelini oluşturur. Mu'tezilî âlimler konuyla ilgili görüşlerini de dinin temel ilkelerini beş temel prensip olarak belirledikleri ve üzerinde ittifak ettikleri "Usûlu'l-Hamse"nin⁴⁸ ilk maddesini oluşturan "tevhid" ilkesi bağlamında dile getirmişlerdir.⁴⁹

Haberî sıfatları müteşâbih ayetlerden sayan Mu'tezilî âlimler, muhkem kabul ettikleri "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."⁵⁰ ayetini Allah'ı tenzih etmede kendilerine temel prensip kabul etmişler ve haberî sıfatları da bu ayet çerçevesinde te'vil etmişler, te'vili mümkün olmayanları da nefyetmişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) konuyla ilgili olarak muhkemi, zahiri ile kastedilenle hükmedilen ayetler, müteşâbihi ise zâhirinden murad olunanın dışında aklî veya sem'î bir karineden hareketle başka bir anlam ile hükmetmek şeklinde tanımlamıştır. Müteşâbih ayetlerle murad edilenin bilinmesini sağlayan en önemli karinenin de muhkem ayetler olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

⁴⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 86; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), II, 89; Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepleri*, s. 243-244.

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 209; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40.

⁴⁸ Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ ibn Râvendî el-mülhâd*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut, 1993), s. 126-127; Malafî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 36; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 38 vd.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 67 vd.

⁵⁰ eş-Şûrâ 42/11.

⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 405.

Bu temel prensipten hareket eden Mu'tezîle, Kur'an'da Allah'a izafe edilen ve zahiri anlamları itibariyle antropomorfik bir tanrı tasavvuruna imkân veren vech, yed, ayn, istivâ ve arş gibi haberî sıfatların Allah'ın zâtına uygun, aklın temel ilkelerine ve Arap dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde te'vil edilmesini zaruri görmüşlerdir.⁵² Bu çerçevede naslarda Allah'a nisbet edilen "istivâ"yı istilâ ve galebe, "arş"ı mülk, "ayn"ı ilim, "vech"i zât, "yedeyn"i kudret ve kuvvet, "yed"i nimet, cenb"i itaat ve hizmet, "yemîn"i kuvvet, "sâk"ı şiddet, "mecî"yi emrin gelmesi şeklinde te'vil etmişlerdir.⁵³

Netice olarak Mu'tezîle'nin tenzih ve tevhid ilkesinden hareketle Allah-u Teâlâ'yı bütün noksan sıfatlardan nefyetmek ve O'nun birliğini ihlal edecek her türlü yaklaşımlardan insanları uzaklaştırmak için naslarda geçen ve literal anlamlarıyla anlaşıldığı takdirde insanları teşbih ve teccîme götürecektir. Sıfatları zâtına yaraşır şekilde te'vil etmeyi temel bir prensip olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

C. Selefin Tefvîz ve Halefin Te'vîl Yöntemi: Ehl-i Sünnetin Konuya Yaklaşımı

Ehl-i Sünnet âlimleri Müslümanları sıfatlar konusunda takip edilen teşbih, teccîm, ta'tîl gibi ifrat ve tefride kaçan yaklaşımlardan kurtarma ve uzak tutma adına farklı çözüm yolları ve yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mâtürîdî kelamcısı Nureddîn-es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Ehl-i Sünnetin haberî sıfatları anlama konusunda takip ettiği yolun iki olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi daha selametli olan "selef" yolu, ikincisi ise daha sağlam ve kullanışlı olan "halef" yoludur.⁵⁴

a. Selefin Tefvîz Yöntemi (Ehl-i Hadis/Hanabile)

İlk dönem selef âlimleri, teşbih ve teccîm fikri uyandıracak her türlü yaklaşımdan uzak durma adına haberî sıfatların var olduğunu, fakat anlamlarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini; bu nedenle Müslümanların sıfatların mahiyetini ve anlamını Allah'a havale edip, bunlara te'vil etmeden olduğu şekilde iman etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak mecaz ve temsili kabul etmeyerek teşbih ve teccîme de düşmemişlerdir.⁵⁵ Nitekim onlar, "Allah'ın eli, yüzü, gözü, nefsi vardır,

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezîle*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: 1986), s. 152.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 150-153; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl*, s. 152-153.

⁵⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 70. Ayrıca bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, nşr. C. H. Ahmed (yy., 1986), s. 162-163; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde: İslam İnançının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000), s. 33; Sadeddin Mesud bin Ömer bin Abdullah el-Teftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), s. 153.

⁵⁵ Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, s. 214.

ama bunlar bizimki gibi değildirler, keyfiyeti bilinmeyen—sıfatlardır” görüşünü serdederek—Müşebbihe ve Mücessime’den kesin bir şekilde ayrılmışlar, teşbih ve tecsîm imkânını ortadan kaldırmışlardır.⁵⁶ Sıfatlar konusunda Selefin sergilemiş olduğu bu yaklaşıma “Selef Yolu”, “İspat ve Aczi İtiraf Yolu”, “Teşbihsiz İspat ve Ta’ilsiz Tenzih Yolu”, “Tefvîz ve Tavakkuf Yolu” gibi farklı isimler verilmiştir.⁵⁷

Selefe göre “Allah’ın eli, yüzü, gözü gibi nitelemeleri keyfiyeti bilinmeyen olarak kabul etmek ve zahirî anlamları üzerine bırakmak Müslümanlar üzerine vaciptir. Bu nedenle selef âlimleri örneğin “Allah’ın eli” ile ilgili olarak, Allah’ın elinin var olduğunu, fakat bu elin bizim et, kemik, kas ve sinirlerden oluşan elimize benzemediğini; bununla birlikte el ifadesini “nimet veya kudret” şeklinde de te’vil edilemeyeceğini, aksi takdirde bu sıfatın iptal edilmiş olacağını savunurlar.⁵⁸ Çünkü onlara göre bu tür müteşâbih sıfatların hakikatini anlamada insan akli aciz kalır. Kur’an’da da ifade edildiği üzere bunların te’vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erenler ise “Biz ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır”⁵⁹ diyerek te’vile yönelmek yerine iman ve teslimiyeti benimserler. Onlar bu durumu şu şekilde izah ederler: “Allah-u Teâlâ’nın eşi ve benzeri yoktur. Yarattıklarından hiçbirine benzemez. Hiçbir şey de O’na benzetilemez. Bize göre bu kesindir. Bununla birlikte bazı ayetlerde Allah’ın arş’a istiva ettiğinden,⁶⁰ insanı iki eliyle yarattığından,⁶¹ O’nun gelmesinden⁶² de bahsedilir. Bu tür ayetlerde zikredilen sıfatların delalet ettiği anlamlarını kesin olarak bilemeyiz. Bu ayetlerin tefsir ve te’vilini bilmekle yükümlü değiliz. Bize düşen, bunlara olduğu şekilde inanmamız ve Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamamızdır.”⁶³

İmam Gazzâlî selef akidesini açıklamak üzere telif ettiği *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm* adlı eserinde müteşâbih sıfatlar hakkında avamın takip etmesi gereken yedi temel prensip olduğunu belirtmiştir. Bunlar takdis, tasdik, aczi

⁵⁶ Ebu Hanîfe, “Fıkhu’l-Ekber”, *İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), s. 56; Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, nşr. A. Sabbağ (Beyrut: Daru’n-Nefais, 1994), s. 35 vd.

⁵⁷ Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), II, 1096; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 153; Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, 255; Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 136; Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), s. 78.

⁵⁸ Ebu Hanîfe, “Fıkhu’l-Ekber”, s. 56; Eş’arî, *el-İbâne*, s. 97 vd.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/7.

⁶⁰ Tâhâ 20/5.

⁶¹ Sâd 38/75.

⁶² el-Fecr 89/22.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 79.

itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehlini teslim etmektir.⁶⁴ Bu yedi temel prensip müteşâbih ayetleri anlama konusunda selef akidesi ve yönteminin bir nevi özeti mahiyetindedir.

Selef yöntemi İslam düşünce tarihinde, Hasan Basri (ö. 110/728), Cafer Sadık (ö. 148/765), Ebu Hanîfe (ö.150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dâvûd b. Alî el-İsfahânî (ö. 270/884) gibi âlimler tarafından benimsendiği ifade edilir.⁶⁵ Bu âlimler genel olarak “yed”, “vech”, “ayn”, “istivâ” ve “nefs” gibi Allah’a izafe edilen haberi sıfatları keyfiyeti bilinmeyen olarak kabul etmişler, bunların mahiyetini insanların bilemeyeceğini ve bu nedenle de te’vil edilemeyeceğini savunmuşlardır.⁶⁶ Örneğin te’vil ve teşbîhten uzak durmaya çalışan Mâlik b. Enes haberî sıfatlardan “istivâ” hakkında şöyle demiştir: “İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vacip, onu inkâr etmek küfür, onun hakkında soru sormak ise bidattir.”⁶⁷ İmam Mâlik’in bu sözü selefin sıfatlar konusundaki akidesini özetler mahiyettedir.

Ehl-i Sünnet kelamının bânilerinden olan Ebû Câfer et-Tahavî (ö. 321/933), Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi mütekaddîm kelamcıları da selefin bu yöntemini benimsemişlerdir.⁶⁸ Ancak bazı kaynaklarda İmam Mâtürîdî'nin ilk başlarda haberî sıfatların te'vil edilmesine itiraz etmiş olduğu, ancak daha sonra bu fikrinden vazgeçip, te'vil edilmesi gerektiği görüşünü benimsediği belirtilir. Bu nedenle Mâtürîdî hem selef hem de halef taraftarı kabul edilmiştir.⁶⁹ Eş'arî ile ilgili olarak da farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Eş'arî'nin sıfatlar konusunda zaman içerisinde üç farklı yaklaşım sergilediği belirtilir. Şöyle ki; Eş'arî'nin hayatında üç devre vardır: Birincisi, sıfatları nefyettiği i'tizal halidir ki, bunu daha sonra terk etmiştir. İkincisi; hayat, ilim, kudret ve irade gibi Sübûtî sıfatları isbat edip, vech, yedeyn, kadem, sâk gibi haberi sıfatları te'vil ettiği devre. Üçüncüsü ise, bütün sıfatları keyfiyetten uzak

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, *İlcamü'l-Avam an İlmi Kelam: İnançta Hassas Ölçüler*, çev. Nedim Yılmaz (İstanbul: Hisar Yayınları, 1984), s. 14-15.

⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 319-320; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80; Şâfiî, *Kelam'a Giriş*, s. 81; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 83.

⁶⁶ Bkz. Ebu Hanîfe, “Fıkhü'l-Ekber”, s. 56; Eş'arî, *el-İbâne* s. 35, 89-106; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), s. 39; Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumları*, s. 83-84.

⁶⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 39; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 83.

⁶⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 89 vd.; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 84, 94; Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 146; Aydın, “Sıfatları Anlama Yolları”, 137.

⁶⁹ Bkz. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), s. 243-24.

olarak Selef metodu üzere isbat etme devresi.⁷⁰ Özetle İmam Eş'arî, Mu'tezîle mezhebinden ayrıldıktan sonra selef yöntemini benimsemiş, bu son döneminde telif ettiği *el-İbâne* adlı eserinde haberî sıfatların te'vile başvurmadan isbat etmenin gerekliliğini açıklamaya çalışmıştır.⁷¹

b. Halefin Te'vil Yöntemi

Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatlar konusunda takip ettiği bir diğer yöntem ise halef yöntemi olup, sıfatların zâhiri anlamıyla değil, Allah'ın zâtına uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiği fikrine dayanır. Bu yöntem, Ehl-i Sünnet düşüncesinin sistematikleşmesinden sonra halef âlimleri tarafından gündeme getirildiği için "halef yolu" diye isimlendirilmiştir.

Halefin, Selefin aksine haberî sıfatları anlama ve yorumlamada Mu'tezîle tarafından ortaya konulan te'vil metodunu benimsemelerinin birkaç nedeni vardır. Bunlar arasında en başta geleni ise selefin haberî sıfatların te'vil edilmeyip olduğu gibi kabul edilmesinin gerekli olduğu şeklindeki görüşü, Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı grupların sıfatları ispat etmede aşırı giderek insanbıçımci bir tanrı anlayışını benimsemelerine neden olmasıdır.⁷² Halefe göre insanları bu tür yanlış inançlardan uzak tutmanın ve Allah'ın birliği inancını korumanın yolu, naslarda geçen haberî sıfatları O'nun şanına uygun, aklî delillere ve Arap dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde te'vil etmekle mümkün olabilir. Bu nedenle halef âlimleri haberî sıfatların te'villerini yapmanın vacip olduğunu ve bu yöntemin de en sağlam yol olarak takip edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁷³

İlk dönem selef âlimlerinden olan Abdullah b. Saîd Küllâbî (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ebu Abbas el-Kalânîsî (ö. 255/869) selef metodunu takip etmekle birlikte kelâm ilmiyle de meşgul olmuşlar ve selefî akîdeyi delil ve burhanlarla güçlendirerek sistematik hale getirmeye gayret etmişlerdir.⁷⁴ Söz konusu bu âlimler hem selefin hem de Mu'tezîle'nin metoduna değer vermiş, her iki metottan da istifade ederek ifrat ve tefrite düşmeden kendilerine has orta bir yol—oluşturmuşlardır. Onların bu gayretleri hem Ehl-i Sünnet kelâmının temellerini oluşturmuş hem de te'vil metodunun Ehl-i Sünnet içinde benimsenmesi ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Diğer taraftan İbn Küllâb, Cehmiyye ve Mu'tezîle'nin görüşlerini, kelâm metodunu kullanarak tenkit etmiştir. Bu çerçevede o, Mu'tezîle'ye karşı

⁷⁰ Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", 261-261; Aydın, "Sıfatları Anlama Yolları", 154.

⁷¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 35, 89-106.

⁷² Aydın, "Sıfatları Anlama Yolları", 149.

⁷³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 153.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, I, 81, 92.

Allah'ın sıfatlarını isbat ve müdafa etmede selef metoduna, Allah'ın fiilî sıfatlarını yorumlamada da Mu'tezile'nin te'vil metoduna başvurmuştur.⁷⁵ Böylece Selef ile Mu'tezile arasında orta bir yol tutan İbn Küllâb sıfatlar konusunda ne selef gibi hiçbir sıfat hakkında konuşmamak, ne de Mu'tezile gibi sıfatları nefyetmek gibi bir tutum sergilemiştir.⁷⁶ Hâris el-Muhâsibî ve Ebu Abbas el-Kalânîsî de İbn Küllâb'ın bu yöndeki kelim çalışmalarına katılarak onu desteklemişleridir. Onların bu girişimleri daha sonra selef metodu ile Mu'tezile'nin metodu arasında orta yolu bulan halef metodunun oluşmasına ve sünnî kelim sisteminin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Söz konusu bu âlimlerin gayretleri neticesinde ortaya çıkan bu yöntem sayesinde Ehl-i Sünnet, haberî sıfatlar konusundaki selefî tevakkuftan kurtarılmış, böylece iki aşırı uç olan teşbih ve ta'til düşüncesine kaymaları önlenmiştir.⁷⁷

Haberî sıfatları te'vil etme yönteminin Ehl-i Sünnet kelâmında sistemli şekilde kullanılması ise Cüveynî (ö. 478/1085) sayesinde gerçekleşmiştir. Kendisinden sonra gelen Sünnî âlimler tarafından da bu yöntem genel kabul görmüştür.⁷⁸ Nitekim Cüveynî'nin haberî sıfatlarla ilgili *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde yaptığı açıklamalar bu görüşü destekler mahiyettedir. Cüveynî kendisinden önceki Eş'arîlerin sıfatlar konusunda isbat metodunu benimseyip, te'vil'den uzak durduklarına işaret ederek konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapar: "İmamlarımızdan bir kısmı, yedeyn, ayn ve vech kelimelerinin Allah-u Teâlâ'nın sabit sıfatları olduğunu, bunların akılla değil, nakil yoluyla bilinebileceklerini kabul ederler. Bize göre doğru olan, *yedeyn* ifadesinin kudrete, *ayn*'ın görmeye ve *vech*'in de vücûda hamledilmesidir." Cüveynî daha sonra söz konusu bu sıfatların zahirî anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini ileri sürenlerin görüş ve delillerini nakleder ve bunların yanlışlığını ispatlamaya çalışarak, yedeyn, ayn ve vech gibi haberî sıfatların Allah'ın zâtına uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini söyler.⁷⁹

Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) , Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Beyâzîzâde (ö. 1097/1686) gibi Müteahhir kelâmcıları selefin aksine Âl-i İmrân 3/7. ayetini "*Halbuki müteşâbih ayetlerin te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir*" şeklinde yorumlayarak, haberî sıfatların Allah'ın zâtına uygun bir biçimde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Buradan hareketle naslarda Allah'a izafe edilen "Yed"

⁷⁵ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, s. 251.

⁷⁶ Tefkik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006), s. 52 vd.

⁷⁷ Çelik, "Kur'an'da Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbih Fikri", 158; Mustafa Yüce, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelâm Araştırmaları*, 12/2 (2014), s. 282.

⁷⁸ Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), s. 58; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s. 131.

⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 67 vd.

ifadesi nimet, mülk ve kudret; "Ayn" yardım, hıfz, koruma, gözetim, ilim; "Vech" zat, vücûd, lütuf, ihsan, rıza; "İstiva" istilâ, hâkimiyet ve yücelik; "Kabza" hâkimiyet, kudret, mülk; "Kurb" rahmet, "Mecî-İtyân" ilahî emrin, hükümün, sevabın, hesabın ve azabın gelmesi; "Nüzûl" ilahî emir, rahmet ve ikramın inmesi, şeklinde anlaşılıp te'vil edilmiştir.⁸⁰

Nesefî konuyla ilgili olarak teşbih ve tecsîmde aşırı giden Müşebbihe ve Mücessime'nin nasları zahîrî anlamlarıyla anlayıp antropomorfik bir tanı tasavvuru benimsemeleri karşısında Selef'in söz konusu nasları teşbihe düşmeden yani Allah-u Teâlâ'yı yaratılmışlara benzetmekten tenzih ederek, olduğu gibi tasdik edip, anlam ve yorumlarını Allah'a havale ettiklerini söyler. Halef'in ise bu tür nasları Allah'ın şanına uygun bir biçimde te'vil edip yorumladıklarını belirtir. Ona göre, selef metodu daha selametli, halefinki ise, yapılan te'vil ve yorumlar hakkında "Allah'ın muradı kesinlikle budur" şeklinde kesin bir hükme varmamak şartıyla daha sağlam ve itirazlara daha dayanıklıdır.⁸¹ Halefin yolunu daha sağlam bulan Nesefî, vech, yed, ayn, cenb, cins ve nûr gibi anlamca müteşâbih olan isim ve sıfatları te'vil etmeden Allah'a izafe edilmesini caiz görmemiştir.⁸²

Bundan sonraki bölümde Nesefî'nin haberi nasıl anlayıp yorumladığı örnekler vermek suretiyle tespit edilemeye çalışılacaktır.

III. Nesefî'ye Göre Allah'ın Haberî Sıfatları

Nesefî kelimeler alanında telif ettiği *el-Umde* ve *el-İ'timâd fi'l-İtikâd* eserinin büyük bir kısmını sıfatullah konusuna ayırmıştır. Konuyu işlerken de sıfatları tasnif cihetine gitmemiştir. O, genel olarak tenzîhî ve subûtî sıfatlar üzerinde durmuş,⁸³ haberî sıfatlara çok az değinmiştir. Buna mukabil tefsir alanında kaleme aldığı *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil* eserinde⁸⁴ ise haberî sıfatlarla ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu nedenle onun haberî sıfatlara yaklaşımı bu eserden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır.

Mâtürîdî geleneğine bağlı bir âlim olan Nesefî, haberî sıfatları anlama ve yorumlamada Ehl-i Sünnetin çizgisinden ayrılmamıştır. Nesefî, yorumsuz ve te'vilsiz selef metodunu daha selametli bulmakta, fakat tercihini daha

⁸⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 67-70; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 67-69; Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 151-168; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1099-1100; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 299-303; Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", 255; Kılavuz, *İslâm Akaidi*, s. 146.

⁸¹ Nesefî, *el-Umde*, s. 33-34; Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: el-İ'timâd fi'l-İtikâd*, nşr. A. Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: 2012), s. 166; Nesefî, *Şerh'ul-Cevâhiri'l-Mudiyye*, s. 15.

⁸² Yeşilyurt, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, s. 133.

⁸³ Nesefî, *Şerh'ul-Cevâhiri'l-Mudiyye*, adlı eserinde ise tenzîhî ve subûtî sıfatların yanı sıra fiilî sıfatları da ayrıntılı olarak ele alıp incelemiştir. Bkz. *Şerh'ul-Cevâhiri'l-Mudiyye*, s. 5, 8.

⁸⁴ Nesefî'nin tefsiri ile ilgili yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Bedreddin Çetiner, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995).

sağlam ve itirazlara daha dayanıklı olarak gördüğü haleften yana kullanmaktadır. Bir diğer ifadeyle haberî sıfatları anlama ve yorumlamada selef âlimleri gibi tevakkuf etmeyi değil, bu sıfatları Allah'ın şanına ve Kur'an'ın temel prensiplerine uygun, aklın temel ilkelerine ve Arap dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde ve tenzihte aşırıya kaçmadan te'vil etme cihetine gitmiştir. Neseî'nin, benimsediği bu yöntemi teoride bırakmayıp, pratik olarak uyguladığı haberî sıfatlardan bir kısmını şu şekilde özetleyebiliriz.

1) Yedullah

Neseî, Allah'ın yed sıfatına sahip olduğunu kabul etmekte, ancak onu müteşâbih sıfatlardan kabul ettiği için te'vil etmeden Allah'a izafe edilmesini caiz görmemektedir.⁸⁵ Bu nedenle Neseî, yed sıfatını Allah'ın şanına uygun şekilde te'vil etme cihetine gitmiştir. O, zahiri anlamıyla bir organ olarak el manasına gelen yed sıfatına cömertlik, vasıtasız olarak yaratmak, kudret, mülk ve tasarruf gibi anlamlar yüklemiştir.

Konuyla ilgili ayetlerden biri şudur: *"Yahudiler, Allah'ın eli sıkıdır dediler; dediklerinden ötürü elleri bağlandı, lanetlendiler. Hayır, O'nun iki eli de açıktır, nasıl dilerse sarfeder..."*⁸⁶ Neseî bu ayetten hareketle yed lafzının cömertlik anlamına gelebileceğini belirtir. Nitekim ona ayette geçen "Allah'ın elinin sıkı ve açık olması" ibareleri, mecazî ifadeler olup, ilk ibareyle cimrilik, ikincisi ile cömertlik kast edilmiştir. Nitekim *"Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa pişman olur, açıkta kalırsın."*⁸⁷ ayeti de bu anlamı ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'da Allah'a izafe edilen bu tür ifadeler zahirî anlamda elin varlığı değil, mecazî anlamda elin sıkı ve açık oluşu kast olunmaktadır. Neseî bu görüşünü şu şekilde temellendirmeye çalışır: *"Ayette zahiri anlamda el kast edilmemiştir. Bu durum şuna benzer: Herhangi bir kralın bir kimseye bir şey vermede veya menetmede elini kullanmadan işaret ederek de yerine getirebilir. Örneğin omzuna kadar kolu kesik olan bir kişi herhangi birine çokça yardımda bulunmuş olsa, bu yardım sebebiyle -kolu olmasa dahi- kendisi için "başkalarına yardım etmede adamın eli ne kadar da açıktır, denir. Demek ki burada mecazî ifadeler kullanılarak cömertlik kast edilmektedir."*⁸⁸ Neseî'ye göre yedullah kelimesi müfret olarak geldiği halde Allah'ın sonsuz manada cömert olduğunu ve asla cimri olmadığını vurgulamak için ayette yed kelimesi "yedâhu/O'nun iki eli" şeklinde kullanılmıştır. Çünkü bir kişinin çok cömert oluşunu sembolik ve mecazî olarak ifade etmek "iki eliyle verdi" ibaresi kullanılır. Neseî buradan hareketle beyan ilminden haberî

⁸⁵ Yeşilyurt, *Ebu'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, s. 133.

⁸⁶ el-Mâide 5/64.

⁸⁷ el-İsrâ 17/29.

⁸⁸ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 420.

olmayan bir kimsenin bu tür müteşâbih ayetleri tevil edemeyip, şaşırıp kalacağına işaret eder.⁸⁹

Nesefî “Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi.”⁹⁰ ayetinin tefsirinde ise yed lafzını “vasıtasız olarak yaratmak” şeklinde de yorumlamıştır. Nesefî’ye göre ayette geçen “İki elimle yarattığıma” ibaresi de mecaz bir ifade olup, “vasıtasız olarak yarattığıma” anlamında kullanılmıştır. Bu tür kullanımlar oldukça yaygındır. Nitekim elleri olan kişinin birçok işini eliyle yaptığı zaman, bu iş ele atfedildiği gibi, ellerin dışındaki azalarla yapılan işler de ele atfedilir. Hatta kalbin işlediği amel hakkında bile “o, ellerin yaptığı şeydir” denir. Ayrıca düştüğü musibete karşı yardım isteyen fakat yardım edilmeyen kişiye de bu anlamda “tutan elin ağladı, ağzın üfürdü” denir. Bu tür kullanımlar “Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?...”⁹¹ ayeti için de geçerlidir.⁹²

Nesefî Allah’a izafe edilen ele kudret, güç ve kudret anlamlarını da vermiştir. Nitekim o, “Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.”⁹³ ayetini tefsir ederken, ayette Allah’a izafe edilen “elleri” kuvvet olarak yorumlamıştır. Buna göre ayetin manası şu şekilde olmaktadır: “Göğü kudretimizle biz kurduk...”⁹⁴

Konuya ilişkin bir diğer ayet ise şöyledir: “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir...”⁹⁵ Nesefî, ayette “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” demek suretiyle Allah-u Teâlâ’ya el gibi bir uzvun izafe edildiğini belirtir. Bununla birlikte o, Allah-u Teâlâ’nın cisim, aza ve uzuv gibi nitelemelerden münezzehe olduğunu önemle vurgular ve buradan hareketle Hz. Muhammed’e biat edenlerin gerçekte Allah’a biat ettiklerini ifade etmek üzere mecaz bir ifade olarak kullanıldığını söylemiştir. Ona göre bu ayette Hz. Muhammed mecaz yoluyla tekid edilmiştir. Yani biat edenlerin ellerinin üzerindeki Hz. Peygamber’in elinin Allah’ın eli olduğu kastedilerek “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir” denmiştir. Bunun manası şudur: “Peygamber ile yapılan anlaşma, tıpkı Allah ile yapılan anlaşma gibidir. İkisi arasında hiçbir

⁸⁹ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, I, 421.

⁹⁰ Sâd 38/75.

⁹¹ Yâsîn 36/71.

⁹² Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, IV, 72.

⁹³ ez-Zâriyât 51/47.

⁹⁴ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, IV, 274.

⁹⁵ el-Feth 48/10.

fark yoktur. Tıpkı “Kim Resûl’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.”⁹⁶ ayetinde olduğu gibi.⁹⁷

Yed sıfatının “mülk” ve “tasarruf” anlamlarına da gelebileceğini ifade eden Neseî, bu görüşünü “Böylece Ehl-i Kitap, Allah’ın lütfünden hiçbir şey elde edemeyeceklerini bilsinler. Lütf bütünüyle Allah’ın elindedir, onu dilediğine bahşeder. Allah, büyük lütf sahibidir.”⁹⁸ ayetinin tefsirinde dile getirir. Ona göre ayette “Allah’ın elindedir” ibaresiyle “lütf bütünüyle O’nun mülkiyetinde ve tasarrufundadır”, anlamı kast edilmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla ona göre burada yed sıfatı mülk ve tasarruf anlamında nimet, hidayet, ihsan ve lütf kavramlarıyla ilgili kullanılmıştır. Bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki Neseî, yed sıfatını teşbihsiz ve uzumsuz olarak Allah’ın bir sıfatı olarak kabul etmekte, ancak bu sığata zahirî anlam yüklememekte, aksine Allah’ın şanına uygun şekilde te’vil etmektedir.

2) Vechullah

Neseî, yed sıfatında olduğu gibi Allah’ın vech sıfatına sahip olduğunu da kabul etmekte, ancak onu müteşâbih sıfat olarak değerlendirmekte, bu nedenle konuyla ilgili nasları te’vil etmektedir. Ona göre lügat bakımından “yüz” anlamına gelen vech kelimesi bir şeyin zâtı, kendisi, aslı, hakikati manasına gelir. Bununla birlikte bazı durumlarda –örneğin salih amellerle Allah-u Teâlâ’ya yönelip O’nun rızasını gözetmek gibi- rıza anlamına gelmektedir.¹⁰⁰

Neseî, “Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır. Şüphesiz Allah’ın rahmeti ve nimeti genişdir, O her şeyi bilendir.”¹⁰¹ ayetinin tefsirinde “Allah’ın vechi” ifadesini O’nun zâtı olarak yorumlamıştır.¹⁰² Yine benzer şekilde “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi baki kalacak”¹⁰³ ayetinde geçen vech de zât anlamı vermiştir.¹⁰⁴

Bunun dışında Neseî, vech sıfatını “Allah’ın rızası” olarak da te’vil etmiştir. Nitekim o, “Yapacağınız hayırları ancak Allah’ın vechini kazanmak için yapmalısınız.”¹⁰⁵ ayetinde geçen “Allah’ın vechi” ibaresine “O’nun rızası” anlamını vermiştir.¹⁰⁶ Yine aynı şekilde En’am 6/52., er-Ra’d 13/22., el-Kehf

⁹⁶ en-Nisâ 4/80.

⁹⁷ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, IV, 232.

⁹⁸ el-Hadîd 57/29.

⁹⁹ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, IV, 339.

¹⁰⁰ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, II, 21.

¹⁰¹ el-Bakara 2/115.

¹⁰² Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, I, 120.

¹⁰³ er-Rahmân 55/27.

¹⁰⁴ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, IV, 310.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/272.

¹⁰⁶ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, I, 208.

18/28., er-Rûm 30/38., el-İnsân 76/9., el-Leyl 92/20. ayetlerinde geçen vech lafzına rıza anlamı verip, “Rablerinin rızasını isteyerek” şeklinde te’vil etmiştir.¹⁰⁷

3) Aynullah

Nesefî, yed ve vech sıfatlarında olduğu gibi, ayn sıfatını da te’vil ederek çeşitli anlamlar yüklemiştir. Örneğin “Gözlerimizin önünde ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır.”¹⁰⁸ ayetinde geçen “Gözlerimizin önünde” ifadesini “bizim gözetim ve denetimimiz altında inşa et” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁹ Yine aynı şekilde “(Ey Musa!) benim gözümün önünde (nezaretimde) yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim”¹¹⁰ ayetini de bu bağlamda te’vil eden Nesefî, bu ayeti “bir adamın önem verdiği şeyi gözettiği gibi ben de seni görüp gözetiyorum” şeklinde anlamlandırmıştır.¹¹¹ Mü’minûn 23/27, et-Tûr, 52/48 ve el-Kamer 54/14. ayetlerinde geçen “Gözlerimizin önünde” ifadelerini de “Allah’ın koruması, denetimi ve gözetimi altında” şeklinde te’vil etmiştir.¹¹² Dolayısıyla Nesefî, söz konusu bu sıfatı zahirî anlamı esas alarak teşbih ve tecsîm fikrine düşmekten kaçınmış, bunun yerine onu te’vil ederek Allah’ın zâtına uygun şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

4) Nefs

Haberi sıfatlardan biri de nefis kelimesidir. Nesefî, Kur’an’da Allah’a nisbet edilen nefis lafzını “zât” ve “mevcut” olarak anlamlandırır. Nitekim ona göre, “Sen benim içimdekini bilirsin, ben senin nefsinde olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin.”¹¹³ ayetinde geçen “senin nefsinde olanı bilmem”, ifadesindeki nefisten kasıt, bir şeyin kendisi, zâtı ve hüviyetidir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: “Sen benim bildiklerimi bilirsin ama ben, senin/zâtının bildiklerini bilemem.”¹¹⁴ Nesefî’ye göre Âl-i İmrân 3/28. ve Tâ-hâ 20/41’deki nefis lafzıyla da Allah’ın zâtı ve kendisi kastedilmiştir. Nesefî, bu konuyu işlerken Müseccimenin Allah’ı cisim olarak nitelermelerine ilişkin görüşlerine yer vererek eleştiriler yöneltilir.¹¹⁵

5) İstivâ, Arş ve Kürsü

¹⁰⁷ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, II, 21; III, 357; III, 23 396; IV, 466, 531.

¹⁰⁸ Hûd 11/37.

¹⁰⁹ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, II, 269.

¹¹⁰ Tâ-hâ 20/39.

¹¹¹ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, III, 83.

¹¹² Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, III, 176; IV, 283, 299.

¹¹³ el-Mâide 5/116.

¹¹⁴ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, I, 445.

¹¹⁵ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, I, 231; , III, 84; Nesefî, *Şerh’ul-Cevâhiri’l-Mudiyye*, s. 15-16.

Üzerinde en çok tartışma yapılan haberi sıfatların başında istivâ, arş ve kürsü gelmektedir. İstivâ kelimesi el-Bakara 2/29'da geçer.¹¹⁶ Neseî, ilk olarak istivâ'nın ne anlama geldiğini açıklama sadedinde kelimenin etimolojik manası üzerinde durur. Bu çerçevede istivâ lafzının, itidal, istikamet, doğru ve dümdüz olmak gibi anlamlara gelmekle birlikte, yönünü şaşırımsızın belli bir hedefe doğru yönelmek manasında da kullanıldığını belirtir. Buradan hareketle Neseî, ayette geçen istivâ kelimesinin "belli bir hedefe doğru yönelme" anlamında kullanıldığını söyler. Sema lafzıyla da yükseklik anlamının kast edildiğini belirtir. Bu açıklamalardan hareketle ayeti "Allah-u Teâlâ yeryüzündekileri yarattıktan sonra döndü ve başka bir şeyi yaratmaksızın yukarıya yöneldi" şeklinde anlamlandırır.¹¹⁷

İstivâ kelimesi bir diğer ayette ise şu şekilde kullanılmıştır: "*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"¹¹⁸ Neseî, söz konusu ayeti müteşâbih olarak değerlendirir. Tefsirini de bu çerçeve yapar. Ona göre burada geçen istivâ lafzının ilk ve literal anlamının "oturmak" olduğunu söyler. Ancak ona göre insanları teşbih ve tescim fikrine götüreceği için bu anlamda Allah-u Teâlâ için kullanılamaz. Çünkü istivâ'nın bu tür anlamda kullanılamayacağına dair muhkem bir delil vardır. Bu muhkem delil de "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"¹¹⁹ ayetidir. Bu noktada Neseî istivâ'nın "güç", "kudret", "üstün gelme", "hüküm altına alma" ve "istila" gibi anlamlara da geldiğine dikkat çeker ve söz konusu ayetin de bu doğrultuda yorumlanması gerektiğini söyler. Buna göre ayetin anlamı "Allah arşı istila etti, güç ve kuvvetiyle hükmü altına aldı" şeklinde olmaktadır.¹²⁰

Neseî Allah-u Teâlâ'nın arşı hükmü altına almasını şu benzetmeyle açıklamaya çalışır: "Sultanın tahtı olan arşa istivâ etmesi, mülkü gerektirir. Onu mülkten kinaye yapar. Şöyle ki; 'falan kişi tahta geçip oturdu' denildiğinde 'tahta sahip oldu' anlamı kast edilir. Tahta oturmasa da durum böyledir. Tıpkı senin 'falanın eli uzundur' demekle o kişinin cömert olduğunu kast etmen gibi. Her ne kadar onun eli olmasa da bunu böyle kullanırsın."¹²¹

İstivâ lafzının geçtiği bir diğer ayet ise el-A'râf 7/54. ayettir.¹²² Neseî bu ayeti de yukarıda zikredilen ayetlerde olduğu gibi te'vil ederek istivâ kelimesinin "istila" anlamına geldiği belirtmiştir. Ayetin yorumunda "arş" lafzının

¹¹⁶ Ayetin meali şöyledir: "Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi (istivâ etti), onu yedi sema olarak yaratıp düzenledi. O, her şeyi hakkıyla bilendir."

¹¹⁷ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, 78.

¹¹⁸ Tâ-hâ 20/5.

¹¹⁹ Eş-Şûrâ 42/11.

¹²⁰ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, 222; III, 77.

¹²¹ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, III, 77.

¹²² Ayetin meali şöyledir: "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arş'a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır..."

üzerinde de durur. Allah-u Teâlâ'nın tüm yaratıkları istila etmiş olmakla birlikte istila kelimesinin arşa izafe edildiğine dikkat çeken Neseî, bunun sebebini arşın tüm yaratılanlardan daha üstün ve muazzam olmasına bağlar.¹²³ Ona göre ayette geçen "arş" lafzı lügat bakımından sultana ait taht anlamına gelir. Ancak, bu lafız Allah-u Teâlâ için kullanıldığında, Allah'ın istiva ettiği ve tüm yaratılanlardan daha üstün, daha büyük ve muazzam olan arş demektir.¹²⁴ Bir diğer ifadeyle Neseî, arşı, bilindik anlamda sultanın saltanat tahtı manasında değil, mecazî anlamda Allah'ın "kudret ve güç tahtı" anlamında yorumlamıştır. Bununla ilgili Müşebbihenin görüşlerini eleştirir. Bu bağlamda Neseî, Müşebbihe tarafından arş kelimesinin karyola, istivânın da karar kılmak anlamında yorumlandığı, böyle bir yorumun ise batıl olduğunu belirtir. Zira ona göre Allah-u Teâlâ arş ve mekân yaratılmadan önce de ezeli ve ebedi olarak var idi. Arş ve mekân ise daha sonra yaratılmıştır. Kaldı ki, değişim olgusu Allah-u Teâlâ'nın değil kâinatta var olan şeylerin özelliğidir.¹²⁵ Ayrıca Allah-u Teâlâ mekândan münezzeh, uzak ve beridir, bir şeyle sınırlandırılmaz. Bu nedenle istivâ lafzını istila olarak yorumlamak gerekir.¹²⁶

Dolayısıyla Neseî'ye göre Allah'ın arşa istivâ etmesi, "arşı istila etmesi", "hüküm altına alması" demektir. Daha açık ifade etmek gerekirse Allah'ın arşa istivâ etmesi demek, Allah-u Teâlâ'nın kâinatı ve insanları yarattıktan sonra, kendi hallerinde başıboş bırakmaması, kâinatı kontrol altında tutup gözetmesi, onun denetim ve yönetimini elinde bulundurması kısaca bütün kâinata güç ve kuvvetiyle hükmedip, onu hâkimiyeti altına alması anlamına gelmektedir. Yine bu bağlamda Neseî, Müşebbihe ve Mücessime'nin yanı sıra Kerramiyye'nin görüşlerine de eleştiriler yönelir. Her üç grubun da Allah'ın arş üzerinde yer ve mekân tuttuğunu ileri sürdüklerine, O'na mekân tahsis ettiklerine dikkat çeken Neseî, bu görüşün batıl olduğunu söyler. Zira ona göre Allah-u Teâlâ herhangi bir mekânda yer tutmuş değildir. O'nun mekândan münezzeh olması da mekânın ezeli olmamasından dolayıdır. Yani Allah-u Teâlâ arşı yaratmadan önce de zatıyla var idi. Diğer taraftan şayet Allah mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olsaydı, bu durumda değişmiş ve sonradan olmuş olurdu. Halbuki değişme ve özünde sonradan olanları kabul etme sonradan oluş belirtilerindedir. Bir diğer deyişle bir mekânda yer tutma ya da bir mekâna temasta bulunma veyahut yer değiştirme gibi özelliklerden Allah münezzehdir. Bu tür özellikler yaratılmışlara has niteliklerdir. Bu nedenle Allah'ın arşa istivâ etmesi, istila etme ve hükmetme olarak anlaşılmalıdır. Zira Allah-u Teâlâ Kur'an'da "*Rahman arşa istiva etmiştir*"¹²⁷ buyurarak istivâ

¹²³ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 83.

¹²⁴ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 83; III, 77.

¹²⁵ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 83.

¹²⁶ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 220.

¹²⁷ Tâ-hâ 20/5.

etmekle övünmektedir. İnsanlar arasında da övünme için bu kavram kullanılmaktadır. Nesefî istivânın istila etme, hâkim olma veya galip gelme gibi anlamlarda kullanılabileceğini bir Arap şairinin şu şiirini delil göstererek desteklemeye çalışır:

“Bişr, Irak ülkesine istivâ etmiştir, Kılıç kullanmadan, kan akıtmadan.”

Ona göre şiirde Bişr’in Irak ülkesini kan dökmeden istila ettiği, hâkimiyeti altına aldığı, ifade edilmektedir. Bununla birlikte Nesefî, istivâ lafzının bu tür anlamlara gelmesi hususunda kesin bir delil olmadığını, bu nedenle yapılan yorumların da kesinlik ifade etmeyeceğini önemle vurgular.¹²⁸ Dolayısıyla o, bu tür müteşâbih ifadeler hususunda mutlak te’vil yapmaktan kaçınmaya çalışmıştır. Ancak selef âlimleri gibi tamamen tevakkuf etmek yerine zaman zaman çeşitli yorumlarda bulunmayı da ihmal etmemiştir. Bu nedenle Nesefî’nin selef âlimleri ile halef âlimleri arasında orta bir yerde durmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Nesefî, er-Ra’d 13/2. ayetinde¹²⁹ geçen istivâ lafzının güç ve kuvvet anlamında kullandığını söyleyerek söz konusu ayeti “Gücüyle, geçerli ve hakim olan sultanıyla arşı istila eden” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁰ Yine Fussilet 41/11. ve el-Hadîd, 57/4. ayetlerini müteşâbih ayetler olarak kabul etmiş, ayetlerde geçen istivâ kelimesinin zahiri anlamıyla değil mecazî anlamıyla kullanıldığını söyleyerek, istivâyı “istila etme” ve “hüküm altına alma” şeklinde yorumlamıştır.¹³¹

Kürsü lafzı Kur’an’da “...O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yücedir, büyüktür”¹³² şeklinde geçer. Nesefî, ilk olarak “Kürsü” lafzının “Allah’ın ilmi, kudreti ve mülkü” olmak üzere çeşitli manalara gelebileceğini belirtir. Mezkûr ayeti de “O’nun ilmi ve kudreti bütün gökleri ve yeri kuşatıp içine almıştır.” şeklinde anlamlandırır. O, kürsü lafzının daha çok ilim anlamına gelebileceğini söyler ve bu görüşünü de şöyle temellendirir: “Kitap kelimesine içinde bilgi taşıdığı için “kürrase” denir. Âlimlere ve bilginlere de ilim sahibi oldukları için “kerasi” denir. Ayrıca âlimin ya da bilginin yeri ve makamı olmasından dolayı da ilme kürsü adı verilmiştir. Bu durum adeta Allah’ın şu sözü gibidir: “Rahbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır.”¹³³

Kürsü lafzının Allah’ın mülkü manasında da yorumlandığını ifade eder. Ona göre böyle yorumlanmasının nedeni mülkünün kürsüsü durumunda

¹²⁸ Nesefî, *el-Umde*, s. 33; Nesefî, *Şerhu’l-Umde*, s. 158-159, 164-166.

¹²⁹ Ayetin meali şöyledir: “Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra arş’a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır.”

¹³⁰ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, II, 347.

¹³¹ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, IV, 131, 329.

¹³² el-Bakara 2/255.

¹³³ el-Mü’min 40/7.

olan yeri itibariyledir. Ayrıca Neseî, kürsü lafzıyla Allah'ın arşının ya da arşın altındaki bir tahtın veyahut da Bakara 2/255'te¹³⁴ ifade edildiği üzere O'nun kudretinin kast edilmiş olabileceğini söyler.¹³⁵ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Neseî, zahiri manasıyla anlaşıldığı takdirde Allah'a mekân, madde ve şekil izafe edileceği için, O'nu bu tür olumsuz ve eksik nitelermelerden tenzih etmek amacıyla kürsü lafzını, ilim, kudret ve hüküm olarak te'vil edip, "Allah'ın kürsüsü ilmi, kudreti veya hâkimiyetidir" şeklinde açıklama cihetine gitmiştir.

Netice olarak Neseî, Kur'an'da geçen "istiva", "arş", "kürsü" kelimelerinin literal anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbih ve tescime götüreceği için, bu tür müteşâbih ve sembolik ifadelerin Allah'ın şanına ve Kur'an'ın ruhuna uygun şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.

6) İtyan ve Mecî

Gelmek anlamında gelen câe fiilinden türemiş olan "mecî" kelimesi de Allah'ın haberî sıfatları arasında yer alır. Neseî, mecî sıfatını zahirî anlamda Allah'ın gelmesi değil O'nun emri ve hükmünün gelmesi şeklinde yorumlar ve bu tür ifadelerin temsili olduğunu belirtir. Nitekim o, "*Rabbin geldiği (câe) ve melekler saf saf dizildiği zaman her şey ortaya çıkacaktır.*"¹³⁶ ayetinde geçen "Rabbin gelmesi" ifadesini "Rabbinin emrinin gelmesi" şeklinde yorumlar. Yine aynı ibarenin Allah'ın kudret ayetlerinin zuhuru, kahr ve saltanat eserlerinin ortaya çıkışını ifade etmek üzere kullanılan temsilî bir ifade olduğu söyler.¹³⁷

Allah'ın haberî sıfatlarından biri de "ityân" sıfatıdır. Neseî, gelmek anlamına gelen "etâ" fiilinden türeyen ityân sıfatını da tıpkı mecî sıfatında olduğu gibi te'vil cihetine giderek, "emir ve azabın gelmesi" şeklinde yorumlamıştır.¹³⁸ Bu çerçevede o, "*Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini yahut Rabbinin bazı alâmetlerinin gelmesini bekliyorlar.*"¹³⁹ ayetin tefsirinde ityân fiilinin müteşâbih olduğunu, bu nedenle zahiri anlamda "Rabbinin gelmesi" değil de "rabbinin emrinin gelmesi" şeklinde te'vil edilmesi gerektiğine işaret eder. Ona göre "emrin gelmesi" de azabın veya kıyametin gelmesi anlamına gelir.¹⁴⁰ Yine aynı şekilde Neseî, "*Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin*

¹³⁴ Ayetin meali şöyledir: "O'nun kürsüsü, gökleri ve yeri kaplamıştır. Onları koruyup gözetmesi, kendisine ağır ve zor gelmez. O, mülkü ve otoritesi bakımından çok yücedir, büyüktür."

¹³⁵ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, 198.

¹³⁶ el-Fecr 89/22.

¹³⁷ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, IV, 521.

¹³⁸ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, 167.

¹³⁹ el-En'âm 6/158.

¹⁴⁰ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 62.

*gelmesini mi beklerler?*¹⁴¹ ayetinde geçen Allah'ın gelmesini, emrinin ve azabının gelmesi şeklinde yorumlamış, en-Nahl 16/33. ve el-A'râf 7/4. ayetleri de bu görüşüne delil göstermiştir.¹⁴²

7) Yemîn ve Kabza

Tutma ve sıkma anlamına gelen "kabza" ile sağ el anlamına gelen "yemîn" kelimeleri de haberî sıfatlar arasında zikredilir. Konuyla ilgili Kur'an'da yer alan ayet şu şekilde geçmektedir: "...Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun sağ eliyle (yemîn) dürülmüş olacaktır."¹⁴³ Neseî, ayette geçen yemîn lafzının lügatte "sağ el", kabzanın ise "avuçla tutma ve sıkma" anlamına geldiğini belirtir. Ancak Neseî'ye göre ayette bu iki kelime ne zahiri ne de mecazî anlamda kullanılmıştır. Ayetin geneline bakıldığında verilmek istenen mesaj, Allah'ın azameti ve kuvvetinin mahiyetini bildirmektir. "Gökler O'nun sağ eliyle dürülmüş olacaktır." ifadesi buna işaret etmektedir. Ayrıca "bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır" ifadesi de O'nun tasarrufundadır, anlamına gelir. Yani kıyamet gününde yeryüzü, büyüklüğüne ve genişliğine rağmen onun tutmasıyla dürülmüştür.¹⁴⁴ Dolayısıyla Neseî, kabza ve yemîn sıfatlarının zahiri anlamları yerine mecazî anlamlarını göz önünde bulundurarak, her iki kelimeyi de te'vil etmeye çalışmış, bu çerçevede tasarruf ve yönetim anlamında Allah'ın azametini ve kudretini ifade eden lafızlar olarak değerlendirmiştir.

8) Allah'ın Semâda Bulunması

Allah'ın haberi sıfatlarından kabul edilen O'nun semâ da bulunması ile ilgili olarak Neseî, teşbih fikrini benimseyenlerin "Semâda olanın, sizi yere batırırmeyeceğinden emin misiniz? O zaman yer sarsıldıkça sarsılır."¹⁴⁵ ayetini zahiri manasıyla anladıklarına işaret eder. Neseî bu görüşe katılmaz ve Allah'ın mekandan münezzehe olduğuna dikkat çeker ve söz konusu ayeti te'vil ederek O'nun semâda bulunmasını meleklerinin, hükümlerinin, kitaplarının, emir ve nehiyelerinin semâda bulunması şeklinde yorumlar. Buna göre ayetin meali şöyle olur: "Melekleri, hükümleri, kitapları emir ve nehiyeleri semâda olanın (Allah'ın) sizi yere batırırmeyeceğinden emin misiniz?" Ayrıca Neseî'ye göre Allah'ın mekândan münezzehe olmasına rağmen Kur'an'da bu tür ifadeye yer verilmesini şu şekilde izah eder: "Onlar (vahye muhatap olan Arap müşrikleri) teşbihe inanıyorlardı. Allah'ın gökte olduğunu, rahmet ve gazabın gökten indiğine inanıyorlardı. Bu nedenle

¹⁴¹ el-Bakara 2/210.

¹⁴² Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 62.

¹⁴³ ez-Zümer, 39/67.

¹⁴⁴ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, IV, 97.

¹⁴⁵ el-Mülk 67/16.

onlara, inançlarına göre 'mekândan münezzehe olduğu halde gökte olduğuna inandığınız zattan emin mi oldunuz?' denilmiştir."¹⁴⁶

Diğer taraftan Neseî, "Semâdaki İlâh da, yerdeki İlâh da O'dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir."¹⁴⁷ ayetini de bu bağlamda yorumlar. Ona göre ayette Allah-u Teâlâ'nın zâtı itibariyle semâda veya yerde olduğu kast edilmemiştir. Çünkü Allah yer ve mekândan münezzehe olup, hiçbir şeyle sınırlandırılmaz. Bu nedenle ayette anlatılmak istenilen husus, Allah-u Teâlâ'nın zât itibariyle değil, ilahlık ve rablık itibariyle semâda ve yerde bulunmasıdır. Yani Allah hem semânın hem de yerin ilâhı ve rabbidir, semâda da yerde de rab ve ilâhtır. Buna göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır: "O, semâda da ilâh olandır, yerde de ilâh olandır." Ya da "O, semâda da Allah'tır, Yerde de Allah'tır." Tıpkı "O, semâda da yerde de tek Allah'tır."¹⁴⁸ ayetinde olduğu gibi. Neseî'ye göre bu durum "Semâda olandan emin misiniz"¹⁴⁹ ayeti için de geçerlidir.¹⁵⁰

Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberi sıfatlardan bir diğeri de "herhangi bir şeyin üstünde olma" anlamına gelen "fevk" ile "yanında" anlamına gelen "inde" kelimesidir. Kur'an'da fevk lafzı şöyle geçer: "O, kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır."¹⁵¹ Neseî'ye göre "kullarının üstünde" ibaresiyle Allah'ın kudretiyle kullarına galebe çalması ve üstün gelmesi, kast edilmiştir. Yani zahiri anlamda Allah'ın cihet yönüyle üstte veya yukarıda bulunması değil, kudret ve güç bildirme anlamında Allah'ın kahır ve kudret itibariyle üstün olması söz konusudur.¹⁵² Neseî Allah'a izafe edilen "inde" lafzını da bu çerçevede yorumlar. Nitekim o, "Kuşkusuz Rabbin yanındakiler O'na kulluk etmekten kibirlenmezler."¹⁵³ ayetinde geçen "yanındakiler" ifadesiyle mekan, yer veya yön anlamında değil, derece ve mevki anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁵⁴

9) Kurb ve Maiyet

Kurb yakınlık, maiyyet ise beraberlik anlamına gelir. Her iki kelime de Kur'an'da Allah'a izafe edilmiştir.¹⁵⁵ Bu ayetlerde Allah-u Teâlâ'nın insanlara yakın olmasından ve onlarla beraber olmasından bahsedilmektedir. Bu ayetlerin literal anlamları göz önüne alındığında

¹⁴⁶ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, IV, 404.

¹⁴⁷ Zührûf 43/84.

¹⁴⁸ el-En'am 6/3.

¹⁴⁹ el-Mülk 67/16.

¹⁵⁰ Neseî, *Şerhu'l-Umde*, s. 167. Ayrıca bkz. Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, IV, 183.

¹⁵¹ el-En'am 6/18. Benzer ayet için bkz. el-En'am 6/61; en-Nahl 16/50.

¹⁵² Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 10, 415; Neseî, *Şerhu'l-Umde*, s. 167.

¹⁵³ el-A'râf 7/206.

¹⁵⁴ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, II, 133; Neseî, *Şerhu'l-Umde*, s. 167.

¹⁵⁵ Bkz. el-Bakara 2/186; Hûd 11/61; Tâ-hâ 20/46; Muhammed 47/35; Kâf 50/16.

Allah'a belli bir mekân tahsis edilebileceği anlaşılmaktadır. Neseî'ye göre buradaki yakınlık ve beraberlik Allah'a has bir durum olup, insanlarınkinden farklıdır. Çünkü Allah zaman ve mekândan münezzehtir, herhangi bir şekilde sınırlandırılmaz. Bu nedenle Neseî, Allah'ın yakın olmasını "O'nun ilmi, rahmeti ve merhametiyle yakın olması" şeklinde te'vil etmiştir. Nitekim o, "Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınum. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm."¹⁵⁶; "Biz ona şah damarından daha yakınız."¹⁵⁷ ayetlerini, Allah'ın mekandan münezzehtir olması nedeniyle kullarına ilmi ve bilgisiyle onların isteklerine icabetle çok daha yakındır, şeklinde yorumlamıştır.¹⁵⁸ Yine bu bağlamda "O halde O'ndan mağfiret isteyin; sonra da O'na tevbe edin. Çünkü Rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir."¹⁵⁹ ayetindeki yakınlığı da Allah'ın rahmeti ve merhametiyle kullarına yakın olması şeklinde te'vil eder.¹⁶⁰

Neseî, Muhammed 47/35. ve Tâ-hâ 20/46'da geçen Allah'ın kullarıyla beraber olmasını ise O'nun kullarına yardım edip, onları koruyup, gözetmesi şeklinde yorumlar.¹⁶¹ Diğer taraftan "Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görür."¹⁶² ayetinde geçen Allah'ın kullarıyla beraber olmasını ise genelde ilim ve kudretle, özelde ihsan ve rahmetle kullarıyla beraber olması, şeklinde te'vil eder.¹⁶³

Görüldüğü üzere Neseî, Allah'ın yakınlığı ve beraberliği hususunda Allah için bir yön, mekân ve sınırlamanın söz konusu olacağı kaygısıyla te'vil cihetine gitmiş, yakınlık ve beraberlik gibi ifadeleri Allah'ın şanına uygun olarak yorumlamaya çalışmıştır.

10) Rıza ve Saht (Kızmak)

Kur'ân'da Allah'a izafe edilen haberi sıfatlardan bir diğeri de "rıza" ile kızmak anlamına gelen "saht" kelimesidir. Neseî, Ehl-i Sünnetin "rıza" ve "saht" sıfatlarını keyfiyetsiz, teşbihsiz, bir halden diğer bir hale değişme göstermeyen tıpkı irade, sem', basar ve kelâm gibi Allah-u Teâlâ'nın ezeli sıfatlarından kabul ettiğini söyler. Daha sonra konuya ilişkin Mu'tezîle'nin görüşlerine yer vererek, eleştiriler yöneltir. Mu'tezîle Allah'ın hiçbir şekilde değişme göstermeyeceğini gerekçe göstererek, "rıza" ve "saht"ın Allah'ın sıfatları değil, halleri olabileceğini iddia etmiştir. Çünkü onlara göre ancak haller değişebilir, Allah'ın zâtı ise değişmez. Buna ek olarak Mu'tezîle,

¹⁵⁶ el-Bakara 2/186.

¹⁵⁷ Kâf 50/16.

¹⁵⁸ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 154; IV, 259.

¹⁵⁹ Hûd 11/61.

¹⁶⁰ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, II, 279.

¹⁶¹ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, III, 86; IV, 228.

¹⁶² el-Hadîd 57/4.

¹⁶³ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, IV, 329.

naslarda zikredilen rıza lafzıyla cennetin, saht ile de cehennemin kast edildiğini ileri sürmüştür.¹⁶⁴

“Rıza” ve “saht”ı Allah’ın sıfatları olarak kabul eden Neseî, Mu’tezîle’nin görüşlerini geçersiz kılmak için çeşitli ayetleri delil olarak kullanmıştır. Bu çerçevede o, el-Beyyine 98/8. ayeti ile et-Tevbe 9/21, 72. ayetlerini delil göstererek mezkur ayetlerde geçen rıza ile cennetin; yine aynı şekilde en-Nisâ 4/93., et-Tevbe 9/14 ve ez-Zümer 39/53’te geçen saht ile de cehennemin kast edilmediğini ifade etmiştir. Ona göre bu ayetlerde rıza ile cennetin, saht ile cehennemin birbirinden ayrı olarak zikredilmesi bu kavramların aynı şeyler olmadıklarına delalet eder. Çünkü rıza ile cennet, saht ile cehennem aynı şeyler olsalardı ayrı ayrı zikredilmezlerdi.¹⁶⁵

11) Nûr

Kur’an’da Allah’ın zatına izafe edilen haberî sıfatlarından bir diğeri de ışıık, aydınlık ve parıltı anlamına gelen “nûr” lafzıdır. Neseî, konuyla ilgili olarak Müşebbihenin “Allah parıldayan nûrdur” görüşünü nakleder ve bu görüşün batıl olduğunu önemle vurgular. Ona göre Allah’ı nur kabul etmek insanları teşbihe götürür. Halbuki Kur’an’da “Hiçbir şey O’na benzemez”¹⁶⁶ şeklinde ifade edildiği üzere Allah Teâlâ yaratılmışlara benzemekten münezzehtir. Neseî Müşebbihenin “Allah, göklerin ve yerin nûrudur.”¹⁶⁷ ayetinin literal anlamından hareketle böyle bir iddiada bulunduğunu söyler. Neseî’ye göre ayetin literal anlamında bakılarak Allah’a nur denilmesi caiz değildir. Zira ayette Allah’ın nurun yaratıcısı ve münevveri (aydınlatanı) olduğu kast edilmiştir. Neseî bu görüşünü İbn Abbas’ın ayetin tefsiri ile ilgili “Allah göklerin ve yerin aydınlatanıdır.” sözünü naklederek temellendirmeye çalışmıştır.¹⁶⁸

Sonuç

Neseî’nin üzerinde en çok durduğu kelâmî konuların başında Allah’ın isim ve sıfatları gelir. Nitekim o, kelâm sahasında telif ettiği *el-Umde* ve *el-İ’timâd fi’l-İtikâd* eserlerinin neredeyse yarısını bu konuya ayırmıştır. Bununla birlikte haberî sıfatlar ile ilgili görüşlerine söz konusu bu iki eserinde çok az yer vermiştir. Neseî, konuyla ilgili görüş ve düşüncelerini daha çok tefsir alanında telif ettiği *Medâriku’t-Tenzil* ve *Hakâiku’t-Te’vîl* eserinde dile getirmiştir.

¹⁶⁴ Neseî, *Şerhu’l-Cevâhiri’l-Mudiyye*, s. 8.

¹⁶⁵ Neseî, *Şerhu’l-Cevâhiri’l-Mudiyye*, s. 9.

¹⁶⁶ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁶⁷ En-Nûr 24/35.

¹⁶⁸ Neseî, *Şerhu’l-Cevâhiri’l-Mudiyye*, s. 15. Ayrıca bkz. Neseî, *Medâriku’t-Tenzil*, III, 214.

Allah'ın isim ve sıfatlarının anlaşılması ve yorumlanması hususunda bir yandan Mu'tezile, Kerrâmiyye, Müşebbihe, Mücessime gibi mezheplere diğer yandan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlere karşı mücadele etmiş, onların gerek tenzihte ta'tile varan gerekse ispatta teşbih ve tecsîme varan aşırılıklarına eleştiriler yöneltmiştir. Bu suretle o genelde Ehl-i Sünnet özelde Mâtürîdî mezhebinin çizgisini devam ettirmiştir.

Nesefî, Âl-i İmrân suresi 7. ayeti bağlamında te'vilin caiz olup olmadığına ilişkin yürütülen tartışmalara temas eden Nesefî, bu konuda net bir görüş beyan etmemiş, selef ve halef olmak üzere iki metod takip edildiğini nakletmekle yetinmiştir. Bununla birlikte, müteşâbihlerden bir kısmının anlamlarını sadece Allah-u Teâlâ'nın bileceğini, fakat bir kısmının da beşer aklıyla anlaşılabilceğini söyleyerek selef ile halef arasında orta bir yol bulmaya çalışmıştır.

Bu çerçevede o haberî sıfatları anlama ve yorumlamada selef âlimleri gibi tevakkuf etme yerine, Allah'ın zâtına uygun şekilde te'vil etme ve tenzihte aşırıya kaçmadan yorumlama cihetine gitmiş, ancak bunu yaparken de mutlak te'vilde bulunmaktan kaçınmıştır. Dolayısıyla onun bir taraftan selef geleneğine bağlı kaldığını, diğer taraftan da birtakım haberî sıfatları teşbîh ve tecsîmden uzak kalarak Allah'ın zâtına ve Kur'an'ın temel prensiplerine uygun, aklın temel ilkelerine ve Arap dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde yorumlamaya gayret ettiği söylenebilir. Onun böylesi bir tutum sergilemesi, selef ile halef arasında orta bir yerde durmaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim o, konuyla ilgili olarak bir taraftan selef metodunun daha selim, diğer taraftan da halef metodunun yapılan te'vil ve yorumlar hakkında "Allah'ın muradı kesinlikle budur" şeklinde kesin bir hükme varmamak şartıyla daha sağlam ve itirazlara daha dayanıklı olduğunu söyleyerek her iki metodu da kabul etmiştir. Ancak iki metod arasında tercihini daha sağlam olarak değerlendirdiği haleften yana kullanmış, anlamca müteşâbih olan Allah'ın isim ve sıfatlarını te'vil etmeden Allah'a izafe edilmesini caiz görmemiştir. Buradan hareketle Nesefî, vech, ayn, yed, nefis, istivâ, ityân ve meci, kurb, maiyet gibi ifadelerin zahiri anlamlarıyla düşünüldüğü takdirde Allah'a cisim isnat edilmiş olacağına, bunun ise O'nun hakkında muhal olup, Allah'ın zamandan ve mekândan münezzehtir olduğuna dikkat çekmiştir. Bu nedenle o, muhkem kabul ettiği "hiçbir şey O'na benzemez" ayetini kendisine referans alarak, müteşâbih olan ayetleri tevhid inancına aykırı olmayacak şekilde yorumlama gayreti içerisinde olmuştur.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Adıgüzel, Hanifi, "Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar", yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1999): 133-58.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. M. Abdülhamid, Kahire: 2007.
- Bulut, Zübeyir, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Muhammed Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, nşr. M. Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut: 2003.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut: 1995.
- Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelik, İbrahim, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1987): 151-59.
- Düzgün, Şaban Ali, "Allah'a İman", *İslam İnanç Esasları*, ed. Ş. Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015: 63-122.
- Ebu Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallin*, nşr. Nevvah el-Cerrâh, Beyrut: 2006.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. A. Sabbağ, Daru'n-Nefais, Beyrut: 1994.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali, *Esâsu't-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şiastı*, İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-, *İlcamü'l-Avam an İlm-i Kelam: İnançta Hassas Ölçüler*, çev. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınları, 1984.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara: 1971.
- Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Osman el-, *Kitâbu'l-İntisâr Ve'r-Redd alâ İbn Râvendî el-Mülhîd*, nşr. H. S. Nyberg, Beyrut: 1993.
- İbn Haldun Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- İsfehâni, Râgıp el, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil el-Hamedânî, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebu Haşim, Beyrut: 2001.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil el-Hamedânî, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus: 1986.
- Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur el-, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, nşr. Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-, *el-Umde: İslam İnançının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt, Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-, *Şerhu'l-Umde fi Akîdeti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: el-İ'timâd fi'l-İtikâd*, nşr. Muhammed Abdullah İsmail, Kahire: 2012.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye*, nşr. Ömer Bölükbaşı, Rize: 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn en-, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, nşr. C. H. Ahmed, yy.: 1986.
- Neşşâr, Ali Sami en-, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özler, Mevlüt, "İlahî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Ş. Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015: 229-72.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Nun Yayınları, 1995.

- Sâbûnî, Nureddîn es, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: 2005.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd eş, *Kelam'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. F. Muhammed, Beyrut: ts.
- Şimşek, Ümit, *Kur'an'ın ve Kâinatın Dilinden İman Esasları*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: 2015.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Topaloğlu, Bekir, *Allah İnanç*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Topaloğlu-Çelebi, Bekir-İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Sabri, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Mustafa Selim, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, İstanbul: Ayışığı kitapları, 2013.
- Yurdagür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1984): 249-64.
- Yüce, Mustafa, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelam Araştırmaları*, 12/2 (2014): 274-94.
- Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.