

---

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

---



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

YIL: 17

SAYI: 28

TEMMUZ-ARALIK 2012

ŞANLIURFA

---

## “Yed”in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar

Recep ARDOĞAN\*

### Özet

Haberî sıfatlara Kelam ilminde oldukça önemli bir meseledir.

Haberî sıfatlar, el, yüz, kadem, parmak gibi nasslarda geçen ancak akli deliller nedeniyle zahirî manalarıyla; nasslar içindeki bağlamları (siyak, sibâk ve sevk) dışında, tek başına Allah Teâlâ’ya nispet edilemeyen sıfatlardır. Bu sıfatların anlaşılması, teşbihten ve nassları yanlış değerlendirmekten kaçınmak açısından önemlidir. Bu sıfatların te’vili, tenzih ve takdis ilkesinin bir gereği olarak akıl ve dilbilimsel yöntemlere başvurularak ortaya çıkmıştır.

*Anahtar kelimeler:* haberî sıfatlar, el, parmak, tevil, teşbih, tenzih, tasdik.

### Abstract

*“Muslim Theological Approaches to Concept of “Yadullah” in The Koranic Verses”*

God’s habari (informed by Devine message) attributes are important matter in Kalam. Haberî (informed by Devine message) attributes are mentioned in the Devine text but must be comprehended word for word owing to rational arguments. They can’t be ascribed to God and can’t be considered abstractly from its context in the Devine text. Explaining them is exceedingly important in order to avoid from comparing God with something else. The explanations of these informed attributes come to light as a necessity of the principles of tanzih and takdis (declaring God to be perfect, glorifying God). Its method is putting the linguistics knowledge and rational rules into practice.

---

\* Doç. Dr. Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

**Keywords:** informed Devine attributes, hand, finger, interpretation, anthropomorphism, glorifying God, attesting.

## Giriş

Kelam ilminde, ele alınan konuların odağında yer alan ilahî sıfatlar, genelde,

- selbî sıfatlar,
- subûti sıfatlar,
- fiilî sıfatlar,
- haberî sıfatlar olarak gruplandırılır.

Aslında, “haberî sıfatlar” kavramlaştırması da tüm ilahî sıfatların **akli sıfatlar** ve **haberî sıfatlar** şeklinde iki grupta toplandığına işaret eder. Bu gruplandırmada akli sıfatlar, selbî, subutî ve fiilî sıfatları; haberî sıfatlar ise bunlar dışındakileri kapsar. Haberî sıfatlar, el (يد), yüz (وجه), ayak (قدم), parmak (إصبع) gibi, ayet ve hadislerde geçen ancak *akli deliller* nedeniyle zahirî manalarıyla; özellikle de bağlamlarından (siyak, sibâk ve sevk) soyutlanarak tek başına Allah Teâlâ’ya nispet edilemeyen manalardır. Bu sıfatların anlaşılması, teşbih ile tenzih arasında bir ayrım noktası olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan bu sıfatlar konusundaki farklı görüşler, bazı âlimlerce, ilahî sıfatların isbatı ya da nefyi olarak da nitelenir. Bu nitelendirmeler de teşbih-tenzih arasındaki ayrımı güçleştirir.

Haberî sıfatlar içinde “yed”in önemli bir yeri vardır. Kur’an’da çeşitli yerlerde “yed”, tekil, ikil ve çoğul formuyla Allah’a izafe edilmiştir. Bu ayetlerin her birinde de “yed”in Allah’a izafesinin, farklı bir bağlamı vardır. Ayrıca hadislerde en çok geçen haberî sıfatın da “yed” ve “yemîn” olduğu söylenebilir. Örneğin, Hz. Peygamberin bazı hadislerde “Nefsim elinde olana andolsun (والذي نفسي بيده!)” diye yemin ettiği görülür.<sup>1</sup> Bu nedenle, “yed”in hangi anlamlarda Allah’a izafe edildiğinin incelenmesi kelam açısından oldukça önemlidir.

Ayrıca ayetlerde ve hadislerde yed ve yeminin Allah’a izafe edilmesinin ne anlama geldiği konusundaki farklı görüşlerin ve bu görüşleri temellendirmek üzere naklî ve akli delillerin nasıl kullanıldığının ortaya konması ve değerlendirmesinin yapılması, kelimcilerin teşbih ve tenzih konusundaki yaklaşımlarını da yansıtacaktır. Ayrıca ilahî mesajı anlamada akli delillerin ve semantik tahlillerin ortaya konması, kelimcilerin anlama

<sup>1</sup> Müslim, “Kader”, 2.

ve tevil yöntemlerine; dinde akla nasıl bir konum verdiklerine ışık tutacaktır. Bu durum, konunun kelimeler açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Bu makalede yed, yemin, isba' ve kabzanın Allah'a izafe edildiği ayetlere kelamcıların başlıca yaklaşımları verilecek, bu yaklaşımların dayandığı deliller açıklanacak ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Konu, çok geniş bir mesele olan haberî sıfatlardan yalnızca yed, yemin, isba' ve kabza ile sınırlandırılacaktır.

### 1. Müşebbihe-Mücessime

Kelam tarihinde, "yed", "isbe" ve "vech" gibi tek başına alındığında bir uzuv ismi olan kelimelerin, zengin bir mesaj içeriğine sahip olan ayetlerde Yüce Allah'a izafe edildiğini gören bir grup, teşbih ve tecsime yönelmiştir. Nasların zahiri anlam düzeyinde kalan bu grup, ilgili nasları, Allah'ın hissedilebilir bir varlık olduğu sonucu çıkacak şekilde yorumlamışlardır. Bunlar, müşebbihe ve mücessime olarak isimlendirilir.

Müşebbihe'den bazıları Allah'ın Arş'ın üzerinde ve zatiyla ona temas eder halde olduğunu, indiğinde yer değiştirdiğini ve hareket ettiğini söylemişler; Allah'ın zatını sonlu, sınırlı saymışlardır. Onlar, "*Rabb'imiz her gece, gecenin son üçte biri girince, dünya semasına iner ve 'Kim bana dua ediyorsa ona icabet edeyim. Kim benden bir şey istemişse onu vereyim, kim bana istiğfarda bulunursa ona mağfirette bulunayım'* der ( *يُنزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثَلَاثٌ مِنَ اللَّيْلِ الْآخِرِ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَعِينُنِي فَأَعِينُ لَهُ*)." <sup>1</sup> hadisiyle istidlalde bulunmuşlar ve "*yukarıda olmayan inmez*" demişlerdir. Onlar nüzülü, cisimlerin nitelendiği hissî bir olgu olarak yorumlamışlardır.<sup>2</sup> Allah'ın istivasından, gelmesinden (mecî' ve ityân) söz eden ayetlerde, Müşebbihe yaratılmışlardan birçoğunun nitelenmeyi hak ettikleri şeylerle, benzer şekilde Allah'ın da reel olarak vasıflandığını zannetmiştir.<sup>3</sup>

Bazıları da Allah cisimdir, demişlerdir. Bu görüş, Hişam b. Hakem'in, Ali b. Mansur'un, Muhammed b. Halil'in, Yunus b. Abdurrahman'ın görüşüdür. Onlar aralarında ihtilaf etmişler, bazıları "*Allah, cisimler gibi bir cisimdir.*" derken bazıları da "*Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir.*" demiştir. Yine onlardan bazıları Allah nurdur, bazıları beyaz altın külçesi

<sup>1</sup> Buhârî, "Tevhid", 35, "Teheccüd" 14, Daavât 13, Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirin" 166; Muvatta, "Kur'ân" 30; Tirmizî, "Davât", 80; Ebû Dâvud, "Salât" 311.)

<sup>2</sup> İbn Cevzî, *ebu'l-Ferec Abdurrahman, Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, (Dâru'l-Fikr), Beyrut, 1421/2001, s. 79.

<sup>3</sup> el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, I, İst. 2005, I, 69.

suretindedir, demiştir.<sup>1</sup>

Mücessime'den bir grup, Allah'ı cisimlere ait reel özelliklerle vasıflandırmış; Allah'ın uzuvlardan ve parçalardan oluştuğunu söylemiştir. Ğuluvv noktasına varan bu grup arasında Davud el-Harezmi ve Hişam b. Hakem gibi isimler sıralanır.<sup>2</sup> Davud el-Hivârî, Allah'ın cisim, et, kan olduğunu, uzuvları ve organları bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>3</sup> Bu görüş, Mukatil b. Süleyman el-Ezdî'ye (vf. 150/767) de atfedilir.<sup>4</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, onun da teşbih ve teccimi benimsediği söyler.<sup>5</sup> eş-Şehristânî ise hadis ehli selef olarak nitelediği Malik b. Enes ve Mukatil b. Süleyman'ı olumlu anlamda birlikte zikreder. Ahmed b. Hanbel'in, Davud b. Ali el-İsfehânî'nin (Davud ez-Zahirî, vf. 270/884) onları izlediklerini; teşbihten de tevilden de kaçındıklarını belirtir. <sup>6</sup> Bir değerlendirmeye göre Mukâtil, *kelamı anlama* ile *kelamın konusu olan varlığı anlama* arasında, dolayısıyla da bir meselenin mutlak gayb alanına özgü olması ile hem gayb hem de duyular alanına ait yönünün bulunması arasında ayırım yapmıştır. O, bunlardan mutlak gayb alanına ait ayetleri tevil etmezken ikinci grupta yer alan ayetleri, rivayetler, lügavî bilgiler ve istidlallerden hareketle yorumlamıştır. Onun selefin tevilden kaçındığı haberî sıfatları yorumladığı anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Şehristânî'nin Müşebbihe hakkında, Allah'ın rasulü (s.a.s.) adına uydurdıkları ve çoğu İsrâiliyyât'tan olan rivayetler yaydıklarını söylemesi de dikkat çekicidir.<sup>8</sup> Bu, teşbih ve teccim ifade eden bazı rivayetlerin mevzû' olduğu anlamına gelir.

<sup>1</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, 78.

<sup>2</sup> el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Umer, Beyrut 1460/1999, 132.

<sup>3</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, 79.

<sup>4</sup> el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 132. Ancak Mukâtil hakkında nakledilen ve aşırı teşbihi (antropomorfizm) ifade eden görüşlere onun günümüze ulaşan eserlerinde rastlanmadığı gibi bunların çoğu eserlerinin muhtevası ile çelişmektedir. Nitekim, yukarıda kaydedilen sözleri Şehristânî, Râfizilerden Davud ed-Cevâribî'ye atfetmektedir. Türker, Ömer, "Mukatil b. Süleyman", *DİA*, İst. 2006, XXXI, 135. Davud el-Cevâribî, Tanrı'nın cisim, et ve kan olduğunu; el, ayak, baş, dil, iki göz, iki kulak gibi uzuvları bulunduğunu söylemiştir. Ona göre Allah, cisimdir ama cisimler gibi değildir; ettir ama etler gibi değildir,.. ne ona bir yaratılmış benzer ne de o bir yaratılmış benzer. eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995, I, 121.

<sup>5</sup> en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ank. 1994, I, 159.

<sup>6</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 118-119.

<sup>7</sup> Türker, Ömer, "Mukatil b. Süleyman", *DİA*, İst. 2006, XXXI, 135.

<sup>8</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 121.

Mücessime'nin en önemli ismi, Hişam b. Hakem'dir. Ona atfedilen görüşler arasında, cismin anlamının "vücut"dan ibaret olduğu görüşü de yer alır.<sup>1</sup> O, Allah'ın saf altın külçesi gibi parıldadığını söylemiş, bir yılda Allah hakkındaki teşbih içeren 50 farklı görüş ileri sürmüştü, sonunda, Allah'ın kendi karışıyla 7 karış olduğunu ileri sürmüştür.<sup>2</sup>

Müşebbihe ve mücessime, "yed" kavramının Allah'a izafe edildiği nasları, kendi görüşlerini delillendirecek şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre, "...İki elimle yarattığım için (لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)..." ifadesinde Allah, kendisinin iki eli olduğunu bildirmiştir. Bu onun cisim olduğuna delildir.<sup>3</sup> Müşebbihe ve mücessime, Kur'an'ın erişilemez bir edebî üslup ve belâğata sahip olduğunu; belâğ ifadelerin içerdiği kelimelerin tek başına taşıdığı anlamlardan daha farklı bir mesaj verebileceğini göz ardı etmiştir. Onlar, cümlenin mesajı yerine, kelimelerin ve izafetlerin bağlamları dışında taşıdığı lügat manaları üzerine odaklanmışlardır. Bu kusurlu yaklaşım, onların teşbih ve tescime düşmelerine yol açmıştır.

## 2. Kerrâmiyye

Sıfatlar konusunda teşbihe düştüğü belirtilen gruplardan biri de Ebu Abdillah ibn Kerrâm'ın öncülük ettiği Kerramiyye'dir. Kerramiyye, Allah'ın iradesinin ve sözünün insanların kelamı ve iradesi cinsinden, hâdis olduğunu ileri sürmüştür.<sup>4</sup> Zat-ı Bâri'ye hâdislerin hulul edebileceğini,<sup>5</sup> Allah'ın zatında hadis varlıklarının ve niteliklerin kaim olabileceğini kabul etmiştir. Onlara göre ihdas, *harflerden oluşan "Kün!" sözü ve fiili varlığa tahsis etme iradesi* gibi, Allah'ın zatında sonradan var olan sıfatlardan ibarettir. Geçmiş ve gelecek işlerden haber veren sözler, elçilere indirilen kitaplar, kıssalar, va'd ve va'id, hükümler, emirler, nehiyeler, **Allah'ın zatında** ezeli kudretiyle **sonradan** var olur.<sup>6</sup>

Allah'ı "cisim" olarak nitelendiren Kerramiyye'nin iki ayrı görüşü kaydedilir:

İlkine göre onlar, Allah cisimdir, demişler ama bununla Allah'ın

<sup>1</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 159.

<sup>2</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, 78; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 158-159.

<sup>3</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Hemedânî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Usman, Kahire 1988, s. 228.

<sup>4</sup> el-İsferâyînî, *ebu'l-Muzaffer, et-Tefsîr fî Usûli'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hêlikîn*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, s. 109.

<sup>5</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, 76.

<sup>6</sup> eş-Şehristânî, *Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, s. 114.

kısımlardan ve cüzlerden oluştuğunu, mürekkep olduğunu değil zatiyla kaim olduğunu anlatmak istemişlerdir. Bu görüşe göre “cisim”, “varlık” manasını; “Allah cisimdir” sözü de “Allah vardır.” anlamını ifade eder.<sup>1</sup>

İkinci görüşe göre Kerramiyye, Allah’ın cisim olduğunu, sınırlı ve sonlu, hâdislere mahal ve Arş’a temas etmekte olduğunu söylemiştir.<sup>2</sup>

Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Kerramiyye hakkındaki farklı görüşler kaydedilmesinin muhtemel nedenini şöyle açıklar: İlk Kerramîler, Allah’ın cisim olduğunu söylerken onun cüzlerden oluşan, fizikî anlamda cisim olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü onların Allah’ın Arş’a temas ettiğini söylemeleri, bunu doğrulamaktadır. Ama bu görüşün çürük olduğu açık olduğundan, sonraki Kerramîler, Allah’a cüzlerden oluşmayan ve kendi zatiyla kaim anlamında cisim demişlerdir.<sup>3</sup> Bu değerlendirme, fikirlerin süreç içinde olgunlaşması gerçeği açısından, doğru görünmektedir.

İbn Haldun, “Allah, başkaları gibi olmayan bir cisimdir.” ifadesinin teşbih ve tecsimden kurtulmadığını söyler.<sup>4</sup> Bâkîllânî de Allah’ın “vücûd” ve “kıyam bi-nefsih” manalarıyla nitelendiğini ama cisim kavramının dilde, bu manaları ifade etmek üzere konulmadığını vurgular.<sup>5</sup> O, “*Temhîd*” de “Allah’ın diğer şeyler gibi olmayan bir şey olduğunu söylerken niçin onun cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu kabul etmiyorsunuz?” sorusunu da yanıtlar. Ona göre “şey” sözcüğü, yapı olarak farklı cinslerden belli birini veya cüzlerden oluşma anlamını ifade etmez. Dolayısıyla bir şeyin hâdis bir cinsle ait olmaksızın, hâdis bir cins oluşturmaksızın var olması mümkündür. Oysa cisim, dilde, cüzlerden oluşan varlıklar için hususen kullanılır. Kadim Teala’nın muhdesler gibi olmayan bir muhdes olduğu söylenemeyeceği gibi cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu da söylenemez.<sup>6</sup> Kelamcılar, lafzî ihtilaflardan söz ettiğimiz meselelerde bu ilme ait bir konu ve *ıstılah* ile *onun tanımı*, bir *mana* ile *sözcük* arasındaki uygunluğu tartışmışlardır. **Lafzî tartışmalar, ilmî yaklaşımı ortaya koymasından oldukça önemli ve kelam literatürünün ayırt edici özelliklerindedir.** Bu konu kelam dilinin önemli bir boyutunu gösteriyor. Kelam, insanın Yüce Yaratıcı hakkında konuşmasıdır ve bu konuşmada insan son derece titiz olmalıdır. Dolayısıyla Allah’a izafe edilen “yed”e sıfat

<sup>1</sup> el-Cüveynî, *a.g.e.*, 132; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 159.

<sup>2</sup> el-İsferâyînî, *a.g.e.*, 108-109.

<sup>3</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 159.

<sup>4</sup> İbn Haldun, Ebî Zeyd Abdîrahman b. Ebî Bekr Muhammed, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, Ank. 2004, Yeni Şafak Yay., II, 665.

<sup>5</sup> el-Bâkîllânî, Kâdî Ebu Bekir b. Tayyib, *Temhîdû'l-Evâil ev Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Kahire 1407/1987, s. 224 vd..

<sup>6</sup> el-Bâkîllânî, *a.g.e.*, 222.

denilmesinin, Allah'ın eller gibi olmayan eli olduğunun söylenmesinin, yalnızca anlatılmak istenen mana yönüyle değil lafzın dildeki kullanımı yönüyle de doğru olup olmadığı ortaya konmalıdır. Dolayısıyla Kerrâmiyye, en azından, mananın nasıl ifade edileceği noktasında yanılmıştır.

## 2. Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile

Allah'ın sıfatları konusunu ilk kez kelamî bir yaklaşımla ele alan ve bu konuda tenzih ve takdis esasları yönünde görüş bildiren grup, Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'dir. Onların tenzih konusunda daha titiz oldukları açıktır.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre Cehmiyye, Allah'ın vech, sem', basar ve ayn'ı olmadığını söylemiştir. Onlar Hristiyanların görüşlerine muvafık olmuşlardır. Çünkü Hristiyanlar Allah'ın "semî (her şeyi işiten)" ve "basîr (gören)" oluşunu ancak "bilen" anlamında kabul ederler. Cehmiyye de bu hristiyan teologlar gibi "Allah şüphesiz bilendir deriz; bilen anlamı dışında Allah'ın işiten ve gören olduğunu söylemeyiz." demişlerdir.<sup>1</sup>

Mu'tezile, el-esmâü'l-hüsnâ'yı ve dolayısıyla "*Sifât-ı Ma'nevîyye*"yi yani Allah'ın Âlim, Mürîd, Kâdir, Mütetekellim... sıfatlarını kabul eder. Ancak, Mu'tezile'nin çoğunluğu "müstakil manalar" diye adlandırılan "meânî sıfatları" kabul etmez. Onlara göre Allah'ın ilim, irade, kudret ve kelam gibi meânî sıfatlarını, bunların ezeli sıfatlar olarak var olduklarını kabul etmek, "*teaddüd-i kudemâ*"ya yani "kadimlerin çokluğu"na yol açar. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre Allah, nâbita'nın<sup>2</sup> dediği gibi kadim bir ilimle veya Rafıza'nın dediği gibi hâdis bir ilimle değil *zatıyla (bi-nefsih) âlimdir*. el-Hayyât, bu görüşün "Mu'tezile'nin kıyasına göre Allah, ilim ve kudrettir." şeklinde açıklanmasını cehalet olarak niteler.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu görüş, onların Allah'ı sıfatlardan tecrit (ta'til) ettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte onlar, muattıla'dan olmakla itham edilmişlerdir.<sup>4</sup>

Mu'tezile'nin dikkat çekici yönlerinden biri, insanların dini anlamada

<sup>1</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen b. İsmail, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, ta'lik: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 1426/2005, 51.

<sup>2</sup> Mu'tezile, (ot, diş, saç vb.) filizlenmek, bitmek, çıkmak anlamındaki nebete kökünden gelen bu kelimeyi kendi istidlal seviyelerine ulaşamayacağını düşündükleri grupları nitelenebilir üzere kullanmıştır. Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İst. 2010, s. 242.

<sup>3</sup> el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'ala'bni'r-Râvendîyyi'l-Mülhûd*, thk. H. S. Nyberg, Kahire 1413/1993, 59.

<sup>4</sup> Topaloğlu, Bekir, "Allah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, II, 491.



rivayetleri temel alındığı ve felsefî düzeyde düşünmenin gelişmediği bir ortamda, felsefî kavramları kullanması, akıl yürütmeyi bir yöntem olarak öne çıkarması ve aklî delillerin gereği olarak nassın teviline başvurmasıdır. Mu'tezile'yi nassları tevile yönelten etkenlerin başında tenzih anlayışı gelir. Onlar, ayet ve hadislerdeki müteşabih ibareleri, insanları teşbih ve tecsim anlamından uzaklaştıracak şekilde yorumlamışlardır. Yine de Mu'tezile'nin tescime karşı yeterli temellendirme yapamamakla itham edildiği görülebilir.<sup>1</sup> Dahası, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, Mu'tezile'nin teşbihe düştüğünü ileri sürer. Ona göre, Müşebbihe içinde Allah'ın sıfatlarını başka varlıkların sıfatlarına benzeten grup, Basra Mu'tezile'sidir. Onlar, Allah'ın insanların iradeleri gibi, onlarla aynı cinsten, hadis bir iradesi olduğunu söylemişlerdir. Allah'ın kelimasını da insanların kelimasına benzetmişler ve onun cisimlere hulul eden bir araz olduğunu söylemişlerdir.<sup>2</sup>

Aklî bir gerekçeyle naklin tevili, bir yenilikti. Mu'tezile'nin *ehl-i bid'a* olarak nitelenmesinde bu özelliğinin de rolü vardır. Ehl-i bid'at- ehl-i sünnet kavramlaştırması, öyle görünüyor ki, İslam'ı anlama konusunda sahabe ve onları takip edenlerde görülmeyen yeni kavramlar, yaklaşımlar, yöntemler, temellerle belirginleşen yeni bir anlayış ile ilk İslam toplumundan itibaren mevcut olduğu kabul edilen anlayış arasındaki karşılaştırmadan çıkmaktadır. Mu'tezile, anlama çabasında eser dışında akıl yürütme ve yorumlamaya ağırlık verdiği için kendi içinde çok farklı görüşler ve hararetli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunun bir nedeni, akıl yürütme ve istidlalle ulaşılan ilkelerle ayet ve hadisleri ilk/zahirî manası dışında bir manayla yorumlama yönteminin çok çeşitli görüşlerin çıkışına neden olmasıdır. Diğer bir nedeni de farklı dinî ve felsefî geleneklerden gelen kavram ve görüşlerin henüz tartışılmakta oluşu, karşılaşılan kelami meselelere ilişkin çözümlerin de yeterince tartışılmamış ibaret olmasıdır. Bu ikinci nedenin Mu'tezile'yi özel bir konuma taşıdığı düşünülebilir. Mu'tezile kendi muhalifini de yetiştirmiştir. Mu'tezile'yi eleştirmek

<sup>1</sup> El-Cüveynî "*eş-Şâmil*"de "*Kadim'in Cisim Olmasının İmkânsızlığını Delillendirmekte Mu'tezile'nin Aczinin Anlatımı*" konusuna yer verir. el-Cüveynî, *a.g.e.*, 218.

<sup>2</sup> el-İsferâyîni, *a.g.e.*, 109.

Basra Mu'tezilesi, Allah'ın semî', basîr ve algılanabilirleri müdrik (algılayıcı) olduğunu; müdrik oluşunun Allah'ın diri (Hayy) oluşuna zait olduğunu söylemişlerdir. Bağdat Mu'tezilesi ise Allah'ın algılanabilirleri "bilen (âlim)" anlamında "algılayıcı (müdrik)" olduğu; Allah'ın diri oluşuna zaid olarak müdrik sıfatı bulunmadığı görüşündedir. Kadî Abdulcabbâr da müdrik olanın müdrik olmakla bir sifata sahip olduğunu; bir insanın da bu sıfatla ancak duyusunun sağlıklı olması ve engelli olmama şartını taşıyan bir canlı olmakla vasıflandığını söyler. Ona göre, Allah zatında herhangi özür ve engel bulunmayan diri bir varlık olduğuna göre onun müdrik olması gerekir. Kadî Abdulcabbâr, *a.g.e.*, 168.

kalamcılar için bir gereklilik olmuştur. Çünkü, Mu'tezile'nin göz ardı edilemez fikirleri ve bu fikirleri temellendirmekte kullandığı önemli kavramları ve argümanları vardır. Bunlar incelenmeden bir mesele etraflıca ve ilmi düzeyde tartışılmış olamaz. Ayrıca onların ilkelerinin ve görüşlerinin cevaplanması, Mutezili'ye temayülün önüne geçmek için de gereklidir. Mâturîdî ve Eş'ari kalamcılarının Mu'tezile'nin yöntemlerini, ilkelerini ve kavramlarını kullanarak kendi kalam sistematiklerini oluşturmaları, aslında, Mu'tezile'nin en güçlü iki muhalifi arasına sızdığı şeklinde de yorumlanabilir. Mu'tezile, doğrusu, yöntemleri, kalam ilmine kazandırdığı terimler ve tanımlar ile kalam geleneği içinde etkisini ve gölgesini hala hissettirmektedir. O, onu yerinden eden Eş'ari ve Maturidi kalamı içinde değilse de bir ilim olarak kalam içinde varlığını, hayatiyetini ve etkisini sürdürmektedir.

“Şerhu'l-Usûli'l-Hamse”de Kâdî Abdulcebbar, Allah'a izafe edilen yed, vech gibi kelimeleri geçtiği yerdeki en uygun anlamı verecek bir kelimeyle formüle etme eğilimindedir. Örneğin, Kâdî Abdulcebbar'a göre, “Küllü şeyin hâlikün ille vecheh( )...” ayetiyle anlatılan, “Onun zatı/kendisi dışında her şey yok olucudur.” manasıdır. Kâdî Abdulcebbar'ın bu manayı vermek için iki gerekçesi vardır: İlk olarak, Vechin zat anlamında kullanımı dilde yaygındır. “( وَجْهٌ هَذَا التَّوْبِ جَيِّدٌ )” sözü, “Bu elbisenin **kendi** güzeldir.”, demektir. İkinci olarak, ayet Allah'ın yüzü olduğu şeklinde anlaşılırsa, bu durumda, Allah'ın da yüzü dışında her şeyinin yok olacağı sonucu çıkar.<sup>1</sup> Allah'ın, zatının bir kısmı olan ya da kendisiyle beraber kadim bir sıfat olan yüze sahip olması yanlıştır. O halde geriye tek bir seçenek kalır: “sizi ancak li-vechillah doyuruyoruz.” vb. ayetlerde vechten söz edilmesi, işin veya görüşün vechinden söz edilip o işin veya görüşün kendisinin kastedilmesi gibidir. Nitekim ve “Bu, o işin aslıdır ( هَذَا وَجْهٌ الْأَمْرِ )” “Bu, o görüşün kendisidir( هَذَا وَجْهٌ الرَّأْيِ )” derken vech, kendisi, aynı, aslı manasındadır. el-Hayyât, el-İntisâr, 76.

“...İki elimle yarattığım için...” ifadesinde el, Kâdî Abülcebbar'a göre, “kuvvat” anlamındadır. Dilde “Benim bu işe gücüm yok ( مَا لِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ بَدٌّ )” denir. “Neden ayette yed kelimesi *ikil* kullanılmıştır?” sorusuna da Abdülcebbar dilde böyle kullanımlar da olduğu yanıtını verir. Örneğin, Şair Urve b. Hızâm şöyle demiştir:

فَقَالَ شَفَاكَ اللَّهُ ، وَاللَّهُ مَا بِنَا  
لِمَا حَمَلْتِ مِنْكَ الضَّلُوعُ بِدَانِ

Allah sana şifa versin. Vallahi yoktur,  
göğüs kafesinin senden taşıdığına  
gücümüz.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 227.

<sup>2</sup> Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., 227-228.

Kâdî Abülcebbâr'a göre 36/Yasin, 71. ayet, uzuv manasında elin Allah'a izafe edildiği şeklinde anlaşılırsa, yed çoğul geldiği için (*eydî*), Allah'ın üç ya da daha fazla eli olduğu anlamı çıkar. Bu da kimsenin söylemediği bir şeydir. Bu durumda bu gibi ayetlerin tevil edilmesi gerekir ki, bu ayette "yed" kelimesinin çoğul gelmesi, tekid içindir. Dilde birinden meydana gelen fiilden söz ederken "Bu senin ellerinde yaptığındır." denir. Burada "el" in kullanımı, insanın eylemde bulunduğu araçların en kuvvetlisi olması yönünden, eylemin kişiye izafe edilmesini vurgulama işlevi görür.<sup>1</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'a göre "Allah'ın iki eli açıktır" ibaresindeki "yed" ise "nimet" anlamındadır. "Fılanın üzerimde eli var (فُلَانٍ عَلَيَّ يَدٌ)." denir ve "Onun benim üzerinde minneti (iyiliği) ve nimeti var." manası kastedilir.<sup>2</sup> Kavrama en uygun ama tek anlam verme eğilimi, her zaman eleştiri konusu olmuştur. Çünkü burada, nassın farklı bir mesaj içerebileceği ve bir anlam zenginliğini içinde barındıracağı esasıyla uyumsuz bir iddia vardır. Bunun yanında, bir ayetteki "yed" kelimesi, diğer ayettekinden farklı bir bağlamda, farklı bir deyim içinde geçmekte, örneğin, "eli açık olmak" deyimindeki mana, "eliyle yaratmak" ifadesindeki manadan ayrılmaktadır.

Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'nin Allah'ı tenzih noktasındaki aşırılığı, tam da istenmeyen bir noktaya, Allah'ın sıfatlarını nefyetmeye, deizme ve hatta Arito'da görüldüğü üzere hareketsiz ilk muharrik kavramına varacaktır. Elbette Mu'tezile, deizm ve sıfatları ta'til noktasına varmamıştır. Onlar, Allah'ın hayy, âlim, kâdir ve tüm kemal niteliklerine sahip olduğunu vurgulamışlar, ancak meânî sıfatları, "teaddüd-i kudemâ" ya yol açacağı düşüncesinden hareketle nefyetmişlerdir. Tenzih noktasındaki bu çabaları, elbette teşbihe yol açan ifadeleri Allah hakkında kullanmaktan onları alıkoymuştur.

Allah'a izafe edilen "yed" vb. ibarelerin tevili konusunda, Eş'arî ve Mâturîdî kelimciler tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen tenkitler de iki konuda yoğunlaşır:

Birincisi, ilerde açıklanacağı üzere, "yed" e kudret manası vermelerinin onların temel ilkesiyle çeliştiğidir.

İkincisi ise dildeki çeşitli kullanımlarında farklı anlamlar taşıdığı görülen ibarelere Mu'tezile'nin tek bir mana vermesidir. Örneğin Mu'tezile'den bir grubun, Allah'a izafe edilen "yed" sözcüğünün kudretten

<sup>1</sup> Kâdî Abülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân an'l-Metâ'in*, Beyrut, trz. (Dâru'n-Nehdati'l-Hadis), s. 350.

<sup>2</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 228. Nüshada "Li-fülânin 'aleyye..." cümlesini naklederken, "yed" kelimesi yerine sehven "minnet" kelimesinin yazılmış olduğunu düşündük.

ibaret olduğunu, <sup>1</sup> Ebu Ali el-Cübbâi'nin de "yed" in nimetten ibaret olduğunu söylediği kaydedilir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Cübbâi'nin görüşüne karşı şu itirazda bulunur: Allah Hz. Âdem'i iki eliyle yarattığını bildirmiştir. Nimet, yaratılmıştır; yaratılmış olanla da başka bir şey yaratılmaz. Ayrıca nimetin diğerlerinden esirgenip yalnızca birine tahsisi doğru değildir. Oysa, "iki el" e nimet anlamı vermekle Cübbâi nimeti, Hz. Âdem'e özgü kılmış olmaktadır. Sağ el zikredilir ve bazen onunla uzuv bazen de kuvvet kastedilir.<sup>2</sup> Mutezili kelimcilerin farklı ayetlerde Allah'a izafe edilen, yed, yemin, kabza gibi sözcüklere tek bir mana vermiş olmasının muhtemel nedeni, Allah hakkında insan zihninin teşbih içeren bir tasavvura yönelebildiği lafızları dildeki kullanımlarına göre doğruya en yakın anlamlarını tespit etmek gayreti içine girmeleri olabilir. Bu tek mana verme eğilimi, bu ibarelerin ilk kez Mutezililer tarafından tevil ediliyor olması; farklı bilgi ve yorumların henüz beliriyor olmasından da kaynaklanabilir. Ya da Mu'tezile'nin tevillerine ilişkin yanlış aktarımlar veya bilgi eksikliği de söz konusu olabilir. Bu ihtimaller bir yana, özellikle müfessirler de görüldüğü üzere, ilgili ibareleri Kur'an'ın anlatımına, Zat-ı Akdes'e uygun *mana zenginliğini* göz ardı etmeden açıklamak, ama anlam zenginliğini artırmak üzere zorlama tevillere yönelmekten de kaçınmak, daha ilmî bir yaklaşım olacaktır.

### 3. Ehl-i Sünnet

Ehl-i sünnet kavramının burada, Eş'ariye ve Mâturîdiyye'den ibaret olmadığı hatırlanmalıdır. Ehl-i sünnet, teşbih, teccim, teşeyyû' ve itizalden uzaklaşan; naslara farklı yorumlar getirse ve değişik görüşler ileri sürse de temelde Hz. Peygamber ve ashabından gelen din anlayışını sürdüren ve din anlayışını temelsiz-türedi görüşler üzerine bina etmeyen Müslümanların yoludur. Kelamî bir ekol olarak ehl-i sünnet, Eş'ariyye ve ve Maturidiyye ile teşekkül etmişse de Ehl-i Sünnet, geniş kapsamıyla, bu iki mezhebi önceleyen bir yaklaşımı ve Hz. Peygamber ve ashabından itibaren izlenen ana damarı da ifade eder. Bu ana damar içinde haberî sıfatlar ve "yed" in Allah'a izafesi konusunda iki temel yaklaşım vardır.

#### 3. 1. Selefin Yolu: Te'vilden kaçınma

Haberî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin izlediği iki yol

---

<sup>1</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>2</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 174.

olduğu vurgulanır. Bunların ilki, müteşabih nasları tasdik edip te'vilini Allah'a bırakmaktır. Allah'ı zatına yaraşmayan hal ve özelliklerden tenzih etmekle birlikte ne ibareyi zahirî ilk anlamıyla alan ne de te'vile yönelen bu yaklaşım, selef-i salihin yoludur.

Başka bir ifadeyle, selef, haberi sıfatları

- hem tevil etmek ve onlara mecazi manalar yüklemekten

- hem de onları zahirî manalarıyla almak suretiyle teşbihe düşmekten kaçınmışlar; onların gerçek manaları ve iç yüzüne ilişkin bilgiyi Allah'a bırakmışlardır (tevfîd). Onların tasdik ilkesi, Kur'an'ın okunan ibaresini; insanlarca kesin olarak bilinmese de Allah'ın zatına yaraşır bir manayı kastettiğine inanarak kabul etmektir. Müteşabihlerin manasını, onlarla bildirilenin keyfiyetini araştırmamaktır.

Selefin teville girişmemesinin iki nedeni vardır.

Birincisi, 3/ Âl-i İmrân 7. ayette, onlara göre, tevilin menedilmesidir. Ebu Amr ve çoğu kıraat imamına göre, ayette "Allah" lafzında durulur. Bu durumda mana, "müteşabihlerin tevilini Allah'tan başkası bilmez. İlimde derinleşenler de 'İman ettik, hepsi Rabb'imizin katındandır.' derler." şeklindedir. "ve'r-râsihûne.." ifadesindeki "ve" edatı, öncesine atıf için değil başlangıç içindir.<sup>1</sup> Diğer bir görüşe göre "ilim" lafzı okununca durulur. Buna göre ayetin manası, "müteşabihlerin tevilini Allah'tan ve ilimde derinleşenlerden başkası bilmez, ilimde derinleşenler 'iman ettik, hepsi Rabb'imizin katındandır.' derler" şeklinde veya "Müteşabihlerin tevilini Allah'tan ve 'İman ettik, hepsi Rabb'imizin katındandır.' diyerek ilimde derinleşenlerden başkası bilmez." şeklindedir.<sup>2</sup> İbn Kuteybe de "Müşkilü'l-Kur'ân" da Kur'andaki müteşabihleri ilimde derinleşenlerin bilemeyeceğini iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre ayetin böyle yorumlanması dil ve mana bakımından yanlıştır. Kur'an'da ne varsa insanların yararlanması içindir. Dolayısıyla ayetteki "ve" bağlacı, atıf içindir.<sup>3</sup>

İkincisi tevilin zannî oluşunda ittifak edilmesidir. Allah'ın sıfatları konusunda zan ile görüş bildirmek caiz değildir. Çünkü bazen ayeti Allah'ın kassetmediği bir manayla tevil eder ve sapkınlığa düşeriz.<sup>4</sup>

Burada, selefin yaklaşımına ilişkin önemli bir soru da akla gelmektedir. O da "yedullah" ve "vechü Rabbi-k" gibi ibareleri, naslardaki bağlamı

<sup>1</sup> Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *İbtâlû't-Te'vilât li-Ahbâri's-Sıfât*, thk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Necdî, Dâru'l-İlâf, Kuveyt 1407, s. 59.

<sup>2</sup> el-Cüveynî, a.g.e., 315-316.

<sup>3</sup> Ebu Ya'lâ, a.g.e., 59.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, I, 119-120.

dışında, tek başına kullanıp kullanmadıkları; “keyfiyeti meçhul sıfatlar” veya “keyfiyetsiz (بلا كَيْف) sıfatlar” olarak Allah’a izafe edip etmedikleridir. Çünkü, bu ifadeleri, naslardaki bağlamı dışında kullanmak, zımnem, onlara farklı bir anlam yüklemek demektir. Muhammed b. Hasan’a Allah’ın, zahiri teşbihe yol açan sıfatların söz konusu olduğu ayet ve hadisler hakkında soru sorulduğunda, O, “Onları (Allah katından) geldiği gibi bırakırız, onlara iman ederiz ve keyfiyeti hakkında söz söylemeyiz.” demiştir.<sup>1</sup> İmam Malik b. Enes de “*Rahman Arş’a istiva etti* ( الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ ) (استنوى).”<sup>2</sup> ayetinin anlamı sorulduğunda, “İstiva malumdur; keyfiyeti akılla anlaşılmaz; ona iman vaciptir; hakkında soru sormak ise bid’attir.” yanıtını vermiştir. Onlardan kimse bu ayet ve hadislerin teviliyle meşgul olmamıştır.<sup>3</sup> Mukatil b. Süleyman, Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali el-İsfahânî (Davud ez-Zahirî) gibi âlimler de “Kitap ve sünnette gelenlere iman eder, Allah’ın yaratılmış hiçbir şeye benzemediğini, hayalde tasavvur olunan bir şeyin (benzeri değil) yaratıcısı ve belirleyicisi olduğunu kesiklikle bildikten sonra bu nasları teville girişmeyiz.” demişlerdir.<sup>4</sup> Bu yaklaşımı, İshak b. Râheveyh, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Ebu Davud es-Sicistanî, Mâturîdîlerden Ebu ‘İsme Sa’d b. Muaz el-Mervezî, Abdullah b. Mubarek, Ebu Muaz Halid b. Süleyman da benimsemiştir.<sup>5</sup>

Hanbelî âlim Ebû Mansur Ma’mer el-İsfahânî de “Sünnet”i şöyle açıklar: Rivayet ve hadise tabi ve teslim olmak; Allah’ın sıfatlarına ve sıfatlar konusunda hadislerde geçen ibarelerin tümüne teşbih, temsil, ta’til, tevil yapmadan iman etmektir. Bu şekilde iman edilecekler, “*Kürsi, ayağın konulduğu yerdir.*” “*Allah, ayağını cehenneme kor, cehennem büzülür ve ‘yeter, yeter’ der.*”<sup>6</sup> “*Sizden biri kardeşiyle dövüşünce yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah, Âdem’i suretinde yarattı* ( إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَتَجَنَّبِ الْوَجْهَ. فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى ) (صُورَتِهِ).”<sup>7</sup> “*Allah’ın eli müezzinlerin başı üstündedir.*” “*Kalppler, Rahman’ın parmaklarından iki parmak arasındadır.*”<sup>8</sup> “*Allah gökleri bir parmağı üzerine yerleri de bir parmak üzerine koyar.*” rivayetleri örnektir.<sup>9</sup>

Selefin, bu konudaki 7 ilkesi aşağıdaki gibi sıralanır:

<sup>1</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 172.

<sup>2</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>3</sup> el-Cüveynî, *a.g.e.*, 316; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve’n-Nihal*, I, 119.

<sup>5</sup> el-Cüveynî, *a.g.e.*, 316; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>6</sup> Buhârî, “Tefsir-i Kâf” 1, “Tevhid” 25; Müslim, “Cennet”, 35, (2846); Tirmizî, “Cennet”, 22, (2564).

<sup>7</sup> Müslim, “Birr”, 112.

<sup>8</sup> Tirmizî, “Kader” 7, (2141).

<sup>9</sup> Ebû Mansur Ma’mer el-İsfahânî, “Kitâbü’l-Menâhic”, *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, Beyan Yay., İst. 1998, s. 334

**Takdis:** Allah Teâlâ'yı cismaniyet ve onunla ilgili niteliklerden tenzih etmek.

**Tasdik:** Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğru sözlü; söylediğinin doğru, ifade ettiği ve anlatmak istediği şekliyle hak olduğuna iman etmek.

**Aczi itiraf:** (Müteşabih) naslarda anlatılmak isteneni bilemeyeceğini; bunu bilmenin onun işi ve uzmanlığı olmadığını itiraf etmek.

**Sükût:** Müteşabih nasların manasını sormamak, o konuya dalmamak; bu konuda sorulmamasının bidat; bu konuya dalmasının tehlikeli olduğunu, dalarsa farkına varmadan küfre düşüreceğini bilmek.

**İmsak:** Müteşabih naslardaki lafızlarda, onları farklı bir kipe veya başka bir dile aktarma, onlara ekleme veya eksiltme yapma, onları birleştirme veya ayırma gibi değişiklik yapmaktan kaçınmak; bilakis bu lafızları aynen geldiği gibi, irabı, çekimi ve kipi üzere dile getirmek.

**Keff:** Kalben ve zihnen müteşabih nasları araştırmaktan ve onlar üzerine düşünmekten uzak durmak.

**Marifet ehline teslim:** Kendisine kapalı görünen müteşabih nasların Rasulüllah'a (a.s.v.), peygamberlere, siddiklere ve velilere de kapalı olduğunu zannetmemek. Bu 7 ilke, gerçekte, Gazzalî'nin avam için belirlemiş olduğu ve selevin de avam için gerekli gördüğünü söylediği ilkelerdir. O, bunların tüm selevin bütün avama vacip olduğuna inandığı yedi vazife olduğunu vurgulamaktadır.<sup>1</sup> Selevin yolu olarak görmesi hasebiyle, Gazzalî'nin "*İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*"da serdettiği görüşlerden bazılarını burada değinmeyi gerekli görüyoruz. Gazzalî'nin düşüncesinde, müteşabihleri anlayamayacakları için avamın bunları bilme yükümlülüğü olmamasının ötesinde onların manalarını sormaktan ve araştırmaktan da kaçınma yükümlülüğü vardır.<sup>2</sup> Bu görüş, çoğu kelamcılar tarafından vacip kabul edilen imanda tahkiki sınırlandıran; avam için tahkiki müteşabihât dışındaki konulara hasreden bir yaklaşımdır. Gazzalî, "İnsanlara anlamadıkları şeyle hitap etmekte ne yarar var?" sorusunu da yanıtlar. Ona göre, bu hitapla manayı ehli olana anlatmak amaçlanmıştır. Onlar da veliler ve ilimde derinleşenlerdir ve onlar manayı anlamışlardır. Gazali, "**marifet ehline teslim**" ilkesiyle de te'vil kapısını ehline açar. O, müteşabihlerin manalarını bilebilecek gruba önce velileri dâhil ederken, sonra bu grup içinde ilimde derinleşenlerin (er-râsîhûn)ve âriflerin yer aldığını ifade eder. Bunun yanında Gazzalî'nin ilk vecibe olan "**takdis**"e

<sup>1</sup> el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* ("el-Munkız mine'd-Dalâl" içinde), İst. 1414/1994, 4-5.

<sup>2</sup> el-Gazzalî, *a.g.e.*, 15.

ilişkin açıklamalarından, **sınırlı bir tevilin; lafzın ne anlama gelmediğine ilişkin bir kavrayışın da gerekli olduğu** anlaşılmaktadır. Gazzâlî, “Allah hakkında imkânsız olanı ondan nefyetmek” olan “Allah’ı takdis”in *mufassal/ayrıntılı olması gerektiğini* vurgular. Nefyedilen, cisimlik ve onun gerekleridir.<sup>1</sup> “Takdis”i Gazzâlî şöyle örneklendirir: “Allah, Âdem’in çamurunu eliyle yoğurdu.” ve “Müminin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.” hadislerini işitince,.. avamdan olanlar da dâhil herkes, kesinlikle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu hadisle et, kan ve kemikten oluşan bir uzuv olan cisim manasını kastetmediğini; bu mananın Allah için imkansız olduğunu kavramalıdır. Kim Allah’ın uzuvlardan oluşan bir cisim olduğunu düşünürse, o puta tapıcıdır. Her cisim mahlûktur ve mahlûka ibadet küfürdür.<sup>2</sup>

Gazzâlî, “*Faysalü’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*” adlı eserinde ise tevilden uzak duran Ahmed b. Hanbel’in de “*Hacerü’l-Esved, Allah’ın arz’daki sağ elidir.*”, “*Müminin kalbi, Rahmân’ın parmaklarından iki parmak arasındadır.*” ve “*Rahmân’ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum.*” hadislerini tevil ettiği kaydeder. Onun teville başvurması, bu hadislerde geçen “*yemin*”, “*isbe’ayn*” ve “*nefes*”in zahirî manalarını Allah’a atfetmenin imkânsız olduğuna ilişkin kesin delile ulaşmasındandır. Onun ilk hadisiyle ilgili tevil şöyledir: Sağ el, âdeten, sahibine yakınlaşmak için öpülür. Hacerü’l-Esved de Allah’a yakınlaşmak için öpülür. Dolayısıyla Hacerü’l-Esved, zatı veya zatî sıfatları bakımından değil arizî bir niteliği bakımından, sağ el gibidir. Bunun için sağ el olarak isimlendirilmiştir. el-Gazzalî’ye göre, bu tevilde “sağ el”e, Gazzalî’nin “*şibhî vücud*” olarak isimlendirdiği bir vücut atfedilmiştir ki bu, ibarenin hakiki manasından en uzak tevidir.<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel’e göre Allah’ın hissî manada iki parmağının olması da imkânsızdır. Çünkü insanın göğsü açılıp bakılırsa kalbin iki parmak arasında olmadığı görülür. Bu nedenle o, iki parmağa, aklı-ruhi bir varlık atfederek hadisi tevil etmiştir. Yani, buradaki espri, eşyayı kolaylıkla evirip çevirebilmektir. İnsanın kalbi şeytan tayfası ile melek tayfası arasındadır. Allah, o ikisi ile insanın kalbini evirip çevirir.

<sup>1</sup> el-Gazzalî, *a.g.e.*, 12-13.

<sup>2</sup> el-Gazzalî, *a.g.e.*, 6.

<sup>3</sup> el-Gazzalî, *Faysalü’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka* (“*Mecmû’atü Rasâilü’l-İmâm el-Gazzalî*” içinde, “*Faslü’t-Tefrika*” ismiyle yer almaktadır.), Beyrut 1429/2008, s. 243. Burada tevilin doğrudan en uzak olduğu değil tevil’de verilen mananın hakiki manadan en uzak olduğu kastedilmiş olmalıdır. Çünkü, zahirî manasıyla alındığında sağ el, “zatî vücud” a sahip olurken tevilde “şibhî vücud” söz konusudur. Zatî vücud ile şibhî vücud arasında, “hissî vücud”, “hayalî vücud” ve “aklı vücud” kategorileri vardır. el-Gazzalî, *a.g.e.*, 240-241.



Allah şeytan ve melek tayfalarına kinaye yoluyla iki parmak demiştir.<sup>1</sup> Bu açıklamalar, selevin yaklaşımın, haberî sıfatlar üzerinde düşünmemek ve kelam etmemek şeklindeki yaklaşımın, uzun süre korunamadığını ortaya koymaktadır. İleride görüleceği üzere önce bunların ne olmadığına ilişkin sonra da bunların ne manaya geldiğine ilişkin açıklama yapılma yoluna gidilmiştir.

### 3. 2. Kelamcıların Yolu

Yukarıda Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatlar konusunda başlıca iki yaklaşımı olduğu açıklanmıştır. İlki, müteşabih nasları tasdik edip te'vilini Allah'a bırakmak; ikincisi, bu ibareleri (1) Allah'ın zatına yaraşır surette ve (2) dilcilerin kullanımına uygun olarak te'vil etmektir. Ancak, yakından bakıldığında, bu ikisi arasında üçüncü bir yol olduğu da görülmektedir.

#### 3.2.1. SIFAT OLARAK NİTELEMEK

Haberî sıfatlar konusunda selevin yaklaşımını, bir farkla, Eş'arî ve Ebu Hanife'de de görmekteyiz. Bu fark nedeniyle onların selev ile mütekellimler arasında bir geçiş noktasında oldukları söylenebilir.

el-Eş'arî, *"Şüphesiz Allah Âdem'in sırtını eliyle meshedip ondan zürriyetini çıkardı."*<sup>2</sup> rivayetiyle elin sabit olduğunu söyler. O, 'el' veya 'iki el'in 'nimet' ya da "kudret" olarak te'viline karşı çıkar. el-Eş'arî, Allah'ın iki eli olduğunu 48/Fetih 10. ve 38/Sâd 75. ayetleriyle de delillendirir. 38/Sâd 75. ayetiyle ilgili olarak *"Doğrusu Allah Âdem'i eliyle yarattı; adn cennetini eliyle yarattı; Tevrat'ı eliyle yazdı; Tuba ağacını eliyle dikti."*<sup>3</sup> rivayetine yer verir. Ayetteki *"...ellerimle (بِئْدِي) yarattığıma..."* ibaresinde Allah'a iki elin izafesinin şu dört mananın dışında olmayacağını söyleyerek sebr ve taksim yöntemine başvurur: Ya iki nimet ya iki uzuv veya iki kudret manasındadır ya da bu nimet, kudret ve uzuv anlamlarına gelmeyen iki eldir. O, iki nimet manasına gelemez çünkü dilcilere göre bir kimsenin "elimle yaptım." demesi ve bu sözle "nimetimle yaptım" manasını kastetmesi mümkün değildir. İki elin iki uzuv olması da ne Eş'arî'nin ne de Mu'tezile ve Cehmiyye'nin yaklaşımına uygundur. İki elle iki kudretin kastedilmesi de ezeli sıfatlardan söz etmenin tevhide aykırı olduğunu ileri süren Mu'tezile açısından mümkün değildir. Onlar, Allah'a tek bir kudreti izafe edemezken nasıl iki kudret izafe edebilirler? O halde geriye tek bir seçenek kalır: iki

<sup>1</sup> el-Gazzali, *a.g.e.*, 243.

<sup>2</sup> Tirmizî, "Tefsir", 6,7; Muvatta, "Kader", 2.

<sup>3</sup> Ebu Davud, "Sünnet1, 16; Tirmizî, "Tefsir", 2, 7; Muvatta, "Kader", 2.

uzuv veya iki kudret ya da iki nimet olmayan; yalnızca 'bizim ellerimiz gibi olmamak'la nitelenebilecek iki elden söz etmek. el-Eşarî, zamanla gerek Eş'arîlerce gerekse Mâturîdîlerce genel kabul gören “Allah'ın kelamında zahirî ve hakiki anlam esastır; zahirî manadan mecazî manaya geçiş, ancak kesin bir delil nedeniyle olabilir.” ilkesinden hareket eder. Ancak ona göre, uzuv olmayan ve yaratılmışların ellerine benzemeyen ellerden söz edildiğinde, teşbihten uzaklaşmış olur ve nasları tevile gerekçe kalmaz.<sup>1</sup>

el-Eşarî'ye ve “Tahavî Akîdesi” şarihi Ali b. Ebi'l-İzz'e göre Sâd 75. ayette “...iki elimle yarattığım için...” ifadesine, “kudretimle” anlamı verilirse bu durumda Hz. Âdem'in İblis'e karşı yaratılış açısından bir meziyeti, üstünlüğü olmaz. Çünkü Allah tüm varlıkları kudretiyle var etmiştir. Oysa Allah yalnızca Âdem'i elleriyle yarattığı için onun bir üstünlüğe sahip olduğunu göstermek istemektedir. Dolayısıyla Allah, iki eli olduğunu bildirmek istemektedir.<sup>2</sup> el-Bâkîllânî de 38/Sâd 75. ayetteki “بِيَدَيْ” ifadesinin kudretimle veya nimetimle manasının verilmesine karşı çıkar. Çünkü yed sözcüğüne kudret anlamı verilirse Allah'ın iki kudreti olması gerekir. Nimet anlamı verilmesi de Allah'ın nimetinin sayısız oluşuyla çelişir. Dolayısıyla ayet, Allah'a bir sıfat olarak iki elin izafe edilmesini gerektirir. Bakîllânî, meânî sıfatları kabul etmeyen Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'ye “Allah'ın bir kudreti olduğunu kabul etmezken nasıl onun iki kudretinden söz edebilirsiniz?” sorusunu yöneltir.<sup>3</sup> Mu'tezileye yönelik bu tenkit, “yed”in kuvvet ve kudret anlamına gelebileceğini kabul eden Mâturîdî ve Eş'arî kalamcılar tarafından da, bu tevilin Mu'tezile'nin temel ilkesine göre doğru olmayacağı noktasında yinelenir. Çünkü Mu'tezile, Allah'ın zatıyla kadir olduğunu, ezeli bir kudreti olmadığını kabul eder.<sup>4</sup>

Eş'arî, “Bilakis onun iki eli de açıktır.” mealindeki 5/Mâide 63. ayetle ilgili olarak da “Onun her iki eli de sağdır.”<sup>5</sup> rivayetini zikreder.<sup>6</sup> Nitekim, iki el (yed-ân) Kalanisi'ye göre de tek bir sıfat iken bazı Eş'arîlere göre iki sıfattır.<sup>7</sup>

Ancak Ebu Hanife, bir adım ileri giderek bu nasslardaki yed, vech gibi ifadeleri “keyfiyetsiz sıfatlar” olarak tanımlar. Ona göre Kur'an'da zikrettiği

<sup>1</sup> el-Eş'arî, a.g.e., 52-54.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, a.g.e., 52-53; İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye, thk. A. M. Şakir, Arabistan 1418, s. 192.

<sup>3</sup> el-Bâkîllânî, a.g.e., 297-298.

<sup>4</sup> en-Nesefî, a.g.e., I, 173.

<sup>5</sup> Müslim, “İläre”, 18.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, a.g.e., 52.

<sup>7</sup> en-Nesefî, a.g.e., I, 173.

gibi Allah'ın eli, vechi, nefsi vardır. Allah'ın Kur'an'da zikrettiği vech, el ve nefis, onun keyfiyetsiz sıfatlarıdır. "Onun eli, kudretidir veya nimetidir denilemez. Çünkü bunda sıfatın iptali söz konusudur. Bu da Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşüdür. Allah'ın eli, onun *keyfiyetsiz sıfatıdır*. Allah'ın gazabı, rızası da keyfiyetsiz olarak onun sıfatlarındandır.<sup>1</sup> Bu yaklaşımla Ebu Hanife, seleften farklı olarak bu ibarelerin uzuv olarak anlaşılmasının önüne geçecek bir tanımlama yapar. Bu sıfatların *ne olmadığı*ni söylerken aslında keyfiyete ilişkin bir kelam eder. Ancak *ne olduğuna* ilişkin bir keyfiyet açıklaması yapmaz ve onu uzuv olmama dışında insanlar tarafından tasavvur edilecek her türlü keyfiyetin dışına koyar: "Allah'ın eli onların eli üzerindedir."<sup>2</sup> Fakat kulların eli gibi değildir; bir uzuv değildir. O ellerin yaratıcısıdır. Onun yüzü yarattıklarının yüzü gibi değildir. O bütün yüzlerin yaratıcısıdır. Onun nefsi yarattıklarının nefsi gibi değildir. O, nefislerin yaratıcısıdır."<sup>3</sup>

"Yed" in Farsçası dışında Âlimlerin Allah'ın sıfatlarından Farsça zikrettiklerini, Allah için kullanmak caizdir. Teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak "*be-rûy-i hoda [li-vechi'llâh, Allah rızası için]*" denilmesi de caizdir. Allah'ın yakınlığı ve uzaklığı, mesafenin uzunluğu veya kısalığı değil bilakis onurlandırma ve zillet manasındadır. Allah'a itaat eden ona keyfiyetsiz olarak yakındır, asi de keyfiyetsiz olarak Allah'a uzaktır; yakınlık, uzaklık ve yönelme yalvaran *kulda gerçekleşir*. Allah'ın cennete komşuluğu (civâr) veya O'nun önünde durma (el-vukûf beyne yedey-hi) da keyfiyetsiz biçimdedir.<sup>4</sup>

"*Tahavî Akidesi*" nin şarihi Ali b. Ebi'l-İzz de Ebu Hanife gibi yed, vech... ifadelerini sıfat olarak tanımlar ve bu sıfatların uzuv, organ, araç ve rukün olmadığını vurgular. Çünkü rukün mahiyetin bir cüzüdür, Allah ise cüzlerden oluşmaz. Bununla birlikte, ona göre "...ellerimizin yaptıklarımızdan (مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيُّدِينَا)..."<sup>5</sup> ayetinde el, izafe edildiği zamirin çoğul olmasından dolayı çoğul gelmiştir ve buradaki "ellerimiz (أَيُّدِينَا)" lafızları, "mülk" ve "azamet" e delalet eder. Bu ibare, "*bi-yedeyye*" ibaresi gibi değildir.<sup>6</sup>

Anlaşılabacağı üzere, ilk mütekellimler, naslarda el, vech, ayn gibi Allah'a

<sup>1</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, "el-Fıkhu'l- Ekber", *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, nşr. M. Öz, İstanbul 1992, s. 71-72.

<sup>2</sup> 48/Fetih, 10.

<sup>3</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, "el-Fıkhu'l-Ebsad", *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, nşr. M. Öz, İstanbul 1992, s. 63.

<sup>4</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, 76.

<sup>5</sup> 36/Yasin 71.

<sup>6</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, 192.

izafe edilen manaları Allah'ın "*keyfiyetsiz sıfatları*" olarak tanımlar. "*Keyfiyetsiz*" tanımlamasında,

- Teşbih içerikli ve Allah'ı tenzih ilkesine aykırı

- Allah'ın hudûstan ve hâdislere mahal olmaktan uzak oluşuyla da çelişen bir tasavvurdan kaçınma çabası vardır.

"*Sıfat*" tanımlamasında da tevilden kaçınma söz konusudur. Çünkü ayet ve hadislerdeki müteşabih ibareleri te'vil edenler; Allah'ın ezeli, zata zaid ilim, kudret, sem' ve basar gibi meânî sıfatlarını da reddetmişlerdir. Bu da tenzihin ta'tile (sıfatları işlevsizleştirme ve kaldırma) döndüğü bir yola girmek olarak değerlendirilmiştir. Yed ve vech gibi kavramların Allah'a izafe edildiği ayetlere yaklaşım biçimi, Eş'arî ve başka bazı âlimler tarafından yalnızca teşbih ve tenzih kavramlarıyla ilişkilendirilmemiştir. O, aynı zamanda ilahî sıfatları ve naslarda bildirilenleri kabul edip etmemek olarak da nitelendirilmiştir. Bu tutum, nas karşısında "*tevil*"e karşı "*teslimiyet*"i birbirine zıt tutumlar olarak konumlandırmaktadır. Burada Eş'arî'nin şu ifadelerine yansıyan önemli bir çekince vardır: "Cehmiyye, Allah'ın ilmi, kudreti, iştme ve görme sıfatları olmadığını söylemişler ve tevhidi kaldırmaya ve Allah'ın isimlerini yalanlamaya yönelmişlerdir. Tevhit ve ilahî isimleri lafzen dile getirmişler; manayı ifade eden bir söz söylemişlerdir. Eğer kılıç korkusu olmasaydı Allah'ın semî, basir, âlim olmadığını açıkça ifade ederlerdi."<sup>1</sup> Bu ifadelerde haberî sıfatların tevil edilmesinin, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın meânî sıfatlarını nefyeden anlayışının bir uzanımı olarak görüldüğü izlenimi oluşmaktadır. Eş'arî'nin, tevilin, zat-ı ilahî'nin sıfatlardan soyutlanması ve işlevsiz hâle getirilmesine kapı açacağı endişesinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu kaygıyla o, Mu'tezile'nin sonraları ehl-i sünnet tarafından benimsenecek olan aklî delillerle nasları ilk anlaşılan mananın dışında manalara te'vil etme yöntemine karşı çıkmış, cedel yöntemini öne çıkarmıştır. Bu olgular karşısında selefin müteşabihlerin keyfiyeti hakkında düşünmeme ve konuşmama (keff, sükût) tutumu, bunları *keyfiyetsiz sıfatlar* olarak tanımlamaya dönüşmüştür. "*Sıfat*" olarak nitelenmekle söz konusu sözcükler, belli uzuvlar için isim olmaktan çıkmıştır. Bunların keyfiyetsiz oluşu da tasavvur ve hayallerin önüne geçmektedir. Mâtürîdîler ve sonraki Eş'arîler ise "*keyfiyetsiz sıfat*" yaklaşımını terk etmişlerdir. Onlar, ayet ve hadislerin Zat-ı Akdes'e yaraşır bir mana taşıdığı hakikatine teslimiyet içinde bu doğru manayı tespit için teville başvurmuşlardır. Yine de bazı mâtürîdî kelamcılarının "*yed*"in Allah'a izafesi gibi müteşabihleri tevilde zaman zaman isteksiz olduğu görülür. İmam Mâtürîdî'nin belirttiği gibi,

<sup>1</sup> el-Eş'arî, a.g.e., 51.

onlardan bazıları “Yed, kuvvettir.” demiştir, bazıları da bunu söylemekle birlikte telvilden kaçınmanın üstün olduğunu söylemiştir.<sup>1</sup> Bu gibi ayetlerde gerek fiil gerekse başka bir açıdan Allah ile yaratılanlar arasında benzerlik söz konusu olmadığını kabul etmek gerekir. Kitap’ta dile getirildiği şekilde ona iman etmek; yaratılmışlara benzerlikten Allah’ı tenzih etmek, bu ayetlerden kastedilen manayı Allah’a tefvîd etmek, kesin olarak ancak Allah’ın bileceğini kabul etmek gerekir.<sup>2</sup> Benzer yaklaşımı İbn Humam’ın şu ifadelerinde görebiliriz: “**El, parmak vd. uzuv anlamında olmamak üzere, zatına yaraşır bir manada Allah’ın sıfatıdır.** Allah, bu sıfatın manasını en iyi bilendir. El ve parmak, bazen *kudret* ve *üstün olma (kahr)* manasıyla tevil edilir. Burada nasları yorumlamada, “ne dedi?” sorusundan “ne demek istedi?” sorusuna, ifadeleri sözcük olarak dildeki kullanımlarının ötesinde konu içindeki vurgusuyla açıklamaya geçildiği görülür. Örneğin, “*Hacer-i Esved Allah’ın yeryüzündeki sağ elidir.*” hadisindeki sağ el de onurlandırma ve şereflendirme manasına hamledilir. **Bu teviller, umum halkın cisim anlamı çıkarmasını önlemek içindir.** Bu ibarelerle tevil edildiği mananın kastedilmiş olması da mümkündür. Ancak, hususiyetle Maturidilerce yapılan bu tevillerin kastedildiğine kesinlik verilemez. Onlar müteşabih nasslardır ve müteşabihin hükmü, onunla kastedilenin manasını bu teklif dünyasında bilmekten ümit kesmektir. Yoksa, müteşabihlerin bilinebileceğini düşünmek, “...onun tevilini ancak Allah bilir.” anlamına gelecek şekilde ayette “*ille’llâh*” ibaresinden sonra durma (cümleyi noktalama) konusundaki cumhurun görüşüne aykırıdır.<sup>3</sup> İbn Haldun da müteşabih ayetleri Arapça kurallarına göre yorumlayanlar, yerilmiş ve “kalplerinde sapma olanlar” olarak nitelendirilmiş dediği bölümde,<sup>4</sup> yaratılmışların sıfatları olan, lafız olarak Allah’a izafe edilmesi Zat-ı ilahîde eksiklik vehmedilmesine neden olan istiva, nüzûl, mecî, yed ve ayn gibi sıfatları muhaddislerin ve sonraki Hanbelilerin ‘*Allah’ın sabit ama mahiyeti meçhul sıfatları*’ şeklinde yorumlamalarına da karşı çıkar. Bu durumun, Eş’arîlerin bu sıfatları teville yönelmelerini gerektirdiğini vurgular. Tevilden uzak duranlar, Allah’ın Kur’an’da kendine izafe ettiği bir şeyi iptal etmekten kurtulmak için lafzı, zihinsel tasavvurların tamamen dışında bir sıfat olarak kabul etmeye çalışmışlardır. Ancak İbn Haldun’a göre bu grup, *dildeki kullanımına göre cismanî bir durum veya oluşa işaret eden bu lafızları sıfat olarak kabul etmekle bir*

<sup>1</sup> el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, nşr. Mustafa Yavuz, Bekir Topaloğlu, İst. 2008, XII, 281.

<sup>2</sup> Mâturîdî, *a.g.e.*, XII, 369-370.

<sup>3</sup> İbn Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid, *el-Müsâyere fî Akâidi’l-Münciye fî’l-Âhira*, İst. 1979, 34-35.

<sup>4</sup> İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 660.

*çeşit teşbihe düştüklerinin farkında değillerdir. Oysa tevilde Allah'a ait bir sıfatın iptali değil lafzın iptali söz konusudur; bunda da bir sakınca yoktur: çünkü sakınca nassda sabit olanın kendisinin ve mahiyetinin reddedilmiş olmasıdır.<sup>1</sup> Doğrusu, te'vilde bir nefy varsa o da nassın zahirinden anlaşılan teşbih içerikli mananın nefyidir.*

Ebu Hanife, İmam el-Eş'arî gibi âlimlerin vech, yed gibi kavramları sıfat olarak tanımlaması, kanaatimizce, selefın yaklaşımından oldukça farklıdır. Öncelikle, bunlar **sıfat olarak nitelenirken, nasslardaki siyakından soyutlanmaktadır**. Hâlbuki bunların ilgili nasslar içinde taşınması muhtemel anlamlardan birçoğu onlar, siyakı dışında alındığı ve sıfat olarak nitelendiği zaman kaybolabilir. İkinci olarak, "sıfat" demek, onların ne olduğuna ilişkin bir açıklamadır. Bu da onların ne olmadığını açıklayan; daha açık ifadeyle onların bir uzuv olmadığını; mahlukatta bulunan bir özelliği taşımadığı belirten tevillere nispetle, nassın zahirinden ve hakikatinden daha uzak görünmektedir.

Burada, önemli bir noktaya da değinmek açıklayıcı olacaktır. Allah'ın zatının değil yarattıklarının ve nimetlerinin düşünülebileceği ve kavranabileceği, Hz. Peygamber'den nakledilen bir esastır. Bununla birlikte, sıfatlar üzerinde düşünmek, felsefî bir boyuta ulaştığında, nihayetinde zat üzerinde düşünme sınırına uzanmaktadır. Zat-sıfat, zat-vücut, vücut-beka ilişkisine ilişkin tartışmalar bunun örneklerindedir. Dolayısıyla, nasslardaki siyakı içinde Allah'a izafe edilen bir kelimeyi sıfat olarak nitелеmek, basit bir çözüm gibi görünse de işin aslı böyle değildir. Gerçekte, böyle bir kelimenin Allah'ın sıfatı olduğunu söylemek, onun ne olduğuna ilişkin bir açıklama değil midir ve bu açıklamaya temel oluşturacak kesin bir delil, bunların Allah'ın sıfatı olduğunu bildiren bir nass veya aklî delil var mıdır?

Nasslarda geçen bu kavramları, **siyakından koparmadan** ya tevil etmek ya da siyakın verdiği manayla yetinip tasavvur ve teville başvurmamak ve hakkında soru sormamak gerekir. Birincisi çoğunluk mütekellimlerin yoludur, ikincisi ise Muhammed b. Hasan ve İmam Malik'in yukarıda nakledilen ifadelerine göre, selefın yolu olmalıdır.

### 3.1.2. TEVİL ETMEK

İmam Mâturîdî, çoğu mâturîdîler; İbn Füreke, Cüveynî ve sonrasındaki Eş'arîler, naslarda Allah'a izafe edilen yed, vech, ayn, nuzûl ve mecî gibi fiilleri, dildeki kullanımlara bağlı kalarak ama Allah'ın zatına yaraşır biçimde anlamlandırma yoluna gitmişlerdir.

<sup>1</sup> İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 664.

Mâtürîdiyye'nin ikinci önemli ismi Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, muhkem ayetlerin esas alınması ve **müteşabih ayetlerin muhkem ayetlerin manasının korunduğu bir çerçevede anlaşılması** gerektiğini vurgular. Ona göre "...Onun benzeri gibi bir şey yoktur (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)..."<sup>1</sup> ayeti tevil ihtimali olmayan muhkem bir ayettir. Müteşabih ayetlere bununla uyuşmayan bir mana yüklemek, Allah ile cisimler arasında parçalardan oluşma (terkip), birleşme, kısımları olma (teba''ud), cüzlere ayrılma (tecezzî), sonluluk, sınırlılık, bir yönde bulunma gibi bir benzerlik kurmak, Kur'an'ın ayetleri arasında çelişki kabul etmek olacaktır. Bu nedenle, müteşabih ayetleri ve haberleri tevhidin delilleriyle ve muhkem ayetlerle çelişmeyen muhtemel manalara yöneltmek gerekir. Bu yöntemi benimseyen ehl-i sünnet kelimciler, zahiri dışında, tevhitte ve tevhidin delilleri ile uyumlu muhtemel tek bir tevili olması halinde, bu tevilin Allah'ın kastettiği mana olduğunu kesin olarak belirlemişlerdir. **Muhtemel birden fazla tevili bulunması ve bunlardan her birinin delillerle sabit olan manaya uygun olması halinde** de Allah'ın muradının bu manalardan hangisi olduğunu saptayan bir delil olmadığı için, **onlardan birinin Allah'ın kastettiği mana olduğunu kesin olarak söylememişlerdir.** Allah'ın muradı, nassın zahiri değil, bu manalardan biridir, demişlerdir. Onlara göre nasslarda, bazen "yed (el)" zikredilir ve onunla kuvvet, kudret; üstün gelme (galebe); egemenlik (sultan), hükümdarlık (memleket); kesin delil (hucet); bolluk (yüsr), zenginlik; avuç içi/avuç miktarı (keff), [bazı ayetlerde de Allah'a izafe edilmez ve] beden bir organı olan el kastedilir. "Yed", tevhide aykırı olmayacak şekilde Allah'a izafe edilir.<sup>2</sup>

Aşağıda haberî sıfatları te'vil eden Mâtürîdî ve eş'arî kelimcilerin "yed" in Allah'a izafe edildiği ayetleri nasıl manalandırdıkları ayrı ayrı ele alınacaktır.

a.

"Her şeyin melekâtı elinde olan Allah ne yücedir ( فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ )..."<sup>3</sup> ayeti Allah'ın kudretini, üstünlüğünü ve dolayısıyla her şeyi kontrolünde tuttuğunu veciz biçimde anlatmaktadır. Mülk suresi 1. ayette de benzer bir anlatım vardır: "Hükümranlık elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir ( تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ )". Zihinlerde teşbihî bir tahayyül oluşmaması için bu ayetlerdeki beğatin açıklanması ve ifade ettiği anlama ilişkin bilgi eksikliğinin giderilmesi oldukça önemlidir.

<sup>1</sup> 42/Şura 11.

<sup>2</sup> en-Nesefî, a.g.e., I, 171, 173.

<sup>3</sup> 36/Yasin, 83.

“Yed” kelimesinin bazı deyimlerde güç, kudret anlamına geldiği görülür. Rağıb el-İsfehânî’ye göre “Filanın bunda eli var”, “Benim bunda elim yok ( مالي به يد / يدان )” gibi kullanımlarda “gücü olmak, gücü yetmek” manalarına gelir. 38/Sâd 17. ayetteki “نَا الْأَيْدِ” de kuvvetli anlamındadır.<sup>1</sup> Kudretli, kadir kimseye “*racülun eydin*” denir.<sup>2</sup> Bu anlamla ilişkili olarak “elinde olmak”, “güç ve kontrolü altında olmak” manasına gelir. “*Bi-yedi şimâlin zimâmu-hê (Yuları kuzey rüzgarının elindedir/kontrolündedir).*” dizeleri, rüzgarın bir gücü olması nedeniyle bu kelimenin güç, kuvvet manasındaki kullanıma bir örnektir. Yine “Ben senin elinim (أَنَا يَنْكَ)” ifadesi de bu manadadır.<sup>3</sup> Fahrüddin er-Razi, “yed” kelimesinin kudret anlamındaki kullanımına “Sultanın eli raiyenin elinin üstündedir.” ifadesini örnek verir. Bu ifade, emirin kudreti raiyenin gücüne baskındır, demektir. Bazen bir emirin eli kesik de olsa “Bu belde emirin elindedir.” denebilir.<sup>4</sup> Emirin bir uzvunun ismi olarak hakiki anlamıyla değil, mecazen emirin kudretini ve hakimiyetini anlatmak için kullanıldığından, bu ifade doğrudur.

“Yed” sözcüğü bazen de “mülkiyetinde olma, sahip olma (milk, havz)” anlamında kullanılır. “هذا في يد فلان” ifadesi, “Bu falanın mülkiyetindedir.” manasına gelir. Nitekim 2/Bakara, 237. ayetteki “...*Nikâh bağı elinde bulunan erkek (الَّذِي بِيَدِهِ عِدَّةُ النِّكَاحِ)*...” ifadesi, nikâhı akdetmek salahiyetine sahip olan demektir. “Adaletin ellerine düştü (وَقَعَ فِي يَدِ عَدْلٍ)” sözünde de bu anlamdadır.<sup>5</sup>

“*el-Müsâyere*” şârihi Kemal b. Ebi Şerif’e göre yukarıda geçen melekût ayeti, Allah, her şeye kadirdir ve her şey onun üstünlük ve galebesi (kahrı) altındadır, demektir. “*Âdemoğullarının kalplerinin tümünü, tek bir kalp gibi, Rahman, iki parmağı arasında, dilediği gibi döndürür.*” hadisi, kulların kalplerinin tümünün Allah’ın kudreti açısından istediği yöne çevireceği kolay bir şey olduğu şeklinde tevil edilir.<sup>6</sup> “Nefsim elinde olana yemin ederim ki” hadisinde de “yed”den kastedilen kudrettir.<sup>7</sup> Ancak, bu hadislerde mananın, kudretle ilgisini korumakla birlikte, hakimiyet ve hükümlanlık olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir.

## b.

<sup>1</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfradât fî Ğarîbi'l-Kur’ân*, İst. 1986, 846.

<sup>2</sup> el-Bâkılânî, *a.g.e.*, 297 .

<sup>3</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, *a.g.y.*

<sup>4</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986, s. 162.

<sup>5</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, *a.g.y.*

<sup>6</sup> İbn Ebî Şerif, Kemalüddin Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, (*Kitabu'l-Musâyere* içinde), Çağrı Yayınları, İst. 1979, s. 34.

<sup>7</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 166.



“Sana bîat edenler ancak Allah’a bîat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)...”<sup>1</sup>

Bu ayetten hareketle Allah’ın eli olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bunu söyleyen kimsenin, onun elinin insanların elleri üzerinde olduğunu, fiziken böyle bir şeyin gerçekleştiğini ispat etmesi gerekir.<sup>2</sup> Ayetin siyakı, “fevka” sözcüğünü yer ve yön anlamı dışında anlamayı gerektirmektedir. Allah’ın hiçbir şeye benzememesi de, buna ilaveten, “yed”i uzuv ismi olarak anlamayı nefyetmektedir. Bu ifade, siyakı içinde tek başına verilecek meallerde olduğundan çok daha fazla manayı zihinde çağrıştırmaktadır.

Sıkça karşılaşılan bir yoruma göre ayet, biat esnasında “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.” demektir. Çünkü onlar Peygambere biat ederken [aşlında, olayın hakikati açısından] Allah’a biat ediyorlardı.<sup>3</sup> “Yedullah” ile kastedilen Rasulü Allah da olabilir.<sup>4</sup> Çünkü Allah’ın elçisinin eli, [âdetâ] Allah’ın elidir. Rasulü Allah’ın eli biat eden müminlerin üzerinde olduğunda, Allah’ın eli [konumunda] onların elleri üzerinde olur.<sup>5</sup> Zemahşerî’ye göre de ayette, biat edenlerin elleri üzerinde bulunan Rasulü Allah’ın elinin Allah’ın eli olduğu kastedilmektedir. Ayetin anlamı da “Kim Rasul’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur...”<sup>6</sup> ayetinde olduğu gibi, Allah’ın rasulü ile yapılan misak akdinin tıpkı Allah ile yapılan akit gibi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>7</sup> “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir” ifadesi, öncesinde gelen “Sana biat edenler ancak kesinlikle Allah’a biat etmişlerdir.” ifadesiyle anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, peygambere biat, Allah’a biat olarak nitelendiği gibi, “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.” ibaresi de bu manayı tekit etmektedir. Zemahşerî’ye göre bu vurgu (tekit), tahyil (izlenim oluşturma, hayal ettirme) şeklindedir.<sup>8</sup> Elmalılı da bu yorumu benimser.<sup>9</sup> Nâsirüddin el-İskenderî’ye göre doğru olan bunun [tahyil değil]

<sup>1</sup> 48/Feth, 10.

<sup>2</sup> Kâdî Abülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-Metâ’in*, Dâru’n-Nehdati’l-Hadîs, Beyrut, trz., s. 393.

<sup>3</sup> et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şakir, Dâru İbn Hazm – Dâru’l-E’lâm, (Beyrut 1423/2002), XIII, 94.

<sup>4</sup> el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV, nşr. M. Masum Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, İst. 2009, XIV, 20.

<sup>5</sup> er-Râğîb el-İsfehânî, *a.g.y.*

<sup>6</sup> 4/Nisâ, 80.

<sup>7</sup> Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvîl*, Mısır trz. (Dâru’l-Fikr), III, 543.

<sup>8</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvîl*, III, 543.

<sup>9</sup> Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve dğr., İst. Azim Dağt., VII, 161.

temsîl yoluyla olduğunu söylemektedir.<sup>1</sup>

Râğıb el-İsfehânî de şu açıklamayı yapar: “Fulanün yedi fülânin ( فُلَانٌ يَدُ (فُلَانٍ) ifadesi, bir kimsenin bir kimseye “dost ve yardımcı” olmasını ifade eder. Evliyâullah için de “onlar, Allah’ın dostudur” manasında “هُمْ أَيْدَى اللَّهِ” denir. Biat ayeti de bu mana üzeredir.<sup>2</sup>

Diğer bir anlam da şöyledir: Elçisine yardımda, Allah’ın kuvveti onların kuvvetleri üstündedir. Çünkü onlar düşmanına karşı Allah’ın Rasulü’ne yardım etmek üzere ona biat ediyorlar.<sup>3</sup> Razî de bu ayetin, Allah’ın kudreti insanların güçlerinin üstünde, onlara galiptir, şeklinde anlamlandırılabilirliğini söyler.<sup>4</sup> Bunun yanında biat ayetindeki kullanımda “yedullah”a, Allah’ın yardımı, nimeti ve kudreti anlamı da verilebilir. “Yed” kelimesinin “yardım etme, yardımcısı olma” gibi manalara gelen ifadeler içindeki kullanımına dilde, bolca örnek vardır. “يَدَيْتُ إِلَيْكَ” ifadesinde olduğu gibi, bu kelimenin fiil kipi, yardım etme ve destekleme manasına gelir. “يَدِّ” kipi de destekleme anlamına gelir. 5/Mâide, 110. ayetindeki “أَيَّدْتُكَ”, “elini güçlendirdim, destekledim ( قَوَّيْتُ (بِكَ) demektir.<sup>5</sup> Yine “Her elin üstünde başka bir el vardır.” sözünde olduğu gibi bu ayette anlatılan da “iktidar, üstün gelme ve galebe bakımından yücelik ve başarıdır.” denilmiştir.<sup>6</sup>

Ayet, Allah’ın sizi başarıya ulaştırması ve size yardımı sizin Rasulüllah’a biat etmenizden daha üstün (fevk ‘alâ) ve ona verdiğinizizi sözü yerine getirmenizden daha hayırlıdır, anlamında da olabilir. Bu anlatım, “...zafer/yardım ancak Allah katındandır...”<sup>7</sup> ayetindeki gibidir. Nitekim yardım ve zafer ancak Allah ile gerçekleşir.<sup>8</sup>

Bazılarına göre ayetin manası, Allah’ın eli, biatleşmenin karşılığı(nı verme konusu)nda sahabenin biat, söz vb. haldeki ellerinin üzerindedir. Ayete şu mana da verilebilir: Allah’ın eli, karşılığını verme konusunda, verdikleri sözü yerine getirirlerse onların Rasulüllah’a biat eden ellerinin üstündedir.<sup>9</sup> Yani Rasul’e biatın gereğini yerine getirmeleri karşılığında Allah’ın vereceği mükâfat, onların amellerinin kat kat üstündedir.

<sup>1</sup> Nâsiruddin el-İskenderî, Ahmed. b. Muhammed ibn’ul-Münîr, *el-İnsâf fî-mâ Tedammunu-hu’l-Keşşâf mine’l-İ’tizâl (el-Keşşâf içinde)*, Mısır trz. (Dârü’l-Fikr), III, 543.

<sup>2</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.y.

<sup>3</sup> et-Taberî, a.g.e., XIII, 94.

<sup>4</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, 163.

<sup>5</sup> er-Râğıb a.g.e., 846-847.

<sup>6</sup> el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, 72.

<sup>7</sup> 3/Âl-i İmrân, 126.

<sup>8</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XIV, 21.

<sup>9</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XIV, 20.

Bey'atleşme bir alım satım gibi elele vererek karşılıklı bir antlaşma ve şartlaşma halinde ise de hakikatte bundan faydalanacak olanlar onlardır. Çünkü Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”<sup>1</sup> Bu konuda Allah'ın onlara lütuf ve yardımı, onların çabalarının fevkindedir.

c.

“Ey İblis! Ellerimle yarattığım için saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?” dedi ( قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي )...”<sup>2</sup> ayeti de lafzî anlamıyla alınması durumunda teşbihe yol açmaktadır.

Taberi, bu ayetteki “لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي” ifadesine “elimini yarattığı (لِخَلْقِ يَدِي)” anlamını verir. Allah'ın bu ifadeyle Âdem'i iki eliyle yarattığını haber verdiğini vurgular. Taberi, İbn Ömer'in Allah'ın dört şeyi; Arş'ı, Adn cennetini, Kalemi ve Âdem'i eliyle yarattığını, sonra (onlar dışındaki) her şey için “ol!” dediğini, onların da varolduğunu söylediğini nakleder.<sup>3</sup> Ancak Taberi'nin, ilgili diğer ayetlere ilişkin açıklamaları, onun nasslardan teşbihî bir mana çıkarmadığı anlamına gelir.

Bu ayetteki “iki elimle (بِإِيْدِي)” ifadesine kudret manasının verilemeyeceğine dair bazı deliller ileri sürülmüştür. İlk olarak, bu ifade, Hz. Âdem'in yaratılıştaki bir hususiyetine, ayırt edici özelliğine işaret etmektedir. Oysa “bi-yedeyye” ifadesine kudretimle manasının verilmesi durumunda Hz. Âdem'in yaratılışında ayırt edici bir özellikten söz edilemez. İkinci olarak aslında her şey Allah'ın kudretiyle yaratıldığı için secde edilme nedeni, Hz. Âdem dışındaki varlıklar için de gerçekleşmiş olurdu. Dolayısıyla bu ifadeye kudretimle manasının verilmesi, ayetteki secde edilme (ye değer olma) hususiyetini temellendirmez. Üçüncü olarak Allah'ın kudreti tek bir kudrettir, oysa ayetteki “yed”, ikil hâlde gelmiştir. Ayrıca Yâsîn 36/71. ayette “Görmediler mi ki biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip

<sup>1</sup> Yazır, a.g.e., VII, 161.

<sup>2</sup> 38/Sâd, 75. ” ”

<sup>3</sup> et-Taberi, a.g.e., XII, 226. Bir rivayette Hz. Peygamber, “Allah Hz. Âdem'in çamurunu kırk sabah eliyle yoğurdu.” demiştir. Gazzalî'ye göre Allah'ın hissî ve hayalî bir eli (uzvu) bulunmasının imkânsız olduğuna dair kesin delili kavrayanlar, Allah'a aklî ve ruhanî el, yani elin suretini değil manasını, hakikatini ve ruhunu izafe ederler. Elin ruhu ve manası da kendisiyle tutulan, eylemde bulunulan, verilen ve engel olunan şeydir. Allah Teala melekleri vasıtasıyla verir ve engel olur. el-Gazzalî, *Faysalü't-Tefrika*, 242. el-Gazzalî bu açıklamalarla, Allah'ın eli olmayacağını söyleyenlerin, aslında nasslarla sabit bir hakikati inkâr etmediklerini, nasslarda bildirileni hissî ve hayalî varlık olarak değil aklî veya şibhî varlık olarak kabul ettiklerini vurgulamaktadır. Böylelikle tevili, sıfatın nefyi ve inkârı olarak niteleyen gruba cevaben, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kalamcıları tarafından yapılan tevilin nassda bildirilenin inkârı manasına gelmediğini söylemektedir.

oluyorlar. ( *أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون* )” denir. Eğer, Hz. Âdem’in iki elle yaratılması, onun seçilmiş olmasını gerektirse, hayvanların (ikiden çok) ellerle yaratılması da onların seçilmişlikte Hz. Âdem’e üstün olmaları gerekir.<sup>1</sup>

Yukarıdaki ayette geçen “*ellerimle (بِيَدِي) yarattığım*” ifadesine, kudret manası dışında, teşbihi kaldıran çeşitli anlamlar da verilmiştir. Bunlardan biri, Hz. Âdem’in yaratılışındaki inayet ve özenin vurgulanmasıdır. Çünkü insan, bir şeyi özen göstererek yaptığını vurgulamak için “Bunu kendi ellerimle yaptım.” der. Buna göre, ayetteki ifade de onurlandırma, şereflendirme bakımından Hz. Âdem’in özel olarak yaratılması anlamına gelir. “Allah, Hz. Âdem’i kendi eliyle yarattı” ve “Teorati kendi eliyle yazdı.” “Allah mahlukatı yaratınca eliyle nefsi üzerinde muhakkak rahmetim gazabımı geçer, diye yazdı ( *إِنَّ اللَّهَ حِينَ خَلَقَ الْخَلْقَ كَتَبَ بِيَدِهِ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ رَحِمْتِي تَغْلِبُ غَضَبِي* )”<sup>2</sup> “Âdem’in hamurunu kendi eliyle yoğurdu.” hadislerinde anlatılan da Allah’ın hususen bunların değer ve asaletini artırmasıdır.<sup>3</sup>

Zemahşerî’ye göre de bu ifade, yaratmanın Allah'a izafesini vurgulamaktadır. İnsan işlerinin çoğunluğunu iki eliyle yapar. İki elle yapılan işler, başka şeylerle yapılan işlere baskın gelmiş hatta kalp fiilleri için bile ayette “O, iki elinle yaptıklarındandır ( *ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ* )...” denilmiştir... Bu kullanım o dereceye varmıştır ki “iki elinin yaptığı” demek ile “senin yaptığı” demek arasında fark kalmamıştır. Allah’ın “*ellerimizin yaptıklarından*” ve “*iki elimle yarattığım için*” ifadeleri, bu türdendir.<sup>4</sup> Fiilin zât-ı ilahîye ait oluşunun vurgulanmasını ifade eder. **Hiçbir sebep araya girmeksizin doğrudan doğruya Allah’ın kudreti ile demektir.**<sup>5</sup> Bu da Hz. Âdem’e verilen özel mananın, değer ve onurun beyanıdır.

“Allah’ın evi”, “Allah’ın mescitleri”, “Doğrusu mescitler Allah’ındır”, “Rasulullah”, “veliyullah” vb. gibi ifadelerde olduğu gibi belli bir varlığın Allah’a izafesi, o varlığın yüceltilmesi ve onurlandırılmasıdır. Her yer ve tüm mahlukat Allah’a ait olsa da bu varlıkları, kendisine izafet etmek suretiyle, onlara bir saygınlık/üstünlük vermek (tazim) üzere, onları hususileştirmiştir. Âdem’i yaratmayı Allah’ın kendine izafe etmesi de böyle, Âdem (a.s.) için bir tazimdir... Her şeyin ve tüm yaratılanların tümel olarak Allah’a izafesi, Allah’ı tazim ve onu övme anlamına gelirken onlardan yalnızca birinin Allah’a izafe edilmesi, o yaratılan varlığı tazim

<sup>1</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, 164, 165.

<sup>2</sup> Tirmizî, “Deavât, 109.

<sup>3</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, 165-166.

<sup>4</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 382-383.

<sup>5</sup> Yazır, *a.g.e.*, III, 280-281; VI, 481.

manasına gelir.<sup>1</sup> Bunun bir örneği de 17/İsrâ suresinin ilk ayetinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) “kulu (عَبْدِهِ)” şeklinde söz edilmesidir. Bu anlatımda “kul olmak” da özel bir değer kazanır.

Diğer bir yoruma göre de 36/Yasin 71 ve 38/Sâd 75. ayetlerde eşsiz yaratmanın yalnızca Allah'a özgü olduğu, ancak onun tarafından yapılabileceği vurgulanır. Bu anlatımda el kelimesinin kullanımı, bu mananın zihinde canlandırılması içindir, çünkü insanların nazarında bir işi yapmanın en mükemmel yolu kendi elleridir.<sup>2</sup> 36/Yasin 71. ayetteki “*ellerimizin yaptıklarından*” ibaresi, bizden başkasının var etmeyi üstlenemediği, ancak bizim var etmeyi üstlendiklerimizden, demektir. Bu ifade, Allaktan başka hiç kimsenin kadir olmayacağı yaratıştaki eşsizlikleri ve hikmetleri dile getirmek için kullanılmıştır. “*Amalü'l-eyd (ellerin yaptığı)*” ifadesinde istiare yoluyla Allah'ın yaratmasını, elleriyle yapanların ameline benzetme vardır.<sup>3</sup>

“*Göğü ellerimizle biz kurduk (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ)*...”<sup>4</sup> ayetteki “*أَيْدٍ*” kelimesine Zemahşerî, “kuvvet” manası verir ve “*أَيْدٍ – يَبِيدُ*” kökünden geldiğini söyler.<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebâr da “kudret ve kuvvet” manası verir. Aksi halde Allah'a üç veya daha çok el izafe etmek gerekeceğini söyler.<sup>6</sup> Buna göre “yed” kelimesinin ikil veya çoğul olarak izafesi, sadece tekit içindir. Çünkü Evrenin ve Hz. Âdem'in yaratılışında Allah'ın kudretinin açık ve sayısız tecellileri vardır.<sup>7</sup>

#### d.

“*Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)*...”<sup>8</sup> ayetinde de “yed” kelimesi tekil ve ikil formlarıyla Allah'a izafe edilmiştir ve ayette verilen mesajın teşbih içermeyecek şekilde anlaşılması oldukça önemlidir.

İbn Abbas, İkrime ve Dahhâk'ın bildirdiğine göre önceleri bolluk içinde bulunan ve hatta yaşadıkları yerlerde halkın en zengini olan Yahudilerin sonradan Allah'a isyanları yüzünden darlığa ve sıkıntıya düşmüş

<sup>1</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XII, 280.

<sup>2</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., 847.

<sup>3</sup> Zemahşerî, a.g.e., III, 330; Yazır, a.g.e., VI, 425.

<sup>4</sup> 51/Zâriyât, 47.

<sup>5</sup> Zemahşerî, a.g.e., IV, 21.

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân an'l-Metâ'in*, Beyrut, trz. (Dâru'n-Nehdati'l-Hadis), s. 402.

<sup>7</sup> Yazır, a.g.e., VI, 481.

<sup>8</sup> 5/Mâide, 64.

olmalarından dolayı, Finhas b. Azura “Allah’ın eli bağlıdır.” demiş, bunun üzerine yukarıdaki âyet inmiştir. Mukâtil ise Finhas ile birlikte bazı yahudilerin istikraz (ödünç para alma) ayetlerine karşı, "Muhakkak Allah fakirdir, biz ise zenginiz" <sup>1</sup> dediklerini; Bühtünnassar ve hristiyanlar tarafından Beyt-i Makdis'in tahribi olayıyla ilgili olarak da “Eğer Allah'ın eli bağlı olmasaydı bunları bizden men ederdi.” şeklinde konuştuklarını rivayet etmiştir. Yahudilerin bu sözü Resulullah'ın ashabının çok fakirlik ve ihtiyaç içinde buldukları sırada “Muhammed'in Allah'ı fakir, eli bağlıdır, onun için onları sıkıntıdan kurtaramıyor.” şeklinde müslümanlarla alay etmek için söylemiş olmaları da muhtemeldir.<sup>2</sup>

Mutezilî kelamcı Kâdî Abdulcebbar'a göre yukarıdaki ayette, Allah, **iki el ile** müşebbihenin düşündüğü gibi **uzuv** ve **meçhul bir sıfatı kastetmemiştir**. Aksine onunla nimetleri kastetmiştir. Nitekim din ve dünya nimetleri, açık ve gizli nimetleri irade ettiği için Allah'a senada bulunur. Allah el ile uzvu kastetseydi, “bast (açma)” ve “infak (verme)”ı zikretmesinin bir manası olmazdı.<sup>3</sup> Arapça'da “el” istiâre yoluyla “nimet” anlamında da kullanılır ve çoğulu “أَيْدِي”dir... Bir şiirde “Üzerimde filanın elleri ve nimetleri var ( فَإِنَّ لَهُ عِنْدِي يَدِيَّ وَأَنْعَمًا )” denilmiştir. “يَدُهُ مُطْلَقٌ” ifadesi nimet vermek manasına, “يَدُهُ مَعْلُولَةٌ” eli sıkı olma manasına gelir.<sup>4</sup> El, nimet verme uzvu olduğu için, nimet verme anlamını ifade etmek için “yed” lafzının mecazen kullanılmasında bir güzellik de vardır. Buradaki mecaz, *sonucu onun sebebiyle ifade etmek* şeklindedir.<sup>5</sup> “Eli sıkı olmak” ya da “eli açık olmak” deyimlerinin vermek, bahşetmek manasına geldiğini Taberî de vurgular. Çünkü insanların vermesi ve bilinen işlerinin çoğunluğu elleriyle olur.<sup>6</sup> Dolayısıyla, “eli sıkı” veya “eli açık” deyimleri, cimrilik ve cömertliğin mecazi anlatımıdır. “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَعْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ )”

ayetindeki kullanım da bu manadadır. Çünkü bir deyim veya mecazi anlatımın manası, onun oluşturan kelimelerin ayrı ayrı taşıdığı anlamların toplamı değildir. “Eli sıkı-bağlı olma” ve “eli açık olma” deyimleri de bir uzvun varlığını ve onu kapama veya açmayı anlatmak için kullanılmaz. Aksine, elini kullanmadan, yalnızca bir göz işaretiyle hediye veren veya vermeye engel olan kral için de kullanılabilir. Omzuna kadar kolu kesik biri, çok bağıştı

<sup>1</sup> 3/ Âl-i İmran, 181.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., III, 277.

<sup>3</sup> Kâdî, Abdülcebbar, a.g.e., 120.

<sup>4</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., 846. Gazzalî, isbe' (parmak) kelimesinin de istiâre yoluyla bu şekilde kullanıldığını söyler. el-Gazzalî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 17.

<sup>5</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 162.

<sup>6</sup> Taberî, a.g.e., IV, 385.

<sup>7</sup> 17/ İsra 29.

bulunsa onun için “*Hediye vermekte eli ne açık!*” denir. Çünkü eli açıklık ve eli sıkılık (elini açma ve elini kapama) cimrilik ve cömertliğe mukabil kullanılan iki deyimdir. İnsanlar, bu iki deyimi, [uzuv olarak] elden söz edilmeyecek şekilde kullanmışlardır. Örneğin;

جَاءَ الْحَمَى بِسَطِّ الْيَدَيْنِ بِرَائِلِ  
شَكَرَتْ نَدَاهُ الْإِعْهُ وَوَعَاءُهُ

İki elin açılması, koruya bol yağışla  
cömertlik etti. Dereleri ve tepeleri  
cömertliğine şükretti.”

Şair Lebîd de şu dizelerinde poyrazın eli olduğunu söylemiştir:

إِذْ أَصْبَحْتَ بَيْنَ الشَّمَالِ زِمْمُهَا  
وَ عِدَاةَ رِيحٍ قَدْ شَهِدَتْ وَفْرَةَ

Onun dizgini poyrazın elinde olunca  
rüzgar sabahı bir ağırlık görür.”

Yine denir ki, “*ümitsizlik iki elini açtı göğsümde (بِسَطِّ الْيَأْسِ كَفَيْهِ فِي صَدْرِي)*.” bu ifadeyle de cevher ve cisim değil bir mana olan ümitsizliğin iki eli olduğu söylenir.

Zemahşerî ye göre Yahudiler “*Allah’ın eli kapalı/sıkıdır.*” derken ayette “*Bilakis Allah, iki eli açıktır.*” denilerek Allah’a tek değil iki el izafe edilmesinin nedeni de Allah’ın son derece cömert olduğunu belığ bir biçimde ifade etmek ve Yahudilerin sözlerini vurgulu bir anlatımla reddetmektir.<sup>1</sup> Elmalılı da Zemahşerî’nin bu yorumunu benimser. Ona göre Yahudilerin “*Allah’ın eli bağlıdır, sıkıdır,*” sözü ya doğrudan cömertliğin inkârı ya da kudretin inkârı ile beraber cömertliğin inkârından kinayedir. Türkçede de “*eli bağlı*” demek, “*el darlığı*” gibi bir darlık, fakirlik veya aciz olma ve engel manası ifade eder. El sıkılığı ise, esasen yine darlıktan alınmış olmakla beraber bu mana düşünülmezsizin servet ve kudreti de varken cimri olmayı ifade eder. Arapça “*gulliyet*” ise, her iki manaya müsaittir... Yahudiler, eli, hem bağlı, hem sıkı manasını kastetmişler ki, cevapta “*Hayır, onun eli açıktır, dilediğine infak eder*” buyurulmuş, hem kudret ve hem tam irade ile cömertlik isbat olunmuştur.”<sup>2</sup>

Kemal b. Ebi Şerif’e göre “*Şüphesiz Allah gündüz günah işleyen tövbe etsin diye gece elini açar; gece günah işleyen tövbe etsin diye de gündüz elini güneş batıdan doğuncaya kadar açar.*” gibi hadisleri, beyan ilminde anlatılan **temsîl** türündendir. Bu anlatımda, bir insanın başışta bulunmak için elini açmasına benzetme vardır. Hadis, Allah’ın güneş batıdan doğuncaya kadar gece gündüz tövbeleri kabul ettiği ve tövbe edeni refüze etmediği şeklinde tevîl edilir.<sup>3</sup>

e.

<sup>1</sup> Zemahşerî, a.g.e., I, 627-628.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., III, 277-279.

<sup>3</sup> ibn Ebi Şerîf, a.g.y.

“Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydursaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik ( وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ )”<sup>1</sup> ayetinde de “sağ el” anlamına gelen “بِالْيَمِينِ” kelimesi geçmektedir. Zemahşeri, “بِالْيَمِينِ”i “بِالْيَمِينِ” olarak açıklar. Yani ayette yemin, Allah’a değil, peygambere izafe edilmektedir.<sup>2</sup> Buna göre mana, “onu sağ elimizle yakalardık.” değil “onu sağ elinden yakalardık” şeklindedir. Razî de aynı yorumu yapar, “Çocuğun elinden tuttum ve onu mektebe götürdüm...” derken olduğu gibi yemin’in Allah’a değil, yakalanan insana izafe edildiğini söyler. Ayrıca Allah’a izafe edilmesi hâlinde, bu kullanımda “yemin”in kuvvet ve kudret manasında olacağını belirtir.<sup>3</sup>

f.

Kur’an’ın Kıyamet tasvirlerinin yer aldığı “...Yer, kıyamet günü Allah’ın avucundadır. Gökler de sağ elinde dürülmüştür ( وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) (وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ )...”<sup>4</sup> ayetinde de avuç anlamına gelen “kabda” ve sağ el manasına gelen “yemîn” sözcükleri Allah’a işaret eden “hû” zamirine izafe edilmiştir. Kelamcılar bu ayeti de teşbihe mahal vermeyecek biçimde anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Mutezilî Kâdî Abdülcebbâr ve Mâturîdî Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, bu ayetteki “yemîn”e “kuvvet” ve “kudret” anlamını verirler. Yeminin bu anlamda kullanılmasını da Arâbe’nin kahramanlığını anlatan dizelerle örneklendirirler:

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسِيِّ يَسْمُو إِلَى الْعَلِيَاءِ  
مُنْقَطِعِ الْقَرِينِ  
إِذَا مَا زَايَةً رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ  
بِیَمِينِ

Gördüm Evsli Arâbe’yi yükselirken  
arkadaşları olmadan, yücelere.

Şeref için taşınacağı zaman bir sancak  
onu kudretiyle üstlenir Arâbe.”<sup>5</sup>

Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî de 39/Zümer 67. ayetteki “Yer, kıyamet günü Allah’ın avucundadır.” ifadesiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapar: “Şu belde filanın elinde ve avucundadır” veya “Şu iş filanın elindedir” denir ve bununla o kişinin güç ve erki kastedilir. Kabza, yed, yemin gibi Kur’an’da geçen ifadeler de bu esas üzere, Allah’ı güç, kudret ve sulta gibi vasıflarla anlatmaktadır.<sup>6</sup> Çünkü “filan, filanın avucundadır.” denir. Onun

<sup>1</sup> 69/Hâkka 45.

<sup>2</sup> Zemahşeri, a.g.e., IV, 155.

<sup>3</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, 173.

<sup>4</sup> 39/Zümer, 67.

<sup>5</sup> Abdülcebbâr, a.g.e., 228; er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, 173.

<sup>6</sup> Mâturîdî, a.g.e., XII, 370.



yönlendirmesi ile emri altında demektir. "...Sağ ellerinin malik olduğu ( وما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ)..."<sup>1</sup> ifadesinden maksat da kendilerinin mülki olmasıdır. "Şu ev filanın elinde, filanın avucunda ve filanın eline geçti." derler ki, halis mülki olduğunu söylemek isterler. Hem bunlar, kullanılan ve meşhur olan mecazlardır. İbnü Atiyye de demiştir ki, "avuç (قَبْضَةٌ)" kudretten ibarettir. Dilimizde de pek çok kullanılan "kabza" kelimesi esasında "kabız"dan "masdar bina-i merre"dir. Bir kabız, bir sıkma veya bir tutma demektir. Avuçla tutulan miktara da "قَبْضَةٌ" (tutam veya sıkım) denildiği gibi "قَبْضَةٌ" da denir. Demek ki kabza, bir sıkım, bir tutam veya bir avuç manalarına olabiliyor. Burada "bir sıkım" diye ifade edilmesi, kıyametin sıkıştırmasını anlatması itibarıyla daha açık olur."<sup>2</sup>

39/Zümer, 67. ayet, Mâturîdî, Zemahşerî, Elmalılı gibi âlimlere göre evrenin yaratılması ve kıyametin kopması gibi muazzam fiillerin Allah'ın kudresi açısından bakınca, çok küçük ve önemsiz olduğunun **temsili anlatımla** insanların hayal dünyasında sahneleştirilmesidir. **Bu ayetten kelimelere ayrı ayrı, dilde hangi manayı ifade etmek üzere konulduğuna göre anlam vermek suretiyle, yaratılarda olduğu gibi avuç, dürme (tayy), sağ el gibi manalar çıkartılamaz.** Bu yaklaşım, "bir işe el koymak" deyimini, el ve koymak kelimelerinin manalarına sözlükten bakarak anlamaya çalışmak gibidir. Bilakis, mezkur ayetin **tümünden** "İrade ettiğimizde bir şeye sözümüz, ona "kün!" demektir, o hemen oluverir."<sup>3</sup> ayetinde anlatılan anlaşılır. Kabza, tayy (dürme) ve yemin gibi zikredilenlerin tümü "kün"; kâf ve nûn veya bundan bir şey altına girer. Lakin Allah "Kün!" [lafzını] zikretmiştir; çünkü dillerdeki kelamın en hafifi, en vecizidir.<sup>4</sup> Zemahşerî'ye göre de "avuç (قَبْضَةٌ)" ve "sağ el (بِئْمَانٍ)" kelimelerinin **hakikat veya mecaz olmaları yönü düşünülmezsizin**, bu ilahi kelimeler **olduğu gibi cümle olarak, bütün olarak alındığında** onun amacı, Allah'ın azametini tasvir etmek ve onun celalinin künhüne vakıf olmayı sağlamaktan ibarettir. Burada ancak zihinde sahneleştirme, temsil yoluyla kavratılmak istenen bir mana vardır. O da Allah'ın göz kamaştırıcı kudretine, zihinlerin ve anlayışların hayret ettiği muazzam fiillerin Allah için kolay ve önemsiz oluşudur.<sup>5</sup> Elmalılı'ya göre de ayet, Dolayısıyla, "Şâbet limmetü'l-Leyl (gecenin zülfüne kır düştü)." deyimini gibi **"topyekûn bir tasvir"**dir.<sup>6</sup> Burada Mâturîdî, Elmalılı gibi âlimlerin tefsir yönteminde görülen, ama

<sup>1</sup> 33/Ahzab, 50.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., VI, 504.

<sup>3</sup> 36/Yasin, 82.

<sup>4</sup> Mâturîdî, a.g.e., XII, 368-369.

<sup>5</sup> Zemahşerî, a.g.e., III, 408-409.

<sup>6</sup> Yazır, a.g.e., VI, 504.

kendilerinin de bazen ihmal ettiklerini söyleyebileceğimiz önemli bir ilke karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke nasslarda Allah'a izafe edildiği için haberî sıfatlar olarak nitelenen kelimeleri siyakından soyutlayarak tek başına almamak; bu kelimeleri cümle içinden sıyrıp hakikat veya mecaz olarak nitelemek yerine içinde yer aldığı cümlenin bütün olarak verdiği mesajı anlamaktır. Bu durumda "Allah'ın sağ eli"nden söz edilmeyecek; "بَيْمِينِ" ibaresinin geçtiği mezkur ayette, evrendeki tüm olgu ve oluşların Allah'ın kudretine bağlı oluşunun belîğ ve parlak ifadesinin olduğu görülecektir. Bu yaklaşım, aslında kelimelerde haberî sıfatlar tartışmasının menşei hakkında da önemli bir ipucu vermektedir. Denebilir ki:

- Bu tartışmaların arkaplanında, mezkûr kavramların geçtiği ayetlerin hem parçacı hem de dildeki farklı kullanımları görmeyen yüzeysel bir yaklaşımla bağlamından kopararak teşbihî bir tasavvura yönelmek vardır.

- Kelamcıların ilgisi de bu tasavvurun Kur'an'a nispet edilmesini önlemeye çalışmak olmuştur. Bu çaba Allah'ı yaratılmışlara ait özelliklerden tenzih esasına uymayan dar anlayışlara karşı ayeti, asıl manaya göre açıklamaktır.

- Buna karşı gelişen itiraz da ayetin asıl manaya göre açıklanmasının yeni ve türedi (bid'at) olduğuna ilişkin zandan kaynaklanmaktadır.

Yine Kur'an'da 8/Enfâl, 51. ve 42/Şurâ, 30. ayetlerde olduğu gibi "ellerinizle kazandıklarınız, ellerinizle takdim ettikleriniz" ifadelerinde anlatılan, elleri kullanmak suretiyle yapılanlar değildir, çünkü iman ve küfür de ayetlerde kastedilenleri içerir ve bunlar el ile yapılmaz.<sup>1</sup> Bunun esası, Allah'tan nefyedilmiş olsa da insanlara aralarında gerçekten anlaşıkları ibarelerle hitap edilmesidir. "...Allah'ın ve resulünün önüne geçmeyin ( لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ )..."<sup>2</sup> ve "bu ellerinizle takdim ettikleriniz sebebiyledir ( ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ )..."<sup>3</sup> ayetlerinde olduğu gibi.<sup>4</sup> Arapçada "iki el" ve arasında" kelimelerinden oluşan "بَيْنَ يَدَيْ" terkibi de ön, önünde manasına gelir ve "... Ne önünden ne de arkasından ona batıl gelmez..."<sup>5</sup> ayetinde olduğu gibi eli, organı, uzvu olmayan bir varlığa izafe edilir. Hiç kimse, bu ayette Kur'an için "yed" in ve "half" in zikredilmesinden, bu kelimeler yaratılanlar için kullanıldığında anlaşılan manayı anlamamıştır.<sup>6</sup> Yine Mücadele, 58/12. ayette ve Arâf, 7/58; Furkan, 25/48; Neml 27/63.

<sup>1</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XII, 281.

<sup>2</sup> 49/Hucurat, 1.

<sup>3</sup> 3/Âl-i İmran, 182.

<sup>4</sup> Mâturîdî, a.g.e., XII, 369.

<sup>5</sup> 41/Fussilet, 42.

<sup>6</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XII, 281.

ayetlerde geçen fısıltı ve rahmetin “el” olarak isimlendirilen iki eli olması mümkün değildir.<sup>1</sup> Bunun gibi burhanın ve hakkın gelmesinden (مَجِيءٍ), bâtilin geçip gitmesinden (زُهُوقٍ) de insanların gelmesi ve gitmesi gibi yer değiştirme manasını anlamamışlardır.<sup>2</sup> Görünür âlemde, el ile takdim edildiği ve sonraya bırakıldığı için zikrettiği şey el ile yapılmış olmasa da “el ile takdim” ifadelerini kullanmıştır. İki eli arasında/önünde olmasa da görünür âlemde böyle takdim olunduğu için, “بَيْنَ يَدَيْهِ” demiştir. Zatından nefyedilen harflerden kendisine izafe ettikleri bu esas üzere anlaşılmalıdır.<sup>3</sup>

Eş'ariyye ve Maturîdiyye'nin gelişim sürecinde akıl-nass ilişkisinde, daha önceden “aklî bir delil nedeniyle nassın tevili”ne karşı çıkıldığı bir yaklaşımın ardından, zahiri mana, mecazî mana ayrımı yapılmıştır. Aklın bu ikisinden hangisinin esas alınacağına hakem yapıldığı görülür. Yani aklî delil nedeniyle nass tevil edilir; ancak tevil, **dilin imkânları çerçevesinde kalmak; ibarenin dildeki çeşitli kullanımları ve taşıdığı farklı anlamlardan birine uygun olmak** zorundadır. Sonraları ise akıl-nass ilişkisi, sıklıkla, akli asıl yapan bir yaklaşım içine oturtulmuştur. Çünkü ibare zahiri anlamıyla da alınsa mecazi bir manayla tevil de edilse akıl tarafından anlaşılmaktadır. Bu durumda, akıl asıl olmaktadır. Bu yaklaşım Fahrüddin er-Razî'nin ifadelerinde çok açık ortaya konur. er-Razî, bunun küllî bir kanun olduğunu vurgular. Naklî delillerin zahirlerinin aklî delillere aykırı olduğunu gördüğümüzde; her ikisini de tasdik edersek bir şeyi aynı anda hem yok hem de var kabul etmiş oluruz. Her ikisini de yalanlarsak o zaman da aynı anda bir şeyin ne yok ne de var olduğunu kabul etmiş oluruz. Eğer **naklî delillerin zahiri manalarını tasdik edersek kesin aklî delilleri yalanlamış oluruz ve bu, naklî delillerin zahiri anlamlarını tan etmeyi yine de gerektirir. Çünkü akli deliller, naklî delillerin zahiri manalarının da aslıdır; fer'in doğrulanması için aslın yalanlanması, aslın ve fer'in birlikte yalanlanmasına yol açar.** Bu durumda (doğru seçenek olarak) yalnızca aklî delillerin tasdiki kalır. Buna bağlı olarak ya naklî delillerin zahirlerinin te'viliyle meşgul olunur ya da onun bilgisi Allah'a havale edilir (tefvîd). Her iki durumda da ortaya çıkıyor ki, naklî delillerin zahirlerini, aklî kesin delillere aykırı olarak almak uygun değildir. Bu konudaki küllî kanun budur.<sup>4</sup> Yakın zaman âlimlerinden Said Nursî de “Akıl ve nakil çatıştığında akıl asıl alınır ve

<sup>1</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 162.

<sup>2</sup> el-Mâturîdî, *a.g.e.*, XII, 281.

<sup>3</sup> el-Mâturîdî, *a.g.e.*, XII, 369.

<sup>4</sup> er-Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009, s. 114.

nakil tevil olunur.”<sup>1</sup> diyerek Eşariyye ve mâturîdiyyenin bu yaklaşımını sürdürür.

Ayrıca ilahî kudretin nişaneleri olarak, doğada **irrasyonel** durumlar vardır. Suyun yanıcı ve yakıcı maddeden oluşmakla birlikte söndürücü bir niteliğe sahip olması böyledir. Kişinin ateşi yükseldiğinde bazen, üşmesi ve titremesi, soğuk sayılabilecek ortamda psikolojik nedenlere bağlı olarak terlemesi gibi. “bilgimizin rasyonel olması, konusunun (nesnesinin) rasyonel olmasını gerektirmez.<sup>2</sup> Doğada irrasyonel oluşların varlığı, şahidden gaibe varırken, akıl ve mantığı aşan durumların olabileceğine, aklın konuya tamamen hâkim olamayacağına işaret eder. Bu da hakikatleri insan kavrayışına yaklaştırırken teolojik dilde çeşitli anlam zenginleşmeleri olabileceğini gösterir. Daha açık ifadeyle ilahî vahyin verdiği mesaj nassı cümle öğelerine ayırarak anlaşılmanın ötesinde, ama nassın bütününde olabilir.

Burada İbn Rüşd’e ait havasçı bir yaklaşıma da dikkat çekelim. İbn Rüşd’e göre haberî sıfatlar, burhan ehlinin tevil etmesi gereken ve zahiri anlamıyla almalarının /zahirine hamletmelerinin küfür olan; burhan ehli olmayanların ise zahiri anlamıyla almaları gereken, onlar tarafından tevil edilmesi küfür ve bidat olan konulara örnek, istiva ayeti ve nüzul hadisidir.<sup>3</sup> Oysa zahirî anlam, siyakından soyutlanmış kelimelere tekabül eder ve bu durum, teşbihe yol açabilir. Halbuki, teşbihci, insan-biçimci bir Tanrı tasavvuruna halkı mahkum etmek, asla doğru değildir.

Mu’tezile ve Ehl-i Sünnetin te’vili, Batıniyyenin yorumundan kesin olarak farklıdır. Te’vili gerektiren yani nassın zahirdeki ilk anlamını bırakıp ibarenin dildeki kullanımlarında kazandığı diğer manalarla tefsir etmeyi gerektiren aklî bir delil vardır. Bu durumda te’vil, dilin imkânları içinde kalınarak, zahirî anlamlardan ilk anlaşılana karşı ibarenin çeşitli kullanımlarında kazandığı değişik anlamlardan aklen ve ilmen uygun olanı tercih etmek suretiyle olur.

Yukarıda ifade edilenler dışında, yed kelimesi çeşitli kullanımlarında “mahir ve becerikli olma”, “el atma, girişme bir işe koyulma; “bir işten el çekme, vazgeçme” gibi manalara gelen ifadelerin bir parçası olabilir. Örneğin, “رَجُلٌ يَدِي” ifadesinde “mahir, becerikli” manasına gelir. “وَضَعَ يَدَهُ فِي” ifadesi de bir işe el atmak, başlamak manasındadır. “نَفَذْتُ يَدِي عَنْ كَذَا” deyimi “bir şeyden el çekmek” manasındadır. Yarattığının künhünü bilen

<sup>1</sup> Nursî, Said, *Muhakemat*, sadeleştiren: Ali Ünal, Şahdamar Yay. İst. 2005, s. 23.

<sup>2</sup> Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İst. 1996, s. 26.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Faslu’l-Makâl*, nşr. ve çev. Bekir Karlığa, İst. 1993, s. 93.

ve en iyi şekilde yapan Allah için fikrini değiştirmek, planından vazgeçmek ve bedâ söz konusu olmaz. Bu anlamda gelen bir ifade Allah için kullanılamaz. Ayrıca, bu kelime, bazen fiilin zata izafesini vurgulamak için “-bi” harfi ceri ile kullanıldığında, uydurma, söylenen ve yapılanın hakikate uygun olmayıp mükellef varlık tarafından kurgulanmış olduğunu da anlatır. 2/Bakara 79’da “بِأَيْدِيهِمْ” ifadesi, uydurduklarını ifade eder. Bu 9/Tevbe 30. ayetteki “ağızlarıyla/ağızlarından (بِأَفْوَاهِهِمْ)” ibaresi gibidir.<sup>1</sup> Bu olumsuz manada, onun Allah’a izafesi makul ve mümkün değildir. Çünkü Allah’ın ilmi ve kelamı, neye ilişirse, o bir hakikate sahip olur.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan bir sonuç da Maturidi ve Maturidiyye ile sonraki Eşariler arasındaki ihtilaflı noktalardan birinin de müteşabihlerin tevil edilip edilemeyeceği olduğu şeklindeki ifadelerin<sup>2</sup> aslında gerçeğe yansıtmadığıdır.

Oysa, İmam Eş’arî müteşabih ayet ve hadisleri tevil etmekten kaçınmış ve yapılan tevillere karşı çıkmıştır. Bu yaklaşımı Ebu Hanife’de ve Aliyyü’l-Kârî gibi bazı Mâturîdilerde de görmekteyiz. Ancak İ. Maturidî “Kitabu’t-Tevhid” ve “Tevilatu’l-Kur’ân” da müteşabih ayetleri teviline yer vermiştir. Onu izleyen Maturidiler ve bazı istisnalar dışında Eş’ariler, tevili benimsemişlerdi. Bu gerçek, Eşariler ile Maturidiler arasındaki *farklılıkları çoğaltmaya* ve temel konularda birleşen bu iki ekol arasındaki itilafli konulardan *maturidilerin daha isabetli olduğunu göstermeye* çalışan eserlerde, bu gayretten kaynaklanan bilgi eksiklikleri ve yanlışları olduğunu sonucuna götürmektedir.

### Sonuç

Yed’in bir sıfat olarak kabul edilmesi ehl-i sünnet kelamının ortaya çıkışını önceleyen bir ara-çözüm olarak gözükmektedir. İlk anlamı beden bir uzvunu veya fiziksel bir yer değişimini ifade eden ibarelerin sıfat olarak nitelenmesi, aynı anda hem teviden hem de teşbihten kaçınmayı sağlayan bir yol olarak düşünülmüş olmalıdır.

Mâturîdî, Ebu Hanife tarafından keyfiyetsiz sıfat olarak kabul edilen yed, vech gibi kavramları tevil eder.

Haberî sıfatların kullanımının dilin yetersizliğinden kaynaklandığına dair açıklamalar vardır. Ancak sonraki kelamcılar bunları tevil etmeleri, bunu yaparken de yine insanlara tarafında kullanılan dilin nasslardaki

<sup>1</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, 846-846.

<sup>2</sup> Örneğin, bkz. Uludağ, Süleyman, “Giriş” (“Kelam İlmi ve İslam Akâidi” içinde – “Şerhu’l-Akâid” tercümesinin sunuş yazısı-), Dergâh Yay., İst. 1980, s. 43.

anlatımları farklı farklı anlamaya imkân vermesiyle temellendirildiği görülmektedir. Buradan hareketle dinî hakikatlerin insanın kavrayışına mecazî bir dille sunulması yanında problemin oluşmasında insanların dil konusunda eksik bilgilerinin de rolü olduğu akla gelmektedir. Lüğat, belağat, tefsir ve kelim ilimlerinin rolü de bu bilgilerin elde edilmesidir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelimciler, “yed” vb. ifadelerin Allah'a izafesini tevîl ederken, aynı zamanda Mu'tezile'yi de tenkit ederler. Bu tenkit, Allah'a izafe edilen bu ibarelerin, dildeki çeşitli kullanımlarında farklı anlamlar taşıdığı görülürken Mu'tezile'nin onlara tek bir mana vermesidir.

Kur'an üslubundaki i'câz ile bağdaşmayacak yorumları; temelsiz ve Batnî te'villeri reddeder; ama aynı zamanda Kur'an'daki lafızları Kur'an'daki anlamının dışında bir mana yüklü olarak tekrarlayan açıklamaları; lafzî yorumları da çürütür.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnetin te'vili, Batniyyenin yorumundan kesin olarak farklıdır. Te'vili gerektiren yani nassın zahirdeki ilk anlamını bırakıp ibarenin dildeki kullanımlarında kazandığı diğer manalarla tefsir etmeyi gerektiren aklî bir delil vardır. Bu durumda te'vil, dilin imkânları içinde kalınarak, zahirî anlamlardan ilk anlaşılana karşı ibarenin çeşitli kullanımlarında kazandığı değişik anlamlardan aklen ve ilmen uygun olanı tercih etmek suretiyle olur.

Allah'a yaraşmayan hulûl, ittihad, bir mekânda (temekkün) ve yönde olma gibi yaratılmışlara özgü özelliklerden tenzih nedeniyle bu kavramların ilk anlaşılana dışında bir manada kullanılmış olması gerektiğini vurgular. Bu manaların neler olabileceğini de mezkur kavramların dildeki farklı kullanımlarında taşıdıkları farklı manaları,

1. İlgili ibarenin başka ayetlerdeki veya hadislerdeki kullanımlarından,
2. Arap şairlerinin beyitlerinden,
3. Araplar arasında kullanıla gelen deyim ve cümlelerden hareketle saptamaya yönelir.

Bu konuda tespit edebileceğimiz önemli bir ilke de nasslarda Allah'a izafe edildiği için haberî sıfatlar olarak nitelenen kelimeleri tek başına almanın doğru olmayacağı; bu kelimeleri cümle içinden sıyrıp hakikat veya mecaz olarak nitelemek yerine içinde yer aldığı cümlelerin bütün olarak verdiği mesajın anlaşılması gerektiğidir. Bir ayet veya hadisi, cümlelerin öğelerine ayırarak, içerdiği her kelimenin tek başına taşıdığı lüğat anlamını belirleyerek anlamaya çalışmak yanıltıcı olabilir. Çünkü asıl mana, siyakından soyutlanmış olarak kelimelerin tek başına ifade ettiği manaların ötesinde ama nassın bütününde olabilir. Dolayısıyla, ayet ve

hadislerde Allah'a izafe edilen ve kendi başına uzuv, bir yerde bulunma ve yer değiştirme gibi manalar içeren kelimeler, sıyakından soyutlanmadan, dildeki farklı manalardaki kullanımları göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Bu husus anlaşıldığında, "Allah'ın sağ eli"nden söz edilmeyecek; "bi-yemîni-h" ibaresinin geçtiği mezkur ayette, evrendeki tüm olgu ve oluşların Allah'ın kudretine bağlı oluşunun belîğ ve parlak ifadesinin olduğu görülecektir.

Bu yaklaşım, aslında kelimada haberî sıfatlar tartışmasının menşei hakkında da önemli bir ipucu vermektedir. Bu tartışmalar, temelde, mezkûr kavramların geçtiği ayetlerin hem parçacı hem de dildeki farklı kullanımları görmeyen yüzeysel bir yaklaşımla bağlamından koparan bir yaklaşımın eseri olmalıdır. Kelamcıların ilgisi de antropomorfik eğilimli bir tasavvurun Kur'an'a nispet edilmesini önlemeye çalışmak olmuştur. Buna karşı gelişen ihtilafın da aslında Allah'ı yaratılmışlara ait özelliklerden tenzihe uymayan dar anlayışlara karşı ayetin asıl manaya göre açıklanmasının yeni ve türedi (bid'at) olduğuna ilişkin zandan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Müşebbihe ve mücessimenin kelimada tarihinde bir tartışmayı başlatmak dışında etkisi ve kalıcılığı olmadığı; bir zaman tartışıldıktan sonra taraftar bulmadığını göz önünde bulundurunca, derin bilgi ve düşünceden yoksun bir grubun fevrî fikirleri olarak tanımlanması mümkündür.

Tevil konusunda aslında iki ayrı delilden söz edilebilir. Birincisi, tevil edilecek ibarenin manasının ne olmadığına ilişkin, delillerdir. Bunlar;

1. "...Onun benzeri gibi bir şey yoktur..."<sup>1</sup> mealindeki naklî delil,

2. Vacibu'l-vücutun, hadis varlıklara benzemeyen, uzuv ve cüz'lerden oluşmayan tek olması gerektiğine ilişkin aklî delildir.

Bunlar, müteşabih ibarelerin manasının ne olmadığına yani onların uzuv manasında alınamayacağına ilişkin delillerdir. Müteşabih ibarelerin anlamının ne olduğuna ilişkin de delilin bulunması gerekir. Aksî halde keyfî yorumlara kapı aralanmış olur. Bu delil de ilgili ibarelerin gerek başka ayet ve hadislerde gerekse dilde ne gibi anlamlarda kullanıldığıdır.

Kelam ve tefsir âlimlerinin buraya kadar serd edilen görüşlerinden hareketle "yed" kelimesi, tekil, ikil ve çoğul kipleriyle dildeki çeşitli kullanımlarında farklı manalar ifade ettiğini söyleyebiliriz. Onun beden bir uzvuna isim olma dışında, farklı manalardaki başlıca kullanımlarını şöyle sıralayabiliriz:

---

<sup>1</sup> 42/Şura 11.

**Nimet:** “Yed” kelimesi, istiare yoluyla “nimet” anlamında kullanılır ve çoğulu “eyâd (أَيْدَى)”dır. Bir şiirde “Üzerimde (indî) filanın elleri ve nimetleri var (Fe-inne lehû ‘indî yediyyen ve en’umen).” denilmiştir. “Yedü-hû mutlakatun” ifadesi nimet vermek manasına, “yedün mağlûletun” eli sıkı olma manasına gelir.

**Kontrol ve gözetiminde, yetki ve mülkiyetinde olma:** “Hezâ fî yedi fulân.” ifadesi, “Bu falanın mülkiyetindedir.” manasına gelir. Nitekim 2/Bakara, 237. ayetteki “...Nikâh bağı elinde bulunan erkek (bi-yedi-hû ukdetün’n-nikâh)...” demek, nikâhı akdetmek salahiyetine sahip olan demektir. “Adaletin ellerine düştü (veka’a fî-yedi adl)” sözünde de bu anlamdadır.

**Kuvvet ve kudret:** “Fılanın bunda eli [yahut parmağı] var”, “Benim bunda elim yok (Mâ lî bi-hi yedün/yedân)” gibi kullanımlarda “gücü olmak, gücü yetmek” manalarına gelir. Kudretli, kadir kimseye “racülün eydin” denir. 38/Sâd, 17. ayette “كُذِّبَتْ” “kuvvetli” manasındadır.

**Yardım ve destekleme:** Bu kelimenin fiil kipi, “yardım etme” manasında kullanılmaktadır. “يَدَيْتُ إِلَيْهِ” “Ona yardım ettim.” demektir. “أَيْدٍ” kipi de “destekleme” anlamına gelir. Mâide, 5/110. ayeti “kavveytü yede-k” yani “elini güçlendirdim, destekledim” manasını ifade eder.

**Dost ve yardımcı olmak:** “فُلَانٌ يَدُ فُلَانٍ” ifadesi, bir kimsenin bir kimseye “dost ve yardımcı” olmasını ifade eder. “Sana biât edenler ancak Allah’a biât etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir...” mealindeki biât ayeti de bu mana üzere olabilir. Allah’ın kudreti, destek, yardım ve nimetiyle müminleri gözettiğini vurguluyor olabilir.

**Fiilin faile izafesini; fail nezdindeki önem ve değerini vurgulama:** 36/Yasin 71de 38/Sâd 75. ayetlerde Allah’ın yaratmayı bizzat yaptığını ve bu yaratmanın eşsizliğiyle ancak onun tarafından yapılabileceğini vurgular. Bu anlatımda el kelimesinin kullanımı, bu mananı zihinde canlandırılması içindir, çünkü insanların nazarında bir işi yapmanın en mükemmel yolu kendi elleridir.

**Hakikate değil kurguya dayanma:** 2/Bakara 79’da “bi-eydî-him” ifadesi, uydurduklarını ifade eder. Bu Tevbe 9/30. ayetteki “bi-efvâhi-him” ibaresi gibidir. Allah’ın sözünün reel olana uygun olmaması akıl-dışıdır. Çünkü reel olan, Allah’ın ilmi ve iradesi ile reel olmuştur.

Bu anlamlara ilaveten bu kelime, “racülün yediyyün” ve “imraetün yediyyetün” ifadelerinde “mahir, becerikli” manasına gelir. Arıca o, dahil, müdahale etme anlamına gelecek şekilde de kullanılır. “Vada’a yede-hû fî kezâ” ifadesi de “bir işe el atmak, başlamak” manasındadır. “Nefedtü yedî an kezâ” deyimini ise “bir şeyden el çekmek, vazgeçmek” manasındadır. Fikrini



değiştirmek, planından vazgeçmek de (bedâ) Allah için düşünülemez bir eksiklik. Yed kelimesi, beden bir uzvuna işaret eden bir isim olarak asla Allah Teâlâ'ya nisbet edilemez. Onun Allah hakkında, eksiklik bildiren bir manada kullanılması da düşünülemez.

Bunun yanında, tespit edilen manaların aklı, lügavî ve ilmî delilleri olması gerekir. Manaların tespitinde de iki ayrı durumu göz önünde bulundurmak gerekir:

- Eğer, müteşabih bir ibarenin tevhitte uyumlu, aklı, lügavî ve ilmî deliller açısından muhtemel tek bir tevil olması. Bu durumda müteşabihin tevil budur, denebilir.

- Tevhide uygun ve delillerle sabit birden fazla tevil bulunması. Bu durumda, ayet ve hadislerin anlam zenginliğinin bilincinde olunmalı ve onları muhtemel tevillerinden yalnızca biriyle açıklamaktan kaçınılmalıdır.

İlahî hakikatlerin farklı yönlerine işaret etmesi durumunda ayeti tek bir manaya münhasır kılma eğiliminden kaçınmak, haberî sıfatların tevilinde ehl-i sünnet kelimcilerin dikkat çeken diğer bir ilkesidir. Çünkü bir ibare, ne anlama geldiğine işaret eden karinelere tecrit edilmeksizin, siyakına uygun biçimde farklı anlamlara gelebilir. Onun siyakı ve cümle bütünlüğü içinde bir anlam zenginliği taşıması ve bu anlam zenginliğinin Allah tarafından irade edilmiş olması da mümkündür. Bu bağlamda, kelimcilerde zaman zaman görülen tek bir mana tespit etme; kalıp ifade olarak manalandırmak yerine tek başına anlamlandırma eğiliminden kaçınmak doğru olacaktır. Örneğin, biat ayetinde Allah'a izafe edilen "yed" kelimesinin "kudret, nimet" anlamına geldiğini söylemek yerine bu ayette, müminlerin Allah'ın rasulüne biat etmekle aslında Allah'a biat ettiklerinin ve Allah'ın da kudreti ve yardımı... ile müminlerin yanında olduğunun, onları koruyup gözettiğinin anlatıldığını söylemek daha doğru olacaktır, kanaatindeyiz.

Akli deliller, naklî delillerin zahiri manalarının da aslıdır; fer'in doğrulanması için aslın yalanlanması, aslın ve fer'in birlikte yalanlanmasına yol açar. Bu durumda (doğru seçenek olarak) yalnızca akli delillerin tasdiki kalır. Buna bağlı olarak ya naklî delillerin zahirlerinin te'viliyle meşgul olunur ya da onun bilgisi Allah'a havale edilir (tefvîd).