



**ŞA'RÂVÎ'NİN TEFSİRİNDE
HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI**
Bedrisinan YAZICI
Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri
Ana Bilim Dalı
Doç. Dr. Abdussamet VARLI
2024
(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ŞA'RAVÎ'NİN TEFSİRİNDE HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bedrisinan YAZICI

Danışman: Doç. Dr. Abdussamet VARLI

BAYBURT - 2024

KABUL VE ONAY

Doç. Dr. Abdudussamet VARLI danışmanlığında, Bedrisinan YAZICI tarafından hazırlanan “Şâ’ravî’nin Haberî Sıfatlara Yaklaşımı“ başlıklı bu çalışma, 06.09.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Abdussamet VARLI

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Lütfi ÖZBEY

Üye : Dr. Öğr. Üyesi. Muhammed Hayri ŞAHİN

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Murat KUL
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Abdussamet VARLI danışmanlığında hazırlamış olduğum “Şâ’ravî’nin Haberî Sıfatlara Yaklaşımı“ başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

06.09.2024

Bedrisinan YAZICI



ÖN SÖZ

Bu tez, İslam dünyasında önemli bir yere sahip olan Mısırlı müfessir Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yaklaşımını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Şa'râvî'nin Kur'an tefsirinde Allah'ın haberî sıfatlarına dair yaptığı yorumları analiz ederek, bu yorumların İslam düşüncesindeki yerini ve önemini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmanın tamamlanması, uzun bir araştırma ve inceleme sürecini gerektirdi.

Çalışmam boyunca bana rehberlik eden, destek veren ve teşvik eden birçok kişi oldu. Tez danışmanım Doç. Dr. Abdussamet VARLI, araştırmamın her aşamasında sağladığı değerli yönlendirmeler ve eleştirilerle tezin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Kendisine, bilgi ve tecrübelerini benimle paylaştığı, sabırla ve anlayışla bana rehberlik ettiği için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Tezin hazırlanması sürecinde manevi desteklerini esirgemeyen, sabır ve anlayışla yanımda olan aileme ve arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür ederim. Onların varlığı ve desteği, bu süreci benim için daha katlanabilir ve anlamlı kıldı.

Bu çalışmanın, Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yaklaşımını ve İslam düşüncesine katkılarını anlamak ve değerlendirmek isteyen araştırmacılar için faydalı bir kaynak olmasını umut ediyorum. Bu alanda yapılacak olan gelecekteki çalışmalara da bir ışık tutmasını dilerim.

Tezin hazırlanmasında emeği geçen, bana destek olan ve katkıda bulunan herkese en içten teşekkürlerimi sunar, çalışmanın İslam teolojisi ve tefsir çalışmalarına faydalı olmasını temenni ederim.

Saygılarımla...

Bedrisinan YAZICI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞA'RÂVÎ'NİN TEFSİRİNDE HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI

Bedrisinan YAZICI

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Abdussamet VARLI

Bayburt-2024, Sayfa: 106

Bu tez, Mısırlı ünlü müfessir Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yaklaşımını ele almaktadır. Çalışmanın amacı, Şa'râvî'nin Kur'an tefsirinde Allah'ın haberî sıfatlarına dair yaptığı yorumları incelemek ve bu yorumların İslam düşüncesindeki yerini ve önemini belirlemektir. Araştırma kapsamında, Şa'râvî'nin hayatı, eserleri ve tefsir yöntemi detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Tez, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Şa'râvî'nin hayatı ve Kur'an'da Allah'ın sıfatları genel hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yaklaşımı detaylandırılmıştır. Bu kapsamda, Allah'a zat ve uzuv nisbet edilen haberî sıfatlar, Allah'a fiil nisbet edilen haberî sıfatlar ve Allah'a yer-yön nisbet edilen haberî sıfatlar başlıkları altında Şa'râvî'nin yorumları analiz edilmiştir.

Araştırma yöntem olarak, nitel araştırma yöntemi benimsenmiş ve belge tarama tekniği uygulanmıştır. Şa'râvî'nin tefsiri, konuya dair yazdığı eserler ve diğer ilgili kaynaklar detaylı bir şekilde incelenerek analiz edilmiştir. Veriler, içerik analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın bulguları, Şa'râvî'nin haberî sıfatları yorumlarken, çoğunlukla te'vilci ve tefvizci yaklaşımlar arasında bir denge kurduğunu göstermektedir. Şa'râvî, haberî sıfatları yorumlarken literal anlamdan ziyade mecazî anlamlara öncelik vermiş ve bu sıfatların Allah'ın zatına uygun bir şekilde anlaşılmasına gayret etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şa'râvî, tefsir, haberî sıfatlar, İslam düşüncesi, te'vil, tefviz.

ABSTRACT

M. SC. THESIS

SHA'RAVI'S APPROACH TO NEWS ADJECTIVES IN HIS TAFSIR

Bedrisinan YAZICI

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Abdussamet VARLI

Bayburt-2024, Pages: 106

This thesis examines the famous Egyptian commentator Sha'rawi's approach to the news attributes in his exegesis. The aim of the study is to examine the comments made by Sha'rawi regarding the news attributes of Allah in his exegesis of the Quran and to determine the place and importance of these comments in Islamic thought. Within the scope of the research, Sha'rawi's life, works and exegesis method are examined in detail.

The thesis consists of two main sections. In the first section, Sha'rawi's life and the attributes of Allah in the Quran are discussed in general terms. In the second section, Sha'rawi's approach to the news attributes in his exegesis is detailed. In this context, Sha'rāwī's interpretations were analyzed under the titles of the news attributes attributed to Allah as essence and limb, the news attributes attributed to Allah as action, and the news attributes attributed to Allah as place and direction.

As a research method, the qualitative research method was adopted and the document scanning technique was applied. Sha'rawi's interpretation, the works he wrote on the subject, and other relevant sources were analyzed in detail. The data were evaluated using the content analysis method. The findings of this study show that Sha'rawi mostly established a balance between the ta'wil and tafwī approaches when interpreting the news attributes.

Keywords: Sha'rawi, exegesis, anthropomorphic attributes, Islamic thought, ta'wil, tafwid.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME	III
ÖN SÖZ	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi	1
Araştırmanın Amacı	2
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi	3
Araştırmanın Sınırlılıkları	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
1. ŞA'RÂVÎ'NİN HAYATI VE KUR'AN'DA ALLAH'IN SIFATLARI	7
1.1. ŞA'RÂVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	7
1.1.1. Hayatı.....	7
1.1.2. Eserleri	9
1.1.2.1. Kur'an ve sünnet.....	10
1.1.2.2. Akâid.....	11
1.1.2.3. Fıkıh.....	11
1.1.2.4. Diğer eserleri.....	12
1.2. KUR'AN'DA ALLAH'IN SIFATLARI	12
1.2.1. Âyetlerde Zatî Sıfatlar	13
1.2.1.1. Sıfât-ı nefsi.....	13
1.2.1.2. Sıfât-ı selbi.....	15
1.2.2. Âyetlerde Sübûti Sıfatlar	23
1.2.2.1. İlim (Bilmek)	23
1.2.2.2. Kudret (Güç)	25
1.2.2.3. Hayat (Hayat sahibi olma)	26
1.2.2.4. İrade (Dileme).....	28
1.2.2.5. Semî (İşitme)	30
1.2.2.6. Basar (Görme)	32
1.2.2.7. Kelam (Konuşma)	33
1.2.2.8. Tekvin (Yaratma)	35
1.2.3. Âyetlerde Fîlî Sıfatlar	37
1.2.3.1. Hâlık (Yaratıcı).....	37

1.2.3.2. Hidâyet ve dalâlete sevk etmek.....	38
1.2.3.3. Terzîk.....	41
1.2.3.4. Ten'îm ve ta'zîb.....	43
1.2.4. Âyetlerde Haberî Sıfatlar	44
1.2.4.1. İslam düşünce tarihinde haberî sıfalarla ilgili âyetlere yaklaşımlar.....	46
İKİNCİ BÖLÜM	53
2. ŞA'RAVÎ'NİN TEFSİRİNDE HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI.....	53
2.1. ALLAH'A ZÂT VE UZUV NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR.....	53
2.1.1. Yedüllah (Allah'ın Eli).....	54
2.1.2. Vechullah (Allah'ın Yüzü)	59
2.1.3. Aynüllah (Allah'ın Gözü).....	61
2.1.4. Nefs.....	63
2.1.5. Nûr.....	64
2.2. ALLAH'A FİİL NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR.....	66
2.2.1. Allah'ın Gelmesi	67
2.2.2. Allah'ın İstivası	68
2.2.3. Allah'ın Utanması (Hayâ etmesi)	71
2.2.4. Allah'ın Rahmeti ve Gazabı	73
2.2.5. Urûc ve Nüzûl.....	78
2.2.6. İstihzâ ve Mekk	80
2.3. ALLAH'A YER-YÖN NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR.....	82
2.3.1. Allah'ın Arş'ı (رَبُّ الْعَرْشِ)	83
2.3.2. Allah'ın Katı/İndellah (عِنْدَ اللَّهِ)	85
2.3.3. Allah'ın Perde Arkasında (وَرَاءِ حِجَابٍ) Olması	87
2.3.4. Allah'ın Üstte (فَوْق) Olması	89
2.3.5. Allah'ın Yakın (قَرِيب) Olması.....	90
2.4. DİĞER HABERÎ SIFATLAR.....	92
2.4.1. Allah'ın Semada Olması.....	92
2.4.2. Allah'ın Birisiyle Karşılaşması	92
2.4.3. Allah'ın Avucunun Olması.....	93
2.4.4. Allah'ın Bacağının Olması	95
SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER.....	97
Sonuç	97
Tartışma.....	97
Öneriler.....	98

KAYNAKÇA.....	99
ÖZ GEÇMİŞ	106



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
B.Ü.	: Boğaziçi Üniversitesi
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: İslâm Fikir ve Araştırmalar Vakfı
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜ	: Marmara Üniversitesi
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Ü.	: Üniversite

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in anlamını açıklamaya yönelik tefsir geleneği, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu geleneğin içinde, her müfessirin kendi metodolojisi ve yaklaşımı vardır. Bu bağlamda, müfessir Şa'râvî'nin haberî sıfatlara yaklaşımı, Kuran'ın anlamını anlama çabalarında öne çıkan bir konudur. Bu çalışma, Şa'râvî'nin "Tefsîru's-Şa'râvî" isimli tefsiri üzerinden haberî sıfatlara yönelik bir analiz sunarak, bu önemli müfessirin eserlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlanmaktadır.

İslam dünyasında, tefsir geleneğinin zenginliğiyle birlikte, her bir müfessirin Kuran'ı anlama ve açıklama şekli farklılık göstermiştir. Şa'râvî'nin tefsiri, özellikle haberî sıfatlara yönelik yaklaşımı ile dikkat çekmektedir. Bu çalışma, Şa'râvî'nin tefsir anlayışını ve haberî sıfatlara yönelik özgün perspektifini detaylı bir şekilde inceleyerek, bu alandaki mevcut bilgileri genişletmeyi, İslam dünyasının tefsir geleneğine katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu çerçevede, Şa'râvî'nin bu önemli konudaki yaklaşımının günümüz anlayışına nasıl bir ışık tutabileceğini keşfetmeyi amaçlamaktayız.

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Şa'râvî'nin tefsiri, Kuran'ın derinliklerine inen bir yolculuğa davet ederken, bu tez özelinde odak noktamız haberî sıfatlar olacaktır. Şa'râvî'nin tefsir anlayışında, haberî sıfatlar, peygamberlerin görevlerini, vahiy alışı süreçlerini ve Allah ile iletişimlerini şekillendiren temel unsurlardan biridir. Şa'râvî'nin Kuran'ı yorumlama metodolojisini ve özellikle haberî sıfatlara yönelik benzersiz perspektifinin anlaşılması araştırmamızın konusudur. Şa'râvî'nin haberî sıfatları nasıl değerlendirdiği, tefsirinde bu konuya nasıl bir vurgu yaptığı ve Kuran'daki haberî sıfatların anlamına ilişkin sunduğu özgün analizler, araştırmanın ana çerçevesini oluşturacaktır.

Haberî sıfatlar, Allah'ın zatına ve fiillerine dair insan algısını şekillendiren, derin teolojik ve metafizik anlamlar taşıyan ifadelerdir. Bu sıfatlar, klasik İslam düşüncesinde ve tefsir geleneğinde çeşitli şekillerde yorumlanmış ve tartışılmıştır. Şa'râvî'nin tefsirinde, haberî sıfatlar, geleneksel yaklaşımların ötesine geçerek, modern çağın ihtiyaçlarına ve anlayışına uygun şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu bağlamda, araştırmamız, Şa'râvî'nin bu sıfatları nasıl ele aldığını ve yorumladığını detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın ana problemi, Şa'râvî'nin haberî sıfatları yorumlarken hangi metodolojik yaklaşımları benimsediği ve bu yaklaşımların İslam teolojisindeki diğer ekollerle olan ilişkisini belirlemektir. Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatların lafzi ve mecazî anlamları

arasındaki dengeyi nasıl kurduğu, tefsir geleneğinde onu benzersiz kılan unsurların neler olduğu ve bu yaklaşımların çağdaş İslam düşüncesine olan etkileri, araştırmamızın odaklandığı temel sorulardır. Ayrıca, Şa'râvî'nin haberî sıfatlara getirdiğı yorumların, klasik müfessirlerin yaklaşımlarından nasıl farklılaştığı ve hangi noktalarda onlarla örtüştüğü de incelenecektir.

Bu tez, Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara dair sunduğı analizleri, klasik ve modern tefsir yöntemleri ışığında değerlendirmeyi hedeflemektedir. Şa'râvî'nin tefsirinde, haberî sıfatlara ilişkin yorumların, İslam teolojisindeki diğerk önemli şahsiyetlerin ve ekollerin görüşleriyle karşılaştırılması, tefsir geleneğine yaptığı katkıların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu kapsamda, araştırmanın hem tefsir çalışmaları hem de İslam düşünce tarihi açısından önemli bulgular sunacağı düşünülmektedir.

Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yönelik yaklaşımlarının incelenmesi, bu sıfatların anlam dünyasını ve tefsir geleneğindeki yerini daha derinlemesine kavramamıza yardımcı olacaktır. Bu araştırma, Şa'râvî'nin tefsir metodolojisinin detaylı bir analizini sunarak, haberî sıfatların İslam teolojisindeki yeri ve önemi hakkında daha kapsamlı bir anlayış geliştirilmesine katkıda bulunacaktır.

Araştırmanın Amacı

Kur'an'da yer alan "Allah'ın eli, yüzü" gibi ifadelerle ilişkin yorumlar tefsir ilminde önemli bir yer tutar. Haberî sıfatlar, insana özgü bazı kavramların Kur'an'da Allah'a ait özellikler, nitelikler ve isimler olarak kullanılmasıdır.¹ Tefsir ilminin amaçlarından biri de bu sıfatları anlamak, açıklamak ve doğru bir şekilde yorumlamaktır. Bu yönüyle tefsir ilmi kelim, fıkıh gibi diğerk ilim dallarının da kaynağı konumundadır.

Haberî sıfatlar, Kuran'ın anlaşılmasında temel bir rol oynar. Çünkü bu sıfatlar, Allah'ın birliği, kudreti, ilmi, adaleti gibi özelliklerini açıklar. Haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair yapılan yorumlardan Mücessime, Müşebbihe, Haşeviyye gibi mezhepler oluşmuştur.² Bu yönüyle bakıldığında haberî sıfatlardan Allah'ın muradının ne olduğunun doğru bir şekilde anlaşılması, Müslüman toplumun Allah'a yönelik doğru bir inanca sahip olması açısından önemlidir.

Allah'ın sıfatları, zatî sıfatlar (Allah'ın varlığına özgü sıfatlar); sübûtî sıfatlar (Allah'ın yaratıkları üzerinde tecelli eden sıfatlar), haberî sıfatlar (sadece dini metinlerde geçen ve

¹ Abdussamet Varlı, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri* (Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 12.

² Varlı, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 47.

yalnız nakil ve haberle sabit olan sıfatlar gibi) bazı tasniflere tabi tutulmuştur. Tefsir âlimleri, Kuran'daki sıfatları doğru bir şekilde açıklamak için dil, mantık, tarih ve diğer ilim dallarını kullanır.³ Ayrıca, bu sıfatların insan zihninde uygun bir şekilde anlaşılması için çaba sarf ederler. Bu, Müslümanların Allah'a olan inançlarını sağlam temellere dayandırmalarına yardımcı olur.

Her tefsir âlimi farklı bir yaklaşım benimseyebilir, ancak genel olarak Allah'ın sıfatları konusu, tefsir ilminin temel konularından biri olarak kabul edilir ve İslam dünyasında bu konuda birçok eser yazılmıştır.

Biz bu çalışmamızda Mısır'da ve İslâm dünyasında saygın bir âlim olarak tanınan çağdaş âlimlerden Muhammed Mütevellî Şa'râvî'nin tefsirinde "haberî sıfatlar" konusunu nasıl ele aldığını tespit etmeye çalışacağız. Üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olan Şa'râvî'nin haberî sıfatlar konusuna nasıl yaklaştığı konusunda bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmamızın amacı Kur'an tefsiri, fıkıh, kelâm, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, İslâm tarihi ve kültürü gibi çok konuda eserler bırakarak İslam dünyasında şöhret bulmuş bir kişinin haberî sıfatlar konusunda Kur'an'da yer alan âyetleri nasıl yorumladığını tespit etmektir.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Belirli bir alanda uzmanlaşmış kişilerin düşünceleri ve görüşleri, o konudaki derin bilgi ve deneyime dayanır. Bu nedenle, âlimlerin görüşlerini bilmek, o konuda doğru ve yetkin bilgi edinmek için önemlidir. Muhammed Mütevellî Şa'râvî'nin tefsiri de derinlemesine düşünce ve analizler sonucu ortaya çıkmış bir tefsirdir. Onun haberî sıfatlar konusundaki görüşlerini bilmek, konuyla ilgili tartışmalara ve analizlere katkı sağlayabilir. Farklı âlimlerin farklı görüşleri, konunun çeşitli yönlerinin anlaşılmasında önem arz etmektedir.

Şa'râvî'nin tefsiri, İslam dünyasında geniş bir yankı uyandırmış ve birçok araştırmacı ve öğrenci tarafından incelenmiştir. Şa'râvî'nin haberî sıfatlara yaklaşımı, Allah'ın sıfatlarının anlaşılması ve yorumlanması noktasında yeni bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, onun görüşlerini detaylı bir şekilde ele almak, İslam teolojisinde bu sıfatların nasıl yorumlandığını anlamak açısından son derece değerlidir. Şa'râvî'nin tefsiri, sadece tarihi ve geleneksel bilgiyle sınırlı kalmayıp, modern dünyanın dinamiklerine ve ihtiyaçlarına da cevap vermektedir. Bu nedenle, bu çalışma, haberî sıfatlara dair hem geleneksel hem de çağdaş yaklaşımları harmanlayarak, kapsamlı bir analiz sunmaktadır.

³ Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 1589-1592.

Tarih boyunca İslam bilginleri arasında bazı konularda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Tek bir görüşü mutlak doğru olarak kabul etmemek, farklı perspektifleri anlamak ve çeşitli kaynaklara başvurmak da gerekir. Bu yönüyle düşünüldüğünde, Muhammed Mütevellî Şa'râvî'nin haberî sıfatlar konusundaki görüşlerini tespit eden bu çalışmamız farklı perspektifleri analiz etmek isteyen kişiler için bir nebze de olsa katkı sağlayacaktır.

Şa'râvî'nin haberî sıfatlar konusundaki görüşleri, İslam düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtmaktadır. Onun tefsirinde kullandığı metodoloji, haberî sıfatların mecazî ve literal anlamları arasındaki dengeyi kurma çabası, modern tefsir çalışmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Bu çalışma, sadece Şa'râvî'nin görüşlerini değil, aynı zamanda bu görüşlerin İslam teolojisindeki yerini ve etkisini de değerlendirmektedir. Bu sayede, araştırmamız, İslam teolojisi ve tefsir çalışmalarıyla ilgilenenlere bir nebze de olsa katkı sağlayacaktır.

Bu tez, farklı âlimlerin görüşlerini ve metodolojilerini karşılaştırarak, İslam teolojisindeki haberî sıfatlar konusundaki çeşitli yaklaşımları daha iyi anlamamıza olanak tanımaktadır. Şa'râvî'nin tefsirinde ortaya koyduğu analizlerin, bu alanda çalışan akademisyenler, öğrenciler ve genel okuyucular için yeni ufuklar açacağı, İslam teolojisinin zenginliğini ve derinliğini ortaya koyacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma, Muhammed Mütevellî Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yönelik yaklaşımlarını ele almakta ve bu konudaki analizlerini detaylandırmaktadır. Ancak, araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle, araştırma, Şa'râvî'nin tefsirine odaklanmakta ve haberî sıfatlara ilişkin diğer İslam âlimlerinin tüm görüşlerini kapsamamaktadır. Bu nedenle çalışma, Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara dair görüşlerinin daha geniş İslam teolojisi içerisindeki yerini tam olarak ortaya koyamayabilir. Şa'râvî'nin ilmi kişiliği ve tefsir yaklaşımıyla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

Tuğrul Tezcan, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi. Bu tez, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin hayatı ve tefsir anlayışını inceleyen bir çalışmadır. Tezcan, Şa'râvî'nin ilmî kişiliğini ve eğitim hayatını detaylı olarak ele almakta, onun tefsir alanındaki çalışmalarını ve metodunu analiz etmektedir. Tezde ayrıca Şa'râvî'nin tefsirlerinde öne çıkan yaklaşımlar, kullandığı dil ve üslup gibi unsurlar değerlendirilerek, tefsir anlayışının diğer müfessirlerle karşılaştırması yapılmaktadır.

Abdurrahman Yapar'a ait Muhammed Mütevellî Eş-Şa'râvî'nin Bilimsel Tefsire Yaklaşımı⁴ isimli bir çalışma vardır. Bu makale, Şa'râvî'nin tefsirlerinde bilimsel tefsir metoduna nasıl yaklaştığını incelemektedir. Yapar, Şa'râvî'nin Kur'an'daki kevnî (doğa ile ilgili) ayetleri nasıl yorumladığını ve bu yorumlarda bilimsel verilerle nasıl bir ilişki kurduğunu tartışmaktadır. Şa'râvî'nin, özellikle modern bilimsel gelişmeler ışığında Kur'an'ı yorumlama gayretleri ve bu alandaki çalışmaları, makalenin odak noktasını oluşturmaktadır.

Zeki Çoşkun'un Şeyh Muhammed Mütevellî Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme⁵ isimli çalışması vardır.. Bu çalışma, Şa'râvî'nin "Hayat ve Ölüm" temalı eserini inceleyen bir değerlendirme makalesidir. Çoşkun, Şa'râvî'nin hayatın ve ölümün anlamına dair yaptığı derin yorumlarını analiz ederek, bu eserdeki ana temaları açıklamaktadır. Aynı zamanda, Şa'râvî'nin tefsir anlayışında hayat ve ölüm olgularına nasıl yaklaştığını ve bu konuların tefsirinde nasıl yer bulduğunu değerlendirmektedir.

Zeynep Demiryorgan'a ait Şa'râvî'nin Müşkil Âyetlere Yaklaşımı⁶ isimli bir çalışma vardır. Demiryorgan'ın makalesi, Şa'râvî'nin tefsirinde yer alan müşkil (anlaşılması zor) ayetlere yönelik yaklaşımını incelemektedir. Çalışma, Şa'râvî'nin müşkil ayetleri nasıl ele aldığını, bu ayetleri açıklarken hangi metotları kullandığını ve bu ayetlerde karşılaşılan zorlukları çözme yöntemlerini tartışmaktadır. Makalede, Şa'râvî'nin müşkil ayetlere dair özgün yaklaşımları ve bunları açıklamadaki dil ve yöntem kullanımı detaylı olarak ele alınmaktadır.

Bizim çalışmamız, yukarıda belirtilen çalışmalardan farklıdır. Görüldüğü üzere yapılan çalışmaların bazıları Şa'râvî'nin hayatını ve ilmi çalışmalarıyla ilgili genel bilgileri içermekte, bazıları genel tefsir yaklaşımını anlamaya yönelik çalışmalar yapmakta, bazıları ise Kur'an'daki müşkil âyetleri anlamaya yönelik çalışmalardır. Bizim çalışmamız ise, Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara nasıl yaklaştığını ele alması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma yöntemi, olguların derinlemesine incelenmesini ve anlamlandırılmasını amaçlayan, yorumlayıcı bir yaklaşımdır. Bu yöntemin seçilmesinin nedeni, Şa'râvî'nin haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımının detaylı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Nitel yöntem,

⁴ Abdurrahman Yapar, *Muhammed Mütevellî Eş-Şa'râvî'nin Bilimsel Tefsire Yaklaşımı*, Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı: 94, s. 199-216.

⁵ Zeki Çoşkun, *Şeyh Muhammed Mütevellî Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme*, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 9, Kars 2018, ss. 79-88

⁶ Zeynep Demiryorgan, *Şa'râvî'nin Müşkil Âyetlere Yaklaşımı*, Baberti Dergisi, Yıl 2023, Sayı: 17, ss. 177.

araştırma konusunu ele alırken, olguları ve metinleri yorumlamaya ve derinlemesine analiz etmeye olanak tanıdığı için tercih edilmiştir.

Araştırmada belge tarama tekniği kullanılmıştır. Bu teknik, var olan yazılı kaynakların sistematik bir şekilde incelenmesini içermektedir. Tez kapsamında, şa'raві'nin televizyon programlarında yaptığı tefsir derslerinin kitaplaştırılması sonucu ortaya çıkan eseri analiz edilmiştir. Araştırmanın temel amacı, şa'raві'nin haberі sıfatlara dair yorumlarının, kendisinden önceki müfessirlerle ne ölçüde örtüşüp örtüşmediğini belirlemektir. Bu bağlamda, geçmişteki tefsirlerle şa'raві'nin yorumları karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. ŞA'RÂVÎ'NİN HAYATI VE KUR'AN'DA ALLAH'IN SIFATLARI

1.1. ŞA'RÂVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1.1. Hayatı

Muhammed Mütevellî Şa'râvî, 15 Nisan 1911'de Mısır'ın Dakahlia eyaletinde, Mit Ghamr şehrine bağlı Dekādûs köyünde doğdu. Küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek dini eğitimine başladı. 1926 yılında Ezher Üniversitesi'nin Zekazîk'teki ilkokuluna kaydoldu ve burada eğitimine devam etti. 1932'de lise bölümüne başladı. Lise yıllarında, Vefd Partisi'ni ve lideri Mustafa en-Nehhâs'ı desteklemekteydi. Bu dönemde dini konuların yanı sıra sosyal ve siyasi meselelerle de ilgilendi. Öğrenci hareketlerine katıldı ve talebe birliğinin başkanlığını yaptı. 1934'te bir öğrenci olayı sırasında tutuklandı ve bir ay hapis yattı.⁷

Şa'râvî 1936'da Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi'ne bağlı Arap Dili Fakültesi'ne girdi. Burada Muhammed Mustafa el-Merâgî, Ahmed Yûsuf Necâtî, Ahmed İmâre ve İbrâhim Hamrûş gibi önemli âlimlerden ders aldı. Aynı dönemde, İhvân-ı Müslimîn lideri Hasan el-Bennâ'dan da özel dersler aldı. Ancak, Vefd Partisi'ni desteklemesi, İhvân-ı Müslimîn ile arasının açılmasına neden oldu. 1941'de fakülteden mezun olduktan sonra 1943'te öğretmenlik diploması aldı ve Ezher'in Tanta, İskenderiye ve Zekazîk'teki okullarında öğretmenlik yaptı.⁸

Şa'râvî 1950'de Suudi Arabistan'daki Kral Abdülaziz Üniversitesi'nin Şariat Fakültesi'nde hoca olarak çalışmaya başlamıştır. 1960'ta Ezher'e bağlı Tanta'daki okulun müdürlüğüne, ertesi yıl ise Evkaf Bakanlığı'nda davet ve fikirle ilgili bölümün müdürlüğüne atanmıştır. 1962'de Ezher'de Arap Dili Bilimleri müfettişliğine, 1964'te Ezher Şeyhi Hasan Me'mûn'un sekreterlik işlerine müdür olarak tayin edilmiştir. 1966'da, Fransız işgalinden kurtulan Cezayir'e gönderilen Arap dili uzmanları grubunun başkanlığını yapmış ve burada ders vermiştir.⁹

⁷ Said Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rifu* (Kahire: Dâru'l-Ahbarul-Yevm, 1995), 12; Coşkun Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'Râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (01 Ocak 2018), 80.

⁸ Muhammed Mutevellî Şa'râvî, *Fetâvâ el-Kubrâ* (Kahire: Daru'l-Marife, 1999), 12; Tuğrul Tezcan, *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî – Hayatı ve Tefsir Anlayış* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001), 14.

⁹ Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rifu*, 27; Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'Râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", 81; Tezcan, *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî – Hayatı ve Tefsir Anlayış*, 15.

1970'te Kral Abdülaziz Üniversitesi'nde misafir hoca olarak çalışmaya başladı ve 1972'de aynı üniversitenin yüksek lisans bölümü başkanlığına getirildi. 1975'te Mısır'a döndü ve Ezher'den sorumlu bakanlık bünyesinde genel müdür olarak görev aldı. Aynı yıl Mısır televizyonunda "Nûrun alâ nûr" adlı haftalık programlara başladı. Nisan 1976'da yaş haddinden emekliye ayrıldıktan sonra Kasım 1976'dan Ekim 1978'e kadar Evkaf ve Ezher'den sorumlu bakan olarak görev yaptı. Bakanlığı sırasında, Mısır'da kurulan ilk İslami banka olan Banku Faysal'ın kuruluşuna izin veren kararı imzaladı. Aynı dönemde Mısır televizyonunda cuma günleri yayımlanan tefsir derslerine başladı ve bu programlar geniş kitleler tarafından ilgiyle takip edildi.¹⁰

1980'de Mısır Şûrâ Meclisi'ne üye seçildi. Uzun süren bir hastalıktan sonra 17 Haziran 1998'de Kahire'de vefat etti ve doğduğu köy olan Dekâdûs'ta defnedildi. Şa'râvî, 1983'te Cumhuriyet, 1988'de Devlet Takdir ödülleriyle layık görüldü ve 1998'de Dübey Yılın Şahsiyeti ödülünü aldı. 1985'te Menûfiye Üniversitesi, 1990'da Mansûre Üniversitesi ona fahri doktorluk unvanı verdi. Çeşitli müesseselerin kurullarında yer aldı, 1980'de Ezher'in itibarlı kurumlarından olan Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'ye ve 1988'de Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye seçildi.¹¹

Muhammed Mütevellî Şa'râvî, farklı makamlarda bulunarak Avrupa, Amerika, Asya ve Afrika'daki birçok ülkeye seyahat etmiş ve çeşitli toplantılara katılmıştır. Mısır'ın devlet başkanları Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek ile iyi ilişkiler kurmuş, Enver Sedat'ın Camp David Antlaşması için Amerika'ya gittiği dönemde onun yanında bulunmuştur. Birleşmiş Milletler'de ilk cuma namazını kıldırması ve burada hutbe vermiştir. İslam'ın siyasi ideolojilerle ilişkisi olmadığını savunan Şa'râvî, tüm gruplara ve cemaatlere mesafeli davranmıştır. Enver Sedat'ın radikal bir örgüt tarafından öldürülmesinin ardından, aşırı gruplara karşı halkın ve özellikle gençlerin dini konularda eğitilmesi gerektiğini belirtmiş, sistemi eleştirmekten çekinmemiştir. Problemler ortaya çıktıktan sonra İslam'da çözüm arandığını ve tek yönlü bakışla bazı iyileştirmeler yapılması nedeniyle bir taraf düzelirken diğer taraftan başka problemlerin ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹²

1970'li yılların sonundan itibaren Mısır'daki dini hayat üzerinde etkili olan ve geniş kitlelere hitap eden bir vaiz olarak öne çıkan Şa'râvî, Mısır ve Arap dünyasında ilgiyle takip

¹⁰ Burhânî Hişâm, "eş-Şa'râvî (Muhammed Mütevellî)", *el-Mevsû'atü 'l-Arabiyye* (Dımaşk, 2005), 11/711; Tezcan, *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî – Hayatı ve Tefsir Anlayış*, 14.

¹¹ Receb el-Beyyûmî, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi 'l-mevsû'î el-fasîh* (Kahire, 1999), 33; Şa'râvî, *Fetâvâ el-Kubrâ*, 12.

¹² Hişâm, "eş-Şa'râvî (Muhammed Mütevellî)", 11/730; Beyyûmî, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi 'l-mevsû'î el-fasîh*, 16; Coşkun Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 81.

edilen hutbe, vaaz ve irşad faaliyetleri ile tanınmıştır. Fasih Arapça yerine halk dilini kullanması, geniş kitleler tarafından izlenmesini kolaylaştırmıştır. Onun adına yayımlanan kitaplar geniş bir okuyucu kitlesi bulmuş, El-Ehrâm ve El-Ahbâr gibi yarı resmi gazetelerde her gün onun sözlerine yer verilmiştir. Resmi makamlarca da kabul görmesinde, İslam'ın siyaset üstü bir din olduğunu savunması ve aşırı grupları eleştirmesi etkili olmuştur.¹³

Klasik anlamda bir Kur'an müfessiri olmamakla birlikte, sohbetlerinde âyetleri tefsir ederken kelimelerin sözlük anlamlarını ve delalet ettikleri manaları açıklayıp, ardından diğer âyet ve hadislerle bağlantısını kurarak sade bir üslup kullanmıştır. Çok sayıda fetva veren Şa'râvî, kendisine yöneltilen sorular çerçevesinde kadın konusunda da birçok görüş belirtmiştir. Özellikle kadınların mecbur kalmadıkça aktif çalışma hayatına katılmasını reddeden görüşleri, kadın hakları savunucuları tarafından eleştirilmiştir.¹⁴

1.1.2. Eserleri

Muhammed Mütevellî Şa'râvî, çeşitli mülakatlarında kitap yazma işiyle birebir meşgul olmadığını belirtmiştir.¹⁵ Buna rağmen, onun adıyla yayımlanmış altmışın üzerinde kitap ve risale bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğu, Şa'râvî'nin konuşmalarının yazılı hale getirilmesi veya mülakatlarının, derslerinin derlenmesiyle oluşturulmuştur. Bu süreçte, konuşmaları yazıya aktarılırken konuşma dilinden yazı diline uyarlanmış ve dipnotlarla desteklenmiştir. Bazı durumlarda hadislerin kaynakları da belirtilmiştir.

Şa'râvî, hayatta iken bu eserlerin yayımlanmasına karşı çıkmamış, hatta bazılarını basılmadan önce gözden geçirmiştir. Onun vefatından sonra da adıyla yeni kitaplar çıkmaya devam etmiştir. Bu eserler, çeşitli dillere, özellikle İngilizceye çevrilmiş ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır.¹⁶

Ancak, bu eserlerin yayımlanma süreci bazı eleştirilere de maruz kalmıştır. Muhammed el-Bâz, Şa'râvî'nin adını taşıyan kitapların farklı nâşirler tarafından hazırlanırken çeşitli fikirlerin ortaya konduğunu belirtmiş ve bu durumu eleştirmiştir. Bu eleştiriler, eserlerin orijinal içerik ve niyetinden sapma riski taşıdığına işaret etmektedir.¹⁷

Bu durum, Şa'râvî'nin eserlerinin otantikliği ve içeriği hakkında bazı tartışmalara yol açmış olsa da, onun öğretileri ve fikirleri geniş kitleler üzerinde derin etkiler bırakmaya

¹³ Beyyûmî, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi 'l-mevsû 'î el-fasîh*, 20; Hişâm, “eş-Şa'râvî (Muhammed Mütevellî)”, 11/730; Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rifuhu*, 32.

¹⁴ Beyyûmî, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi 'l-mevsû 'î el-fasîh*, 32.

¹⁵ Beyyûmî, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi 'l-mevsû 'î el-fasîh*, 711.

¹⁶ Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rifuhu*, 45.

¹⁷ Muhammed el-Bâz, *Muḥâkemetü 'ş-Şa'râvî: eş-Şeyh eş-Şa'râvî mâ lehû ve mâ aleyh* (Kahire: Daru'l-Maşrık, 1997), 23; Beyyûmî, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi 'l-mevsû 'î el-fasîh*, 732.

devam etmektedir. Onun konuşmaları ve derslerinden derlenen eserler, İslam dünyasında önemli bir yere sahiptir ve dini ve sosyal meselelerde rehberlik etmeye devam etmektedir.

Muhammed Mütevellî Şa'râvî, İslam dünyasında geniş yankı uyandıran pek çok esere imza atmıştır. İşte bazı önemli eserleri ve bu eserlerin içerikleri:

1.1.2.1. Kur'an ve sünnet

1. Tefsîruş-Şa'râvî: Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin, 1980'li yılların başlarından itibaren her Cuma günü televizyonda gerçekleştirdiği Kur'an tefsiri konuşmalarının derlendiği önemli bir eserdir.¹⁸ Bu tefsir, Şa'râvî'nin geniş kitlelerce tanınmasına vesile olan sohbetlerinden oluşmakta olup, Ahzâb Suresi'ne kadar olan bölümleri kapsar. Kur'an'ın Arapça dilinin derinliklerine inerek, ayetlerin hem literal hem de mecazî anlamlarına ışık tutan bu tefsir, halk diline hitap eden sade bir üslup ile kaleme alınmış olmasıyla dikkat çeker.

Şa'râvî, tefsirinde dinî ve ahlâkî mesajları, güncel meselelerle bağlantı kurarak izah etmiş ve bu sayede Kur'an'ı, modern dönemde daha anlaşılır kılmayı amaçlamıştır. Tefsîruş-Şa'râvî, onun düşünsel mirasının önemli bir parçası olup, İslam dünyasında geniş yankı uyandırmış ve birçok araştırmacı tarafından incelenmeye değer bir eser olarak kabul edilmiştir.

2. Müntehab min tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm: Beyrut'ta yayımlanan bu eser, üç cilt halinde Şa'râvî'nin Kur'an tefsirinden seçmeler sunmaktadır.¹⁹

3. Mu'cizetü'l-Kur'ân: On bir ciltlik bu eser, 1980-1989 yılları arasında yayımlanmıştır ve Kur'an'ın mucizelerini ele almaktadır. Eserin bir bölümü Türkçeye çevrilmiştir.²⁰

4. Muḥammed Resûlullah: Hz. Muhammed'in hayatını ve misyonunu anlatan bu eser, Kahire'de yayımlanmıştır.²¹

5. İnkârü's-şefâ'a: Bu kitap, sünneti ve ulemanın görüşlerini hedef alan eleştiriler üzerine yazılmıştır.²²

¹⁸ Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîruş-Şa'râvî* (Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991).

¹⁹ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Müntehab fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'la li's-Suuni'l-İslamiyye, 2013).

²⁰ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Mu'cizetü'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Marife, 1989); M. Said Şimşek, *Kuran Mucizeleri* (Konya, 1993).

²¹ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Muḥammed Rasûlullah* (Kahire, 1989).

²² Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *İnkârü's-şefâ'a*, ed. Abdullah Haccac (Kahire, 1999).

1.1.2.2. Akâid

1. Şübühât ve Ebâtîlû husûmî'l-İslâm ve'r-Red aleyhâ: İslam karşıtlarının iddialarını çürütmeye yönelik bir eser.²³

2. Akîdetü'l-Müslim: Müslüman akidesini derinlemesine inceleyen bu eser, Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından hazırlanmıştır.²⁴

3. el-Kaza ve'l-Kader: Kadere ve kazaya dair konuları ele alan bu kitap, 1975 yılında yayımlanmıştır.²⁵

4. el-İsrâ ve'l-Mi'râc: İslam'ın önemli olaylarından biri olan İsrâ ve Mirac'ı anlatmaktadır.²⁶

5. İlmü'l-Gayb ve Tuğyânü'l-İnsân: İnsanların gaybı bilme arzusu ve bu konudaki aşırılıklarını ele alır.²⁷

6. el-İslâm: Akîde ve Menhec: İslam akidesi ve metodolojisini inceleyen bir kitaptır.²⁸

1.1.2.3. Fıkıh

1. Kadâyâ İslâmiyye: İslami meseleleri ele alan bu kitap, 1980'de yayımlanmıştır.²⁹

2. 100 su'âl ve cevâb fî'l-fıkhî'l-İslâmî: Fıkhi sorulara cevap veren bir eserdir.³⁰

3. Es'ile Harice ve Ecvibe Şariha: Açık ve net fıkhi sorulara cevaplar sunan bir kitaptır.³¹

4. Fikhü'l-Mer'eti'l-Müslime: Müslüman kadınların fıkhi meselelerine dair bir eserdir.³²

5. Ahkâmü'z-Zevâc ve't-Talâk ve'l-hul: Evlilik, boşanma ve hul konularını ele alır.³³

6. el-Fetâvâ: Küllü mâ yehümmü'l-Müslim fî Hayâtih ve Yevmih ve Gadih: Müslümanların günlük hayatında karşılaşılabileceği fıkhi meseleleri içerir.³⁴

²³ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Şübühât ve ebâtîlû husûmî'l-İslâm ve'r-red 'aleyhâ* (Beyrut: Daru'l-Kelam, 1998).

²⁴ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Akîdetü'l-müslim*, ed. Abdülkadir Ahmed Ata (Kahire: Daru'l-Kelam, 1999).

²⁵ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-Kaza ve'l-Kader* (Kahire: Daru'l-Marife, 1975).

²⁶ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-İsrâ ve'l-Mi'râc* (Kahire, 1975).

²⁷ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *İlmü'l-Gayb ve Tuğyânü'l-İnsân*, ed. İmâd Abdullatif (Kahire, 1980).

²⁸ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-İslâm: Akîde ve Menhec* (Kahire, 1980).

²⁹ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Kadâyâ İslâmiyye*, ed. Mecdî el-Hafnâvî, (Kahire, 1980).

³⁰ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *100 su'âl ve cevâb fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, ed. Abdülkadir Ahmed Ata, 1985.

³¹ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Es'ile Harice ve Ecvibe Şariha* (Beyrut, 1982).

³² Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Fikhü'l-Mer'eti'l-Müslime*, ed. Âdil Hüseyin (Kahire, 1998).

³³ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Ahkâmü'z-Zevâc ve't-Talâk ve'l-hul*: (Kahire, 2000).

1.1.2.4. Diğer eserleri

1. el-İslâm beyne'r-Re'sümâliyye ve's-Şüyû'îyye: İslam'ın kapitalizm ve sosyalizm arasındaki konumunu inceleyen bir eserdir.³⁵

2. Min feyzi'r-Rahmân fî Terbiyeti'l-İnsân: İnsan eğitimi üzerine yazılmış iki ciltlik bir eser.³⁶

3. Ehâdis ile's-şebâb: Gençlerle yapılan sohbetleri içeren bir eser.³⁷

4. Alâ Mâ'ideti'l-Fikri'l-İslâmî: İslami düşünce üzerine yazılmış bir eser.³⁸

5. el-İslâm Hadâse ve Hadâre: İslam'ın modernite ve medeniyetle ilişkisini incediği eserdir.³⁹

6. Ârâ'ü's-Şeyh eş-Şa'râvî fî Harbi'l-Halîc: Körfez Savaşı hakkındaki görüşlerini içerir.⁴⁰

7. el-Hilâfe: Halku'l-Kevn, el-Hedef ve'l-Menhec: Hilafet konusunu ele alır.⁴¹

Şa'râvî'nin eserleri, İslam dünyasında büyük bir etki yaratmış ve geniş kitleler tarafından okunmuştur. Onun eserlerinde, sade ve anlaşılır bir dil kullanarak dini ve fıkhi meseleleri derinlemesine incelemesi, okuyucularına rehberlik etmiştir. Çeşitli dillere çevrilen bu eserler,⁴² onun fikirlerinin ve öğretilerinin uluslararası alanda da tanınmasını sağlamıştır. Şa'râvî'nin kitapları, sadece dini bilgi vermekle kalmamış, aynı zamanda okuyucularını düşündürmeye ve sorgulamaya teşvik etmiştir.

1.2. KUR'AN'DA ALLAH'IN SIFATLARI

Tefsir ilmi, Kuran'ı anlama ve yorumlama görevini üstlenen bir ilimdir. Bu ilim, Kuran âyetlerinin anlamını, bağlamını ve hükümlerini anlamamızı sağlar. Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın birçok âyetinde ifade edilmiştir ve tefsir ilmi, bu sıfatları anlama, yorumlama ve İslam'ın genel ilkelerine uygun bir şekilde kavrama konusunda önemli bir rol oynar.

³⁴ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-Fetâvâ: Küllü mâ yehümmü'l-Müslim fî Hayâtihi ve Yevmihi ve Gadihi*, ed. Seyyid el-Cümeily (Beyrut, 1983).

³⁵ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-İslâm beyne'r-Re'sümâliyye ve's-Şüyû'îyye* (Kahire: Daru'l-Müslim, 1980).

³⁶ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Min feyzi'r-Rahmân fî Terbiyeti'l-İnsân* (Kahire, 1980).

³⁷ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Ehâdis ile's-şebâb* (Riyad, 1993).

³⁸ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Alâ Mâ'ideti'l-Fikri'l-İslâmî*: (Beyrut, 1980).

³⁹ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-İslâm Hadâse ve Hadâre*: (Beyrut, 1980).

⁴⁰ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *Ârâ'ü's-Şeyh eş-Şa'râvî fî Harbi'l-Halîc* (Kahire, 1991).

⁴¹ Muhammed Mutevelli Şa'ravî, *el-Hilâfe: Halku'l-Kevn, el-Hedef ve'l-Menhec*: (Kahire, 1992).

⁴² Eserleri başta İngilizce olmak üzere, Türkçe, Almanca, Fransızca'ya çevrilmiştir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ts., "Şa'ravî" maddesi.

Allah'ın sıfatlarından bahseden âyetler, tefsir âlimleri tarafından açıklanır. Tefsir ilmi, bu âyetlerin zahiri (harfi) yönünü değil, aynı zamanda nasıl anlaşılması gerektiğini konusunda da rehberlik sağlar.⁴³ Bu sayade tefsir ilmi; fıkıh, kelam gibi diğer ilim dallarına kaynaklık eder. Allah'ın sıfatlarını konu eden âyetler de tefsir âlimleri aracılığıyla daha derinlemesine anlaşılabilir. Çünkü Allah'ın sıfatlarına yönelik yanlış bir inanç, İslam'ın temel ilkesi olan tevhîde ters düşebilir. Dolayısıyla bu sıfatların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi Müslümanlar için son derece önemlidir

Tefsir âlimleri gramer, belağat gibi dil bilgisinden, tarihî bağlama kadar birçok bilgi alanlarına hâkimdir ve bu bilgilerle âyetlerin anlamını açıklarlar.⁴⁴ Bu çaba, Allah'ın sıfatlarını doğru bir şekilde anlama ve bu sıfatlara uygun bir şekilde iman etme konusunda Müslümanlara rehberlik etmeyi amaçlar.

1.2.1. Âyetlerde Zatî Sıfatlar

Allah'ın zatına özel, sadece Allah'ta olan ve yaratılmışlardan kimsede olmayan sıfatlara “sıfât-ı zâtîyye” denmiştir. Bu sıfatlara “sıfât-ı selbiyye” ismi verenler de vardır.⁴⁵ Bu yaklaşım, olumsuzlama yöntemini temel alarak, Allah'ın sıfatlarını tanımlamak yerine, O'nun ne olmadığını vurgulamayı amaçlar. Bu bağlamda Allah'ın zatî sıfatları denilince kastedilen hususun Allah'ın yaratılmış olan varlıklara yani yaratmış olduklarına herhangi bir yönden benzemeyeceğinin vurgulanması amaçlanır.⁴⁶ Allah'ın ulûhiyetine yakışmayan sıfatları ondan uzaklaştırma, Allah'ta böyle sıfatların olmayacağını ifade etmek amacıyla bu sıfatlara “Selbî Sıfatlar” demiştir.⁴⁷ “Selb” sözlükte “engelleme, uzaklaştırma” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸

Mâtürîdî ekolünde, zâtî sıfatlar'dan “vücûd” sıfatına ayrı bir konum verilerek bu sıfata sıfât-ı nefsî; diğer zâtî sıfatlara ise sıfât-ı selbî denmiştir.⁴⁹

1.2.1.1. Sıfât-ı nefsî

Sıfât-ı selbî denildiği zaman kastedilen Allah'ın vücûd sıfatıdır. Allah'ın varlığına dair kullanılan “vücûd” kavramı, O'nun zatına özgü bir sıfattır ve bu sıfat, Allah'ın var olma

⁴³ Mehmet Demirci, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (29 Nisan 2017), 23.

⁴⁴ Demirci, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, 24.

⁴⁵ Fahrüddin Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid* (Beyrut, 1991), 100.

⁴⁶ Muhammed b. Eşref Semerkandî, *el-Mu'tekâd*, ed. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 67.

⁴⁷ Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ts., 18.

⁴⁸ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 7/ 389.

⁴⁹ Semerkandî, *el-Mu'tekâd*, 67.

gerekliliğinden kaynaklanır, çünkü O vâcibü'l-vücûd'dur.⁵⁰ İslam bilginlerinin geneli, vücud sıfatını nefsi olarak adlandırarak bu sıfatı ayrı bir statüde değerlendirmişler ve “nefsî sıfat” tabirini kullanmışlardır.⁵¹

Vücûd

Tefsir ilminde, “vücûd” sıfatı Allah'ın varlığına ve var olma şekline dair bir anlam içerir.⁵² “Vücûd” terimi kelim ilminde ve felsefede farklı anlamlarda tartışılmıştır.

- a) Allah'ın Varlığı (Vücûdu): “Vücûd” terimi genellikle Allah'ın varlığını ifade etmek için kullanılır. Allah'ın varlığı, İslam dinine göre zorunlu, kendiliğinden var olan ve her şeyin yaratıcısıdır.⁵³ Bu anlamda “vücûd” sıfatı, Allah'ın var olma gerçeğini ifade eder.
- b) Felsefî Anlamda Vücûd: Bazı kelamcılar ve dinbilimcileri “vücûd” terimini daha geniş bir yaklaşımla ele almışlar ve bundan Allah'ın varlığını kast etmişlerdir. Bu kullanım Allah'ın zatının maddi bir varlık mı yoksa manevi bir varlık mı olduğu konusunda felsefede farklı görüşlere neden olmuştur.⁵⁴

İslam'ın temel öğretilerine göre Allah, sınırsız, ezelî ve ebedî bir varlıktır; bu özellikler Allah'ın “vücud” sıfatını oluşturan unsurlardan birkaçıdır.⁵⁵ Ancak, bu kavramların anlamı ve kapsamı konusunda tarihsel ve teolojik çeşitlilik olduğunu unutmamak gerekir.

Allah'ın vücûd sıfatı hakkında islam bilginlerinin görüşleri oldukça farklılık gösterir. Bu konuda birçok bilgin farklı görüşler ortaya koymuştur. Örneğin, İbn Teymiyye (ö.1328), Allah'ın vücûd sıfatının zahirî olduğunu savunurken,⁵⁶ İbn Haldun (ö. 808/1406), Allah'ın vücûd sıfatının mecazî olduğunu düşünmüştür.⁵⁷

⁵⁰ “Vacibü'l-vücud” İslam felsefesinde ve kelimasında kullanılan bir terimdir. Arapça kökenli olup, “varlığı zorunlu olan” anlamına gelir. Bu terim, varlığı kendiliğinden olan ve başkası tarafından var edilmemiş olan varlığı ifade eder. İslam düşüncesinde genellikle Allah'ın varlığı için kullanılır, çünkü Allah'ın varlığı zorunlu kabul edilir ve yokluğu düşünülemez. Allah, tüm varlıkların sebebi ve kaynağıdır, dolayısıyla vacibü'l-vücud olarak tanımlanır. Mustafa Bozkurt - Shalahudin Kafrawi, “Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (16 Ağustos 2011), 244.

⁵¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 19.

⁵² Ahmet Nedim Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 34.

⁵³ Bozkurt - Kafrawi, “Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, 245.

⁵⁴ Ayşe Şavklıyıldız, “Tanrı İnancına Dair Yaklaşımlar Bağlamında ‘Tanrı Vardır’ Yargısının Mantıksal Analizi”, *Felsefe Dünyası* 70 (15 Aralık 2019), 218-221.

⁵⁵ Muhammed b. Eşref Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, ts.), 54.

⁵⁶ Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye’de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım-”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (25 Ocak 2009), 44.

⁵⁷ Murat Erten, “İbn Haldûn’da Varlık ve İnsanın Evrimi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (29 Kasım 2019), 63.

İslam bilginleri Allah'ın mevcudiyetini ve vahdaniyetini (varlığını ve bir olmasını) beraber değerlendirmişlerdir. Çünkü o bir ve eşi benzeri olmayan tek varlıktır. Bu, İslam'ın temel inançlarından biridir ki buna tevhîd denir.⁵⁸

Allah'ın birliği konusunda islam bilginlerinin yaklaşımı ve bu konudaki delilleri, İslam ilahiyatının en önemli konularından biridir. Kelamcılar, Allah'ın varlığını ve birliğini hem akli hem de nakli delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Akli deliller, insan aklının kavrayabileceği ve mantıksal olarak çıkarabileceği delillerdir.⁵⁹ Nakli deliller ise, Kur'an ve sünnet gibi vahiy kaynaklarından alınan delillerdir.⁶⁰

1.2.1.2. Sıfât-ı selbî

“Sıfât-ı selbî” Allah'ın zatından daha çok sıfatlarına yönelik kullanılan bir terimdir. Bu terim, Allah'ın sıfatlarına dair bir kategoriye ifade etmektedir. Arapça kökenli “Selb” kelimesi sözlükte “temizleme” veya “ayırma” gibi anlamlara gelir.⁶¹

“Sıfât-ı selbî”, Allah'ın sıfatlarının, yaratılmış varlıkların sıfatlarından ve özelliklerinden tamamen ayrı, saf ve temiz olduğunu ifade eder. Yani, Allah'ın sıfatları, yaratılmış varlıkların sıfatlarına benzemez ve bu sıfatlar O'nu sınırlamaz. İslam teolojisinin temel prensiplerinden biri olan “Tenzih” ilkesi, Allah'ın zatını ve sıfatlarını yaratılmış varlıklardan münezze (temiz) ve yüce kılar.

Bu bağlamda, “Sıfât-ı selbî” kavramı, Allah'ın birliği, eşsizliği ve yüceliği konusundaki teolojik anlayışı güçlendirmek adına kullanılmaktadır.⁶² Allah'ın sıfatları, O'nun kudreti, ilmi, iradesi gibi özelliklerini ifade ederken, bu sıfatlar yaratılmış varlıkların sınırlı ve eksik sıfatlarından arındırılarak düşünülür. Bu, Allah'ın kendi varlığına ait sıfatların benzersiz ve kusursuz olduğu anlamına gelmektedir. Selbî sıfatlar “kıdem, bekâ, vahdâniyyet, muhâlefetün li'l havâdis, kıyâm bi-nefsihî” olarak kategorize edilmiştir.⁶³

⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 44.

⁵⁹ Halil İmamoglugil, “Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Akli Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018), 99.

⁶⁰ Zübeyir Çetin, “Nakli/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahreddin er-Râzî Örneği-”, *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 401, 402.

⁶¹ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 7/586.

⁶² İmamoglugil, “Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Akli Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, 103.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 44.

Kıdem

“Allah’ın kıdem sıfatı” ifadesi, Allah’ın ezeliyeti veya başlangıcı olmayan varlık olduğunu ifade eder. Bu kavram, Allah’ın varlığının zamanla sınırlı olmadığını ve O’nun her şeyden önce var olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁴

Allah’ın kıdem sıfatı, Allah’ın zatına ait bir sıfattır ve İslam’ın temel inançlarından biridir. Bu kavram, Allah’ın yaratıcı, sonsuz, değişmeyen ve sınırsız bir varlık olduğunu vurgular. Allah’ın varlığı herhangi bir başlangıca veya sona tabi değildir. Diğer bir deyişle o herşeyden önce vardır ve varlığının sonu yoktur.⁶⁵

Kur’an’da Allah’ın kıdem sıfatından doğrudan bahsedilmez. Ancak, Kur’an’ın birçok âyetinde Allah’ın ezeli (kıdemli) ve ebedî (sonsuz) olduğunu ortaya koyan âyetler mevcuttur. Bu âyetler, Allah’ın varlığının başlangıç veya sona tabi olmadığını, yani zamanla mukayyet olmadığını ifade eder. Örneğin:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“O, **ilk** ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁶⁶

Râzî (ö. 606/1210)⁶⁷, Allah’ın “El-Evvel” sıfatını açıklarken, Allah’ın dışındaki varlıkların “önce, ilk” olması kavramını beş farklı açıdan ele alır: Tesir (etkileme), ihtiyaç, şeref, rütbe ve zaman bakımından öncelik. Ancak ona göre bu öncelik türleri Allah’a uygun değildir. Ona göre Allah’ın “evvel” olması, varlıkların O’na muhtaç olmasından ve O’nun varlıkları yaratan, başlatan güç olmasından kaynaklanmaktadır. Allah’ın dışındaki her şey mümkiniyet (var olup olmama ihtimali) içinde ve sonradan yaratılmıştır. Zaman bile yaratılmış olduğundan, Allah’ın varlığı zamandan önce gelir, yani zamanla sınırlı değildir. Bu yüzden, Allah’ın önceliği ne zaman ne de mekân açısından bir önceliktir; aklın kavrayamadığı, daha derin bir önceliktir.⁶⁸

Râzî ayrıca, ezeliyet ve lâ-yezâl (sonsuzluk) kavramlarını tartışırken, Allah’ın başlangıcı ve sonu olmayan varlığına akılla erişilemeyeceğini belirtir. Ezel, sonsuzluk ve öncelik gibi kavramlar insan aklının sınırlarını aşar. Ona göre Allah’ın “el-evvel” sıfatı, insanın kavrayabileceği öncelik türlerinden farklıdır. Râzî, Allah’ın bu mutlak ve zamandan

⁶⁴ Muhammed Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i l-edille fî usûli l-i’tikâd* (Bağdat, 1369), 33; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/105.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhü l-Akâid*, 42.

⁶⁶ el-Hadîd 57/3.

⁶⁷ Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Eş’arî âlimi.

⁶⁸ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru l-Kebîr* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale Naşirun, 2021), 6/133.

bağımsız önceliğinin aklen anlaşılmasının mümkün olmadığını, ancak O'nun her şeyden önce var olduğunun delillerle sabit olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹

Beyzâvî (ö. 685/1286), birinci “ve'l-evvelü” ile ikinci (ve'l-ahirü) sıfatını (ilk ve son) birleştirir. Bu, müfessirin Allah'ın sıfatlarını bir bütün olarak ele aldığını ve bu sıfatların birbirleriyle bağlantılı olarak kabul ettiğini gösterir. Bununla birlikte kendisi özellikle kıdem sıfatının anlamı üzerinde durmuştur. Böylelikle müfessir, Allah'ın başlangıçsız ve sonsuz olduğunu, varlığının delillerle aşikâr olduğunu, ama hakikatinin akılla kavranamayacağını, her şeyi bildiğini ve sıfatlarının birbirleriyle uyumlu bir bütün oluşturduğunu açıklamıştır.⁷⁰ Bu yorum, Allah'ın kıdem sıfatının hem varlık hem bilgi açısından nasıl anlaşılması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bekâ

Allah'ın bekâ sıfatı, O'nun ebedî varlığını ifade eder. Bu sıfat O'nun zaman ve mekân ile kayıtlanamayan sonsuz bir varlık olduğunu anlatır. Bekâ, Allah'ın herhangi bir başlangıcı veya sonu olmadığını, O'nun her zaman var olduğunu ve varlığını devam ettireceğini ifade eder.⁷¹ Allah'ın “kıdem” sıfatının yer aldığı âyetlerle aynı zamanda onun “sonu olmayan” bir varlık olduğu da belirtilmiştir:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“O, ilk ve sondur. Zâhir ve bâttır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁷²

Semerkandî (ö.373/983)⁷³, Allah'ın “Âhir” sıfatını açıklarken, O'nun tüm varlıklardan önce var olduğunu ve hepsini yaratan, yöneten tek güç olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın son olmasını ise müfessir, bir bitiş değil aksine sonu gelmeyecek olan, varlığı devamlı olan şeklinde izah etmiştir.⁷⁴

Ayette geçen “son” kavramı, her şeyin yok olduktan sonra da Allah'ın varlığının devam edeceğini ifade etmektedir. Allah'ın “son” olduğunu kullarına bildirmesinin sebebi, Allah harici her şeyin fani olduğunu kullara bildirmek içindir.⁷⁵ Bu âyet, Allah'ın diri,

⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, 6/133.

⁷⁰ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1990), 2/173.

⁷¹ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâin 'i'l-edille fî usûli 'l-i'tikâd*, 34.

⁷² el-Hadîd 57/3.

⁷³ Fakih, müfessir, sûfi.

⁷⁴ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2006), 2/406.

⁷⁵ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 2/173.

kayyum (her şeyin varlığını sürdüren) ve ebedî varlık olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın bekâ sıfatı, İslam'ın tevhîd inancının temel unsurlarından birini oluşturur.⁷⁶

Ebüssuûd (ö. 982/1574)⁷⁷, Allah'ın “Âhir” olmasını, O'nun yaratılmış olan her şeyin ötesinde ve üzerinde olduğu, başlangıç ve son kavramlarından bağımsız olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ona göre yaratılmış varlıkların son bulması, O'nun varlığında bir değişiklik yaratmaz; O, daima baki olandır.⁷⁸

İslam'ın farklı düşünce okulları, Allah'ın sıfatlarına ve özellikle bekâ gibi sıfatlara farklı açılardan yaklaşabilmiş olsalar da temelde Allah'ın zatının ezeli ve ebedî olduğu konusunda bir anlayış birliği bulunmaktadır. Bu, tüm İslam mezheplerinin paylaştığı temel bir prensiptir.⁷⁹

Vahdâniyyet

Allah'ın sıfatlarından biri olan “vahdâniyyet” kavramı, İslam'ın temel inançlarından biri olan Allah'ın bir ve tek olduğunu ifade eder. Bu sıfat, Allah'ın tek ve eşi benzeri olmayan, başka bir varlıkla karşılaştırılamayan, biricik ve yegâne olduğunu belirtir.⁸⁰

Bu sıfat, özellikle Kur'an'ın birçok âyetinde vurgulanmaktadır.⁸¹ İslam, şirk olarak adlandırılan her türlü ortak tanrılık veya Allah'a eş koşma anlayışına karşıdır. Bu nedenle, Allah'ın vahdâniyyet sıfatı, İslam'ın tevhîd (birlik) ilkesinin temelini oluşturur. Kur'an'da Allah'ın birliğini en açık şekilde vurgulayan âyetlerden birisi “ihlas” suresinde geçmektedir:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

“De ki: O, Allah'tır, bir tektr.”⁸²

Semerkandî'ye göre Yahudilerin Allah'ın sıfatlarını sorması üzerine Cebrâil'in getirdiği bu sure Allah'ın birliğini ve eşsizliğini de vurgulamaktadır. Yahudilerin Allah'ın kendisini neyle yarattığını sorması ve bunun üzerine Resûlullah'ın öfkelenmesi, Allah'a dair

⁷⁶ İrfan Abulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 32.

⁷⁷ Osmanlı şeyhülislamı, hukukçu ve müfessir.

⁷⁸ Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 6/174.

⁷⁹ Abulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 33.

⁸⁰ Mahmut Şeltut, *Akaid ve Şeriat* (İstanbul: Yöneliş Yayın Evi, 1991), 81.

⁸¹ el-Bakara, 2/163; en-Nahl 116/22; el-Enbiyâ 21/25; el-Mü'minûn 23/91; el-İhlâs 112/1.

⁸² el-İhlâs 112/1.

bu tür soruların yanlış ve anlamsız olduğunu, Allah'ın zatının ve sıfatlarının insan aklıyla kavranamayacağını göstermektedir.⁸³

Bu bağlamda, surede yer alan “O Allah’tır. Birdir. Onun eşi ve benzeri yoktur. Ortağı yoktur” ifadeleri, Allah'ın vahdâniyyet sıfatını açıkça ortaya koymaktadır. Allah, hiçbir varlıkla kıyaslanamaz ve hiçbir şekilde ortak ya da yardımcıya ihtiyaç duymaz. Bu yaklaşım, Allah'ın vahdâniyyetini güçlü bir şekilde savunur ve tevhîd inancını pekiştirir. Allah'ın mülkünde tek hâkim olduğu, her şeye gücü yettiği ve yardımcısının bulunmadığı belirtilerek, O'nun tek başına var olan ve eşsiz bir varlık olduğu vurgulanır.⁸⁴

İlgili âyetin direk “O” zamiri ile başlamasını ve zamiri gönderecek bir ismin önceden zikredilmeyişinin sebebi Allah'ın şeref ve şöhretinin çok büyük olduğunun bu şekilde gösterilmesidir.⁸⁵ O öylesine büyüktür ki, herkesin gönlünde mevcuttur; her işaret eden, O'na işaret eder ve her zamir O'na dönmektedir. Nitekim aynı âyette geçen Allah'ın Samed adı da bu gerçeği haber vermektedir. Çünkü “samed” mübalağalı bir şekilde kast edilen demektir. Âyetin mübhem ve tekil bir zamirle başlaması O'nun şanı yüce ve bir olan bir varlık olduğunu göstermektedir.⁸⁶

İslam dünyasında, Allah'ın birliği anlamına gelen “vahdâniyyet” sıfatı konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır. İslam'ın temel inanç esaslarından biri olan tevhîd ilkesi, Allah'ın tek, benzersiz ve mutlak varlık olduğunu vurgular. Bu anlayışa göre Allah, eşi ve benzeri olmaktan, parçalanmaktan ya da herhangi bir varlıkla ilahlıkta ortak olmaktan münezzehtir. İslam'ın erken döneminden itibaren farklı düşünce ekolleri bu konuda aynı görüşü paylaşmıştır.⁸⁷

Muhâlefetün li'l-Havâdis

“Muhâlefetün li'l-Havâdis” Arapça bir ifadedir ve sözlük anlamı olarak “yeni şeylere karşı olmak” veya “yeniliklere muhalefet etmek” anlamına gelir.⁸⁸ İslam literatüründe Allah'ın sonradan olan hiçbir şeye benzemeyeceğini ifade eden bir kavramdır.⁸⁹

“Muhâlefetün li'l-Havâdis” ifadesi, Allah'ın sıfatlarından biri olan “bekâ” ve “kıdem” sıfatlarıyla ilgili bir sıfattır. Bekâ, Allah'ın varlığının başlangıcı veya sonu olmadığını, O'nun

⁸³ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/253.

⁸⁴ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 253.

⁸⁵ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 241.

⁸⁶ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 9/241.

⁸⁷ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, 101.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ed. Abdülkerîm Osman (Kahire, 1988), 216.

⁸⁹ Metin Yurdagör, “Muhâlefetün li'l-Havâdis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/402.

ezelden beri var olduğunu ve ebediyen varlığını sürdüreceğini ifade eder. Muhâlefetün li'l-Havâdis sıfatı ise, Allah'ın yaratılmış varlıklar gibi bir başlangıcı veya sonu olmayan ebedi bir varlığa işaret eder ve sonradan olan hiçbir şey Allah'a özgü bir tanımın içine giremez.⁹⁰

İhlâs suresinde geçen “Hiçbir şey ona denk değildir” âyeti hiçbir şey ona denk, benzer, eş olamaz şeklinde tefsir edilmiştir.⁹¹

Râzi ilgili âyeti Muhâlefetün li'l-Havâdis bağlamında tefsir ederken, Allah'ın mutlak ve benzersiz olduğuna vurgu yapar. Ona göre, Allah, tüm varlıkların ihtiyaç duyduğu ve kendisine sığındığı bir mercidir (samed). Allah'ın zatı ve sıfatları, yaratılmış olan hiçbir varlığa benzememekte ve onlarla kıyaslanamamaktadır. “O, doğmamıştır, doğurulmamıştır” âyetiyle belirttiği gibi, Allah'ın varlığı herhangi bir aracıya, sebebe ya da vasfa bağlı değildir. Allah'ın varlığı, ezeli ve ebedi olup, diğer varlıkların varlığı gibi sonradan var edilmemiştir ve yoklukla nitelenmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, Allah'ın ilmi, kudreti, rahmeti, cömertliği ve adaleti gibi sıfatları da hiçbir yaratılmış varlığın sıfatlarıyla kıyaslanamaz; çünkü Allah'ın bu sıfatları, mutlak ve sonsuzdur, diğer varlıklarinkinden tamamen farklı ve üstündür.⁹²

Bu sıfat, Allah'ı insan ya da başka bir varlık gibi düşünmeyi reddeder.⁹³ Tanrıyı insan gibi düşünen akıma “Antropomorfizm” denir.⁹⁴ Antropomorfizm, tanrının insan benzeri özelliklere, duygulara veya fiziksel özelliklere sahip olduğunu düşünme eğilimini ifade eder. Bu, tanrının insanlar gibi hissetme, düşünme veya fiziksel olarak biçimlenme gibi insan niteliklerine sahip olduğu inancını içermektedir.⁹⁵

Antropomorfizm, farklı kültürlerde ve dinlerde farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Bu yaklaşım, insanların tanrıyı anlama ve ilişki kurma çabasıyla ilgili olabilir, ancak çoğu teolojik sisteme göre tanrının insan gibi sınırlı veya maddi niteliklere sahip olması düşüncesi teolojik olarak problemlili görülebilir.⁹⁶ İslam, Hristiyanlık ve diğer monotheistik dinlerde genellikle Tanrı'nın insan benzeri özelliklere sahip olmadığı ve insanların Allah'ın sınırsızlığını ve eşsizliğini tam anlamıyla anlayamayacağı öğretilerine vurgu yapılır.⁹⁷

⁹⁰ Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 213-249.

⁹¹ Ebüssuûd, İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm, 9/386.

⁹² Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, 11/202.

⁹³ Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 229.

⁹⁴ Varlı, Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri, 33.

⁹⁵ Varlı, Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri, 33.

⁹⁶ Varlı, Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri, 86.

⁹⁷ Habib Şener, “David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 11 (01 Nisan 2017), 245-250.

Tefsir âlimleri, Kur'an'da görünen bazı âyetlerdeki ifadeleri insan benzeri özellikleri çağrıştıracak şekillerde yorumlamışlardır. Ancak, genellikle bu ifadelerin mecaz veya sembolik olduğunu, Allah'ın insanlar gibi sınırlı özelliklere sahip olmadığını vurgulamışlardır.⁹⁸

Bu tür yorumlar, antropomorfizmi reddetmek ve Allah'ın sınırsız, eşsiz ve insanlardan farklı bir varlık olduğunu vurgulamak amacını taşır. İslam tefsir geleneğinde önde gelen âlimler bu tür âyetleri genellikle “teşbih” ve “tenzih” kavramları üzerinden açıklamaktadır. Örneğin “Nereye dönersiniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır”⁹⁹ ayetini Râzî, “kıble oradadır” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁰

Teşbih, bir kelimeyi aralarındaki benzerlikten dolayı bir başka kelime ile ifade etmek anlamına gelmektedir. Bu sanat, insanların anlamasını kolaylaştırmak veya onları düşündürmek amacıyla kullanılmaktadır.¹⁰¹ Kur'an'da kullanılan teşbih sanatı, tam anlamıyla insan benzeri özelliklere işaret etmeyerek mecaz anlamı ifade etmektedir.¹⁰²

Tenzih (yüceltme), Allah'ın sınırsız, eşsiz ve insanların anlayışının ötesinde bir varlık olduğunu ifade eder. Allah'ın, insanların anladığı şekilde fiziksel veya duygusal sınırlamalara sahip olmadığı vurgulanır.¹⁰³

Örneğin, Allah'ın “yüzü” veya “eli” gibi ifadeleri, tefsir âlimleri genellikle mecaz veya sembolik olarak yorumlarlar.¹⁰⁴ Bu ifadeler, Allah'ın yüce özelliklerini ifade etmek için kullanılmıştır ve insan benzeri bir varlığı çağrıştırmayacağı kabul edilmiştir.

Allah'a insanbiçimci özellikler vermekten sakınan sünnî tefsir geleneği, Allah'ın birliği (tevhîd) ilkesini ve Allah'ın insanlar gibi sınırlı özelliklere sahip olmadığını vurgulayarak antropomorfizme karşı bir duruşu amaçlamaktadır.¹⁰⁵

Kıyâm bi nefsihî

“Kıyâm” kelimesi Arapça kökenli bir terim olup, “ayakta durma” veya “dik durma” anlamına gelir.¹⁰⁶ Kelam ilmi bağlamında “Kıyâm” terimi, Allah'ın sıfatlarından birini ifade eder.¹⁰⁷

⁹⁸ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü 'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne* (Cidde: Dav'i'l-İsbât ve't-Tenzih, 1991), 188.

⁹⁹ el-Bakara 2/115.

¹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, 1/115.

¹⁰¹ Mustafa Emin, Ali Cârîm, *Belağatü'l Vadihâ* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020), 1/28.

¹⁰² Abdüllatif Harpûti, *Tankîhu'l-kelam* (İstanbul, 1978), 301.

¹⁰³ Harpûti, *Tankîhu'l-kelam*, 306.

¹⁰⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, 1/155.

¹⁰⁵ Muhammed Emân, *es-Sıfâtü 'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 123.

Allah'ın kıyâm sıfatı, O'nun ezeli ve ebedî olarak var olması anlamına gelir. Bu sıfat, Allah'ın zamanla sınırlı olmadığını, başlangıcı veya sonu olmadığını ifade eder. Yani, Allah'ın varlığı zamanla değişmez ve O, her an varlığını sürdürür. Bu sıfat, Allah'ın sürekli olarak var olma, hiçbir değişikliğe uğramama ve ebedî olarak ayakta durma özelliklerini içerir.¹⁰⁸

Kıyâm bi nefsihî sıfatı, İslam'ın tevhîd (birlik) ilkesiyle yakından ilgilidir. Tevhîd ilkesine göre, Allah tek ve yegâne varlıktır. O'na benzer başka bir varlık veya güç yoktur. “Kıyâm bi nefsihî” sıfatı, Allah'ın birliğini, sürekli varlığını ve değişmezliğini ifade eder.¹⁰⁹

Kıyâm sıfatı, Allah'ın diğer sıfatlarıyla birlikte düşünülerek, İslam teolojisinin temel prensiplerinden birini oluşturur.¹¹⁰

İslam bilginleri, Allah'ın sıfatlarını Kur'an'ın çeşitli âyetlerinden ve Hz. Peygamberin hadislerinden çıkartırlar. “Kıyâm bi nefsihî” sıfatı da bu tefsir geleneği içinde çeşitli âyetlerden çıkarılmıştır.¹¹¹ İslam âlimleri, Allah'ın sıfatları hakkında birçok âyette işaretler bulmuş ve bunları bir araya getirerek anlamlar çıkarmışlardır.¹¹²

Kıyâm bi Nefsihî kavramı Kur'an-ı Kerim'de yer almamakla birlikte “kıyâm” kökünden gelen ve “varlığı sürekli olan” anlamındaki “kâim” sıfatı iki âyette;¹¹³ “her şeyin Allah'a bağlı olup kâinatı idare eden” anlamındaki “kayyum” kavramı üç âyette¹¹⁴ geçmektedir.

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ

“Herkesin kazandığını **görüp gözeten** Allah inkâr edilir mi? Hâlbuki onlar, Allah'a ortaklar koştular.”¹¹⁵

Âyette bahsedilen, Allah'ın “kıyâm bi nefsihî” (kendi kendine varlığını sürdürme) sıfatı, her nefsin yaptıklarını ve kazandıklarını gözetmesiyle ilişkilendirilir. Bu, Allah'ın herkesin eylemlerini gördüğünü ve hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmadığını ifade eder. Âyette geçen “kâim” terimi, hayır ve şer üzerinde duran, devam eden ve sürekli olan bir gözetleyiciyi

¹⁰⁶ Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân” (Kahire, 1961 1381), 786.

¹⁰⁷ Ebû'l Muîn en-Nesefî, *Tefsîratü'l-edille* (Dimaşk: Daru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1990), 1/78.

¹⁰⁸ Osman Karadeniz, “Kıyâm bi-Nefsihî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/415.

¹⁰⁹ Semerkandî, *el-Mu'tekâd*, 141.

¹¹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-i'tikâd*, 33-34.

¹¹¹ Âl-i İmran 3/118; er-Râd 13/33; el-Bakara 2/155

¹¹² Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, 107.

¹¹³ Âl-i İmran 3/18; er-Râd 13/33

¹¹⁴ el-Bakara 2/255; Âl-i İmran 3/2; Tâhâ 20/111

¹¹⁵ er-Ra'd 13/33.

ifade eder ve bu gözetleyici Allah'tır.¹¹⁶ Celâlü'd-dîn Muhammed, Allah'ın bu sıfatının, O'nun putlara hiçbir şekilde benzemeyeceğini vurguladığını belirtmektedir. Müfessir, putların cansız ve etkisi olduğunu, dolayısıyla hiçbir şekilde kendi kendine var olamayacaklarını, ancak Allah'ın, kendi varlığını sürdüren ve başka bir varlığa ihtiyacı olmayan bir şekilde var olan tek varlık olduğunu belirtir.¹¹⁷ Bu yorum, Allah'ın birliğini ve eşsizliğini vurgulayarak, tevhîd inancını pekiştirmektedir.

İlgili ayetin tefsirinde bazı müfessirler Allah'ın sıfatlarına odaklanarak “kıyam” kelimesini açıklamıştır. Buna göre buradaki “kıyam” ifadesi herkesin yaptıklarını gören, gizli kalmayan ve herkesin ameline karşılık veren ve putlar gibi olmayan demektir. Allah'ın dışındaki sahte ilahlar, kendi varlıklarını sürdüremezler ve insanların amellerini gözetemezler. Ancak Allah, kendi kendine var olan, her şeyden bağımsız olan ve her türlü güzelliği, kudreti ve hikmetiyle yücelen tek varlıktır.¹¹⁸

1.2.2. Âyetlerde Sübûti Sıfatlar

“Sübûti sıfat” terimi, Arapça kökenli bir terim olan “Sübût” kelimesinden türetilmiştir. Bu terim, “sabit olma” veya “istikrarlı olma” anlamına gelir.¹¹⁹ İslam teolojisi ve kelam ilmi bağlamında kullanıldığında, “sübûti sıfat,” Allah'ın sıfatlarından bir grubu ifade eder.

“Sübûti sıfat,” Allah'ın zatî sıfatlarından bir grup sığata atıfta bulunur. Zatî sıfatlar, Allah'ın varlığının özünden kaynaklanan sıfatlardır. Sübûti sıfatlar, Allah'ın zatî sıfatlarından bazılarının sabit, değişmeyen ve ebedi nitelikte olmasını ifade eder. Bu sıfatlar, Allah'ın değişmez ve daima var olan özelliklerini temsil eder.¹²⁰ Allah Teâlâ için subûti sıfatlar söz konusu olduğunda bunlar şu şekilde sınıflanır:

1.2.2.1. İlim (Bilmek)

Sözlükte, ilim “bir şeyin gerçek doğasını anlama ve kavrama” anlamına gelir.¹²¹ İlâhî bir nitelik olarak, ilim “Allah'ın duysal dünyaya ve duyu ötesine ait tüm nesneleri ve olayları bilmesi” olarak tanımlanmaktadır.¹²² Kur'an'da, Allah'ın en mükemmel şekilde bilen varlık olduğu, a'lim¹²³, habîr¹²⁴, şehîd¹²⁵, hâfız¹²⁶ gibi isimlerle ifade edilmiştir. Bu kavramlar

¹¹⁶ Celâlü'd-dîn Muhammed b. Ahmed - Ebü'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2019), 250.

¹¹⁷ Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 250.

¹¹⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 5/253.

¹¹⁹ el-İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 178.

¹²⁰ el-İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 178.

¹²¹ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/456.

¹²² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 34.

¹²³ el-Bakara 2/29.

¹²⁴ el-Enâm 6/103.

bağlamında ilim, “zaman ve mekân sınırlarını aşarak küçük ya da büyük, gizli ya da açık her şeyi ve olayı tam anlamıyla bilmek” anlamına gelir.¹²⁷ İlim, Kur’an-ı Kerîm’in 377 âyetinde, isim, çeşitli fiil formları ve sıfatlar (âlim, alîm, allâm, a’lem) şeklinde Allah’a nispet edilmiştir.¹²⁸

Kur’an’da ilim sıfatının kapsamı oldukça geniştir ve çeşitli bağlamlar içinde birçok nesne ve olaya değinilir. Örneğin, göklerde ve yerde bulunan her şeyi, insanların kalplerinde gizledikleri veya açıkladıkları tüm düşünceleri, yere girenleri ve yerden çıkanları, karada ve denizde bulunanları, insanların bilip bilmedikleri her şeyi Allah’ın bileceği şeklinde geniş bir ilim çerçevesi mevcuttur.¹²⁹ Bu bağlamda, Allah, kimin daha güzel davranacağını, kimin iyilik, kimin kötülük işleyeceğini, kime yardım edeceğini, insanları imtihana tabi tutarak herkese gösterme niyetindedir. Allah, bu imtihanla insanların içsel niteliklerini ortaya çıkararak, kimin Allah’a ve peygamberlere nasıl yardım edeceğini belirler.¹³⁰ Allah’ın her şeyi bildiğini vurgulayan ayetlerden birisi şudur:

قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“De ki: Siz Allah’a dininizi mi öğretiyorsunuz? Oysa Allah, göklerdeki ve yerdeki her şeyi bilir. Allah, **her şeyi hakkıyla bilendir.**”¹³¹

Râzî bu âyetin tefsirinde Allah’ın görmesinin sadece insanların gördüğünü kapsamadığını, başkalarının göremeyeceği davranışlara da Allah’ın vakıf olduğunu bildirmektedir. Ayrıca bu ayette insanın yaptıklarının sadece zahirinin değil, gizli niyet ve gerçek maksatlarının da Allah tarafından bilindiği belirtilmektedir.¹³²

“Allah göklerde olanları da bilir, yerde olanları da...” ayetinde belirtildiği gibi Allah ilim sıfatıyla her şeyi bilmektedir. Allah’ın ilim sıfatı, O’nun her şeyi bilen, her şeyi kuşatan ve sınırsız bir ilme sahip olduğu şeklinde ifade edilmektedir. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir Allah’ın ilmi, geçmişi, geleceği ve şu anı kapsayan

¹²⁵ el-Bakara 2/233.

¹²⁶ Yûsuf 12/64.

¹²⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât* (Beyrut, ts.), 178.

¹²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/108.

¹²⁹ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfreh li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire, 1950), 205.

¹³⁰ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfreh li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 205.

¹³¹ el-Hucurât 49/16.

¹³² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 5/343.

kapsamlı bir bilgiye işaret eder. Allah'ın ilmi, yaratılmış her şeyi kuşatan, her detayı bilen, her anı gören kapsamlı bir bilgi olarak tasvir edilir.¹³³

1.2.2.2. Kudret (Güç)

Kudret sıfatı Allah için her şeye gücü yeten, sınırsız bir kudrete sahip olduğunu ifade eden bir sıfat olma niteliğini haizdir. “Kudret sıfatı” bu yönüyle Allah'ın tüm güçlülük, yaratıcılık ve kontrol yeteneğini ifade etmektedir.¹³⁴ Kudret kelimesi Arapça kökenlidir ve güç, yetenek, etki ve kontrol anlamlarına gelir.¹³⁵ İslam teolojisine göre, Allah'ın kudret sıfatı, O'nun her şeye gücü yeten, sınırsız güç ve yetenek sahibi olduğunu belirtir.¹³⁶

Kudret sıfatı söz konusu olduğunda Allah'ın tüm canlı ve cansız varlıkları yaratması, onlara farklı şekiller vermesi ve yaratmış olduğu âlemde her türlü tasarruf ve eylem hakkına sahip olup bu tasarruflarda dilediğince bulunmasını ifade etmektedir.¹³⁷

İslam'ın temel öğretilerinden biri olan “tevhîd” ilkesi, Allah'ın kudret sıfatını da içerir. Bu ilkeye göre, Allah yaratıcı, idare edici ve kudret sahibi olarak tek ve biriciktir. Allah'ın kudret sıfatı, O'nun birliğini, eşsizliğini ve yüceliğini pekiştirir. Kur'an'da Allah Teâlâ'nın kudret sıfatına vurgu yapan âyetler mevcuttur.

لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاِنْ تُبَدَّلُوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تَخَفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهٖ اللّٰهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَّشَآءُ وَاِذْ

عَذَّبَ مَنْ يَّشَآءُ ۗ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

*“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”*¹³⁸

Bu ifade, Allah'ın tam anlamıyla Yüce Yargıç olduğunu vurgular. O'nun güçleri, kendisini kısıtlayan kurallara tabi değildir. O, tek ilah olarak tanımlanır ve dilediği takdirde insanları cezalandırma veya affetme yetkisine sahiptir.¹³⁹

¹³³ Nesefi, *Tefsirü'n-Nesefi Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Te'vil* (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2019), 2/156.

¹³⁴ İsfahânî, “*el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*”, 700.

¹³⁵ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/780.

¹³⁶ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/316.

¹³⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 83, 84.

¹³⁸ el-Bakara 2/284.

¹³⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 156.

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ

لَكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“De ki: Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. **Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.**”¹⁴⁰

“Mülkün sahibi olan” ifadesinden, mülkünde ortağı ve engelleyeni olmaksızın dilediği gibi tasarruf, icad, imha, ihya, imate ve ta’zib eden ve mükâfatlandıran anlamı anlaşılmaktadır. Âyetin sonundaki “her şeye gücü yeten” (kadîr) kavramı, kendinden önce zikredilenlerin sebebini, illetini beyân ve onların gerçek olduklarını ifâde etmektedir.¹⁴¹

1.2.2.3. Hayat (Hayat sahibi olma)

Allah Teâlâ’nın “Hayat” sıfatı, O’nun sonsuz, ebedi ve bağımsız bir hayata sahip olduğunu belirtir. “Allah’ın hayat sıfatı,” İslam teolojisinde Allah’ın yaşayan, hayat sahibi ve ebedi bir varlık olduğunu ifade eden bir sıfattır.¹⁴² Bu sıfat, Allah’ın kendi zatında ve sınırsız bir şekilde hayat sahibi olduğunu belirtir. İslam’ın temel inançlarından biri olan “tevhîd” ilkesine göre, Allah tek ve ebedi bir varlıktır ve O’nun hayatı sınırsız, başlangıcı olmayan ve sonu olmayan bir hayattır.¹⁴³ Yüce Allah’ın hayat sıfatına sahip olduğunu gösteren ayetlerden birisi şu âyettir:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ

عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. **Diridir, kayyumdur.** O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur. İzni olmaksızın O’nun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O’nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O’nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri

¹⁴⁰ Âl-i İmran 3/26.

¹⁴¹ Ebüssuûd, *İrşâdî'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/126.

¹⁴² Semerkandî, *el-Mu'tekâd*, 127.

¹⁴³ Süleyman Koyuncu, “Allah’ın Hayy ve Kayyum Sıfatlarının Kelâm Bağlamında Değerlendirilmesi”, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 170-174.

kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir.) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür.”¹⁴⁴

Âyette geçen “Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur” ifadeleri, Allah’ın mutlak bir şekilde diri olduğunu ve bu diriliğin ebedi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁵ Allah’ın hayat sıfatı yalnızca biyolojik anlamda değil, varlığının devamı, yönetimi ve idaresi anlamında da geniş bir kapsam taşımaktadır. Bu bağlamda o, Allah’ın diri ve kayyum olmasının, O’nun varlık âlemine hükmetmesinin ve her şeyin O’nun bilgisi ve kontrolü altında olduğu anlamına gelir.¹⁴⁶

Allah’ın “hayat” sıfatı, O’nun varlığının ezeli ve ebedî olduğunu, yok olmanın ve değişimin Allah için imkânsız olduğunu şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁴⁷ Allah’ın hayat sıfatı, yaratılmışlarınki gibi sınırlı ya da biyolojik bir dirilik değil, mutlak ve her türlü noksanlıktan münezzeh bir yaşamdır. Allah’ın diri olması, tüm varlıkların varlığının kendisine bağlı olduğu, O’nun ise hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelir. Hayat sıfatı, Allah’ın her şeyi bilmesi, yönetmesi ve ayakta tutmasıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü O, kayyum sıfatıyla da her an kâinatın işleyişini sürdüren yegâne varlıktır.¹⁴⁸

Mâtürîdî (ö. 333/944)¹⁴⁹, Allah’ın diri (hayy) olmasını, O’nun zatî sıfatlarından biri olarak ele alır ve Allah’ın hayat sıfatının, yaratılmışlarınki gibi sınırlı ya da bedene bağımlı bir yaşam olmadığını vurgulamaktadır. Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın diri olması, O’nun ezeli ve ebedî olarak var olmasını, hiçbir şekilde yokluk ve son bulmanın Allah için söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Allah’ın hayat sıfatı, O’nun tüm sıfatlarının kaynağıdır; bilme, görme, işitme ve irade gibi sıfatları ancak diri bir varlıkla mümkün olur. Mâtürîdî, bu sıfatın Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olarak her an varlık âlemiyle irtibatlı olduğunu da gösterdiğini belirtmektedir.¹⁵⁰

¹⁴⁴ el-Bakara 2/255.

¹⁴⁵ Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/105.

¹⁴⁶ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/171.

¹⁴⁷ Nesefî, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/173.

¹⁴⁸ el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut, ts.), 1/109.

¹⁴⁹ Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir, fakih.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, ed. Musta Yavuz, Bekit Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 1/178.

1.2.2.4. İrade (Dileme)

Sözlükte, “istemek, dilemek” anlamına gelen irâde kavramı, bir kişinin nefesine hükmettiği bir işi veya bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi ve bu amaç doğrultusunda hareket etmesi, bir fayda sağlamaya yönelik eğilim olarak tanımlanmıştır.¹⁵¹

Râzî, Allah için bir fayda ya da zararın söz konusu olamayacağını söyleyerek Allah hakkında bu tür bir iradede bahsetmenin doğru olmadığını belirttikten sonra, kelâmcıların irade tanımını “İrade, bir zorunluluk olmaksızın, bir durumun -yapılması veya yapılmaması- mümkün olduğu bir durumda, iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren bir sıfattır” şeklinde açıklamaktadır.¹⁵²

İrade sıfatı, âlemin varlığının tamamen Allah’ın iradesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. O, olayların takdir edeni ve kontrol edenidir. Madde ve mana âlemindeki çeşitli durumlar, Allah’ın hüküm ve dilemesiyle meydana gelir; az-çok, küçük-büyük, hayır-şer, menfaat-zarar, iman-küfür, inkâr-irfan, kurtuluş-hüsran, fazla-noksan, taat-isyan gibi kavramlar da yine Allah’ın iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Bu sıfat aynı zamanda, Allah’ın iradesi olmaksızın insanlar, cinler, melekler ve şeytanların bir zerreyi dahi hareket ettirmekte veya durdurmada bir etkiye sahip olamayacaklarını belirtmektedir. Yaratılmış varlıkların tümü, Allah’ın kudreti ve iradesi altında hareket eder, varlık bulur ve O’nun hükümranlığı altında bulunur.¹⁵³

“Dileme” sıfatı, Allah’ın özgürce ve bilinçli bir şekilde dilediği şeyleri gerçekleştirebilme gücünü içerir. Allah’ın iradesi, O’nun her şeyi kendi hikmeti, ilmi ve kudreti doğrultusunda belirleme yeteneğini ifade eder. İrade sıfatı, insanların iradesinden farklıdır, çünkü insan iradesi sınırlıdır ve kısıtlamalara tabidir, ancak Allah’ın iradesi sınırsız ve mutlak.¹⁵⁴ Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın irade sıfatına dair birçok âyet bulunmaktadır.

فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنُتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

“Onlardan inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine **Allah dileseydi**, birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah **dilediğini** yapar.”¹⁵⁵

Bu ayette geçen “Allah’ın dilemesi” kavramı, Allah’ın mutlak irade ve kudretinin her şeyin üzerinde olduğu anlamına gelir. Her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak, evrende

¹⁵¹ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 586.

¹⁵² Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Meâlîbü’l-Âliye* (Beyrut, 1987), 2/175.

¹⁵³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Kitâbü’l-Erba’in fî Usûli’d-Dîn*, ed. Abdullah Abdulhamîd Urvânî (Şam: Darü’l-Kalem Matbaası, 2003), 22.

¹⁵⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 104.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/253.

meydana gelen her olay, Allah'ın dilemesi ve iradesiyle gerçekleşir. “Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi” ifadesi, insanların hür iradeleriyle hareket etmelerine izin verildiğini, ancak nihai olarak her olayın O'nun ilmi ve kudreti dâhilinde olduğunu vurgular.¹⁵⁶ İnsanlar özgür seçim yapabilirler, fakat bu özgürlük Allah'ın dilemesiyle sınırlıdır ve sonuçta O'nun dilediği olur. Allah'ın iradesi adalet, hikmet ve bilgelik üzerine kurulu olup, insanlar da kendi fiillerinden sorumludur.¹⁵⁷

“Allah dilediğini yapar” ifadesi, dilediğini lütfundan dolayı muvaffak kılar, dilediğini de adaletinden dolayı başarısız kılar, demektir. Bu âyet olayların Allah'ın elinde olduğuna; hayır veya şer yahut îman veya inkâr bakımından onun dilemesine bağlı olduğuna delildir.¹⁵⁸

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

“Denizde dağlar gibi yüzen gemiler de O'nun varlığının delillerindendir. **O, dilerse** rüzgârı durdurur da onlar (gemiler) denizin üstünde durakalırlar. Elbette bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır.”¹⁵⁹

Ayette geçen “O dilerse” ifadesi, Allah'ın evrendeki her türlü olaya mutlak hâkim olduğunu ve doğa olaylarını kontrol edenin yalnızca O olduğunu gösterir. Rüzgârın esmesi, gemilerin hareketi gibi olaylar, Allah'ın iradesine bağlıdır. O, dilerse rüzgârı durdurarak gemilerin denizde hareketsiz kalmasını sağlayabilir. Bu durum, insanlara evrenin işleyişi üzerindeki güç ve kontrolün bütünüyle Allah'a ait olduğunu hatırlatmaktadır. Aynı zamanda sabreden ve şükredenler için doğa olaylarının arkasındaki ilahî hikmeti görme ve ibret alma fırsatı sunar.¹⁶⁰ Zikredilen gemilerin denizin üstünde bazen akıp gitmeleri ve bazen de hareketsiz kalmaları Allah'ın iradesinin bir sonucudur.¹⁶¹ Bu âyetlerde Allah'ın irade sıfatı, O'nun dilediği her şeyi gerçekleştirme gücünü, yaratma yeteneğini ve her şeyi kontrol etme iradesini ifade etmektedir.

Âyet, denizde yüzen gemilerin, Allah'ın varlığının ve kudretinin delilleri arasında olduğunu ifade etmektedir. Denizdeki gemilerin, dalgalar gibi görünmelerinin ve rüzgârın etkisiyle hareket etmelerinin, Allah'ın dilediği zaman rüzgârı durdurabileceği gerçeğini ortaya

¹⁵⁶ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 4/26.

¹⁵⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 186.

¹⁵⁸ Ebüssuûd, *İrşâdî'l-Akli's-Selîm Îlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 135.

¹⁵⁹ eş-Şûrâ 42/32, 33.

¹⁶⁰ Kurtubî, *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/178.

¹⁶¹ Ebüssuûd, *İrşâdî'l-Akli's-Selîm Îlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/257.

koymaktadır. Bu durum, Allah'ın evrendeki her olaya hâkim olduğunu ve insanların bu muazzam yaratılışın arkasındaki ilahi iradeyi anlamaları gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, bu olaylar, sabır ve şükürle birlikte gözlemlendiğinde, insanlara ibret ve ders çıkarmaları için anlatılmıştır.¹⁶²

1.2.2.5. Semî (İşitme)

Sözlükte, “işitmek, duymak, dileği anlamak ve duyurmak” gibi anlamlar taşıyan ve sem’ kökünden türemiş olan “semî” kelimesi, “işiten” anlamına gelir. Allah’a atfedildiğinde ise, “işitmeye konu olan her şeyi anlayan ve duyan” olarak açıklanır. Allah’ın işitmesi, geleneksel bir organa veya araca bağlı olmayıp, evrensel bir kudretin ifadesidir.¹⁶³

Kelime türü bakımından sıfat grubuna ait olan “semî”, İbn Mâce’nin (ö. 886) rivâyetinde Allah’a nispet edilen “sâmi” kelimesinden daha zengin bir anlam içermektedir ve ve üç farklı anlam üzerinde durulur.¹⁶⁴ İlk olarak Allah’ın zâtıyla kaim işitme özelliği taşıyan bu sıfat, işitilecek şeylerin O’nun için gizli kalmadığı ezeli bir sıfatı ifade eder; bu, basîr, alîm, kadîr gibi diğer ilâhî sıfatlarla birlikte düşünülür. Bu bağlamda, semî için belirli bir ilgi alanına (taalluk) gerek yoktur, çünkü Allah’ın işitmesi, kulak gibi araçlara bağlı değildir. O, gece karanlığında büyük bir kayanın üstündeki siyah karıncanın hareketini dahi duyar. Semînin ikinci anlamı ise “işittiren”dir ve bu durumda kesinlikle bir ilgi alanı (işitilecek şey) söz konusudur.¹⁶⁵

Semî’ ismi Kur’an-ı Kerim’de kırk altı âyette Allah’a izâfe edilmiştir. Bu âyetlerin otuz ikisi alîm, on biri basîr, biri karîb isimlerinden önce zikredilmiş; ayrıca iki âyette “semîu’d-duâ” (duayı işiten, kabul eden) şeklinde kullanılmıştır.¹⁶⁶

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe’nin) temellerini yükseltiyor, “Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla **işitensin**, hakkıyla bilensin” diyorlardı.”¹⁶⁷

İşitmek fiilinin Allah’a nispet edilerek kullanıldığı bir diğer ayet şudur:

¹⁶² Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 4/178.

¹⁶³ Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 7/803; Mecîdüddin İbnü’l Esîr, *En-Nihâye fî Ğaribil Hadis ve’l-Eser* (Beyrut: Darü’l-Marîfe, ts.), 702.

¹⁶⁴ İbn Mace, *es-Sünen* (Kahire: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), Duâ, 10.

¹⁶⁵ Bekir Topaloğlu, “Semî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/492.

¹⁶⁶ Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 507.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/127.

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu sûretle sizi üretiyor. O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla **işitendir**, hakkıyla görendir.”¹⁶⁸

Ayetlerin bitiş cümlelerinde, Allah’ın işiten ve gören sıfatına vurgu yapılması, onun işitilme ve görülebilme özelliğine sahip her şeyi işitecek ve görececek bir yetide olduğunu göstermektedir.¹⁶⁹

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Gece ve gündüzde barınan her şey O’nundur. O, hakkıyla **işitendir**, hakkıyla bilendir.”¹⁷⁰

Beyzâvî’ye göre her şeyi işitmesi ve bilmesi, işitmeye konu olan her şeyi işitir; bilmeye konu olan her şeyi bilir, demektir.¹⁷¹

Bu âyetlerde Allah’ın semi sıfatı, O’nun işitme yeteneğini vurgular. Allah, sadece sesleri değil, kalplerdeki düşünce ve niyetleri de işitir. Bu sıfat, Allah’ın her şeyi kapsayan ilmi ve her an haberdar olma gücünü ifade eder. İslam inanacında bu sıfat, Allah’ın varlığının sınırsız ve kusursuz olduğunu, O’nun yaratıkların bütün söz ve düşüncelerini tamamen anlayabildiği anlamına gelmektedir.¹⁷²

Allah’ın işitmesi insanın işitmesi gibi algılanmamalıdır. İslam düşünce geleneği genel olarak Allah’ın sıfatları konusunda antropomorfizmi (insan biçimci tanrı anlayışını) reddeder. İslam, Allah’ı insanlardan ve yaratıklardan tamamen farklı ve benzersiz bir varlık olarak tanımlar.¹⁷³

¹⁶⁸ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁶⁹ Beyzâvî, *Envârüt’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 2/256.

¹⁷⁰ el-En’âm 6/13.

¹⁷¹ Beyzâvî, *Envârüt’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 1/178.

¹⁷² Beyzâvî, *Envârüt’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 1/178.

¹⁷³ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 33-41.

1.2.2.6. Basar (Görme)

“Algılamak, anlamak ve sezgisel bir farkındalığa sahip olmak; görmek duyusu ve gözle ilgili anlamlara gelen ‘basar’, Yüce Yaratıcı’nın tam bir anlayışla gördüğünü ifade eden bir üstün nitelik olarak kabul edilir.¹⁷⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de mastar kalıbıyla (بَصَرَ) “basar” şeklinde Allah’ın sıfatı olarak geçmez; ancak âyet ve hadislerde Allah hakkında kullanılan görme sıfatı Arapça basar¹⁷⁵, ve nazar¹⁷⁶ kelimeleriyle ifade edilir.¹⁷⁷ Kur’an’da “basar” sıfatını anlatan âyetlerden bazıları şunlardır:

إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Şüphesiz Allah, göklerin ve yerin gaybını bilir. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla **görendir**.”¹⁷⁸

Yani hiçbir şey ona gizli kalmaz.¹⁷⁹ Sırlarınızı da, açığa vurduklarınızı da hakkıyla görendir. Niyetler ve sırlara tam anlamıyla vakıftır.¹⁸⁰ Her gizliyi bilir. Gizli ve açıkta işlediğiniz her ameli görür.¹⁸¹

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla **görendir**.”¹⁸²

Nesefî bu ayette yer alan “hakkıyla görendir” ifadesini; “Tohum, damla, hazine gibi toprağın altındakileri, ot ve sair gibi topraktan çıkanları, melek ve yağmur gibi gökten inenleri, ameller ve dualar gibi göğe çıkanları görür ve bilir” şeklinde yorumlamıştır.¹⁸³

Âyetlerin muhteviyatından, “Allah’ın görüyor” olmasında onun mutlak gücüne, hükümranlılığına, herşeyi kuşatan ilmine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. İslam’ın temel

¹⁷⁴ Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1/89; İbnü’l Esîr, *En-Nihâye fî Ğaribil Hadis ve’l-Eser*, 121.

¹⁷⁵ el-Bakara 1/110.

¹⁷⁶ Âl-i İmran 3/77.

¹⁷⁷ Metin Yurdağür, “Basar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/101.

¹⁷⁸ el-Hucurât 49/18.

¹⁷⁹ Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 354.

¹⁸⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’âni’l-Kerîm*, 4/158.

¹⁸¹ Nesefî, Ebü’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 2/178.

¹⁸² el-Hadîd 57/4.

¹⁸³ Nesefî, Ebü’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 2/152.

inançlarından biri olan “tevhîd” ilkesine göre, Allah’ın sıfatları insanların sıfatlarından tamamen farklı ve benzersizdir.¹⁸⁴ Bu bağlamda, Allah’ın basar sıfatı da O’nun sınırsız, kusursuz ve her şeyi kuşatan bir görme yeteneği olduğunu ifade eder.

1.2.2.7. Kelam (Konuşma)

“Sözlükte, ‘maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak’ anlamını taşıyan ‘kelâm’ kökünden türetilen masdar ismi olan ‘kelâm’, ‘konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama’ mânasına gelir. Aynı zamanda dinî bir terim olarak da ‘Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı’ ifade eder.”¹⁸⁵

“Kelam sıfatı,” Allah’a ait olan sıfatlardan biridir ve bu sıfat, Allah’ın konuşma veya kelam yeteneğini ifade eder. İslam teolojisine göre, Allah’ın kelam sıfatı, O’nun ezeli ve ebedî bir şekilde konuşma yeteneği olduğunu ifade eder.¹⁸⁶ Bu sıfat, özellikle Kuran’ın Allah’ın kelamı olduğu ve Kur’an’ın kelime kelime Allah’ın buyruklarını içerdiği inancıyla bağlantılıdır.¹⁸⁷

Kelâm sıfatıyla ilgili tartışmalar erken dönemde başlamış ve bu tartışmalar hem kelâm ilminin ortaya çıkmasına hem de adlandırılmasına etki etmiştir.¹⁸⁸ Kelâm âlimleri, kelâm sıfatının keyfiyeti konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır; ancak Allah’ın kelâm sıfatına sahip olduğu konusunda birleşmişlerdir. Bu birleşim, hem naslara dayalı delillerle hem de aklî argümanlarla desteklenmiştir. Kelâm âlimleri, konuşmanın bir yetkinlik olduğunu ve konuşamamanın eksiklik ve acizlik olduğunu savunmuşlardır. Mahlûkatın konuşmasını sağlayan Allah’ın, insanlar tarafından tam olarak anlaşılamayan bir konuşma sıfatına sahip olması, O’nun yetkin varlık oluşunun bir gerekliliğidir. Ayrıca, konuşamamanın Allah hakkında düşünülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁹ Allah’ın emirlerini, yasaklarını bildiren bir varlık olması da kelâm sıfatının ulûhiyyetin ayrılmaz bir vasfı olduğunu gösterir. Bu durum, Allah’ın kelâm sıfatına sahip olduğu fikrini destekler. Ayrıca, peygamberlerin Allah ile yaratıkları arasında elçilik görevi üstlendiklerini düşündüğümüzde, getirdikleri kelâmın kendilerine değil, Allah’a ait olduğunu anlamış oluruz. Bu da Allah’ın kelâm sıfatını kanıtlar.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Harpûtî, *Tankihu’l-kelam*, 128.

¹⁸⁵ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 603.

¹⁸⁶ Ebu Mansur Muhammed Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 94.

¹⁸⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 121.

¹⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/194.

¹⁸⁹ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 121.

¹⁹⁰ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 132.

Kur'an'da, Allah'ın melekler, İblîs ve peygamberlerle konuştuğu ve sonsuz kelime hazinesine sahip olduğu vurgulanarak, konuşmanın ulûhiyyete ait bir yetkinlik olduğuna vurgu yapılmaktadır. Âyetlerde, “söyledi¹⁹¹, konuştu¹⁹², nidâ etti¹⁹³” gibi anlamlara gelen fiiller kullanılarak Allah'ın yarattıklarıyla yaptığı konuşmalar açıkça ifade edilir. İlgili âyetlerden Allah'ın sadece insanlarla değil, aynı zamanda melekler, İblîsle de iletişim kurduğu anlaşılmaktadır.

Allah'ın insanla iletişim yöntemleri çeşitlilik gösterir. Allah'ın insanlarla olan iletişimleri vahiy olarak adlandırılır. Allah'ın insanla iletişim kurma yöntemleri bir ayette şu şekilde ifade edilir:

وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ

بِحِكْمٍ

“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından **konusur**. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁹⁴

Bu ayet, Allah'ın insanlarla iletişimini üç farklı yolla gerçekleştirdiğini ifade eder: doğrudan vahiy göndererek, perde arkasından konuşarak ve bir elçi (melek) aracılığıyla vahiy ileterek. Allah'ın doğrudan konuşmasına örnek olarak Hz. Mûsa ile iletişimi örnek verilebilir:

“Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da, 'Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.' dedi.”¹⁹⁵

Bu ayet, Allah'ın Musa ile doğrudan konuştuğu durumu ifade eder ve Şura Suresi 51. ayette belirtilen üç iletişim yolundan “vahiy yoluyla doğrudan hitap” kapsamında değerlendirilebilir. Allah, Hz. Musa'ya Cebrail aracılığı olmadan doğrudan hitap etmiş, ancak Musa'nın Allah'ı görme isteğine karşılık, Allah ona dünyada kendisinin görülemeyeceğini bildirmiştir. Bu olay, Musa'nın peygamberler arasında Allah'la aracısız, doğrudan iletişim

¹⁹¹ Âl-i İmran 3/ 55.

¹⁹² el-Bakara 1/118.

¹⁹³ el-Meryem 19/3.

¹⁹⁴ eş-Şûra 4/51.

¹⁹⁵ el-Â'râf 7/143.

kurma ayrıcalığına sahip olduğunun bir örneğidir.¹⁹⁶ Hz. Musa, diğer insanlar arasından özel bir seçimle belirlenmiş ve Tûr Dağı'nın sağ yanından Allah tarafından seslenilerek muhatap kılınmıştır:

قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ

(Allah) **“Ey Mûsâ! Vahiylim ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol” dedi.**¹⁹⁷

Bu ayet “Ey Mûsa! Sana bir kitap indirmekle hem de doğrudan doğruya seninle konuşmakla seni kendi zamanındaki bütün insanlardan üstün kıldım. Artık sana verdiğim nübüvvet nimetini ve şerefini al; sana lütuf olarak verilenlere şükret.” şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁹⁸

Görüldüğü üzere, ilgili ayetlerden Allah'ın insanlarla çeşitli şekillerde iletişim kurduğu anlaşılmaktadır. Bu iletişim şekillerinden biri de Allah'ın kelimelerinin tecellisi olarak, doğrudan insanla konuşmasıdır.

1.2.2.8. Tekvin (Yaratma)

Sözlükteki “olmak, meydana gelmek” anlamını taşıyan kevn (kiyân) kökünden türeyen tekvîn kelimesi, “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak” anlamına gelir. Bu terim, zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğinde ezeliyeti ifade eder. Bu kelime Allah'ın sübûtî sıfatlarından biri olarak, yoktan var etmeyi anlatır; yani Allah'ın bilgi sahibi olduğu anlamına gelir.¹⁹⁹

Kur'an-ı Kerim'de “tekvin” kelimesi doğrudan geçmemekle birlikte, kevn kökünden türeyen fiiller, özellikle mazi kipleri, Allah'ın nesneleri ve olayları yoktan var ettiğini ifade eden birçok âyette kullanılmaktadır.²⁰⁰ Bu fiiller, Allah'ın yaratma gücünü, kudretini ve yaratıcı olarak eşsizliğini vurgular. Allah'ın yaratma sıfatını anlatan ayetlerden birisi şudur:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak **“Ol!”** demektir. **O da hemen olur.**”²⁰¹

¹⁹⁶ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 3/201.

¹⁹⁷ el-Â'râf 7/144.

¹⁹⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/150.

¹⁹⁹ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5/306.

²⁰⁰ el-Bakara 2/143; Âl-i İmran 3/179.

²⁰¹ Yâsîn 36/82.

Ebüs-suûd, ilgili ayeti “büyük, küçük herhangi bir şeyi yaratmayı dilerse, o nesnenin var olması için gereken tek şey, kudretinin ona taallûk etmesidir. O takdirde, yaratılmak istenen o şey, başka bir şey tarafından kesinlikle engellenemez ve hemen oluverir” şeklinde tefsir etmiştir.²⁰²

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın yaratma eylemini ifade eden temel kavram genellikle “halk” olarak belirtilir. Ancak Haşr suresinin son âyetinde, yaratıcı anlamına gelen “hâlik” ismi yanında, fiilen meydana getiren anlamına gelen “bâri” ve şekil ve özellik veren anlamına gelen “musavvir” isimleri de geçmektedir.²⁰³ Ayrıca, “ibdâ” (herhangi bir yardımcı unsur olmaksızın icat etmek), “inşâ” ve “ihdâs” (icat edip geliştirmek) kavramları da Allah'a nisbet edilmektedir. O, Hâlik'tır; hikmetinin gereği olarak eşyayı takdir buyurandır; Bâri'dir; yoktan, kusursuz, ahenkli olarak var eden veya eşyayı, çeşitli şekillerde birbirinden ayırt edilecek şekillerde yaratandır. Müsâvvirdir; suretleri ve keyfiyetleri dilediği gibi yapandır.²⁰⁴

Bu kavramların yanı sıra, “ca'l” (yapmak, işlemek), “sun” (sanatkârane iş yapmak), “zer” (yaratıp meydana çıkarmak) gibi ifadeler de Allah'a izâfe edilmiş; ayrıca, “fâtır” kökünden türeyen “fâtır” ismi de “göklerin ve yerin yaratıcısı” anlamında O'na nisbet edilmiştir.²⁰⁵ Allah'ın “tekvin” sıfatına delalet eden çok sayıda âyetten birisi de şudur:

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu sûretle sizi üretiyor. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”²⁰⁶

Taberî âyette geçecen “yaratma” ifadesini açıklarken “Allah, sizi bu yaratılış düzeninde çoğaltır; sizi erkek ve dişi olarak yaratır ve nesiller boyunca devam ettirir. Allah, sizi ana rahminde erkek ve dişi olarak şekillendirir” şeklinde tefsir etmiştir. Allah'ın tekvin sıfatı, O'nun herhangi bir önceden var olan maddeye veya varlıkla sınırlı olmayan bir yaratma yeteneğine sahip olduğunu ifade eder.²⁰⁷

²⁰² Ebüsuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm Îlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/154.

²⁰³ el-Haşr 59/24.

²⁰⁴ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm Îlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/154.

²⁰⁵ el-Enâm 6/79.

²⁰⁶ eş-Şûrâ 42/11.

²⁰⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 7/284-285.

İslam düşünce geleneğinde, tekvin sıfatı Allah'ın ezeli ve ebedi yaratma gücünü anlamak için kullanılır. Bu sıfat, Allah'ın sınırsız kudretini, hikmetini ve yaratma eylemini vurgular. Allah'ın tekvin sıfatı, O'nun her türlü yaratma eylemini dilemesi ve gerçekleştirmesi anlamında anlaşılır.²⁰⁸

1.2.3. Âyetlerde Fiilî Sıfatlar

Allah hakkında kullanılan “fiilî sıfatlar” kavramı, yaratmak veya yaratmamak, rızık vermek veya vermemek, azap etmek veya etmemek gibi hem olumlu hem de olumsuz niteliklere sahip olan fiilleri içerir. Bu sıfatlar, ‘zıtlarıyla Allah'ın nitelenmesi mümkün olan sıfatlar’ olarak adlandırılır.²⁰⁹

Allah'ın fiilî sıfatları hakkında genel olarak kabul edilen önemli kural şudur: Bir sıfatın olumsuz şeklini Allah'a isnat etmek, ilahlığına bir eksiklik getirmiyorsa, o sıfat fiilî sıfat olarak kabul edilir.²¹⁰

Allah, kudret sıfatıyla mahlûkatı yaratır ve faaliyetlerini bu güç aracılığıyla gerçekleştirir. Selefiyye²¹¹ ve Mâtürîdiyye²¹² âlimleri, bu fiillerin asıl kaynağını yaratma sıfatı olarak görmüşlerdir.²¹³ Fiilî sıfatlar şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

1.2.3.1. Hâlık (Yaratıcı)

Yaratmak anlamına gelen bu sıfat “halk” masterından türemiştir. Arap dili uzmanları, halk kelimesinin temel anlamının ‘takdir’ olduğunu kabul ederler.²¹⁴ Mütercim Âsım Efendi ise takdir kelimesini Türkçede ‘oranlamak ve ölçümlemek’ olarak karşılar.²¹⁵

Hâlık sıfatı, Allah'ın kudretini ve yaratma gücünü ifade eder. “Hâlık” sıfatı, İslam teolojisinde Allah'a atfedilen sıfatlardan biridir ve “Yaratıcı” anlamına gelir. Bu sıfat, Allah'ın her şeyi yoktan var eden ve yaratan sıfatını ifade eder. Allah'ın ezeli ve ebedi

²⁰⁸ Tevfik Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/390.

²⁰⁹ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü 'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 177-178, 199-208, 214-218.

²¹⁰ Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1992), 109.

²¹¹ Burada “Selefiyye” kavramından kast edilen, günümüzde kendilerine “Selefi” ya da “Selef” gibi isimler vererek aşırı İslam yorumlarıyla öne çıkan ve kendilerini mezhep üstü gören akım kast edilmemiştir. Burada murad olunan Selefiyye ; “İtikadî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol”. Sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamındaki selef (sülûf) kelimesinden gelen selefiyye “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler” demektir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan aşap ve tâbiîn için kullanılır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, “Selefiyye” maddesi.

²¹² Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşleri etrafında oluşan kelâm mektebi.

²¹³ Ebû'l Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/306-307.

²¹⁴ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 178.

²¹⁵ Ebû't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi (el-Okyânusü'l-basîf fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhîr)*, çev. Âsım Efendi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 3/835.

yaratma gücünü ve kudretini vurgular.²¹⁶ Bu sıfat, Kuran’da birçok âyette geçmektedir. Örneğin:

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ

تَقْدِيرًا

“O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümlerliği) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi **yaratmış** ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”²¹⁷

Durum, puta tapanların iddia ettiği gibi değildir. Her şeyi yaratmış ve onu ince bir şekilde ölçüp biçmiştir. Mecusîler ve Seneviyecilerin (iki yaratıcıya inananların) iddia ettiği gibi, şeytanın ya da karanlığın bazı şeyleri yaratması söz konusu değildir. Aynı şekilde, yaratılmışların var etme gücüne sahip olduğunu söyleyenlerin iddiaları da geçersizdir. Bu âyet, tüm bu inançları reddetmektedir.²¹⁸

“İnceden inceye takdir ve tayin etmiştir.” Yani, O, yarattığı her şeyi kendi iradesi ve hikmeti doğrultusunda ayrıntılı bir şekilde planlamıştır. Hiçbir şeyi yanıltarak veya gafletle yaratmamıştır. Aksine, Kıyâmete kadar yaratacakları ve Kıyâmetten sonra yaratacakları her şey O’nun takdiri ile meydana gelir. O, yaratan ve yarattıklarının kaderini belirleyen ve düzenleyendir. Bu nedenle, gerçek yaratıcı yalnızca O’dur ve siz de yalnızca O’na ibadet etmelisiniz.²¹⁹

1.2.3.2. Hidâyet ve dalâlete sevk etmek

“Allah’ın hidâyet etmesi” kavramı, Allah’ın ilahi sıfatlarından biri olan “el-hâdî” sıfatıyla ilişkilidir. “El-hâdî” sıfatı, Arapça kökenli bir kelime olan “h-d-y” kökünden türetilmiştir ve rehberlik etmek, doğru yolu göstermek, hidâyete erdirmek gibi anlamları içerir.²²⁰

²¹⁶ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 76.

²¹⁷ el-Furkân 25/2

²¹⁸ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/501-505.

²¹⁹ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/501-505.

²²⁰ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 580.

“El-hâdî” sıfatı, insanları kötülüklerden uzaklaştırarak, doğru yola yönlendirme anlamına gelir. İnsanlar, Allah’ın hidâyetiyle, İslam’a, doğru inançlara ve doğru yaşam tarzına yönlendirilirler.²²¹

Hidâyet, rehberlik, doğru yolu bulma ve takip etme yeteneği olarak anlaşılmaktadır. Bu kavram, Kur’an’da ve hadislerde sıkça geçer ve Allah’ın insanlara rehberlik etme ve doğru yolu gösterme lütfunu ifade etmektedir.²²²

İslamî anlayışta Allah her insanın kalbine hidâyet ışığını yerleştirmiş olduğu kabul edilmektedir. Ancak insanın özgür iradesi vardır ve kişinin bu hidâyeti kabul edip takip etmekte serbest olduğu benimsenmektedir. İnsanın doğru yolu seçme veya sapıklık yoluyla uzaklaşma özgürlüğüne sahip olduğu düşünülmektedir. Hidâyetin sadece Allah’ın lütfuyla mümkün olduğu ve insanların bu lütfu dua, ibadet, araştırma ve samimiyetle talep edebilecekleri kabul edilir.²²³

Kur’an’da bu konuda birçok âyet bulunmaktadır. Örneğin, Allah’ın hidâyetini talep eden bir dua olan Fatiha Suresi’nde şu ifadeler yer almaktadır:

“Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi dosdoğru yola ilet.”²²⁴

Râzî’ye göre buradaki hidâyetten kastedilen, iman üzerinde kalmanın yollarını Allah’ın yaratmasıdır. Çünkü namaz kılan kişi mümin olmalıdır. Her mümin, hidâyete ermiştir. Bu durumda, namaz kılan kişi zaten hidâyet üzerindedir. “Bizi hidâyet et!” demek, zaten elde edilmiş bir şeyi tekrar elde etmeye çalışmak (tahsîl-i hâsıl) olur ki bu imkânsızdır. Bu yüzden, hidâyetin bir anlamı da, Allah’ın iman ve doğru yolda kalmanın yollarını yaratarak kuluna rehberlik etmesidir.²²⁵

Nesefî’ye göre bu ifade, tıpkı ayakta duran bir kişiye “Bekle, sana dönene kadar buradan ayrılma, bekle” demeye benzer. Yani, konumunu ve yerini belirle ve oradan ayrılma anlamını taşır. Buna göre hidâyet mevcut elde edilen konumu korumak için Allah’ın yardımını isteme anlamı taşır.²²⁶

²²¹ Bekir Topaloğlu, “Hâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/9.

²²² İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 580.

²²³ İbnü’l Esîr, *En-Nihâye fî Garibil Hadis ve’l-Eser*, 389.

²²⁴ *Kur’an-ı Kerim Mealî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Fâtiha 1/5-6.

²²⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebir*, 1/352-354.

²²⁶ Nesefî, Ebü’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîrü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/127-130.

“Allah’ın insanı saptırması” kavramı, Allah’ın bir diğer ilahi sıfatı olan “Ed-dâll” sıfatıyla ilişkilidir. “ed-dâll” kelimesi Arapça asıllı bir kelime olan “dalle” kökünden türetilmiştir ve alçaltma, saptırma, zelil etme anlamına gelir. Bu sıfat, kulun isteğine bağlı olarak Allah’ın dilemesi veya iradesi doğrultusunda, bazı kişileri saptırması veya dünya ve ahirette alçaltması anlamına gelir.²²⁷

İslamî perspektifte bu sıfat, Allah’ın adaletine uygun olarak, kişinin kendi tercih ve eylemlerine bağlı olarak ortaya çıkar. Yani, Allah kimseyi haksız yere saptırmaz; insanların kendi seçimleri, iradeleri ve davranışları, Allah’ın belirlediği kurallar çerçevesinde değerlendirilir.²²⁸

Bu sıfat, Allah’ın saptırma veya yolunu şaşırtma anlamına gelir. Ancak bu sıfat, Allah’ın adalete uygun bir şekilde, kişinin kendi kötü tercihleri ve günahları sonucunda ortaya çıkar. Yani, Allah kimseyi haksız yere saptırmaz; insanların kendi seçimleri ve eylemleri sonucunda bu sıfat devreye girer.²²⁹

Bu sıfat, insanların kendi özgür iradeleri doğrultusunda sapıklığa düşmeleri durumunda Allah’ın onları saptırması anlamına gelir. İslam’a göre, Allah adil bir hâkimdir ve insanların fiillerine uygun bir şekilde davranır.²³⁰

Dalâlet, hidâyetin zıddı olarak Yüce Allah’ın kitapları ve peygamberleri ile haber verdiği yoldan ayrılmak, sapmak ve doğru yolu terk etmektir. Doğru yoldan sapmaya yönelik kuldan gelen talep doğrultusunda Allah’ın dalâleti yaratması ise onun “ed-dâll” sıfatının bir gereğidir.²³¹ Bu sıfatla ilgili olarak, Kur’an’da şu âyetler örnek verilebilir:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا

إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

“Şüphesiz inkâr edenler ve zulmedenler (var ya), Allah onları asla bağışlayacak ve doğru yola iletecek değildir. (Allah onları) ancak içinde ebedî kalacakları cehennemin yoluna iletir. Bu ise Allah’a çok kolaydır.”²³²

²²⁷ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/603; İbnü'l Esîr, *En-Nihâye fî Ğaribil Hadis ve'l-Eser*, 389.

²²⁸ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1984), 406.

²²⁹ Cihat Tunç, “Dalâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/429.

²³⁰ Ahmet Rifat Sağlam, *Kur'an'da Kader ve İnsan Psikolojisine Etkileri* (İstanbul: Ahir Zaman Yayınları, 2018), 107.

²³¹ Sağlam, *Kur'an'da Kader ve İnsan Psikolojisine Etkileri*, 109.

²³² en-Nisâ 4/168-169.

Taberî'ye göre inkârcıların Allah tarafından cehennem yoluna sevk edilmesi, onların müminlere zulmetmeleri ve müminlerin inançlarına engel olmaya çalışmaları sebebiyledir. Allah'ın onları cehenneme sevk etmesinden dolayı kimsenin Allah'ı suçlama hakkı yoktur. Çünkü kâfirler kendi hür iradeleriyle Allah'ı, Allah'ın elçilerini ve kitaplarını reddetmiş, Allah'tan gelen hayat programını kabul etmeyip kendi arzuları doğrultusunda bir hayat sürmeyi seçmişlerdir. Kâfirler bu yönde tercihte bulunmuş, Allah da onların bu tercihini onaylamıştır. Başka bir deyişle, kâfirler dalâlet yolunu seçmiş ve Allah da onlara bu yolda gitmelerine izin vermiştir.²³³ Buna göre dalâlet, kötülük yolunu arzulayan kişilere Allah'ın bu yolda izin vermesidir.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ

*“Şüphesiz Allah, insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler.”*²³⁴

Kurtubî'ye göre, bu âyetten açıkça onların kalplerinin bağlanması Allah'ın tek taraflı bir iradesi olmadığı anlaşılır. Onların kalplerinin hakkı işitip basiretlerinin körelmesi Allah'ın bir zulmü değildir. Çünkü O, bütün fiillerinde adildir. Ancak insanlar, küfür, günah işlemek ve kendilerini yaratanın emirlerine karşı gelmek suretiyle kendi kendilerine zulmederler.²³⁵

1.2.3.3. Terzîk

Sözlükte “yiyecek sağlamak, rızık vermek” anlamındaki rezk kökünden türeyen rızık kelimesi, “yiyecek, giyecek ve kullanılabilecek her şey; yağmur; hediye; pay, kismet” gibi anlamları içerir.²³⁶

Terim olarak rızık, Allah Teâlâ'nın canlılara yeme içme ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak üzere verdiği her şeyi ifade eder. Râgıb el-İsfahânî, “rızıkı yaratan, veren ve ona sebep olan” anlamında Allah'a râzık denildiği gibi, rızık ulaşmaya vesile olan insanlara da bu ismin verilebileceğini belirtir. Ancak, esmâ-i hüsnâdan olup “bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren” anlamındaki rezzâk ismi, yalnızca Allah'a nispet edilebilir.²³⁷

²³³ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, 3/176.

²³⁴ Yûnus 10/44.

²³⁵ Kurtubî, *el-Câm'î li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/534.

²³⁶ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/400.

²³⁷ el-İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 523.

Olumlu ya da olumsuz anlamda Allah’a nispet edilmesi mümkün olan her sıfat fiili sıfatlar kapsamında değerlendirilir.²³⁸ Bu anlamda kullarına rızık yollarını açması ya da kapaması Allah için bir zorunluluk olmadığı için “terzik” da fiili sıfatlar kapsamında değerlendirilmektedir.²³⁹

İslâm âlimleri bütün canlıların rızıkını Allah’ın verdiği noktasında ittifak etmiştir. Ancak kullara ait kötü fiillerin gerçekleşmesine ilâhî kudret ve iradenin tesiri meselesi, kulların yararına olan şeyleri yaratmanın Cenâb-ı Hak için gerekli olup olmadığı konularıyla ilgili olarak kelâm âlimleri rızık mevzuunda bazı farklı görüşler ortaya koymuş ve kendilerine has rızık tanımları yapmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri, insanların irâdî fiillerinin görünüşte kendi arzu ve teşebbüsleri sonunda meydana geldiğini kabul etmekle birlikte bu fiillerin her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın iradesi sayesinde vücûd bulduğunu söyler; bu sebeple de rızıkı “Cenâb-ı Hak’ın hayatlarını sürdürebilmeleri için canlılara verdiği her türlü imkân” şeklinde tarif ederler. Bu tanıma göre gayri meşrû yollardan elde edilen imkânlar da rızık kavramı içinde mütalaa edilir.²⁴⁰

Kur’an’da 123 yerde rızık kavramı ve rızıklandırma eylemi Allah’a isnat edilmiştir.²⁴¹ Bu âyetlerden birisi de şudur:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَ

جْعُلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla **size rızık olarak** çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın.”²⁴²

Rızık veren sadece Allah’tır. Kişi rızık yollarını arayarak helal ya da haram yoldan rızıkını temin eder. Allah rızık yollarını yaratmış ve bu yolları tercih etme işini kula bırakmıştır. Bu âyet putlar gibi Allah dışında hiçbir şeyin rızık veremeyeceğini bildirmektedir. Çünkü rızık yollarını yaratan ve kula veren Allah’tır.²⁴³

İbn-i Kesîr’e göre Yüce Allah bu âyette, kullarına sayısız nimetler vermesi sebebiyle, nimet verenin sadece kendisi olduğunu ifade ederek başlamıştır. Burada semadan maksat

²³⁸ Atay, *İslamın İnanç Esasları*, 109.

²³⁹ Ebu’l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Şerafeddin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası, 2000), 117.

²⁴⁰ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 154.

²⁴¹ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfhehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 426.

²⁴² el-Bakara 2/22.

²⁴³ en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/218-220.

bulutlardır. İnsanların ihtiyacı olduğunda bulutlardan yağmuru indiren de Yüce Allah'tır. O, bu yağmurla insanlar ve hayvanlar için rızık olarak birçok ürün ve meyve yaratır. Bu da şu anlama gelir: Allah Teâlâ yaratandır, rızık verendir, dünyanın ve o dünyada yaşayanların sahibi ve rızkını verendir. İşte bu yüzden, ibadete layık olan sadece O'dur, başkası O'na ortak koşulamaz.²⁴⁴

1.2.3.4. Ten'im ve ta'zib

“Ten'im” ve “Ta'zib” sıfatları, Arapça asıllı terimler olup genellikle Allah'ın hükmetme ve davranışlarına dair özelliklerini ifade ederler.²⁴⁵

Sözlükte masdar olarak “bolluk ve iyi hal içinde olmak”, isim olarak “maddî ve mânevî imkânlar”²⁴⁶ anlamına gelen “nimet” kökünden türeyen “Ten'im”; nimeti veren, lütufta bulunan gibi anlamlara gelir. Allah'ın kullarına yönelik lütufları, iyilikleri ve nimetleriyle ilgilidir. Allah'ın kullarına gösterdiği merhamet ve lütf, “Ten'im” sıfatının bir ifadesidir. Bu, Allah'ın insanlara karşı şefkatli ve iyiliksever olduğunu ifade eder.²⁴⁷ Kur'an'da Allah'ın nimet verdiğini ifade eden âyetlerden birisi şudur:

وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَالِيكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*“Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”*²⁴⁸

Âyeti kerimede “Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve size indirdiği kitap ve hikmeti hatırlayın” buyurulmaktadır. Burada bahsedilen “nimet”ten kasıt, İslam dini ve Allah'ın bu ümmete, özellikle bahsettiği diğer nimetlerdir. Bu nimetleri anmak, Allah'a emirlerinde itaat etmek ve yasaklarından sakınarak şükretmekle olur.²⁴⁹

Nimet kavramı bu âyette Allah'a izafe edilmiştir, yani Allah'ın kendisini kullarına nimet veren olarak tanımladığı belirtilmiştir. Allah, kullarına verdiği nimetlerle kendisini vasıflandırır ve bu nimetlerin anılması, O'na olan bağlılığın ve şükürün bir ifadesidir. Bu

²⁴⁴ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 1/70.

²⁴⁵ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sifâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 205.

²⁴⁶ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/883.

²⁴⁷ el-İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 492.

²⁴⁸ el-Bakara 2/231

²⁴⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü İbn Abbâs, 2003), 2/37.

bağlamda, Allah'ın nimetleri, sadece maddi değil, manevi olarak da insanları kapsar ve onların dünya ve ahiret mutluluğunu hedefler.²⁵⁰

Ta'zîb: Bu sıfat, “azap etme” veya “cezalandırma” anlamına gelir.²⁵¹ Allah'ın hükmetme gücünü ve cezalandırma yeteneğini ifade eder. İslam inancına göre, Allah adil bir hâkip olup günahkârları cezalandırma yetkisine sahiptir. Ta'zîb sıfatı, Allah'ın adaletine ve hükümlerine vurgu yapar.²⁵²

Kur'an'da türevleriyle birlikte toplam 490 defa geçen “azap” kelimesi, genellikle ilâhî emirlere karşı gelenlere verilen cezanın adıdır. Kur'an-ı Kerîm'de azap anlamında geçen başka kelimeler de bulunmaktadır. Bunlar arasında en çok tekrar edilenler “nâr” (ateş), “cehennem”, “ricz” (pislik), “be's” (sıkıntı) ve “ikâb” (ceza)dır.²⁵³ Bu âyetlerden birisi de şudur:

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*“Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümlerine Allah'a aittir. O, dilediğine **azap eder**, dilediğini de bağışlar. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”*²⁵⁴

Taberî'ye göre bu âyetin muhteviyatı, Allah Teâla'nın kullarına çeşit çeşit nimetler vermesi ona şükredilmesi gerektiğini göstermektedir. Nimetlere şükretmeyenler veya bu nimetlere razı olmayanlar nankörlüklerinin cezasını çekeceklerdir. Yüce Allah, şükretmeyenlerden nimetini almaya kadirdir. Şükredenlerin nimetlerini artıracak ve mükâfatlarını vereceği gibi, şükretmeyen nankörlerin de cezasını verecektir. Nankörlük, küfür anlamına geldiğinden, nankörler cezalarını görecektir.²⁵⁵

1.2.4. Âyetlerde Haberî Sıfatlar

Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde geçen, yalnızca nakil yoluyla algılanabilen ilahi niteliklere “haberî sıfatlar” denir.²⁵⁶ Bu sıfatlar, sadece dinî metinlerin (âyet ve hadislerin) bildirdiği bilgilerle anlaşılabilen özelliklerdir. Bunlar, Allah'a ait olduğunda benzerlik

²⁵⁰ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, 2/38.

²⁵¹ el-İsfahânî, “el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an”, 103.

²⁵² Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 208.

²⁵³ Eyyûb Mûsa el Kefevî Ebu'l-Bekâ, *Külliyât* (Kahire: Matba'atü'l-Bulak, 1981), 191.

²⁵⁴ el-Mâide 5/40

²⁵⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, 2/195.

²⁵⁶ Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 1 (16 Nisan 2012), 133.

çağrıştıran zahîrî (dışsal) anlamlar içerir, örneğin, istivâ²⁵⁷, yed²⁵⁸ ve vech²⁵⁹ gibi. Bu sıfatlar, bir kısmı Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla ilgiliyken, diğer bir kısmı da O'nun fiilleriyle ilgili nitelikleri ifade eder.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan haberî sıfatları, tefsirciler ve ilk kelamcılar tarafından “müteşabih” kavramı içinde değerlendirilmiştir. Müteşabih kavramı, doğrudan Kur'an'da şu şekilde ifade edilir:

*“(Ey Muhammed!) Sana Kitab'ı indiren O'dur. O Kitap'tan bazı âyetler muhkemdir ki, bunlar Kitap'ın temelini oluşturan âyetlerdir. Diğer bazı âyetler ise müteşabihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar, sadece fitne aramak ve onun tevilini istemek amacıyla, müteşabih olanına uyarlar. Hâlbuki onun gerçek tevilini sadece Allah bilir. İlimde sağlam bir temele sahip olanlar ise, 'Biz ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır.' derler.”*²⁶⁰

Bu âyet, Kur'an'da muhkem ve müteşabih olarak iki grup âyetten bahsetmektedir.²⁶¹ Muhkem, kolayca anlaşılabilen, tefsir ve te'vil gerektirmeyen, açık ve kesin bir şekilde belirli bir anlamı ifade eden âyetleri ifade eder. Bu tür âyetler, gizli olmayan, açık ve net mesajlar içerir. Helal-haram, dinin temel prensipleri, farzlar ve hükümler gibi konuları içeren âyetler muhkem olarak kabul edilir.²⁶²

Müteşabih, anlamı gizli ve çeşitli yorumlamalara açık olan, birden fazla anlamı mümkün olan ve açıklamaya ihtiyaç duyan âyetleri ifade eder. Bu tür âyetler, anlamın belirsiz veya katmanlı olduğu durumları içerir. Müteşabih âyetlerin yorumlanması, derin anlam ve bilgi gerektirebilir.²⁶³

Bu tanımlar, Kur'an'daki âyetleri anlamamanın ve yorumlamanın iki temel kategorisini açıklar. Muhkem âyetler net ve açık bir şekilde anlaşılırken, müteşabih âyetler daha fazla düşünce ve derinlik gerektirebilir.

²⁵⁷ Sözlükte “doğru ve düzgün olmak” anlamına gelen svy (سَوَّى) kökünden türeyen istivâ, “dengeli, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahta oturmak” gibi anlamlara gelir. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 605.

²⁵⁸ “El” anlamına gelen “yed” kavramı Kur'an'da bazı âyetlerde “yedü'llah” (Allah'ın eli) şeklinde Allah'a nispet edilerek kullanılmıştır. Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/805.

²⁵⁹ “Vec” dilimizde “yüz” anlamına gelmektedir. Bazı âyetlerde Allah'a izafeten “vechü'llah” (Allah'ın yüzü) şeklinde kullanılmıştır. Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/756.

²⁶⁰ Âl-i İmran 3/7.

²⁶¹ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-Münîr* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 2016), 2/137.

²⁶² er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 6/144.

²⁶³ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 6/145-147; Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 134.

1.2.4.1. İslam düşünce tarihinde haberî sıfalarla ilgili âyetlere yaklaşımlar

Haberî sıfatlar konusunda, farklı İslam düşünce ekollerinde farklı görüşler bulunmaktadır. İki temel görüş, bu sıfatların doğrudan kabul edilmesi veya bu sıfatlara uygun anlamların verilmesi gerektiği üzerinedir. Bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair “Tevfiz yolu” ve “Te’vil yolu” başta olmak üzere, tefsirciler arasında bir takım yaklaşımlar söz konusudur.²⁶⁴

“Tevfiz Yolu” olarak adlandırılan ilk görüş, sıfatların açık anlamlarına vurgu yaparken, “Te’vil Yolu” olarak adlandırılan ikinci görüş, sıfatların daha derin veya sembolik anlamlar taşıyabileceğine işaret eder. İslam dünyasında, bu konudaki tartışmalar tarihsel olarak devam etmiş ve farklı düşünce okulları bu konudaki pozisyonlarını korumuşlardır.²⁶⁵ Haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair öne çıkan yaklaşımlar şunlardır:

Teşbih ve tecsimci yaklaşımlar

Teşbih ve tecsim, İslam düşünce tarihindeki iki farklı yaklaşımı ifade eder. Bu kavramlar genellikle Allah’ın haberî sıfatları ve varlık ilişkisi üzerine olan görüşleri tanımlamak için kullanılır.²⁶⁶

Teşbih, Allah’ın haberî sıfatlarını yaratılmış varlıkların sıfatlarına benzetme eğiliminde olan bir yaklaşımı ifade eder. Teşbihçi görüşe sahip olanlar, Kuran’da geçen sıfatları zahir anlamlarıyla kabul ederler ve Allah’ı, yaratılmış varlıkların özellikleriyle benzetme eğilimindedirler.²⁶⁷ Bu yaklaşım, genellikle antropomorfizm (Allah’ı insan özellikleriyle anlama) ile ilişkilendirilir.²⁶⁸

Tecsim, Allah’ın belirli bir şekil veya cisimle tanımlanabileceği görüşünü ifade eder. Tecsimci yaklaşım, Allah’ın somut bir varlık gibi düşünülmesini savunan bir görüştür.²⁶⁹ Bu, Allah’ın yaratılmış varlıklar gibi fiziksel bir varlık olarak tasvir edilebileceği fikrine dayanır.

²⁶⁴ Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü’l Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, ed. Şuayb el-Arnâvûd (Dimaşk, 1964), 1/354.

²⁶⁵ Şerîf er-Râdî, *Hakakâ’iku’t-te’vil fî müteşâbihi’t-tenzîl* (Tahran, 1986), 5/127.

²⁶⁶ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 47.

²⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 32/156.

²⁶⁸ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 47.

²⁶⁹ Ebü’l Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l Müsallîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 231.

Ancak, bu görüş İslam'ın temel öğretilerinden biri olan Allah'ın sınırsız, benzersiz ve hiçbir şeye benzemeyen bir varlık olduğu prensibine aykırıdır.²⁷⁰

Teşbih (teşbihilik), sâmi dinlere özgü bir özellik olmadığı gibi, bir ekol veya fikir olarak doğu milletleri arasında da görülmüştür.²⁷¹ İlkel toplumlarda, yaratıcıyı bir varlığa benzetme eğilimi doğuştan gelmiştir. Dinlerin formülasyonlarına bakıldığında, fitri veya ilkel olarak adlandırılan dinlerde, tek tanrı inancı olanlar dahi, tanrı ile ilgili insan benzeri ifadelerle dolu bir dil kullanmışlardır. Bu durum, gelişmiş dinlerde de az da olsa gözlemlenir.²⁷²

İslam tarihinde, Allah'ı yaratıklara benzeme konusundaki tartışmaların hicrî 1. yüzyılın sonlarından 2. yüzyılın başlarına kadar uzandığı belirtilmiştir. İlk teşbihci görüşü ortaya atan ekol, Rafizîlerin aşırı grupları olarak tanımlanan gülatlardır.²⁷³ Mezhep tarihçileri, teşbih ve tecsim anlayışlarını Yahudi kaynaklı olarak nitelendirmektedirler. Ancak bazı düşünürler, bu meseleyi İslam düşüncesinde içsel bir sebep olarak görmektedir. Allah'a insan benzeri nitelikler atfeden birçok âyet ve hadis olduğunu ifade ederler. Bu âyet ve hadisler, harfî veya zahiri anlamda açıklandığında teşbih ve cisimcilik anlamına gelebilir.²⁷⁴

Gazalî, teşbihci ekollerin Allah'ın veya Peygamber'in ifade tarzından kaynaklanan müteşbih sözleri doğru anlamadıklarını kabul etmez.²⁷⁵ Ona göre, bu yanlış anlamalarındaki sebep, takdis bilgisine yeterince sahip olmamaları ve sözlerin sadece dış, zahiri anlamlarına takılıp kalmalarıdır. Eğer teşbihci ekoller daha önce takdis bilgisini öğrenmiş olsalardı ve bu bilgiyi müteşbih sözlerin dış manasında göz önünde bulundurmuş olsalardı, bu cahillik ve hata içine düşmezlerdi.²⁷⁶

Gazalî'ye göre teşbih (antropomorfizm), İslam'dan önce ortaya çıkmış bir durumdur. Kur'an ve hadislerde teşbihi çağrıştıracak ifadelerin bulunması, diğer dinlerden ve kültürlerden yeni Müslüman olmuş insanlar arasında antropomorfik düşüncelerin varlığına işaret etmiştir.²⁷⁷

²⁷⁰ Harun Ögmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 142.

²⁷¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*, 231.

²⁷² Ögmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller", 143.

²⁷³ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-i'edille fî usûli'l-i'tikâd*, 234.

²⁷⁴ Yavuz, "Müşebbihe", 32/157.

²⁷⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm: Selefi Salihinin Mezhebi* (İstanbul: Hak Yayınları, 2018), 37.

²⁷⁶ Bayram Çınar, "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (31 Aralık 2021), 307-309.

²⁷⁷ Çınar, "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi", 308.

Nefy ve ta'dilci yaklaşımlar

Haberî sıfatlar konusunda, İslam düşünce geleneğinde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Nefy ve Ta'dilci yaklaşım, bu bağlamda haberî sıfatlarla ilgili bir doktrini ifade eder. Ta'dil, Arapça kökenli bir terim olup "eşitleme" ya da "adil kılma" anlamına gelir.²⁷⁸

Bu yöntemin temel prensibi, haberî sıfatların Allah'a atfedilemeyeceği, aksi takdirde teşbih ve tecsîm gibi benzetmelerin kaçınılmaz olacağı, dolayısıyla sıfatların nefyedilmesinin zorunlu olduğudur. Bu görüşü savunanlar, Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten kaçınma ve O'nu noksanlıklardan tenzih etme gerekliliğini vurgulamış, ancak bu konuda aşırıya gitmişlerdir. Özellikle haberî sıfatları tenzih düşüncesiyle te'vil etmeye çalışmışlar, te'vil edemedikleri sıfatları ise Allah'ı yaratılmışlara benzetmemek için nefy yoluna gitmişlerdir.²⁷⁹ Bu bağlamda, şu iddiayı ileri sürmüşlerdir: "Teşbih ve tecsîm anlamı taşıyan naslar, literal anlamlarıyla anlaşılmaz; mümkünse te'vil edilir, te'vil edilemezse nefy edilir."²⁸⁰ Kelam literatüründe nefy ve ta'til yönteminin Cehmiyye, Mu'tezile ve Şia gibi mezhepler tarafından benimsendiği belirtilir. Bu mezhepler, sıfatları ispat etmede aşırıya kaçan teşbih ve tecsîm görüşüne karşı çıkmak amacıyla bu yöntemi benimsemişlerdir.²⁸¹

Bu yaklaşım, Allah'ın sıfatlarını teşbih (benzetme) veya tahrif (bozma) gibi yanlış yorumlamalardan korumayı amaçlar. Ayrıca, ta'dilci görüşe sahip olanlar, Kuran'ın lafzıyla ifade edilen sıfatları, Allah'ın sınırsız güç, bilgi, irade gibi gerçek özellikleri olarak kabul ederler. Ta'dilci anlayış, Allah'ın birliğini (tevhîd) prensibini koruma ve Allah'ın sıfatlarını doğru bir şekilde anlama amacını güder.²⁸²

Kaynaklara göre, sıfatların nefyedilmesi görüşü ilk kez Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) tarafından ortaya atılmış, daha sonra öğrencisi ve Cehmiyye mezhebinin kurucusu olan Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından geliştirilmiş ve bu tür görüşler Cehm'e atfedilmiştir.²⁸³

Cehm b. Safvan, Allah'a izafe edilen sıfatların yaratılmışlara atfedilmesinin caiz olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bu durum teşbih ve tecsîme yol açar. Bu nedenle, Cehm, Allah-u Teâlâ'nın şey, mevcud, hayy, alîm ve murîd olmasını nefyederek, bunların yerine kâdir, fâil, mûcid, hâlık, muhyî ve mumît sıfatlarını ispat etmenin gerektiğini savunmuştur.

²⁷⁸ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/103.

²⁷⁹ Saim Klavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 145.

²⁸⁰ Recep Önal, "Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 384.

²⁸¹ Montgomery William Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 210.

²⁸² Önal, "Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı", 385.

²⁸³ Abulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 243-244.

Ona göre bu sıfatlar yalnızca Allah'a özgüdür ve yaratılmışlar bu sıfatlarla nitelendirilemez.²⁸⁴

Cehm b. Safvân'ın bu yaklaşımı, daha sonra Mu'tezile tarafından da benimsenmiştir. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata, Allah-u Teâlâ'nın zatından ayrı olarak kadim sıfatlar (ilim, kudret, irade ve hayat) olduğunu reddetmiştir. Ona göre, Allah'ın zatı dışında kadim bir sıfatın varlığını kabul etmek, iki kadim varlığı kabul etmek anlamına gelir ki bu imkansızdır. Bu nedenle, ilahi sıfatları nefyetmek gereklidir.²⁸⁵ Vâsıl'ın bu görüşü, Mu'tezile mezhebinin sıfatullah ile ilgili görüşlerinin temelini oluşturur. Mu'tezilî âlimler, bu görüşlerini, dinin temel ilkeleri olarak belirledikleri ve üzerinde ittifak ettikleri "Usûlu'l-Hamse"nin ilk maddesi olan "tevhîd" ilkesi çerçevesinde dile getirmişlerdir.²⁸⁶

Sonuç olarak, Mu'tezile, tenzih ve tevhîd ilkeleri doğrultusunda Allah-u Teâlâ'yı bütün noksan sıfatlardan tenzih etmek ve O'nun birliğini zedeleyecek her türlü yaklaşımdan uzaklaştırmak amacıyla, naslarda geçen ve literal anlamlarıyla anlaşıldığında teşbih ve tescîme yol açabilecek sıfatları, Allah'ın zatına layık şekilde te'vil etmeyi temel bir prensip olarak kabul etmiştir.

Tefvizci yaklaşımlar

Tefvizci yaklaşımı benimseyenler, Allah'ın sıfatlarını tam olarak anlamının insan aklının sınırlarını aştığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu nedenle, Allah'ın sıfatları hakkında kesin bir bilgiye sahip olunamayacağını düşünürler. Tefvizci görüşe göre, Allah'ın sıfatları hakkında kullanılan ifadeler, insanların tam anlayamayacağı veya ifade edemeyeceği yüce bir gerçeği ifade eder.²⁸⁷

Bu yaklaşım, Allah'ın sıfatlarını insan sıfatlarıyla karşılaştırmaktan veya Allah'ı insan gibi düşünmeye çalışmaktan kaçınmayı hedefler. Tefvizci anlayışa göre, Allah'ın sıfatları, insanların anlama ve tasvir etme yeteneklerini aşan bir gerçeği ifade eder ve bu nedenle insanlar bu sıfatları tam olarak anlamaktan acizdir.²⁸⁸

Sahabe, Allah'ın kendi için zikrettiği "yed" (el), "vech" (yüz) gibi sıfatları açıkça kabul ediyor ve Allah'ın yaratıklara benzemesini reddetmekteydiler. Bu şekilde, sıfatları benzetme içermeyen bir şekilde ispat ediyorlar ve Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih yolunu seçmişlerdi. Onlardan hiçbiri bu konularda yorum yapma eğiliminde değildi; tamamen

²⁸⁴ Şehristânî Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut, 2005), 1/73.

²⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/74.

²⁸⁶ Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 67-70.

²⁸⁷ Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 69.

²⁸⁸ Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 122.

sıfatların anlamını kabul etme konusunda bir görüş birliği içerisindeydiler. Sahabe, itikadi meselelerden ziyade amelî konulara daha fazla vurgu yapma eğilimindeydiler.²⁸⁹

Selef diye tabir edilen ilk dönem ulemaya bakıldığında ise Allah'ı noksanlık ve benzerlikten tenzih eden, sayıları oldukça açık olan âyetlere dayanarak Allah'ın yaratıklara benzemesinin mümkün olmadığı sonucuna varan bir anlayışı benimsemiştir.²⁹⁰ Onlara göre, bu tür âyetler imtihan amaçlı olarak indirilmiş olabilir. Bu nedenle, bu âyetlerde duraklamak (tevakkuf) ve bunların Allah'ın kelamı olduğuna inanmak vaciptir. Zaten insanlar, teşbih ve tescimi içeren bu tür âyetlerin tefsir ve te'villerini bilmekle yükümlü değillerdir.²⁹¹

Selef, Allah'ın zahirî anlamlarıyla ifade edilen ve cismaniyet ifade eden âyetleri genel olarak icmâlî bir şekilde te'vil etmenin, yani “Allah'ın ‘yed’i (eli) keyfiyetsiz bir sıfattır” şeklinde açıklamanın vacip olduğunu benimsedikleri görülecektir. Bu tür icmâlî te'vilin ardından, kelimenin zahiri anlamının Allah'a bırakılmasına ise “tefvîz” denir.²⁹² Bu şekilde, bu kelimelerin ne anlama geldiği Allah'a bırakılmış olur. İşte Selef'in haberî sıfatlar konusundaki takip ettiği yaklaşım bu yöndedir. Bu yaklaşım literatürde “tevakkuf yolu” olarak da adlandırılır.²⁹³

İmam-ı Gazali, “*İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*” adlı eserinde Selef akidesini açıklamak amacıyla yedi esas prensibi belirlemiştir. Bu esaslar, Selef akidesini anlamak ve uygulamak isteyen geniş kitleler için temel prensiplerdir. Bu zarurî prensipler şunlardır:²⁹⁴

a) Takdis (Tenzih): Allah'ı cisim olmaktan ve cevher, yer, mülk, izafet gibi özelliklerden tenzih etmektir.

b) Tasdik (Onaylama): Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili olarak Kuran'da ve sahih sünnette geçen ifadeleri kabul etmek, bu ifadelerin Allah'a layık manalar içerdiğine inanmak ve Allah'ı, O'nun kendisi ve Resulü tarafından nasıl vasıflandırıldığı gibi vasıflandırmaktır.

c) Aczi İtiraf (Güçsüzlük Kabulü): Allah'ın irade etme gücünün insan anlayışını aştığını ve bu konunun kendi işi olmadığını kabul etmektir. Müteşabih kelimelerin manasını ve bu manaların hakikatini anlayamayan, tefsir veya te'vil yapamayan veya o kelimenin hangi manayı ifade ettiğini bilemeyen bir kişinin kendi güçsüzlüğünü kabul etmesi gereklidir.

²⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 153.

²⁹⁰ Varlı, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 143.

²⁹¹ Yurdagür, “Basar”, 5/261.

²⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 81-82.

²⁹³ Önal, “Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, 389.

²⁹⁴ Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm: Selefî Salihinin Mezhebi*, 40-54.

d) Sükut (Sessizlik): Müteşabih âyetlerin anlamını sormamak, bu âyetlere derinlemesine girmemek ve bu konuda soru sormayı bid'at olarak görmektir. Bu konuda sükût etmek, genel olarak halk için vacip kabul edilir. Çünkü bu tür konularda soru sormamak, geniş kitleler için bir görevdir.

e) İmsak (Sınırlama): Müteşabih kelimelerle ilgili olarak herhangi bir yorum veya tasarrufta bulunmaktan kaçınmak; bu kelimeleri olduğu gibi bırakmak, değiştirmemek, fazlalaştırmamak, eksiltmemek, bir araya getirmemek veya ayırmamak, yani te'vil yapmamaktır.

f) Keff (İhmal): Müteşabih kelimelerle zihnen dahi meşgul olmamak; bu kelimeler üzerinde aşırı düşünceye dalmamak, bu konuda gereksiz spekülasyonlardan kaçınmaktır.

g) Marifet Ehlini Teslim: Müteşabih kelimelerin dış ve iç anlamlarının genellikle halk için kapalı olduğunu kabul etmek; ancak bu kelimelerin Peygamberimiz (s.a.v.), Hz. Ebû Bekr, sahabenin büyükleri, Allah dostları velîler ve din ilminin yüksek mertebelerine ulaşmış âlimler tarafından bilinebileceğini kabul etmek. Bu, genel halkın bu kelimelerin derin anlamlarına tamamen erişemediğini ancak bu konuda derin bilgiye sahip olanlar tarafından anlaşılabilceğini bilmek ve inanmaktır.

Selef âlimlerine göre, “Allah’ın eli, yüzü, gözü” gibi sıfatları keyfiyeti bilinmeyen nitelikler olarak kabul etmek ve zahiri anlamlarını muhafaza etmek Müslümanlar için bir zorunluluktur. Bu nedenle, selef âlimleri, örneğin “Allah’ın eli” ifadesiyle, Allah’ın elinin var olduğunu, fakat bu elin insan eline benzemediğini; et, kemik, kas ve sinirlerden oluşmadığını; ve bu el ifadesinin “nimet” veya “kudret” şeklinde te’vil edilmemesi gerektiğini, aksi takdirde bu sıfatın iptal edilmiş olacağını savunurlar.²⁹⁵ Onlara göre, bu tür müteşâbih sıfatların gerçek anlamını anlamada insan aklı yetersiz kalır. Kur’an’da da ifade edildiği üzere, bu sıfatların te’vilini yalnızca Allah bilir. İlimde yüksek mertebeye ulaşanlar ise “Biz ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır”²⁹⁶ diyerek te’vil yerine iman ve teslimiyeti benimserler.²⁹⁷

Selef âlimleri bu durumu, “Allah-u Teâlâ’nın eşi ve benzeri yoktur. Yarattıklarından hiçbirine benzemez ve hiçbir şey O’na benzetilemez. Bu bizim için kesindir. Ancak bazı âyetlerde Allah’ın arş’a istivâ ettiğinden, insanı iki eliyle yarattığından, O’nun gelmesinden bahsedilir. Bu tür âyetlerde belirtilen sıfatların tam anlamını kesin olarak bilemeyiz ve bu

²⁹⁵ Numan bin Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, ed. Muhammed b. Abdurrahman El-Hammîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2015), 56.

²⁹⁶ Âl-i İmran 3/7

²⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 79.

âyetlerin tefsir ve te'vilini bilmekle yükümlü değiliz. Bize düşen, bu sıfatlara olduğu gibi inanmak ve Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamaktır" diye açıklamaktadırlar.²⁹⁸

Te'vilci yaklaşımlar

Te'vilci yaklaşımı benimseyenler, Allah'ın sıfatlarının zahirî anlamlarıyla değil, sembolik veya mecazî anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini savunurlar. Bu yaklaşıma göre, Allah'ın sıfatları insan aklının tam anlayamayacağı, insan dilinin ifade edemeyeceği yüce gerçekleri ifade eder. Bu nedenle, Allah'ın sıfatlarına yoruma (te'vil) ihtiyaç duyulur.²⁹⁹

Te'vilci yaklaşım, bazen Allah'ın sıfatlarının insan sıfatları gibi anlaşılmasını engellemek ve Allah'ı insan gibi düşünmeye çalışmaktan kaçınmak amacını güder. Bu yaklaşım, Allah'ın birliği (tevhîd) prensibini koruma ve Allah'ın sıfatlarını anlamaya çalışırken dikkatli olunması gerektiği düşüncesini vurgular.³⁰⁰

Mücessime ve Müşebbihe mezheplerinin dışında, Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler, Kur'an ve hadislerde geçen cihet, cismaniyet, sûret veya uzuv gibi ifadelerin tefsiri konusunda te'vil yapılması noktasında genel bir anlayış birliği içindedirler.³⁰¹ Çünkü bu tür ifadelerin zahiri anlamlarıyla değil, Cenab-ı Hakk'ın mükemmeliyetinden tenzih edilmek amacıyla te'vil edilmeleri gerektiğine dair ortak bir kanaat bulunmaktadır.³⁰²

²⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/79.

²⁹⁹ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil* (Beyrut, 1978), 7/101; Abulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 247; Önal, "Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı", 384.

³⁰⁰ Cihat Öztürk, *Ehl-i Hadis Red Edebiyatında Haberî Sıfatlara Dair Âyetleri Anlama Ve Yorumlama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020), 19.

³⁰¹ Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", 149.

³⁰² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 153.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞA'RÂVÎ'NİN TEFSİRİNDE HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI

Şa'râvî, tefsirinde Allah'a nispet edilen haberî sıfatlara özel bir önem vermiş ve bu sıfatların doğru anlaşılması için gayret göstermiştir.. Özellikle Kur'an'da yer alan "Allah'ın eli, yüzü" gibi ifadelerin yorumlanmasında, bu sıfatların mecazî mi yoksa hakiki mi anlaşılması gerektiği konusunda yer yer açıklamalar yapmıştır. Şa'râvî, İslam teolojisi ve tasavvuf geleneği içerisindeki farklı yaklaşımları göz önünde bulundurarak, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında dengeli bir yorum geliştirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, tefsirinde Allah'a zât ve uzuv nispet eden âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durarak, bazı örneklerle bu âyetleri açıklama yoluna gitmiştir.

Bu çalışmada, Şa'râvî'nin Kur'an'daki sıfatlara yaklaşımı ele alınacaktır. Şa'râvî'nin tefsirinde Allah'a ait sıfatları nasıl değerlendirdiğini anlamak, onun İslam dünyasındaki diğer bilginlerden farklı bir perspektife sahip olup olmadığını incelememize olanak tanıyacaktır. Önce haberî sıfatlar konusunda İslam bilginlerinin genel görüşlerine kısaca bir göz atarak, ardından Şa'râvî'nin öne çıkan perspektifleri incelenecektir.

2.1. ALLAH'A ZÂT VE UZUV NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR

Kur'an'da yer alan "Allah'ın eli, yüzü" gibi ifadelere ilişkin yorumlar tefsir ilminin konuları arasındadır. Haberî sıfatlar, insana özgü bazı kavramların Kur'an'da Allah'a ait özellikler, nitelikler ve isimler olarak kullanılmasıdır.³⁰³ İslam literatüründe, haberî sıfatlar konusu, Kur'an'ın anlaşılması ve İslam teolojisinin gelişmesi açısından önemli bir yer tutmaktadır. İslam bilginleri, Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarını ifade eden âyetlerini detaylı bir şekilde inceleyerek, bu sıfatların mahiyeti, anlamı ve etkileri konusunda çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede, İslam dünyasının farklı coğrafyalarında yetişmiş alimler Allah'ın sıfatlarına dair farklı perspektifler sunmuşlardır.³⁰⁴

Allah'ın eli, yüzü, gözü, nefis ve nûr kavramlarının Allah hakkında kullanımı gibi konuları ihtiva eden haberî sıfatlar hakkında Şa'râvî de tefsirinde kendi görüşünü orataya koymuştur.

³⁰³ Varlı, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 12.

³⁰⁴ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*.

2.1.1. Yedüllah (Allah'ın Eli)

“Yedüllah” veya “Allah'ın Eli” kavramı, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde³⁰⁵ geçmekte olup Allah'ın kudreti, gücü ve kontrolü üzerine vurgu yapmak amacıyla kullanılmıştır.³⁰⁶ Bu ifade bulunduğu ayetin bağlamına göre farklı anlamlara gelmektedir. Örneğin “Yedullah” ifadesi, Allah'ın yaratma, yönetme, rızık verme, kudret ve güç gibi anlamlara hamledilmiştir.³⁰⁷ Aynı zamanda, bazı âyetlerde Allah'ın yardımı, koruması ve kontrolü anlamında kullanılmıştır.³⁰⁸

“يَدٍ” (el) kelimesi aynı zamanda, sıfat anlamında “el” veya “güç” manasında da kullanılır. Örneğin, bir kişinin büyük bir iyilik yaptığı veya birine yardımda bulunduğu zaman “ona bir el verdi” denir. Bu kullanımda, “yed” kelimesi sadece fiziksel bir el anlamına gelmez, aynı zamanda iyilik, lütuf veya yardım anlamlarına da gelir.³⁰⁹

“Yed” kelimesinin başka bir kullanımı ise nitelikli ve becerikli kişiler için kullanılır. Örneğin, “yediyye” sıfatı, el becerisi yüksek bir kişi için kullanılır. Aynı zamanda, “yedeytü” fiili, bir kişinin eliyle yaptığı bir işi veya iyiliği ifade eder.³¹⁰

“Yed” kelimesi Kur'an ve hadislerde mecazî olarak Allah'ın gücü ve kudretini ifade etmek için de kullanılır. Örneğin, bir sadakanın “Allah'ın eline” düştüğü ifade edilir ki bu, Allah'ın o sadakayı kabul ettiği ve sahibine kat kat geri vereceği anlamına gelir.³¹¹

Tefsir âlimlerinin tamamının “yed” kelimesine hangi anlamı verdiğini tek tek burada zikredilmeyecektir. Ancak bu konuda görüşleriyle öne çıkan bazı müfessirlerin “yed” kelimesini nasıl anladıkları incelenecektir.

Haberî sıfatlar, Tarihi süreçte Müslümanlar arasında çeşitli ihtilafların odak noktasını oluşturmuş ve her bir düşünce mezhebi farklı görüşler serdetmişlerdir. Cehmiler,³¹² “yed” (el) kelimesinin ilahi zata izafe edilerek kullanılmasını reddetmişlerdir.³¹³ Reddetmelerine gerekçe olarak ilahi zata yapılan bu nispeti, tecsim (Allah'ı yaratıklar gibi cisimleştirmek) ve teşbih (benzerlik) sebebi olarak göstermişlerdir. Bu nedenle, “yed” kelimesinin Allah'ın

³⁰⁵ Bkz. “Yahûdiler, ‘Allah'ın eli kapalıdır’ dediler.” el-Enfâl 8/7; “Fazilet Allah'ın eliyledir. Onu dilediğine verir.” el-Hadîd 57/29; “Allah'ın eli onların elinin üstündedir.” el-Fetih 48/10.

³⁰⁶ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 786.

³⁰⁷ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/175.

³⁰⁸ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 6/302.

³⁰⁹ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/605.

³¹⁰ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/605.

³¹¹ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 782.

³¹² Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad.

³¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 73.

zatına nispet edildiği âyetleri bu görüş doğrultusunda “güç”, “nimet” gibi kavramlarla tevil etmişlerdir.³¹⁴

İmam Mâturîdî’nin (ö. 333/944) Yed (el) kavramını sözlükteki mecazî anlamlarından yola çıkarak “kuvvet anlamına gelir” demiştir. Ona göre bu tür âyetlerde, Allah ile yaratılmışlar arasında herhangi bir benzerlik bulunmadığını kabul etmek esastır. Kitap’ta belirtilen şekilde iman etmek, Allah’ı yaratılmışlara benzemekten tenzih etmek, bu âyetlerdeki anlamı Allah’a havale etmek ve kesin anlamını yalnızca Allah’ın bildiğini kabul etmek gerekmektedir.³¹⁵

İbn Hümâm’ın (ö. 861/1457)³¹⁶ ifadelerinde de Mâturîdî’nin görüşüne benzer bir yaklaşım görmek mümkündür. Ona göre el ve parmak gibi uzuvlar Allah’ın sıfatlarıdır ve Allah, bu sıfatların manasını en iyi bilendir. El ve parmak bazen kudret ve üstün olma (kahr) anlamında tevil edilir. Bu tür nasları yorumlamada, ‘ne dedi?’ sorusundan ‘ne demek istedi?’ sorusuna geçildiği, ifadeleri dildeki sözcük anlamlarının ötesinde, bağlam içindeki vurgusuyla açıklama yoluna gidildiği görülür.³¹⁷ Örneğin, “Hacer-i Esved Allah’ın yeryüzündeki sağ elidir” hadisinde geçen sağ el, onûrlandırma ve şereflendirme anlamında yorumlanır. İbn Hümâm’a göre bu teviller, halkın cisim anlamı çıkarmasını önlemek içindir. Bu ifadelerle kastedilen mananın böyle olması da mümkündür.

Diğer taraftan, Ehl-i hadîs³¹⁸ müellifleri, “yed” kelimesinin ilahi zat hakkında kullanıldığı âyetlerin tevil edilmesine karşı çıkarlar ve bu kelimenin ilahi zat hakkındaki gerçekliğinin kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.³¹⁹

İlahi zata izafet içeren “yed” kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki tartışmaların odak noktasında, Kur’an’daki bazı âyetler yer almaktadır. Örneğin bu konudaki önemli bir tartışma alanını oluşturan âyetlerden birisi şudur:

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي

“Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan da nedir?”³²⁰

³¹⁴ İbnü’l Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, 1/355.

³¹⁵ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 281.

³¹⁶ Hanefî fakihî, usul ve kelâm âlimi.

³¹⁷ İbn Hümâm Kemalüddin Muhammed b, *el-Müsâyere fî Akâidi’l-Münciye fî l-Âhira* (İstanbul, 1979), 34.

³¹⁸ Fıkıh literatüründe, İslam alimleri arasında farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Hadislerle yetinmeyi tercih edip, şahsi görüş ve içtihadı kullanmaktan kaçınan alimlere “Ehl-i Hadis” denmiştir. Diğer yandan, hadisleri kabul etmekle birlikte, insanların karşılaştığı problemleri çözmeye şahsi görüş ve içtihadlarını da devreye sokan alimler ise “Ehl-i Rey” olarak adlandırılmıştır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, “Ehl-i Rey” maddesi.

³¹⁹ Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, 192.

³²⁰ es-Sâd 38/75

Tartışma, âyette geçen “biyedeyye” ifadesinin ne anlama geldiği ve hangi vurguyu yaptığı etrafında şekillenir. Cehmiye’ye göre bu ifade, Allah’ın Hz. Âdem’i gücü ve azameti ile yarattığını vurgulamaktadır. Ehlisünnete göre ifadenin amacı, yaratmanın bizzat Allah tarafından gerçekleştirildiğini açıkça ortaya koymaktır.³²¹

Gazâlî, Hz. Âdem için kullanılan “Allah’ın eli ile yaratılması” kavramını onun yaratılışındaki olağanüstülüğe dikkat çekmek için olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Allah diğer varlıkları “kün (ol)” emriyle, yani kudret kelimayla yaratmıştır; ancak ayrıcalıklı dört varlık, Allah’ın eliyle yaratılmıştır ve bunlardan biri Hz. Âdem’dir.³²² Bu görüşe göre, Kur’an’da yalnızca yaratmanın vurgulandığı âyetlerin mevcudiyeti inkâr edilemez. Bu tür âyetlere örnek olarak şunlar verilebilir:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

“Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden **yarattık**. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu “alaka” hâlinde **yarattık**. Alakayı da “mudga” olarak **yarattık**. Bu “mudga”yı da kemik olarak **yarattık** ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihâyet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şânı ne yücedir!”³²³

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

“Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde **yarattık**.”³²⁴

Görüldüğü üzere Allah’ın genel yaratmasından bahseden ayetlerde “el ile yaratma” kavramı geçmemektedir. İlgili ayette geçen “biyedeyye” ifadesi ise, genel mahlûkatın sahip olduğu yaratma özelliklerinden daha özel bir yaratma tarzını ifade eder. Allah’ın “ol” emriyle

³²¹ Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, 95.

³²² Gazâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm: Selefi Salihinin Mezhebi*, 126.

³²³ el-Mü’minûn 23/12-14”Alaka”; erkeğin spermiyle döllenmiş yumurtadan bir hafta zarfında oluşan hücre topluluğunun rahim cidarına asılıp gömülmüş şekli demektir. “Mudga”; ceninin, üzerinde diş izlerini andıran şekiller taşıyan henüz uzuvları oluşmamış şekli demektir. Ceninin ana rahminde geçirdiği evreler için ayrıca bakınız: Hac sûresi, âyet 5.

³²⁴ et-Tîn 95/4.

yarattığını ifade ettiği varlıklar hakkında “el ile yaratma” ifadesini hiç kullanmaması bunu desteklemektedir.³²⁵ El ile yaratma ifadesinin geçtiği ayetlerden birisi şudur:

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ اسْتَكَبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ

“Ey İblis! **İki elimle yarattığıma** secde etmekten seni alıkoyan da nedir?”³²⁶

Beyzâvî'ye göre bu âyette Allah'ın Hz. Âdem'i doğrudan ve özel bir şekilde yarattığına vurgu yapılmaktadır. Burada “iki el ile yaratmak” ifadesi, Allah'ın kudretinin yüceliğini ve yaratma sürecinin farklı aşamalarını simgeler. Ona göre bu âyet, aynı zamanda İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesini eleştirir ve Âdem'in Allah katında saygı ve hürmeti hak eden bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Beyzâvî'ye göre İblis'in sunduğu bahane ise geçersizdir; zira bir efendinin, bazı hizmetkârlarından diğerlerine hizmet etmelerini istemesi doğaldır, özellikle de hizmet edilmesi istenen kişinin üstün özellikleri varsa. Bu bağlamda, İblis'in itaatsizliği, onun kibir ve haset dolu tutumunu yansıtır.³²⁷ Beyzâvî, bu ifadeyi mecazî bir anlamda yorumlayarak, Allah'ın Âdem'i doğrudan yaratmasının önemine vurgu yapar. Ona göre, “iki el” ifadesi Allah'ın kudretinin büyüklüğünü ve yaratma sürecindeki aşamaları simgeler. Beyzâvî, Âdem'in yaratılışında Allah'ın özel bir ilgi gösterdiğini ve Âdem'in diğer varlıklardan üstün olduğunu ifade etmiştir.³²⁸

Taberî, ilgili âyeti yorumlarken, İblis'in Allah'ın emrine karşı gelmesi ve Âdem'e secde etmeyi reddetmesi üzerinde durmuştur. Allah, İblis'e bu itaatsizliğinin sebebini sormakta ve ona, bizzat kendi kudretiyle yarattığı Âdem'e secde etmeyi neden reddettiğini sorgulamaktadır. Bu sorgulama, İblis'in kibirlenip kibirlenmediğini ve kendisini üstün görüp görmediğini ortaya koyma amacını taşır. Taberî'nin yorumu, İblis'in bu tutumunun, Allah'ın buyruğuna karşı gelme ve kendisini haksız yere yüceltme çabası olduğunu vurgulamaktadır.³²⁹

Öte yandan, Taberî “iki elimle yarattım” ifadesini daha doğrudan bir şekilde ele alır. Taberî'ye göre, bu ifade Allah'ın Âdem'i bizzat yarattığını ve İblis'in kibir ve kendini üstün görme duygularını ön plana çıkarır. İblis'in Allah'ın doğrudan yarattığı Âdem'e secde etmemesi, İblis'in kibirli ve kendini büyük görme eğilimleriyle açıklanır. İblis'in bu tutumu,

³²⁵ İbn Hümâm Kemalüddin Muhammed b, *el-Müsâyre fî Akâidi'l-Müniciye fî'l-Âhira*, 34,35.

³²⁶ es-Sâd 38/75.

³²⁷ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 5/174.

³²⁸ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 5/174.

³²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'ân*, es-Sâd 38/75.

Allah'ın doğrudan yarattığı bir varlığa karşı gösterilen saygısızlık olarak değerlendirilir. Taberî, İblis'in itaatsizliğini ahlaki ve psikolojik nedenlerle açıklar.³³⁰

Görüldüğü üzere Beyzâvî ve Taberî'nin "iki elimle yarattım" ifadesine dair tefsirleri, birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Beyzâvî Allah'ın kudretine ve yaratılıştaki özel ilgisine vurgu yaparken, Taberî İblis'in kibir ve itaatsizliğine dikkat çekmektedir.

Şa'râvî Tâhâ Suresi 116. Âyeti tefsir ederken, Allah'ın Âdem'i eliyle yaratması kavramındaki görüşünü belirtmiştir. Söz konusu âyet şudur:

*"Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık. Hani meleklerle, "Âdem için saygı ile eğilin" demiştik de, İblis'ten başka melekler hemen saygı ile eğilmişler; İblis bundan kaçınmıştı."*³³¹

Şa'râvî, bu âyeti yorumlarken, Allah'ın Âdem'e secde emrini verirken olayların sıralanışındaki inceliğe dikkat çeker. Allah, Âdem'i yaratıp ona biçim verdikten sonra meleklerle secde etmelerini emretmiştir. Şa'râvî, bu anlatımın, kıssanın başından sonuna kadar olayları takip etme isteğini artıran bir gerilim unsuru olarak kullanıldığını belirtir. Bu anlatım tarzı, okuyucunun dikkatini çekmek ve olayların gelişimini merakla takip etmelerini sağlamak için kullanılan edebi bir yöntemdir. Allah'ın bu anlatım tarzı, kıssanın bütününe kavramamız için bir fırsat sunar ve olayların tam sıralaması hakkında daha ayrıntılı bir bakış açısı sağlar.³³²

Şa'râvî'nin açıklamasında dikkat çeken ilk nokta, Allah'ın Âdem'i yaratmasını yazarların hikâyelerinde kullandıkları bir anlatım yöntemine benzetmesidir. Yazarlar, okuyucunun ilgisini çekmek ve merak uyandırmak için hikâyeyi belirli bir noktadan başlatıp sonra geri dönerek detaylı bir şekilde anlatırlar.³³³ Şa'râvî, Allah'ın Hz. Âdem'i yaratma kıssasını bu yöntemle açıklamıştır. Şa'râvî, Kur'an'ın kıssa anlatımındaki üslubun, insanlar tarafından oluşturulan hikâye türü metinlerin anlatımında kullanılan üslup ile dikkat çekmek ve ibret vermek yönünden benzeştiğini belirtmiştir. Müfessir, Hz. Âdem'in yaratılması kıssasını da aynı üslup üzerinden değerlendirmiştir.

Görüldüğü üzere Şa'râvî'nin yaklaşımı, Allah'a insan özellikleri atfetmekten kaçınmaya dayalıdır. Şa'râvî, Allah'ın Âdem'i yaratma sürecini anlatırken, Allah'ın

³³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'ân*, es-Sâd 38/75.

³³¹ Tâhâ 20/115-116.

³³² Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, Tâhâ 20/115-116.

³³³ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, Tâhâ 20/115-116.

büyükliğini ve kudretini vurgulamak amacıyla kullanılan bir edebi yöntem olarak ele almıştır.

2.1.2. Vechullah (Allah'ın Yüzü)

Sözlükte “yüz, çehre, zât” anlamlarına gelen “vech” kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah veya rab kelimeleriyle birlikte (vechu’llah, vechü rab) kullanılmaktadır.³³⁴ Müfessirler, “Allah’ın/rabbin yüzü” anlamına gelen bu ifadeyi müteşâbihat/haberî sıfatlar arasında değerlendirmiş ve “Allah’ın kendisi³³⁵, varlığı³³⁶, muradı³³⁷, rızası, hoşnutluğu³³⁸ ve kıblesi³³⁹” gibi anlamlarla yorumlamışlardır.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz **Allah’ın yüzü** işte oradadır. Şüphesiz Allah, her şeyi kuşatan, hakkıyla bilendir.”³⁴⁰

Kurtubî, bu ayette geçen “vechullah” (Allah’ın yüzü) ifadesini, yönelme emriyle bağlantılı olarak tefsir etmiştir. Müfessir bu kavramı, Mücâhid ve ed-Dahhâk gibi erken dönem âlimlerinin yorumlarına dayanarak açıklamıştır. Kurtubî’ye göre, “vechullah” ifadesi, Müslümanların hangi yönde olurlarsa olsunlar, Allah’ın belirlediği kibleye, yani Ka’be’ye yönelmeleri gerektiğini ifade eder. Burada “vechullah” ifadesi, Allah’ın yönlendirdiği ve emrettiği kible yönünü, yani Ka’be’yi simgelemektedir. Bu tefsirde, “vechullah” ifadesi, doğrudan Allah’ın zatını değil, O’nun belirlediği yöne yönelme emrini ve kiblenin önemini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, Allah’ın mutlak yönsüzlüğünü korurken, insanların ibadet ederken yönelmeleri gereken fiziksel bir yönü işaret etmektedir.³⁴¹

Süyûtî, Râzi gibi âlimler de “Allah’ın yüzü” ifadesine kible anlamını vermişlerdir. Allah Teâlâ’nın “Nereye dönersen” sözünün zahiri, namazda kibleye yönelmeyi ifade eder.³⁴² Râzî, “Allah’ın yüzü oradadır” demek, kible orasıdır demektir, şeklinde açıklamıştır. Ona göre, Allah’ın “Yüzlerinizi çevirin” âyetinden de ancak bu mâna anlaşılır. Râzî’nin

³³⁴ el-Bakara 2/115, 272; er-Ra’d 13/22; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38, 39; er-Rahmân 55/27; el-İnsân 76/9.

³³⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrû l-Münîr*, el-Bakara 1/108.

³³⁶ Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdû l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’ânî l-Kerîm*, 3/154.

³³⁷ en-Nesefî, Ebû l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîrû n-Nesefî Medarikü t-Tenzîl ve Hakaiki t-Te’vîl*, 1/170.

³³⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/85.

³³⁹ Celâlî d-dîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 151.

³⁴⁰ el-Bakara 2/115.

³⁴¹ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi l-Kur’ân*, el-Bakara 2/115.

³⁴² Celâlî d-dîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 151; er-Râzî, *et-Tefsîru l-Kebîr*, 1/127.

yorumunda, “Allah’ın yüzü” ifadesi, dini ibadetlerin merkezi olan kiblenin işaret edilmesi olarak ele alınmıştır.³⁴³

Ebüssüûd’a göre “Allah’ın yüzü oradadır” demek, Allah’ın zâtı ve ilmi huzuru oradadır. O, her mekânda yapılan ibâdeti hakkıyla bilmekte ve yaptığınız her türlü ibadetlerin mükâfatını vermektedir, demektir. Ebüssüûd yorumunda “Allah’ın yüzü” ifadesine metaforik bir anlam yüklemiştir. Bu yoruma göre, Allah’ın zâtı ve ilmi her yerde mevcuttur ve O, her şeyi kuşatmıştır. Dolayısıyla, “Allah’ın yüzü” ifadesi, Allah’ın her yerde hakkıyla var olduğunu ve ibadetlerin her yerde kabul edildiği ifade edilmektedir. Ebüssüûd, âyetin daha derin ve metafizik bir boyutunu vurgulamaktadır.³⁴⁴

Semerkandî, Bakara Suresi’nin 115. âyetinde geçen “vechullah” (Allah’ın yüzü) ifadesini, Allah’ın yönlendirici kudretini ve kibleye yönelik esnekliği vurgulayan bir anlamda tefsir etmiştir. Bu kavramı, Allah’ın mülkünün doğuyu ve batıyı kapsayan genişliğini ve her yönün Allah’a ait olduğunu belirterek açıklar. Ona göre bu âyet, özellikle belirsizlik anlarında, yani kibleyi belirlemenin zor olduğu durumlarda, Müslümanların hangi yöne dönerlerse dönsünler, niyetlerinin Allah’a yönelik olması durumunda, namazlarının kabul edileceğini belirtir.³⁴⁵ Bu yorum, kible yönünün belirlenemediği zamanlarda bile Allah’ın rızasının her yönde olabileceğini ifade eder.

Semerkandî, “vechullah” kavramını yalnızca fiziksel bir yönle sınırlandırmaz aksine, Allah’ın geniş rahmetini ve ibadet eden kullarının her halini bilen bir ilah olduğunu vurgular. Semerkandî’nin yorumunda “vechullah”, Allah’ın rızası ve kabullüğü anlamında ele alınmış, ibadetlerdeki içtenliğin ve niyetin önemine dikkat çekilmiştir. Semerkandî, bu âyetin hükmünün bazı durumlar için geçerli olduğunu ve Allah’ın kullarına karşı lütufkâr olduğunu belirtmiştir. Bu yoruma göre Allah, kulların zorluklarını bilir ve ibadetlerini kolaylaştırır.³⁴⁶

Şâravî, âyette geçen “vechullah” (Allah’ın yüzü) ifadesinin, cümlenin devamında yer alan “Allah’ın ilmi her şeyi kuşatmıştır” ifadesiyle uyum içinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre buradaki “vechullah” ifadesi; kul nereye giderse gitsin Allah’ın ilmi, kudreti oradadır, şeklinde anlaşılmalıdır.³⁴⁷

³⁴³ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebir*, 1/127.

³⁴⁴ Ebüssüûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/178.

³⁴⁵ Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/126.

³⁴⁶ Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/126.

³⁴⁷ Şâ’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, el-Bakara 2/115.

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَرَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُؤْنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ

“Onlar, **Rablerinin rızasına ermek** için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli olarak ve açıktan Allah için harcayan ve kötülüğü iyilikle ortadan kaldıranlardır. İşte bunlar için dünya yurdunun iyi sonucu vardır.”³⁴⁸

Bu âyette geçen “vebtiğâ-i vechi rabbihim” ifadesine sünni âlimler “rablerinin rızasını istmek” anlamı vermişlerdir. Şa’râvînin de aynı yaklaşıma sahip olduğu bu âyetin tefsirinde Allah’a yüz isnad etmek ya da yüz isnad edilmesine cevap vermek gibi polemiklere hiç girmedigi görülmektedir. O, bu âyette geçen “rabbin vechi” ifadesini Allah’ın rızası olarak anlamış âyetin genel anlamda vurguladığı akrabalık bağlarını korumanın Allah’ın rızasına vesile olacağını söylemiştir³⁴⁹.

Şâravî’nin içinde “vech” kelimesi geçen âyetlerin³⁵⁰ hiçbirinde Allah’a insanbiçimci bir “yüz” isnat etmediği görülmektedir.

2.1.3. Aynüllah (Allah’ın Gözü)

Sözlükte “göz; su kaynağı; pınar; bir şeyin özü, zâtı ve aslı” gibi anlamları bulunan “ayn” kelimesinin çoğulu uyûn, a’yûn ve a’yândır.³⁵¹ Hem Kur’ân-ı Kerîm’de³⁵² hem de hadislerde³⁵³ bu terim çeşitli anlamlarıyla hem tekil hem de çoğul olarak yer almaktadır.

Ayn, söz konusu âyetlerde ve hadislerde Allah’a atfedilen haberî sıfatlardan biri olup Selefiyye’ye göre “mahiyeti bilinmeyen bir göz”, kelâmcılara göre ise “görmek, gözetmek ve korumak” mânasına gelir.³⁵⁴

Nuh peygambere gemiyi yapması emredilen âyette “ayn” (göz) kelimesi Allah’a ait bir zamirle birlikte kullanılmaktadır:

وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخْطُبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ

³⁴⁸ er-Ra’d 13/22.

³⁴⁹ Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 1/139.

³⁵⁰ el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38, 39; er-Rahmân 55/27; el-İnsân 76/9.

³⁵¹ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfreh li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 127; Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 8/178.

³⁵² el-Mü’minûn 23/27.

³⁵³ Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan El-Hakim Tirmizî, *Sünen*, ed. İzzeddin Dallî vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale Naşirun, 2015), Edeb, 12.

³⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ayn” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/256.

“Bunun üzerine Nûh’a, “**Bizim gözümüzün önünde** (gözetimimiz altında ve vahyimize göre) o gemiyi yap” diye vahyettik.”³⁵⁵

Celâlû’d-dîn Muhammed b. Ahmed es- Süyûtî (ö. 911/1505)³⁵⁶, “bizim gözümüzün önünde” anlamına gelen “bi a’yüninâ” ifadesini, Allah’ın Nuh’a gemiyi yaparken sürekli bir ilahi gözetim ve koruma altında olduğunu vurgulamak için kullanıldığı şeklinde yorumlamıştır. Ona göre bu ifade, Allah’ın her aşamada Nuh’a rehberlik ettiğini ve onun çalışmalarını bizzat denetlediğini belirtir. Celâlû’d-dîn Muhammed b. Ahmed, bu ifadeyle Allah’ın Hz. Nuh’u yalnızca fiziksel olarak korumakla kalmadığını, aynı zamanda ona gemiyi inşa etmesi için gerekli bilgi ve talimatları da verdiğini vurgular. Ona göre bu gözetim, Nuh’un görevini başarıyla yerine getirmesi için ilahi bir garantidir ve onun gemiyi tam olarak Allah’ın istediği şekilde inşa etmesini sağlar.³⁵⁷ Bu yoruma göre, Nuh’a yapılan vahiyde Allah, gemiyi yaparken onun gözetimi altında olduğunu ve her adımında Allah’ın rehberliği ve yardımının olduğunu belirtmiştir. Bu görüşe göre, “Ayn” ifadesinin Allah’a nisbet edilmesi, O’nun her şeyi gören ve koruyan bir varlık olarak nitelendirilmesi demektir.

Beyzâvî, “bizim gözümüzün önünde” ifadesini, Allah’ın Nuh’u koruma ve gözetme altında tuttuğu anlamında yorumlamıştır. Beyzâvî’ye göre, Allah, Nuh’un gemiyi inşa ederken hata yapmaması ve dışarıdan bir zarar görmemesi için onu sürekli olarak himaye etmiştir. Ayrıca, Allah, geminin nasıl yapılacağına dair Nuh’a doğrudan talimatlar vermiş ve onu yönlendirmiştir. Bu ilahi rehberlik ve koruma, Nuh’un görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirmesini sağlamıştır.³⁵⁸ Beyzâvî’nin yorumunda, “Ayn” ifadesi, Allah’ın rehberliği ve emri altında yapılacak olan işi ifade eder. Ona göre, Nuh’a yapılan vahiyde Allah, gemiyi yaparken her aşamada Nuh’a nasıl yapılacağını öğreteceğini ve koruyacağını belirtir. Bu yoruma göre, “Ayn” ifadesi, Allah’ın emri ve rehberliği olarak anlaşılır.

Âyette geçen “bi-a’yüninâ” (bizim gözümüzün önünde) ifadesini Şa’râvî, bizim öğretmemizle, bizim gözetimimiz altında şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre bu âyetten bazılarının iddia ettiği gibi Nuh’un (a.s) marangoz olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer öyle olsaydı, odunların nasıl gemi haline getirileceğini bilirdi. Oysa Allah bu âyette bizim öğretmemizle gemiyi yap demiştir.³⁵⁹ Şâravî’nin yorumunda, “Ayn” ifadesi, Allah’ın öğretimi ve gözetimi altında yapılacak olan işi ifade eder. Ona göre, Allah, Nuh’a gemiyi yaparken

³⁵⁵ el-Mû’minûn 23/27.

³⁵⁶ Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

³⁵⁷ Celâlû’d-dîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 278.

³⁵⁸ Beyzâvî, *Envârüt’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl*, 3/303.

³⁵⁹ Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 11/128.

nasıl yapılacağını öğretecek ve onu gözetim altında tutacaktır. Bu yoruma göre, “Ayn” ifadesi, Allah’ın eğitimi ve rehberliği olarak nitelendirilir.

Şâravî’nin ilgili âyeti tefsirinde, geleneğin takip edildiği ve önceki müfessirlerin yorumlarını dikkate aldığı görülmektedir. Ayrıca, âyetin zahirine sadık kalmak ve metnin doğru anlaşılmasını sağlamak için önceki yorumları değerlendirirken kendi yorumunu da eklemiştir. Bu şekilde, geleneksel ekolün takip edildiği ve önceki müfessirlerin yorumlarının analiz edilerek kendi yorumunun yapıldığı söylenebilir.

2.1.4. Nefs

Nefs kelimesi sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın kaynağı, nefes, varlık, öz, insan, birey, arzu, kan, beden ve bedensel istekler” gibi anlamlara gelmektedir.³⁶⁰ Bu kelime Kur’an’da bazı âyetlerde geçmektedir.³⁶¹

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا

مِنْهُمْ تُفِيءُ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ

“Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uymaktadır. Çünkü dönüş Allah’adır.”³⁶²

Nesefî, âyette geçen “nefis” kelimesini tefsir ederken, Allah’ın bizzat kendisinin müminleri uyardığını vurgular. Ona göre, Allah, müminlere, iman etmeyenleri dost edip onlara yetki vermek suretiyle Allah’ın gazabını üzerlerine çekmemeleri konusunda ciddi bir uyarıda bulunmaktadır. Bu uyarı, Allah’ın düşmanlarına yakınlık göstermenin ciddi sonuçları olacağına dair güçlü bir tehdit içerir. Müminlerin, bu tehdidi ciddiye alarak Allah’ın öfkesini çekmemeye dikkat etmeleri gerektiğini belirtir.³⁶³

Kurtubî, âyette geçen “nefis” kelimesini, Allah’ın müminleri bizzat kendisinden korkmaları gerektiği konusunda uyardığını ifade eden bir anlamda yorumlar. Ona göre, bu ifade, Allah’ın cezalandırmasından sakınmanın önemini vurgular. Kurtubî, bu kelimenin anlamını daha da açarak, “nefis” kelimesinin burada Allah’ın hakikati veya zatı anlamında kullanıldığını belirtir. Ayrıca, “nefis” kelimesinin, saklanan veya gizli olan şeyler anlamında

³⁶⁰ Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 9/700; el-İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 582.

³⁶¹ el-En’âm 6/93; Âl-i imrân 3/28, 30.

³⁶² Âl-i imran 3/28

³⁶³ en-Nesefî, Ebû’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/172.

da kullanılabileceğini söyler. Bu bağlamda, Kurtubî, “nefis” kelimesini hem Allah’ın bilincinde saklanan hakikatler hem de insanın içinde gizlenen düşünceler ve niyetler olarak yorumlar. Âyette geçen “nefis” ifadesi, müminlerin Allah’ın gizli ve açık her şeyi bildiğini anlamaları ve bu bilinçle Allah’a karşı saygılı ve sakınan bir tavır sergilemeleri gerektiğini vurgular.³⁶⁴

Sonuç olarak, Şa’râvî, âyette geçen “nefis” kelimesini yorumlarken, bu kavrama insan biçimci bir anlam yüklemekten kaçınmıştır. Onun yaklaşımına göre “nefis” kelimesi, Allah’ın zatına işaret etmekten ziyade, insanlara Allah’ın emir ve yasaklarına karşı sorumluluklarını hatırlatan bir uyarı niteliği taşır. Şa’râvî, bu âyetin, insanların Allah’a karşı olan görev ve sorumluluklarını ihmal etmemeleri gerektiğini vurgulamak amacıyla indiğini belirtir. Allah, bu uyarı ile müminlere kendi varlığını ve bu varlık karşısında gösterilmesi gereken saygı ve sorumluluğu hatırlatmakta, onları umursamaz bir tavırdan uzak durmaya çağırmaktadır.³⁶⁵ Bu yorum, Allah’ın bizzat kendi varlığını hatırlatarak insanları kendisine karşı dikkatli ve sorumlu olmaya davet ettiğini ortaya koymaktadır.

2.1.5. Nûr

Sözlükteki “nûr” kelimesi, “aydınlık, ışık” anlamını taşır³⁶⁶ ve Kur’an-ı Kerim ile hadislerde, insanların doğruyu görmelerini, hak ile bâtılı, iyiyi ve kötüyü ayırt etmelerini sağlayan manevi ve ilahi bir rehber manalarında kullanılmıştır. Nûr kavramının zıt kavramının ise “zulmet” (karanlık) olduğu söylenebilir. Örneğin, “Müminlerin velîsi olan Allah, onları karanlıklardan nûra çıkarır”³⁶⁷ şeklindeki bazı âyetlerde geçen “nûr” kelimesi, bazen de direk Allah’a isnat edilerek “O, yerlerin ve göklerin nûrudur” şeklinde kullanılmıştır. Kur’an’da konuyla ilgili geçmekte olan âyet şu şekildedir:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ

دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُهُ ۖ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ

لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûrunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu

³⁶⁴ Kurtubî, el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân, 1/180.

³⁶⁵ Şa’râvî, Tefsîru’ş-Şa’râvî, 2/74.

³⁶⁶ el-İsfahânî, “el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân”, 590; Manzûr, Lisânü’l-Arab, 9/715.

³⁶⁷ el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16.

*ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nûr üstüne nûr... Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”*³⁶⁸

Beyzâvî, “nûr” kelimesini yorumlarken, bu kavramın aslında maddi bir nitelik olduğunu ve genellikle gözlerimizle algıladığımız bir ışık anlamına geldiğini vurgular. Güneşin ve ayın yaydığı ışık gibi, maddi dünyada görülen bir parlaklık ve aydınlık olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, Allah’a doğrudan “nûr” demenin uygun olmadığını, çünkü “nûr” kelimesinin fiziksel bir özelliği yansıttığını söyler. Ancak, “nûr” kelimesi bir tamlama içinde kullanıldığında, yani “Allah, göklerin ve yerin nûrudur” şeklinde ifade edildiğinde bu, Allah’ın gökleri ve yeri yıldızlar, melekler veya diğer ışık saçan unsurlarla aydınlattığı anlamına gelir. Bu açıklama, Allah’ın yaratıcı gücü ve varlıkları aydınlatma yetisi ile ilgilidir. Dolayısıyla “nûr” kelimesi bu şekilde kullanıldığında Allah’a uygun bir nitelik olarak kabul edilir.³⁶⁹

Celâlî’ d-dîn Muhammed’e göre ise “Allah, göklerin ve yerin nûrudur.” Yani güneş ve ay vasıtasıyla onların aydınlatıcısıdır.³⁷⁰

Razî, “nûr” kelimesini ele alırken, bu terimin maddi bir ışık anlamında kullanılmasının Allah’a isnat edilmesinin doğru olmadığını detaylı bir şekilde açıklar. Ona göre, “nûr” terimi Arapça’da ışığın bir yerden başka bir yere yayılması ve cisimleri aydınlatması anlamında kullanılır. Ancak bu tür bir ışık, cisim veya cisimde bulunan bir özellik olarak algılanabilir, ki bu da Allah’ın zatına atfedilemez. Çünkü cisimler ve onların nitelikleri, yaratılmış ve sonlu varlıklardır; oysa Allah ezeli ve ebedidir, hiçbir şekilde bölünemez ya da başka bir şeye muhtaç olamaz.³⁷¹

Razî, Allah’ın “nûr” olarak tanımlanmasının mecazî anlamda anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre, bu ifade Allah’ın maddi bir ışık değil, aksine varlıkları aydınlatan, onlara yol gösteren, onları düzenleyen ve nizam veren anlamında kullanılmıştır. “Nûr” kelimesi bu bağlamda, Allah’ın evreni en mükemmel şekilde idare ettiğini ve bu yönetim sayesinde varlıkların hem maddi hem de manevi anlamda aydınlandığını ifade eder. Bu görüş, Allah’ın hem fiziksel hem de manevi anlamda varlıkları doğru yola sevk ettiğini ve onların hayatlarına anlam kattığını vurgular.³⁷²

³⁶⁸ en-Nûr 24/35.

³⁶⁹ Beyzâvî, *Envârüt’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 1/375.

³⁷⁰ Celâlî’ d-dîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 350.

³⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebir*, 2/178.

³⁷² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebir*, 2/178.

Kurtubî, “nûr” kelimesini tefsir ederken, Arap dilinde “nûr”un temel olarak gözle algılanan ışık anlamına geldiğini, ancak bu kelimenin mecazî olarak da doğru ve aydınlatıcı anlamlar için kullanıldığını belirtir. Örneğin, bir sözün veya kitabın “aydınlatıcı” olması, onun içeriğinin doğru ve yönlendirici olduğu anlamına gelir. Kurtubî, bu anlamı pekiştirmek için edebi örnekler verir; şairlerin bir kişiyi “şehrin nûru” ya da “asrın güneşi” olarak nitelendirmesi, o kişinin toplumdaki önemli ve yönlendirici rolünü vurgular.³⁷³

Allah’ın “göklerin ve yerin nûru” olarak tanımlanması da bu bağlamda bir övgü ifadesidir. Kurtubî’ye göre, Allah her şeyi var eden ve bütün varlıkların ışığını ilk olarak yaratan olduğundan, Allah’ın nûru maddi bir ışık değil, varlığın kaynağı ve hakikatlerin aydınlatıcısıdır. Dolayısıyla, Allah’ı bir ışık kaynağı gibi düşünmek, O’nu yaratılmış varlıklarla aynı kategoride değerlendirmek anlamına gelmez. Allah, bütün idrak edilen aydınlıkların ötesinde ve yüceliğinde farklıdır. Kurtubî, bu açıklamasıyla Allah’ın nûrluğunu mecazî bir anlamda, her şeyin kaynağı ve aydınlatıcısı olarak yorumlamaktadır.

Şa’râvî Allah’ın nûr olmasını, O’nun karanlıktan aydınlığa çıkaracak hidâyet yollarını insanlara göstermesi olarak yorumlamıştır. Müfessire göre dünya karanlığı Allah’ın verdiği aydınlıkla ortadan kalktığı gibi insan da O’nun buyruklarına amade olarak manevi karanlıklardan kurtulabilir.³⁷⁴

2.2. ALLAH’A FİİL NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR

Kur’an-ı Kerim’de Allah’a nispet edilen bazı fiiller ve sıfatlar, İslami teoloji ve kelam ilminin önemli tartışma konularından birini oluşturmakla beraber müfessirlerin de eserlerinde yer verdiği konular arasındadır. Allah’ın “gelmesi”, “inmesi”, “yükselmesi”, “alay etmesi” veya “hile kurması” gibi fiili sıfatlar, zahiri anlamlarıyla ele alındığında insan zihninde soru işaretleri uyandırabilir.³⁷⁵ Bu bağlamda, tefsir âlimleri bu tür sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği üzerine çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır.

Fiili sıfatlar olarak adlandırılan bu nitelemeler, Allah’ın fiillerini ve yaratılmışlarla olan ilişkisini ifade ederken, mutlak anlamda Allah’ın zatına dair sınırlı bir anlayış sunmaktadır.³⁷⁶ Tefsir ilmi çerçevesinde bu sıfatlar, bazı müfessirlerce Teşbih ve tecsimi çağrıştıracak biçimde açıklanırken, müfessirlerin birçoğu insanbiçimci bir tanrı tasavvurundan

³⁷³ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/372.

³⁷⁴ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 11/78.

³⁷⁵ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü’l-ilâhiyye fi’l-Kitâb ve’s-Sünne*.

³⁷⁶ Önal, “Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin Konuya Bakışı”, 78.

uzak durma adına kaçınarak bu sıfatları Allah'ın uluhiyetini ve yüceliğini koruyacak şekilde te'vil etmeye çalışmışlardır.³⁷⁷

2.2.1. Allah'ın Gelmesi

Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın gelmesi ve gitmesi" şeklinde ifade edilebilecek âyetler, tarih boyunca farklı tefsir ve inanç ekolleri tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Özellikle Müşebbihe ve Mücessime gibi mezhepler, bu âyetleri Allah'a insanî özellikler atfetmek için kullanmışlar ve Allah'ın cismani bir varlığa sahip olduğu görüşünü savunmuşlardır.³⁷⁸ Bu bağlamda, Müşebbihe ve Mücessime'nin bu âyetleri literal anlamda ele alarak kendi görüşlerini temellendirme çabaları, İslam teolojisinde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Şa'râvî gibi müfessirler ise, bu tür âyetleri te'vil ederek Allah'ın gelmesi ve gitmesi ifadelerini mecazî anlamda yorumlamışlardır.

Kur'an'da bazı âyetlerde "gelmek" eylemi doğrudan Allah'a isnat edilmiştir.³⁷⁹ Allah'ın gelmesi ifadesinden normal bir gelmek mi kast edilmiştir yoksa buradaki kasıt Allah'ın rahmetinin ya da azabının gelmesi midir? Diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi "Allah'ın gelmesi" kavramı hakkında da İslam bilginleri arasında görüş birliği yoktur. İbn-i Rüşd (ö. 595/1198)³⁸⁰ gibi kimi İslam bilginleri "haberî sıfatlar" olarak adlandırılan Allah'ın eli, yüzü, inmesi, gelmesi gibi sıfatlar hakkında izlenmesi gereken zorunlu yolun bu meseleleri dinin temel ilkelerine göre anlamak gerektiği görüşündedirler.³⁸¹ Onlara göre bu tür sıfatlar hakkında ne tam bir red ne de tam bir kabul ifade edilmemelidir. Bu grup alimler halktan biri bu konuda soru sorduğunda, "Onun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitir ve görür",³⁸² âyetiyle cevap verilmelidir görüşünü paylaşmaktadırlar. Bu görüşe sahip alimlere göre bu tür soruları sormaktan kaçınılması gerektiği vurgulanmalıdır.³⁸³

Allah'a gelmek fiilinin isnat edildiği âyetlerden birisi Bakara suresinde yer alan şu âyettir:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

³⁷⁷ Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 127.

³⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 121.

³⁷⁹ el-Bakara 2/210.

³⁸⁰ Meşşâî okulunun son temsilcisi, filozof, fakih ve hekim.

³⁸¹ İbn Rüşd, *Tefsiru Ma Bade't-Tabia* (Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1991), 1/127.

³⁸² eş-Şûrâ 42/11.

³⁸³ İbn Rüşd, *Tefsiru Ma Bade't-Tabia*, 1/127; Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 78; Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", 45; Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meseles", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 19.

“Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde **Allah’ın** (azabının) ve meleklerin kendilerine **gelmesini** ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah’a döndürülür.”³⁸⁴

Ebüssuûd’a göre âyette geçmekte olan, bir inkâr sorusudur. Anlamı, onların bekledikleri gibi ne Allah’ın ne de meleklerinin beyaz bulutlardan gelerek onlara ulaşmayacağıdır.³⁸⁵

Semerkandî’ye göre burada kast edilen Allah’ın bizzat kendinin gelmesi değil kişiye yada topluma Allah’ın azabının ve helakinin gelmesidir.³⁸⁶

Şa’râvî, Bakara suresinde yer alan ve Allah’a “gelmek” fiilinin isnat edildiği âyeti tefsir ederken, bu fiilin mecazî bir anlam taşıdığını vurgulamaktadır. Şa’râvî’ye göre, âyette geçen “Allah’ın gelmesi” ifadesi, Allah’ın azabının ve hesap gününün gelmesi anlamına gelir.³⁸⁷

Şa’râvî’nin bu tefsiri, Allah’ın fiziksel olarak bir yere gelmesi gibi düşüncelerden uzak durarak, Allah’ın kudretini ve hesap günündeki adaletini ön plana çıkarır. Bu yaklaşım, kelim ilminde sıkça başvurulan bir yöntem olan te’vilin bir örneğidir.³⁸⁸

2.2.2. Allah’ın İstivâsı

Sözlükte “doğru ve düzgün olmak” anlamına gelen “svy (سَوَى)” kökünden türeyen istivâ, “mutedil, düzgün ve eşit olmak; yerleşmek; yönelmek; yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahta oturmak” gibi anlamlar taşır.³⁸⁹ Bu kavram, Kur’an’da arşa ve semaya yönelik bir fiil olarak Allah’a nispet edilmiştir.³⁹⁰ Bu âyetlerde, Allah’ın yer yüzünü yarattıktan sonra göklere yönelip onları yedi kat olarak düzenlediği ve ardından arşa istivâ ettiği belirtilir.

İstivâ, ayrıca Hz. Musa’nın olgunluk çağına erişmesi, Cebrail’in ufkun zirvesinde durması, Hz. Nuh’un gemiye yerleşmesi, geminin Cudi Dağı’na oturması ve insanların gemilere ve binek hayvanlarının sırtına çıkıp oturması gibi durumlarda da kullanılmıştır.³⁹¹

Hadislerde istivânın Allah’a nispet edildiğine dair rivâyetler bulunmazken, bazı sözlük anlamlarıyla Hz. Peygamber’e ait fiiller olarak zikredilmektedir. Bu hadislerden biri şudur:

³⁸⁴ el-Bakara 2/210.

³⁸⁵ Ebüsuûd, *İrşâdû l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’âni l-Kerîm*, 1/232.

³⁸⁶ Semerkandî, *Bahru l-Ulûm*, 1/172.

³⁸⁷ Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 1/178.

³⁸⁸ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 40-43.

³⁸⁹ Manzûr, *Lisanü l-Arab*, 7/801; el-İsfahânî, “el-Müfredât fi garîbi l-Kur’ân”, 756.

³⁹⁰ el-Bakara 2/2; el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra’d 13/2.

³⁹¹ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü l-müfreh li-elfâzi l-Kur’âni l-Kerîm*, 475.

خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فِي رَمَضَانَ إِلَى حُنَيْنٍ، وَالنَّاسُ مُحْتَلِفُونَ؛ فَصَائِمٌ وَمُفْطِرٌ، فَلَمَّا اسْتَوَى عَلَى رَاحِلَتِهِ، دَعَا

بِإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ -أَوْ مَاءٍ- فَوَضَعَهُ عَلَى رَاحَتِهِ -أَوْ عَلَى رَاحِلَتِهِ- ثُمَّ نَظَرَ إِلَى النَّاسِ، فَقَالَ الْمُفْطِرُونَ لِلصَّوْمِ: أَفْطِرُوا.

“Hz. Peygamber (s.a.v), Ramazan ayında Huneyn’e çıktı ve halk anlaşmazlığa düştü. Orucunu açanlar ve orucuna devam edenler oldu. Hz. Peygamber bineğine **oturdu** ve bir tas süt veya bir tas su istedi. Onu bineğinin üstüne koydu. Sonra insanlara baktı. Orucunu açanlar, oruçlulara “orucunuzu” açın dedi.”³⁹²

Hadiste “bineğine oturdu” diye tercüme ettiğimiz yer orijinal metinde “istevâ” fiili ile ifade edilmiştir. Allah ve âlem arasındaki ilişkiye dair bazı rivâyetlerde ise istivâ kavramı kullanılmadan Allah’ın arşının fevkinde, arşının da göklerin üstünde olduğu belirtilmektedir.³⁹³

Kelâm âlimleri, istivâyı “Allah’ın göklerin üstüne yükselerek arşta bulunması” şeklinde anlamayı, Allah’ı yaratıklara benzetip cismen hacim sahibi olan varlıklar kategorisine soktuğu için kabul etmemişlerdir. Onlara göre, bu görüş tevhîd ilkesini ihlal eder. Kelâmcılar, yüksekte bulunmanın bir üstünlük vesilesi olmadığını savunmuşlar ve Allah’ın her şeyden üstün ve yüce olduğunu vurgulamışlardır.³⁹⁴

Selef âlimleri ise kelâmcıların nasların anlamını tahrif ettiklerini öne sürmüş ve istivâyı “Allah’ın zatıyla göklerin üstünde ve arşın ötesinde bulunması” şeklinde yorumlamışlardır. Ancak, Allah’ı yaratıklarla kıyaslamamak gerektiğini belirtmişlerdir. Selef âlimlerine göre, ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar nasıl ki yaratıklara atfedilen anlamlarıyla Allah’a nispet edilemiyorsa, istivâ da benzer şekilde farklı bir anlam taşır.³⁹⁵ Kur’an’da ve Arapça sözlüklerde istivânın “alâ” edatıyla kullanıldığında “istilâ” anlamına değil “yükselmek” anlamına geldiği vurgulanmaktadır.³⁹⁶

İstivâ kavramının geçtiği âyetlerden birisi şudur:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ

حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

³⁹² Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih* (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 2010), Babu Gazveti’l-Feth fi Ramazan, 4277.

³⁹³ el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, Tevhîd, 15; Cihad, 4.

³⁹⁴ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 70; Ebü’l Muîn en-Nesefî, *Tefsiratü’l-edille*, 145; Gazâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm: Selefî Salihinin Mezhebi*, 117; Gazâlî, *Kitâbü’l-Erba’in fi Usûli’d-Dîn*, 78.

³⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ’u’l-cüyûşi’l-İslâmiyye* (Beyrut, 1984), 78.

³⁹⁶ Muhammed b. el-Mevsilî, *Muhtasarü’s-Şava’iki’l-Mürsele* (Kahire, 1981), 380-396.

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş’a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah’tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah’ın şanı yücedir.”³⁹⁷

“Kurulan” şeklinde tercüme edilen kelime *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* (arşa istivâ etti) şeklinde âyette geçmektedir. Bu ifadenin anlamı “sonra da Arş’a istivâ etti, onun idaresini ele aldı yahut istila etti” demektir. Sahabeden Arş’a istivânın Allah’ın niteliksiz sıfatı olduğu nakledilmiştir.³⁹⁸

Râzî “Arş üzerinde istivâ etti, emrine gelince; bil ki, bu ifadeyle O’nun arş üzerinde egemenlik kurduğu şeklinde bir karar verilmesi mümkün değildir. Bu durumun mümkün olmadığına hem akıl yoluyla hem de dini kaynaklarla açıkça işaret edilmektedir” diyerek sayfalarca bu kelimenin irade, otorite, hükümlan olma anlamında olduğunu akli birtakım çıkarımlarla ispat etmeye çalışmıştır.³⁹⁹

Diğer bazı müfessirler ise “istivâ” kelimesini farklı açılardan ele almışlardır. İbn Abbas, “istivâ”yı, Allah’ın Arş’a egemen olmasını, yani yönetme ve idare etme anlamında kullanmıştır. O’nun görüşüne göre, bu, fiziksel bir yerleşimi değil, yönetsel bir otoriteyi ifade eder.⁴⁰⁰ Cehmîler ve Mu’tezile ekolünden bazı müfessirler, “istivâ”yı tamamen manevi bir egemenlik olarak yorumlar.⁴⁰¹ Onlara göre, bu kelime, Allah’ın Arş üzerinde her türlü fiziksel teması ve sınırlandırılmayı reddeden, sadece mutlak bir yönetsel yetkiyi ifade eder. Eş’arîler, “istivâ” kelimesini, Allah’ın Arş’a varlığıyla ilgili özel bir durumu ifade etmediğini, bunun yerine Arş’ı yaratma ve düzenleme yetkisini temsil ettiğini belirtirler. Yani, bu ifade, Allah’ın mutlak kudretinin bir yansımasıdır ve O’nun Arş’a ait olan her şey üzerindeki yönetsel yetkisini temsil eder.⁴⁰² Maturidîler de benzer şekilde, “istivâ”yı Arş üzerinde fiziksel bir varlık olarak bulunma anlamında değil, mutlak yönetim ve egemenlik anlamında yorumlarlar.⁴⁰³ Onlara göre, bu kelime Allah’ın Arş’ın üzerinde olan her şey üzerindeki mutlak egemenliğini ve kontrolünü ifade eder.

³⁹⁷ el-A’râf 7/54.

³⁹⁸ Beyzâvî, *Envâru’t - Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl* (İstanbul: Daru’l-Tıbb’atü’l-Âmire, 1905), 1/604.

³⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 1/389.

⁴⁰⁰ Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/378.

⁴⁰¹ Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâ’ik-ı Kavâmidî’t-Tenzîl* (Dârü’l-Kütübü’l-Arabi, 1987), 1/304.

⁴⁰² İbn Hümâm, *el-Müsâyere fî Akâidi’l-Münciye fî l-Âhira*, 177.

⁴⁰³ Maturidî, *Kitabu’t-Tevhid*, 124.

Her bir müfessir, bu kelimenin anlamını Allah'ın mutlak egemenliğini ve yönetim yetkisini vurgulamak amacıyla farklı açılardan ele almıştır. Bu bağlamda, “istivâ” kelimesinin anlaşılması, Allah'ın Arş üzerindeki mutlak kudret ve egemenliğinin bir yansıması olarak değerlendirilir.

Şa'râvî'nin Allah'a isnat edilen “istivâ” fiiline yaklaşımı, bu kavramı literal yani fiziksel bir anlamda yorumlamaktan kaçınarak mecazî bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Şa'râvî, istivâ kavramını Allah'ın gökleri ve yeri yaratması sürecinde bir istikrar ve tamamlama ifadesi olarak görür. Onun tefsirine göre, Allah'ın altı günde yaratması, fiziksel bir ihtiyaç veya yorgunluk gibi insani özelliklerle açıklanamaz. Bu süre, yaratılışın belirli bir düzende ve planda gerçekleştiğini ifade eder. Şa'râvî, Allah'ın “tahta yerleşmesi” ifadesini de aynı şekilde mecazî bir anlamda değerlendirmektedir. Taht kavramının, bir kralın işlerini tamamladıktan sonra tahta oturmasına benzer bir istikrar ve düzen anlamında kullanıldığını belirtir. Yani, Allah'ın arşa istivâ etmesi, yaratılış sürecinin tamamlanması ve düzenin kurulması olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, Allah'ın fiziksel olarak bir yere oturması gibi düşüncelerden kaçınarak, Allah'ın mutlak yüceliğini ve ihtiyacının olmadığını vurgular.⁴⁰⁴

Şa'râvî, istivâ kavramının farklı yorumlara açık olduğunu kabul eder, ancak bu yorumların Allah'ı yaratıklara benzetmeyecek şekilde yapılması gerektiğini savunur. Ona göre, Allah'ın tahtı bir sandalye veya oturulacak bir yer olarak düşünülmemelidir, çünkü bu, Allah'ın bir mekâna ve zamana bağlı olduğu anlamına gelir ki bu İslam inancına aykırıdır. Allah her türlü ihtiyaçtan ve mekânsal sınırlamadan münezzehtir.⁴⁰⁵

Sonuç olarak, Şa'râvî'nin istivâ yorumunda, Allah'ın yaratılış sürecini tamamlaması ve düzeni kurması mecazî anlamda ifade edilir. Bu, Allah'ın yüceliğini ve aşkınlığını koruyan bir yaklaşımdır. Şa'râvî, bu kavramı literal anlamda ele almanın Allah'ı yaratıklara benzetmek anlamına geleceği için, böyle bir yorumdan kaçınmanın önemini vurgular. Bu, tevhîd inancını koruma amacı güden ve Allah'ın uluhiyetini insanî özelliklerle sınırlandırmaktan kaçınan bir yaklaşımdır.

2.2.3. Allah'ın Utanması (Hayâ etmesi)

“Hayâ” sözlükte utanma, çekinme, vazgeçme gibi anlamlara gelir.⁴⁰⁶ Utanmak, bireyin kendisini sosyal ve ahlaki normlara uygun olmayan bir durum içinde hissetmesi sonucu ortaya

⁴⁰⁴ Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî*, 3/174.

⁴⁰⁵ Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî*, 3/174.

⁴⁰⁶ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 146.

çıkan ve nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olarak onlardan uzaklaşmasını sağlayan bir melekedir.⁴⁰⁷ Utanma duygusu, toplumun değer yargıları ve bireyin vicdanı ile yakından ilişkilidir. Genellikle, bir kişinin başkaları tarafından kınanabileceği veya eleştirilebileceği bir davranışta bulunması durumunda hissedilir.⁴⁰⁸

İnsana özgü bir kavram olan bu kelimenin, bazı âyetlerde Allah'a nispet edilerek kullanıldığını görmekteyiz:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۚ

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۚ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten **hayâ etmez**. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, “Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.”⁴⁰⁹

Buradaki “hayâ etmez” ifadesi “terk etmez” demektir. Şüphesiz ki, Allahü teâlâ bir sivrisineği, hatta onun (küçüğünü veya) büyüğünü misal vermeyi, onda birtakım hikmetler bulunduğundan terk etmez.⁴¹⁰

Beyzâvî'ye göre Allah, sivrisineği ya da daha basit varlıkları örnek olarak vermekten utanmaz, çünkü utangaçlık kişinin kınanma korkusuyla içe kapanması anlamına gelir ve bu durum, çirkin eylemler karşısında çekingen bir tutum sergilemeyi ifade eder. Allah, kınanma veya mahcubiyet duygusuyla hareket etmez. Utangaçlık, kişinin içsel huzursuzluğu ve sıkıntı halidir; bu da kişinin hayatını etkileyen bir durumdur.⁴¹¹

Beyzâvî'nin açıklamasına göre, Allah'ın utanması kavramı, cömertlik ve rahmet ile ilişkilidir. Örneğin, Allah'ın bir kulun duasına karşılık vermemesi, O'nun cömertliğiyle çelişir; bu nedenle Allah, duaları boş çevirmez. Beyzâvî, Allah'ın utangaçlıkla nitelendirilmesini, mahcubiyetin ve geri çekilmenin bir sembolü olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde, rahmet ve gazap gibi kavramlar da bu anlamda anlaşılabilir. Beyzâvî, utangaçlık

⁴⁰⁷ Ebü't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi (el-Okyânusü'l-basîf fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhîf)*, 700.

⁴⁰⁸ İhsan Kurt, *Yetişkin Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 18.

⁴⁰⁹ el-Bakara 2/26.

⁴¹⁰ Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 1/6.

⁴¹¹ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/22.

teriminin, tereddüt ve içe kapanma anlamında değil, Allah'ın eşsiz cömertliği ve rahmetine işaret ettiğini belirtir.⁴¹²

Şa'râvî, Bakara Suresi 26. âyette geçen "Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten utanmaz" ifadesini tefsir ederken, burada "utanmama" kavramının insanî anlamda yorumlamamıştır. Şa'râvî'ye göre, Allah'ın utanması ya da utanmaması kavramları, insana özgü duygusal tepkilerle kıyaslanmamalıdır. Allah, mutlak kudret ve hikmet sahibidir; dolayısıyla, O'nun verdiği örneklerde bir hikmet ve amaç bulunmaktadır.⁴¹³

Şa'râvî, bu âyeti tefsir ederken, Allah'ın herhangi bir varlığı örnek olarak kullanmasında utanma gibi insana özgü bir duygunun söz konusu olmadığını, aksine Allah'ın verdiği örneklerin insanları düşündürmek ve onlara öğüt vermek amacı taşıdığını belirtir. Allah, sivrisinek gibi küçük varlıkları dahi örnek göstererek, O'nun yaratma kudretini ve varlıkların en küçük detaylarına kadar hâkim olduğunu göstermektedir. Bu, müminler için bir delil ve tefekkür vesilesi iken, inkâr edenler için bir sınav ve imtihan aracıdır.⁴¹⁴

Sonuç olarak, Şa'râvî'nin yaklaşımına göre, "Allah'ın utanmaması" ifadesi, O'nun hikmet ve kudretinin bir göstergesidir. Allah, her türlü insani zaaf ve duygudan münezzehtir; O'nun verdiği örnekler ise, insanlara ders ve ibret olsun diye bilinçli olarak seçilmiştir. Bu bağlamda, Allah'ın utanmaması, O'nun mutlak bilgi ve hikmet sahibi olduğunun bir ifadesidir.

2.2.4. Allah'ın Rahmeti ve Gazabı

Sözlükte masdar olarak "merhamet etmek, sevgiyle ve acıyarak korumak" anlamına gelen rahmet, isim olarak "şefkat, merhamet" manasını taşır.⁴¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, rahmet kavramının özünde "yardıma muhtaç durumda olan birine karşı duyulan şefkat ve yumuşak kalplilik" olduğunu belirtir. Bu kavram Allah'a nispet edildiğinde ise "merhametin sonucu olarak lutufta bulunma" anlamını alması gerektiğini ifade eder.⁴¹⁶

"Kızgınlık, öfke" anlamlarına gelen "gazab" kelimesi ise Kur'an'da çeşitli türevleriyle birlikte yirmi dört âyette geçmektedir. Bu âyetlerin on dokuzunda Allah'a, diğerlerinde ise insanlara nispet edilmiştir.⁴¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, Allah'a gazap isnat edilmesini, başkalarının

⁴¹² Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/31.

⁴¹³ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/44.

⁴¹⁴ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/44.

⁴¹⁵ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 7/456.

⁴¹⁶ İsfahânî, "el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân", 503.

⁴¹⁷ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 378.

adına intikam alma eylemi olarak yorumlamıştır.⁴¹⁸ Ebü'l-Bekâ ise gazaba, “hiddetlenilen kişiye zarar verme niyeti” şeklinde genel bir anlam yüklemiştir. Allah’a atfedildiği âyetlerde ise gazap, “lanetleme, merhametten uzaklaşma, cezalandırma, düşkünlüğe, aşağılanmaya ve felakete maruz bırakma” gibi manalar taşır.⁴¹⁹

İslam teolojisinde Allah’ın sıfatları, O’nun zatî ve fiilî özelliklerini ifade eder. Bu sıfatlar arasında rahmet (merhamet, acımak) ve gadap (öfke) önemli bir yere sahiptir. Rahmet, Allah’ın kullarına karşı olan sevgi, şefkat ve merhametini ifade eder. Kur’an’da Allah’ın Rahman ve Rahim sıfatları sıkça anılır ve bu sıfatlar, O’nun sonsuz merhametini ve affediciliğini simgeler. Allah’ın rahmeti, O’nun yaratma, koruma, hidâyet etme ve bağışlama gibi fiillerinde tecelli eder.⁴²⁰

Gadap ise, Allah’ın adaletine ve hikmetine aykırı davranışlara karşı gösterdiği öfkeyi ifade eder. Allah’ın gadabı, genellikle O’na isyan eden, O’nun emir ve yasaklarına karşı gelen ve zulmedenlere yönelik bir cezalandırma aracı olarak anlaşılır. Kur’an’da Allah’ın gadabı, sapkınları, münafıkları ve zalimleri uyarmak ve onları doğru yola iletmek amacıyla kullanılır.⁴²¹

Öfke ve acımak gibi insanda var olan duygularla Allah’ın rahmet ve gadabı aynı anlama mı gelmektedir? Ya da bu kavramların Allah’a nispet edilmesi insan biçimci bir tanrı tasavvurunu beraberinde getirir mi? Kur’an ve hadislerde Allah’a atfedilen gazap kavramı, farklı akaid mezheplerince çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Mu’tezile mezhebi, gazap gibi fiilî sıfatları irade sıfatına bağlamıştır. Onlara göre, Allah’ın gazabı ve rızası, iradesinin bir ifadesidir. Mesela, Allah’ın rızası, mükâfat verme niyetini, gazabı ise cezalandırma niyetini ifade eder.⁴²²

Selef âlimleri, teşbih ve tecsimden Allah’ı uzak tutma noktasında yapılmış olan tevillerin ilahi sıfatları inkâr anlamına geleceğini savunmuş, bu sıfatların insanî anlamlara çekilmeden Allah’ın zatına nispet edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴²³ Ehl-i sünnet kelâmcıları da Selef ile aynı fikirde olup, bu sıfatların irade sıfatına bağlanmaması gerektiğini kabul etmiştir. Ancak, bu sıfatların anlaşılması için ilahi şanına uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini belirtmişlerdir.⁴²⁴ Buna göre Allah’ın gazabı, isyankârlardan hoşnut

⁴¹⁸ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 503.

⁴¹⁹ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*, ed. Adnan Derviş (Beyrut, 1993), 671.

⁴²⁰ Abdulhamit Birşık, “Rahmet” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/434.

⁴²¹ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân”, 603.

⁴²² Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*, 671; İlyas Üzümlü, “Gazap” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/419.

⁴²³ Muhammed Emân, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fî'l-Kitâb ve's-Sünne*, 93.

⁴²⁴ Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm: Selefî Salihinin Mezhebi*, 121.

olmaması, isyan edenleri rahmetinden uzaklaştırması ve hak etmeleri halinde cezalandırması anlamına gelir.⁴²⁵ Fahreddin er-Râzî'nin ifade ettiği gibi, rahmet, ferah, sürur, hayâ, gazap, alay etme gibi sıfatların hem dışa yansıyan yönleri hem de belirli sonuçları vardır.⁴²⁶ Gazabın dışa yansıyan yönü, öfke ile yüzün değişmesi gibi fiziksel işaretlerle kendini gösterirken, sonucu ise gazap edilen kişinin cezalandırılmasıdır. Gazabın Allah'a izafe edilmesi, dışsal belirtileriyle muhalif olmasına rağmen, sonuç itibarıyla kabul edilebilir olup, suçluya cezayı ulaştırması anlamına gelir.⁴²⁷

İçinde “Rahmet” kavramı geçen âyetlerden birisi şudur:

وَكَتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَى الْيَكِّ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ

كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

“Bizim için bu dünyada da bir iyilik yaz, ahirette de. Çünkü biz sana varan doğru yola yöneldik.” Allah, şöyle dedi: “Azabım var ya, dilediğim kimseyi ona uğrattırım. **Rahmetim** ise her şeyi kapsamıştır. Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.”⁴²⁸

Nesefî'nin rahmet kelimesini tefsir ederken, Allah'ın insanbiçimci bir acıma veya insan özellikleriyle ilişkilendirme gibi bir yola gitmediğini görüyoruz. Onun yerine rahmet kelimesini doğrudan Allah'ın bağışlaması, affetmesi, nimetleriyle lütfu gibi anlamlarla ilişkilendirmektedir.⁴²⁹ Bu, Nesefî'nin tefsir metodolojisinde Allah'ın sıfatlarını insan sıfatlarıyla karşılaştırmaktan ziyade, onları doğrudan Allah'ın kendine özgü nitelikleri olarak ele almasıyla uyumludur.

Kurtubî, bu âyette geçen “rahmet” kavramını geniş bir perspektiften ele alır. Ona göre Allah'ın rahmeti, her şeyi kuşatan, evrensel bir merhamet anlamına gelir. Kurtubî, bu rahmetin dünya üzerindeki tüm varlıkları kapsadığını, hatta hayvanların bile yavrularına gösterdiği şefkatin Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olduğunu belirtir. Ancak Kurtubî, bu rahmetin genel bir özellik taşımasına rağmen, âyetin sonunda belirtilen belli niteliklere sahip

⁴²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 83.

⁴²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, 3/602; Varlı, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 86-88.

⁴²⁷ Mevsilî, *Muhtasarü's-Şava'iki'l-Mürsele*, 163.

⁴²⁸ el-A'râf 7/156.

⁴²⁹ Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Te'vil*, 1/127.

kişilerle sınırlı hale geldiğini vurgular. Bu nitelikler arasında Allah’a karşı gelmekten sakınanlar, zekât verenler ve Allah’ın âyetlerine iman edenler yer alır.⁴³⁰

Kurtubî, âyette geçen “rahmetim her şeyi kapsamıştır” ifadesinin başlangıçta evrensel bir anlam taşıdığını, ancak daha sonra bu rahmetin belirli özelliklere sahip kimselere hasredildiğini belirtir. Bu bağlamda rahmetin, Allah’ın sonsuz merhameti olduğunu, ancak bu merhametin tam anlamıyla tecelli etmesi için insanın belirli şartları yerine getirmesi gerektiğini ifade eder. Sonuç olarak Kurtubî, rahmeti hem evrensel hem de şartlara bağlı olarak değerlendiren bir anlayışla yorumlar.⁴³¹

Semerkandî, bu âyeti tefsir ederken Musa’nın Allah’a yaptığı dualardan ve Allah’ın rahmetinin genişliğinden bahseder. Musa, Allah’tan hem dünyada hem de ahirette iyilikler diler. Bu iyilikler arasında ilim, ibadet, helal rızık, salih bir eş ve ahirette cennet nimetleri yer alır. Allah ise dilediği kişiye azap edebileceğini, ancak rahmetinin her şeyi kuşattığını söyler. Semerkandî, Allah’ın rahmetinin dünyada tüm mahlukatı kapsadığını, ancak ahirette sadece iman edenlere has olduğunu vurgular. Ayrıca, Allah’ın bu rahmetin, sadece küfürden, şirkten ve günahlardan sakınan, zekât veren ve âyetlerine iman eden müminlere mahsus olduğunu belirttiğini ekler. Böylece, Semerkandî’nin yorumunda, Allah’ın rahmetinin genişliği vurgulanmakla birlikte, bu rahmetin kime ulaşacağını belirli şartlara bağlı olduğu açıklanır.⁴³²

Şa’râvî’nin ilgili âyeti tefsirinde Allah’ın rahmetinin hem dünyada hem de ahirette geniş kapsamlı olduğunu ve her şeyi kuşattığını vurgulamaktadır. Ona göre, Allah’ın rahmeti sadece müminlere özgü değildir; aynı zamanda kâfirlere de dünyada bir ölçüde yayılmıştır. Ancak, ahirette bu rahmetin müminlere yönelik olarak devam edeceği belirtilir. Bu açıklamalar, insanbiçimci bir tanrı tasavvuruyla uyumlu değildir; çünkü Allah’ın rahmeti, insanların anlayışı veya beklentileri doğrultusunda sınırlı veya kişiselleştirilmiş değildir. Şa’râvî’nin yorumları, Allah’ın rahmetinin her şeyi kapsayan evrensel bir nitelik taşıdığını ve adaletle birlikte işlediğini öne sürer.⁴³³ Dolayısıyla, Şa’râvî’nin Allah’ın rahmetini insanbiçimci bir tanrı tasavvuru şeklinde anlamadığı söylenebilir.

Yukarıda verilmiş olan ve Allah’ın rahmetini ifade eden âyetler gibi Kur’an’da Allah’ın gadabından bahseden âyetler de vardır. Bu âyetlerden birinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

⁴³⁰ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/156.

⁴³¹ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/156.

⁴³² Semerkandi, *Bahru’l-Ulûm*, 1/143.

⁴³³ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 4/124.

وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona **gazap etmiş**, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”⁴³⁴

Taberî âyette geçen “Allah’ın gazap etmesi” kavramını Allah’ın, kişinin işlediği büyük bir günah sebebiyle ona karşı duyduğu derin bir öfke olarak anlamlandırır. Ona göre buradaki gadap, Allah’ın kuluna yönelik rahmetini çekip alması ve ona azap vermesi anlamına gelir. Taberî, bu gazabın, özellikle kasten bir mümini öldüren kişi için ebedi bir ceza olan cehennemde kalmayı gerektirdiğini ifade eder. Ancak Taberî, Allah’ın mü’minlere lütufta bulunarak onları affedebileceğini de belirtir.⁴³⁵

Nesefî, âyette geçen “Allah’ın gazap etmesi” kavramını, Allah’ın kasten bir mümini öldüren kişiye karşı intikam alması ve ona ağır bir ceza vermesi olarak açıklar. Bu gazap, kişinin işlediği büyük bir suç ve yaptığı muazzam bir yanlış nedeniyle Allah’ın ona duyduğu derin öfkeyi ifade eder. Nesefî, Allah’ın gazabını, bu tür bir suçun ciddiyeti ve büyüklüğüne işaret eden bir ilahi tepki olarak yorumlar.⁴³⁶

Celaleddin es-Suyûtî, âyette geçen “Allah’ın gazap etmesi” kavramını, Allah’ın kasten bir mümini öldüren kişiye karşı duyduğu büyük öfke ve bu kişi için hazırladığı ağır cezalarla ilişkilendirir. Gazap, Allah’ın bu kişiye karşı duyduğu derin öfke ve onu rahmetinden uzaklaştırması anlamına gelir. Suyûtî, bu gazabın, kişinin işlediği büyük suç nedeniyle Allah’ın ona yönelik cezalandırıcı bir tepkisi olduğunu vurgular. Ayrıca, bu gazabın, Allah’ın bu kişiyi rahmetinden uzaklaştırması ve onun için büyük bir azap hazırlamasıyla sonuçlandığını belirtir.⁴³⁷

Şa’râvî, Allah’ın gazap etmesini kişinin Allah’ın rahmetinden uzaklaşmasıyla ilişkilendirmiştir. Yani Allah’ın gazap etmesi, kişinin lütuflarından ve merhametinden mahrum bırakılması anlamına gelir. Ona göre, Allah’ın gazap etmesi insanbîçimci bir öfke şeklinde değil, daha çok kişiyi rahmetinden uzaklaştırması olarak anlaşılmalıdır. Bu bakış açısına göre, Allah’ın gazap etmesi, kişinin doğru iradeyle hareket etmeyip Allah’ın buyruklarına uygun olarak davranmaması durumunda gerçekleşir. Dolayısıyla, Allah’ın

⁴³⁴ en-Nisa 4/93.

⁴³⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyan fî Te’vili’l-Kur’ân*, 3/121.

⁴³⁶ en-Nesefî, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/151.

⁴³⁷ Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 83.

gazabı, Şa'râvî'ye göre kişinin kendi iradesiyle Allah'ın rahmetine erişememesi ve lütuflarından yoksun kalması olarak yorumlanır.⁴³⁸

2.2.5. Urûc ve Nüzûl

Urûc, sözlüğe “yükselmek”, “yukarı çıkmak”, “ulaşmak” gibi anlamlara gelir.⁴³⁹ Nüzûl ise inmek, “yüksekçe bir yerden daha aşağıda olan bir yere inmek” demektir.⁴⁴⁰

İnsana özgü olan eylemlerin Kur'an'da bazı âyetlerde Allah'a nispet edilmesi, kutsal metinlerin anlaşılmasında dikkat gerektiren karmaşık bir konudur. Kur'an'ın derinliklerine doğru bir yolculuk yaparken, insanın kavrayış sınırlarını zorlayan bu tür ifadeler, teşbih ve temsil gibi kavramlarla sıklıkla açıklanır. Kur'an, insanların Allah'ı anlamaları için kendi dillerini ve düşünce yapılarını kullandıkları bir iletişim aracıdır. Bu nedenle, insanın tecrübelerinden ve dilinden yola çıkarak Tanrı'nın eylemlerini ifade etmek, kavramsal sınırlılıklar içinde gerçekleşir. Ancak, bu tür ifadelerin tam olarak nasıl yorumlanması gerektiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Teşbih düşüncesinde olanlar ve Allah'ı, arşın üzerinde bir mekân sahibi olarak niteleyenler, meleklerin Allah'ın katına yükseldiğini ifade eden âyeti delil olarak öne sürerler. Bahsedilen âyet şu şekildedir:

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِثْلَهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

“Melekler ve Ruh (Cebrail) ona, süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.”⁴⁴¹

Müşebbihe, bu âyette Allah'ın kendisini “yükseklik sahibi” olarak nitelendirdiğini iddia eder. Bu nedenle, onlara göre, âyetteki bu ifade, Allah'ın kendisini bir mekân sahibi olarak gösterdiğine, bahsedilen makamına yükselerek çıkılabileceğine işaret etmektedir. İkinci olarak, yine âyette Allah, meleklerin kendisine ulaşmasını “uruc” (yükselme) kelimesiyle ifade etmiştir ki, bu ifade Allah'ın yükseklerde olduğuna delil olarak sunulur.⁴⁴²

Râzî, Müşebbihenin bu iddialarına karşı, eğer müteşabih âyetlerin gerçek anlamlarına dair bir engel varsa, bu âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre aksi takdirde,

⁴³⁸ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 2/121.

⁴³⁹ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/103.

⁴⁴⁰ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/256.

⁴⁴¹ el-Meâric 70/4.

⁴⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 131; Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sifâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 104.

âyetlerin yüzeysel anlamıyla kabul edilmesi, Allah’a mekân atfetmek gibi bir sonuca sebep olur ki, bu durum âyetin zahirî anlamıyla anlaşılmasına engel teşkil etmektedir.⁴⁴³

Beyzâvî, “meleklerin Allah’a yükselmesi” ifadesini, meleklerin Allah’ın Arş’ına çıkışını ifade eden bir kavram olarak açıklar. Bu çıkış, insanların dünyadaki zaman ölçülerine göre elli bin yıl sürecek bir mesafe olarak tasvir edilmiştir. Ancak, bu süre zarfı melekler için bir günde kat edilir. Beyzâvî, bu durumu insanların hayal gücüyle kavrayabilmesi için temsili bir anlatım olarak yorumlar. Meleklerin yükselişi, onların manevi derecelerini ve Allah’ın emirlerini yerine getirmek için kat ettikleri mesafeyi simgeler. “Yükselme” kavramı, hem meleklerin Allah’a olan yakınlıklarını hem de onların yüksek derecelere ulaşmalarını ifade eder.⁴⁴⁴

Kurtubî, “meleklerin Allah’a yükselmesi” ifadesini, meleklerin Allah’ın takdir ettiği yüksek derecelere ulaşmaları olarak yorumlar. Ayrıca, meleklerin ve Ruh’un, yani Cebrail’in, yeryüzünden semaya yükselmesini, ellibin yıl süren bir süreç olarak açıklar. Bu süreç, sema ile yer arasındaki mesafeyi kapsar. Yani, meleklerin yükselmesi, Allah’ın belirlediği mekanlarda gerçekleşen bir harekettir ve Kıyâmet günü ile ilişkilendirilir. Bu yükselme, meleklerin Allah’ın emirlerini yerine getirmek için katettikleri mesafeyi ifade eder.⁴⁴⁵

Şa’râvî’nin tefsiri Ahzap suresine kadar devam ettiğinden Mearic suresindeki ilgili âyetin tefsiri yoktur. Ancak Secde suresinin tefsirinde Mearic suresindeki âyete de atıf yapmış ve tefsir etmiştir. Secde suresinde, içinde “urûc” (yükselme) anlamı geçen âyet şu şekildedir:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ

“Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O’na yükselir.”⁴⁴⁶

Nesefî’ye göre bu âyet, bütün dünya işleri Allah’ın ilahî denetim ve gözetimi altında olduğu anlamına gelir. Buradaki her işin Allah’a yükselmesi, işlerin sonucuna Allah’ın hükmetmesi anlamındadır.⁴⁴⁷

Râzî’ye göre bu ifade, o emrin uzun süre geçerli olduğuna dair bir işarettir. Çünkü bir emir, bir veya iki gün içinde tamamlanabilirken, sonrasında sona eren birinin emri, uzun yıllar geçerli olan birinin emri gibi olamaz. Dolayısıyla âyetteki “Sizin sayageldiğinizce bin sene

⁴⁴³ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorrist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 171.

⁴⁴⁴ Kâdî Beydâvî, Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Şirazî, *Envâru’t - Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, 932.

⁴⁴⁵ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/204.

⁴⁴⁶ es-Secde 32/5.

⁴⁴⁷ Nesefî, *Tefsirü’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vîl*, 2/56.

miktarında olan (mesafeye), bir günde” ifadesi, “Allah, işleri, emri, bin yıl süren bir zaman diliminde düzenler. Peki ya ondan daha kısa bir zaman dilimi olan bir ay, bir yıl ve bir asır nasıl olabilir?” anlamına gelir. Bu açıklamaya göre, bin veya elli bin sene arasında bir fark yoktur, çünkü emrin sürekli geçerli olduğunu gösterir, bu yüzden bin veya elli bin ile ifade edilmesi fark etmez. Ancak “elli bin” ifadesi daha vurgulu ve belirgin olarak kullanılmıştır.⁴⁴⁸

Şa’râvî, meleklerin veya amellerin Allah’a yükselmesini fiziksel bir yükselme olarak değil, Allah’a arz edilmesi ve O’nun bu olaylardan haberdar olması anlamında yorumlamaktadır. Bu yaklaşım, Allah’ın mekândan münezzeh olduğu ve her şeyin O’nun ilmi dâhilinde olduğu inancını korur. Şa’râvî’ye göre, Allah’ın meleklerin faaliyetlerinden haberdar olması ve amellerin O’na arz edilmesi, Allah’ın her şeyi bilmesi ve her şeye kadir olmasıyla ilgilidir.⁴⁴⁹

Görüldüğü üzere Şa’râvî’nin yorumunda, Kur’an’daki bazı âyetlerde geçen “inmek” ve “çıkma” fiillerinin Allah’a nispet edilmesinin, fiziksel bir mekân veya hareketle ilişkilendirilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁵⁰ Ona göre Allah’ın varlığı ve bilgisi, zaman ve mekânla sınırlı olmadığı için, meleklerin O’na yükselmesi gibi ifadeler, Allah’ın evrendeki her şeyden haberdar olduğunu sembolik olarak anlatır.

Şa’râvî’nin bu yorumları, Allah’ın yüceliğini ve kudretini insani kavramlarla sınırlamadan, O’nun her an yaratılışı gözettiğini ve her olaydan haberdar olduğunu anlatmaya çalışır. Böylece, Allah’ın evren üzerindeki mutlak hakimiyeti ve her şeyi kuşatan bilgisi, fiziksel bir mekan ve hareketten bağımsız olarak anlaşılır. Bu anlayış, Allah’ın zatına uygun bir şekilde, O’nun her zaman ve mekânda mutlak hakim olduğunu vurgular ve müminlerin Allah’a olan güvenini pekiştirir.

2.2.6. İstihzâ ve Mekk

Sözlükte, “alay etmek” anlamına gelen “hez” (hüzü’, hüzüv) kökünden türeyen “istihzâ”, başkasının söz ve davranışlarını kusurlu bulmak veya göstermek amacıyla onu alaya alıp küçük düşürmek anlamında kullanılır.⁴⁵¹ Kur’ân-ı Kerîm’de hüzüv kelimesi on bir âyette, istihza kökünden türeyen fiil ve isimler ise yirmi üç yerde geçmektedir.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebir*, 3/108.

⁴⁴⁹ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 4/180.

⁴⁵⁰ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 4/180.

⁴⁵¹ Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 9/656.

⁴⁵² İsfahânî, “el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân” 643.

Bazı âyetlerde, Allah'ın alaycılara aynı şekilde karşılık verdiği belirtilir.⁴⁵³ Müfessirler, buradaki istihzayı, Allah'ın alaycılara bir süre tanıyıp ardından günahlarına uygun şekilde cezalandırması ve onları gülünç ve aşağılık durumlara düşürmesi olarak yorumlamışlardır.⁴⁵⁴ Bu âyetlerden birisi şudur:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

“Gerçekte Allah onlarla **alay eder** (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”⁴⁵⁵

Beyzâvî “Allah'ın alay etmesi” kavramını Kur'an'ın edebî sanatsal yönüyle ilgili açıklamıştır. Ona göre, “Allah, onlarla istihza ediyor,” ifadesi, Allah'ın insanların alay etme ve küçümseme eylemlerine karşı olan tepkisini ifade eder. Bu alay, onların kötü niyetli davranışlarından kaynaklanır ve bu sebeple cezalandırılırlar. İstihzanın cezası, onların bu kötü davranışlarına uygun bir şekilde adlandırılmıştır. Beyzâvî'ye göre, bu ceza, onların kendi eylemlerinin sonuçlarına katlanmalarıdır. İstihzanın vebalini çekmeleri, adeta kendi alaylarına maruz kalmış gibi bir duruma işaret eder. Ayrıca, alayın getirdiği yükümlülükleri taşımaları ve alayın hedeflediği hakaret ve aşağılama unsurlarından bir kısmını yaşamaları da mümkündür. Bu yorumlar, Allah'ın adaletinin ve hikmetinin derinliğini vurgular, kişilerin eylemlerinin sonuçlarına katlanmalarını gerektirir. Ayrıca, Beyzâvî'nin açıklamaları, ahiret hayatında da bu tür eylemlerin sonuçlarını yaşamamanın mümkün olduğunu ve Allah'ın bu durumlarda da adil olduğunu gösterir.⁴⁵⁶

Kurtubî'nin “Allah'ın alay etmesi” kavramına yaklaşımı, bu ifadenin semantik derinliğini ve Arap kültüründeki kullanımını vurgulamaktadır. Ona göre, “Allah onlarla alay eder” ifadesi, aslında Allah'ın insanların günahlarına karşı tepkisini ve cezasını ifade etmektedir. Bu ceza, işlenen günaha uygun bir ceza şeklinde gelmektedir. Kurtubî, Arap kültüründe benzer ifadelerin sıkça kullanıldığını ve bu ifadelerin tekrarının, farklı kelimeler kullanmanın zorluğundan kaçınmak amacıyla yapıldığını belirtir.⁴⁵⁷ Bu durumda, aynı sözü tekrarlamak daha kolaydır, ancak anlamı farklı olabilir. Kurtubî'nin vurgusu, Arap dilindeki bu kullanımın anlaşılmasının, Kur'an-ı Kerim'deki benzer ifadelerin yorumlanmasında da önemli olduğudur.

⁴⁵³ Kur'an-ı Kerim Meali, el-Bakara 2/15; et-Tevbe 9/79.

⁴⁵⁴ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 500.

⁴⁵⁵ el-Bakara 2/15.

⁴⁵⁶ Beyzâvî, *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârüt't-Te'vîl*, 1/116.

⁴⁵⁷ el-Kurtubî, *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'ân*.

Şa'râvî'nin "Allah'ın alay etmesi" ifadesini yorumlayışına baktığımızda, bu kavramı insanbiçimci bir tanrı tasavvuru olarak anlamadığını söyleyebiliriz. Şa'râvî, Allah'ın insanlarla alay etmesini, insanların yaptıkları alaycı davranışların karşılığını vermesi, onları cezalandırması ve aşağılık durumlara düşürmesi olarak açıklar. Bu, müteşabih âyetlerin yorumlanmasında yaygın olan, Allah'ın sıfatlarını beşeri anlamlardan uzaklaştırma yaklaşımıyla uyumludur.⁴⁵⁸

Şa'râvî, münafıkların ikiyüzlü davranışlarını ve bu nedenle Allah'ın onları nasıl cezalandıracağını detaylandırarak, alayın Allah'ın onları belli bir süre zarfında cezalandırmak için fırsat vermesi ve ardından günahlarına denk biçimde cezalandırması anlamına geldiğini belirtir. Bu, fiziksel bir alaydan ziyade, münafıkların Allah'ın adaletine tabi kılınmasıdır. Münafıkların Kıyâmet günü dış görünüşe tutunmaya çalışacaklarını, ancak Allah'ın onların içlerindeki gerçeği açığa çıkaracağını belirtir.⁴⁵⁹

Şa'râvî ilgili âyeti açıklarken Hümeze suresinde insanlarla alay edenlerin, Allah'ın yarattıklarıyla alay ettikleri için eleştirildiğini örnek vererek; Allah'ın alay etmesinin aslında insanın yapmış olduğu pervasız davranışların karşılığında ceza görmeleri olarak yorumlar.⁴⁶⁰ Bu, Allah'ın yarattıklarına karşı alaycı tutumları ve bu tutumların, Allah'ın nimetlerine nankörlük etmeyi gösterdiğini ifade eder. Allah'ın onlarla alay etmesi, onların bu dünyada ve ahirette alaycı tavırlarının karşılığını almaları, yani Allah'ın adaletine tabi olmaları demektir.⁴⁶¹

Şa'râvî'nin yorumlarından hareketle, Allah'ın alay etmesini insanbiçimci bir tanrı tasavvuru olarak anlamadığını söyleyebiliriz. O, bu kavramı Allah'ın adaletinin bir yansıması olarak yorumlar. Alay, münafıkların iç yüzlerini açığa çıkarma ve onları hak ettikleri şekilde cezalandırma anlamında kullanılır. Bu bağlamda, Şa'râvî, Allah'ın insana özgü özelliklerle tanımlanmasının önüne geçerek, ilahi adaletin ve hikmetin bir ifadesi olarak yorumlar

2.3. ALLAH'A YER-YÖN NİSBET EDİLEN HABERÎ SIFATLAR

İslamî teolojide haberî sıfatlar, Allah'ın zat ve fiillerine dair insanların anlayabileceği terimlerle ifade edilen özelliklerdir. Bu sıfatlar arasında, Allah'a yer ve yön nispet eden ifadeler, Kur'an ve Sünnet'te sıklıkla geçmektedir.⁴⁶² "Arşullah" (Allah'ın tahtı), "İndellah" (Allah'ın yanı) ve "Allah'ın perde arkasında olması" gibi kavramlar, bu tür sıfatların başlıca

⁴⁵⁸ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/81.

⁴⁵⁹ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/81.

⁴⁶⁰ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/80.

⁴⁶¹ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/82.

⁴⁶² Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Küllîyyât*, 191; Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", 133.

örneklerindendir. Bu ifadeler, Allah'ın mutlak yüceliğini ve aşkınlığını ifade etmede metaforik bir dil kullanılarak, insanların sınırlı anlayışına hitap etmektedir.

2.3.1. Allah'ın Arşı (رَبُّ الْعَرْشِ)

Sözlük anlamı “yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey” olarak tanımlanan arş, farklı bağlamlarda “tavan, ev, çadır; ayağın parmaklara doğru uzanan tümsek kısmı” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Ayrıca, mecazî anlamda “hükümlerlik, şan, şeref ve taht” gibi anlamlara da gelir.⁴⁶³

Kitâb-ı Mukaddes'te arş, “kralın tahtı, hükümlerlik, Allah'ın tahtı” anlamlarında kullanılmıştır. Hz. Dâvûd'un ve Hz. Süleyman'ın tahtı ile Firavun'un tahtına arş denirken bu kelimenin ilk anlamına işaret edilmiştir.⁴⁶⁴ İlâhî saltanatın eski zamandan beri kurulmuş olduğu ve sonsuza dek devam edeceği belirtilirken “hükümlerlik” anlamı vurgulanmıştır.⁴⁶⁵ Allah'ın ezelden beri üzerinde oturduğu ve evrenin en yüksek noktasında bulunan bir taht olarak geçen âyetler de vardır.⁴⁶⁶

Kur'an'da arş, Hz. Yûsuf'un ve Sebe Melike'si Belkıs'ın tahtı⁴⁶⁷ ve Allah'a nispet edilen anlamda kullanılmıştır. Arşın Allah'a nispet edildiği on sekiz âyetin bazıları rabbü'l-arş⁴⁶⁸, bazıları zü'l-arş⁴⁶⁹ tabirlerini kullanır ki her ikisi de “arş sahibi” anlamına gelir. Göklerin ve yerin yaratılmasından bahseden bir âyette O'nun arşının su üzerinde bulunduğu belirtilir.⁴⁷⁰ Bazı âyetlerde de arşın büyük ve değerli olduğundan bahsedilir.⁴⁷¹ Arş, melekler tarafından taşınır ve bu taşıyıcıların sayısı Kıyâmet gününde sekizdir. Ayrıca melekler arşın çevresini sarmış olup Allah'ı övgü ile anarlar.⁴⁷² Bazı müfessirler Kur'an'da geçen “yükseltilmiş tavan” (es-sakfü'l-merfû)⁴⁷³ ifadesiyle arşın kastedildiğini belirtirler.⁴⁷⁴

Hadislerde Allah'a, Cebrâil'e ve şeytana ait üç ayrı arştan bahsedilir. Cebrâil'in ve şeytanın arşı hakkında fazla bilgi verilmez; sadece Hz. Peygamber'in, Cebrâil'i gökle yer arasında bir arş üzerinde otururken gördüğü belirtilir.⁴⁷⁵ Şeytanın da Allah'ın arşı gibi su

⁴⁶³ İsfahânî, “el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân”, 178.

⁴⁶⁴ Kitâb-ı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Luka, 1/32; Krallar, 1/46.

⁴⁶⁵ Kitâb-ı Mukaddes, Mezmurlar, 93/1-2.

⁴⁶⁶ Kitâb-ı Mukaddes, Mezmurlar, 11/4.

⁴⁶⁷ Yûsuf 12/100; en-Neml 27/23, 38, 41, 42.

⁴⁶⁸ et-Tevbe 9/129; ez-Zuhruf 43/82.

⁴⁶⁹ el-İsrâ 17/42; el-Mü'min 40/15.

⁴⁷⁰ Hûd 11/17.

⁴⁷¹ et-Tevbe 9/129; el-Mü'minûn 23/116.

⁴⁷² ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7.

⁴⁷³ et-Tûr 52/5.

⁴⁷⁴ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Kahire, 1314), 6/118.

⁴⁷⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tefsîr 65/5; Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), İman 257.

üzerinde bir arşı bulunduğu, çevresinin yılanlarla çevrili olduğu ve insanları saptırmak üzere emirleri buradan verip yeryüzüne saldığı bildirilir.⁴⁷⁶ Ayrıca bir başka hadiste Hz. Peygamber güneşin bir yörüngede (müstakar) seyrettiğini ifade eden âyetin⁴⁷⁷ tefsirini yaparken onun yörüngesinin arşın altında olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁸

Âyeti kerimelere bakıldığında ise Arş ifadesinin farklı kullanımları olduğu görülecektir.

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

“Eğer yüz çevirirlerse de ki: “Bana Allah yeter. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Ben ancak O’na tevekkül ettim. O, yüce Arş’ın sahibidir.”⁴⁷⁹

Bu âyette geçen “yüce arş” ifadesi, Allah’ın en yüce ve muazzam varlığını temsil eden bir sembol olarak anlaşılabilir. Celaleddin Suyuti’nin yorumuna göre, Arş’ın zikredilmesi, Allah’ın yarattığı varlıkların en büyüğü olması dolayısıyla özellikle vurgulanmıştır. Bu, Allah’ın mutlak kudretinin ve büyüklüğünün bir göstergesidir.⁴⁸⁰ Ebüssuûd, Arş’ı evrenin her yanını kuşatan muazzam bir cisim olarak tanımlar ve İlâhî hükümlerin ve kaderin bu yerden geldiğini ifade eder.⁴⁸¹ Nesefî ise Arş’ı, gök ehlinin tavaf ettiği ve duaların kıblesi olarak yaratılmış, Allah’ın en büyük eseri olarak açıklar.⁴⁸² Görüldüğü üzere Arş müfessirlerce hem fiziksel hem de manevi anlamda Allah’ın hükümlerinin bir sembolü olarak tanımlanmaktadır.

“O, yüce Arş’ın Rabbi” olarak da bilinir. Bu ifade, evreni kapsayan en yüce varlığın egemenliğini ve hükümlerliğini ifade eder. “El-Azim” olarak da bilinen bu nitelik, yüce egemenliğin ve hükümlerliğin sembolüdür.⁴⁸³

Şa’râvî’nin tefsirinde Allah’ın “Arş sahibi” olmasını Allah’ın büyüklüğünün ve yüceliğinin simgelenmesi olarak yorumlamıştır. Allah, Büyük Arş’ın Rabbidir ve bu, O’nun her şeyin üzerinde mutlak hâkimiyete sahip olduğunu gösterir. Allah’ın kâinattaki her şeyi kusursuz gücüyle yönettiğini ve evrendeki her şeyin O’na ait olduğunu belirtir.⁴⁸⁴

⁴⁷⁶ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Münâfikûn 66, 67; Fiten 87.

⁴⁷⁷ Yâsin 63/38.

⁴⁷⁸ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Tevhîd 23; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İman 250,251.

⁴⁷⁹ et-Tevbe 9/129.

⁴⁸⁰ Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 135.

⁴⁸¹ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/181.

⁴⁸² Nesefî, Ebü’l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîrû’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/256.

⁴⁸³ Beyzâvî, *Envâru’t - Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vil*, et-Tevbe 9/129 tefsiri.

⁴⁸⁴ Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 3/171.

Arş, ilk bakışta bir taht gibi algılansa da, Şa'râvî onun daha derin bir anlam taşıdığını açıklar. Arş, sadece fiziksel bir yapı değil, aynı zamanda Allah'ın kâinattaki düzeni ve adaletini temsil eden bir semboldür. Bu sembol, Allah'ın her şeyin kontrolünü elinde tuttuğunu ve evrendeki tüm olayların O'nun bilgisi dâhilinde olduğunu ifade eder. Arş, Allah'ın mutlak kudretini ve her şeyin O'nun iradesiyle hareket ettiğini gösterir.⁴⁸⁵

Şa'râvî, Arş'ı bir krallığın tahtına benzetir. Tıpkı bir kralın tahtı, krallığın kontrolünü ve düzenini simgelediği gibi, Allah'ın Arşı da O'nun kâinattaki mutlak kontrolünü simgeler. Allah, her şeyi mükemmel bir şekilde yönetir ve düzenler. Krallığı kendisinden önceki birinden alan kişinin, kendisini çevreleyen bölgeleri temizlemeye başladığını ve destekçiler aramaya başladığını belirtir. İşlerin istikrara kavuşuncaya kadar kralın tahta oturması gibi, Allah da kâinatta mutlak bir düzen ve istikrar sağlar. Bu benzetmeyle, Allah'ın her şeyi kontrol eden ve düzenleyen yüce bir varlık olduğunu ifade eder.⁴⁸⁶

Sonuç olarak, Şa'râvî'ye göre "Allah'ın Arş sahibi olması" Allah'ın evrendeki mutlak hâkimiyetini, düzenini ve kudretini simgeler. Arş, Allah'ın yüceliğinin ve her şeyin O'nun kontrolü altında olduğunun bir sembolüdür. Allah, her şeyi kusursuz bir şekilde yönetir ve evrendeki her şey O'nun iradesiyle hareket eder. Bu anlayış, Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini anlamada önemli bir yere sahiptir.

2.3.2. Allah'ın Katı/İndellah (عِنْدَ اللَّهِ)

Bir şeyin ya da kişinin yanında, huzurunda bulunmak Arapça "ind" sözcüğü ile ifade edilir.⁴⁸⁷ Bir adamın yanında bir şey bulunduğu zaman, o şey hakkında (عند الرجل) "adamın yanında" denir.⁴⁸⁸

Bir şeyin yanında olabilmek, o şeyin fizikî ve mekânsal bir anlam taşıdığı anlamına gelmektedir. "İnde" (yanında) kelimesi Kur'an'da bazı âyetlerde Allah'a isnat edilerek kullanılmıştır.⁴⁸⁹ Bu âyetlere nasıl anlam verilmesi gerektiği konusunda müffesirler titiz bir yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin Allah'ı bir cisim gibi düşünen Müşebbihe fırkası, Allah'a mekân atfetme konusunda bu âyetleri delil getirerek kendi görüşlerini desteklemeye çalışmıştır. İnsanbiçimci bir tanrı tasavvurundan kaçınmaya çalışan müffesirler ise bu âyetleri mecazî olarak yorumlamayı seçmişlerdir.⁴⁹⁰ Bu âyetlerden biri de şudur:

⁴⁸⁵ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 3/171.

⁴⁸⁶ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 3/173.

⁴⁸⁷ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 7/123.

⁴⁸⁸ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 136.

⁴⁸⁹ el-Bakara 2/79, 80, 89, 94, 101, 103; Âl-i imran 3/19, 37, 59; el-A'râf 7/206.

⁴⁹⁰ Muhammed Emân, *es-Sifâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*.

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ

“Şüphesiz **Rabbin katındaki (melek)ler** O’na ibadet etmekten büyüklenmezler. O’nu tesbih ederler ve yalnız O’na secde ederler.”⁴⁹¹

“Rabbin nezdindekiler/yanındakiler” diye ifade edilenler, genel olarak melekler olarak kabul edilir. Bu, meleklerin Allah’ın rahmetine yakınlıklarından dolayıdır. Zira Allah’ın rahmetine yakın olan her şey O’nun nezdindedir.⁴⁹² Başka bir görüş ise şöyledir: Bu ifade, onların Allah’tan başka hiç kimsenin hükmünün geçerli olmadığı bir yerde bulunmalarından dolayı kullanılmıştır. Meleklerin Allah’ın elçileri oldukları için bu tabir kullanılmış olabilir. Örneğin, “Halife nezdinde büyük bir ordu vardır” ifadesi de bu anlamdadır.⁴⁹³ Bu ifade ayrıca meleklerin yüksek şeref ve üstünlüklerine işaret etmektedir. Bu nedenle, mesafe değil, üstünlük ve şeref açısından yakınlıklarını ifade eden bir tabir olarak kullanılmıştır. “O’nu tesbih ederler” ifadesi, O’nu övmek ve her türlü eksiklikten arındırmak anlamına gelir. “Ve yalnız O’na secde ederler” kısmı, namaz kıyılar şeklinde yorumlanabileceği gibi, O’na boyun eğmek ve O’na zillet içinde itaat etmek olarak da anlam verilmiştir.⁴⁹⁴

İnsanbiçimci bir tanrı tasavvurunu savunan müşebbihe, âyette yer alan “katında/yanında” ifadesini zahiri anlamıyla yorumlamıştır. Müşebbihe, bu ifadenin Allah’ın fiziksel bir mekânda bulunduğunu ifade ettiği görüşüne sahiptir.⁴⁹⁵ Ayrıca Müşebbihe ve mücessime gibi ekoller, Kur’an-ı Kerim’deki “Rabbinin katı” gibi ifadelerin Allah’ın fiziksel bir mekâna ve makama sahip olduğuna delalet ettiğini iddia etmişlerdir. Bu görüşlerine dayanarak, Allah’ın belirli bir yer ve konumda bulunduğu düşüncesinin doğru olduğunu savunmuşlardır.⁴⁹⁶

Ehl-i sünnet ekolünden olan müfessiller ise ilk dönemden son asra kadar söz konusu âyetlerin yorumlarında Allah’a mekân ve yer izafe edecek yaklaşımların yanlışlığına vurgu yapmış ve müşebbihe ve mücessime şeklinde ortaya çıkan oluşumlarla mücadele etmişlerdir.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ el-A’râf 7/206.

⁴⁹² Nesefî, *Tefsîrî’n-Nesefî Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiki’t-Te’vil*, 1/145.

⁴⁹³ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/201.

⁴⁹⁴ Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/225.

⁴⁹⁵ Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 132; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 178.

⁴⁹⁶ Muhammed b. el-Mevsilî, *Muhtasarü’ş-Şava’iki’l-Mürsele*, 128; Ali Kürşat Turgut, “Meşşâi Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meseles”, 128.

⁴⁹⁷ Beyzâvî, *Envâru’t - Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, 676; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/171; Süyûtî, *Tefsîru Celâleyn*, 200.

“Allah’ın yanı” ifadesini Şa’râvî farklı bir perspektifle tefsir etmiştir. Ona göre, “Allah’ın yanı” ifadesi bir yer olarak algılanmamalıdır. Çünkü yer sınırlıdır ve Allah’ın böyle bir sınırlamaya ihtiyacı yoktur. O’nun bakış açısı, lütuf, rahmet ve saltanatıyla birlikte gelir. Allah’ın yarattığı varlıklar arasında bazı melekler yeryüzündeki işleri yapar ve korurken, bazıları sadece O’nu zatıyla tesbih eder. Bu meleklerin bir yerde bulunması gibi fiziksel bir durumları yoktur. Allah’ın varlık ve kudreti, sınırlı bir mekâna indirgenemez.⁴⁹⁸

Bu şekilde, müşşebihe fırkası Allah’ı fiziksel bir mekâna atfederken, Şa’râvî klasik müfessiller gibi daha metafiziksel ve sınırsız bir perspektif sunmuştur. Müşşebihe Allah’ı insan gibi düşünmeye meyilli bir şekilde ele alırken, Şa’râvî Allah’ı her türlü sınırlamadan arındırarak anlamaya çalışmıştır.

2.3.3. Allah’ın Perde Arkasında (وَرَائِي حِجَابٍ) Olması

Yüce Allah’ın insanlarla kurmuş olduğu iletişim şekilleri ve insanlarla olan ilişkisi, İslam düşünce tarihinde önemli bir konu olmuştur. Kuran’da geçen âyetler, Allah’ın insanlarla nasıl iletişim kurduğunu ve onlara nasıl rehberlik ettiğini anlatırken, bazı ifadeler ilahî iletişimin doğasına dair derin bir anlayışı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, “Allah’ın perde arkasından konuşması” gibi ifadeler, İslam düşünce geleneğinde farklı yorumların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Özellikle müşşebihe ve mücessime gibi tecsime dayalı bir anlayışa sahip olan gruplar bu ifadeyi Allah’ın bir mekânda olduğuna dair delil olarak sunmuştur. Diğer yandan Şa’râvî gibi önemli alimler, bu tür ifadelerin metaforik ve derin anlamlar içerdiğini vurgulamışlardır. Bu tartışmalara ve farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olan âyetlerden bir tanesi şu âyeti kerimedir:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ

عَلَيَّ حَكِيمٌ

“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut **perde arkasından** konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁹⁹

Nesefi, bu ifadeyi, Allah’ın Hazreti Musa gibi peygamberlere, onları doğrudan görmeden sesini duyurması şeklinde yorumlar. Ancak burada belirtilen “perde,” fiziksel bir engel değil, Allah’ın yüceliği nedeniyle insanların dünya gözüyle O’nu görmelerinin

⁴⁹⁸ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 2/136.

⁴⁹⁹ eş-Şûra 42/51.

imkânsızlığını simgeler.⁵⁰⁰ Beyzâvî ise, bu tabiri Allah'ın sözlerinin temsili ve gizli bir şekilde, doğrudan duyulara hitap etmeden iletilmesi olarak açıklar. Beyzâvî'ye göre bu durum, Allah'ı görmenin mümkün olabileceğini ima eder.⁵⁰¹ Ebüssuûd ise, Allah'ın bu şekilde konuşmasının O'nun yüceliğini ve insanların O'nunla doğrudan konuşmalarının mümkün olmadığını vurguladığını belirtir. Bu yöntemlerin dışında, Allah'ın mahlûkatla konuşması mümkün değildir ve her şeyde hikmet sahibidir.⁵⁰²

Şa'râvî'nin tefsiri Ahzap suresine kadar olan sureleri içerdiği için, bu âyetin yer aldığı eş-Şûra suresinin tefsiri onun tefsirinde yoktur. Ancak A'raf 143 âyetin tefsirinde eş-Şûra 51 âyetini de tefsir etmiş ve Allah'ın perde arkadaşında olmasının ne anlama geldiğini açıklamıştır. O, bu konuya yaklaşırken âyetin bütününe odaklanır ve ilgili âyetin yanında diğer âyetleri ve İslam'ın genel öğretilerini de dikkate alır. Bu bağlamda, Allah'ın iletişim biçimlerinin sadece fiziksel bir mekânda sınırlı olmadığını ve insanların kavrayışını aşan daha derin bir manaya sahip olduğunu vurgular.⁵⁰³

Allah'ın insanbiçimci bir şekilde tasvir eden müşebbihe, mücessime gibi firkalar "Allah'ın perde arkasından konuşması" ifadesini Allah'ın fiziksel bir mekânda olduğuna dair delil olarak kullanırken,⁵⁰⁴ Şa'râvî ise bu tür ifadelerin metaforik ve derin anlamlar içerdiğini vurgulamıştır. O, âyetin bütününe odaklanır ve ilgili âyetin yanında diğer âyetleri ve İslam'ın genel öğretilerini de dikkate alır. Bu bağlamda, Allah'ın iletişim biçimlerinin sadece fiziksel bir mekânda sınırlı olmadığını ve insanların kavrayışını aşan daha derin bir manaya sahip olduğunu vurgular.⁵⁰⁵

Özetle, insanbiçimci tanrı tasavvurunu savunan müşebbihe, mücessime gibi firkaların yorumları daha zahiri ve maddi bir yoruma dayanırken, Şa'râvî gibi alimlerin yaklaşımı daha metaforik ve derin anlamlar içeren bir tefsire dayanır. Bu farklı yaklaşımlar, İslam düşünce tarihinde ilahi iletişimin doğası ve kapsamıyla ilgili çeşitli tartışmalara ve yorumlara yol açmıştır.

⁵⁰⁰ Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Te'vil*, 2/201.

⁵⁰¹ Beyzâvî, *Envâru't - Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 371.

⁵⁰² Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/81.

⁵⁰³ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 3/151.

⁵⁰⁴ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*, 156; Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 181; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 202.

⁵⁰⁵ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 3/151.

2.3.4. Allah'ın Üstte (فَوْق) Olması

Allah'a mekân nispet edenlerin istidlal etmiş oldukları diğer bir husus ise Allah'ın üstte olduğu şeklinde anlaşılabilecek Kur'an'daki ifadelerdir. Bu ifadeler Kur'an'da “fevka ibâdih” (kullarının üstünde) şeklinde geçmektedir.

Üstte olmak kavramının Allah'a nispet edildiği ifadelerde İslam bilginleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu ifadelerin insanbiçimci bir tanrı tasavvuruna delil olduğunu savunan müşşebiheye kaşrılık bunların mecazî olduğunu söyleyen alimler de vardır. Bu âyetlerden iki tanesi şunlardır:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

“O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”⁵⁰⁶

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

“Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar.”⁵⁰⁷

Müşşebbihe fırkasının çoğunluğu, bahsi geçen âyetlerin Allah'ın cisim olarak ve mekân bağlamında yaratılmış varlıkların üstünde fiziksel bir varlığı olduğuna işaret ettiğini iddia etmiştir.⁵⁰⁸

Âyette geçen “Allah'ın kullarının üstünde olması” ifadesi, Allah'ın mutlak hakimiyetini ve kulları üzerindeki üstün otoritesini ifade eder.⁵⁰⁹ Taberî, bu ifadeyi, Allah'ın zalimleri ve azgınları kahreden, kulları üzerinde ezici bir güce sahip olan ve her işinde hikmetli davranan bir hükümdar olarak yorumlar. Allah, her şeyden haberdardır ve kullarını kontrol altında tutar.⁵¹⁰ Ebüssuûd, benzer şekilde bu ifadede Allah'ın kulları üzerinde mutlak hâkimiyet sahibi olduğunun anlaşılacağını söyler⁵¹¹. Kurtubî ise, bu üstünlüğün mekânsal bir üstünlük olmadığını, Allah'ın kullarına galip gelme ve onlara hükmetme suretiyle onları

⁵⁰⁶ el-En'âm 6/18.

⁵⁰⁷ en-Nahl 16/50.

⁵⁰⁸ Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 156; Muhammed Emân, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fî'l-Kitâb ve's-Sünne*, 181; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 202.

⁵⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'ân*, 1/156.

⁵¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'ân*, 1/156.

⁵¹¹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/200.

kontrol altında tuttuğunu belirtir. Bu ifade, bir sultanın tebaası üzerindeki otoritesine benzer şekilde, Allah'ın kullarına hükmeden yüce mevkiini ifade eder.⁵¹²

Söz konusu âyette geçen⁵¹³ “O kullarının üzerindedir” tabirini Şa'râvî bu tür ifadelerin mecazî olduğu şeklinde açıklamıştır. Ona göre, Allah'ın kullarının üstünde olması, onlara tam anlamıyla hâkimiyet kurmasını, evrenin sebep-sonuç ilişkileri üzerine düzenlenmiş olmasını ifade eder. Yani, Allah her şeyin sebepleri arasında yüce bir hikmetle ve ilimle yönetir. Örneğin, insanlar arasındaki adaletsizliği görüldüğünde, bu adaletsizliği düzelten Allah, insanları bu düzelme sürecine dâhil eder ve böylece adaleti sağlar. Şa'râvî'ye göre, Allah'ın kullarının üzerindeki hâkimiyeti, her türlü olayın arkasında Yüce'nin hikmetinin ve yönlendirmesinin olduğunu vurgular.⁵¹⁴

2.3.5. Allah'ın Yakın (قريب) Olması

“Allah'ın yakın olması” kavramı, İslam tefsir ve kelam geleneğinde önemli ve tartışmalı bir konudur. Kuran'da Allah'ın kullarına yakın olduğuna dair birçok âyet bulunmakta ve bu âyetler farklı müfessirler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bazı müfessirler, bu yakınlığı mecazî ve manevi anlamda değerlendirirken, diğerleri daha fiziksel bir yakınlık tasavvur etmiştir.⁵¹⁵

Yakınlık tabirinin Allah'a izafe edildiği âyetlerden birisi şudur:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

“Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) **yakınım**. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.”⁵¹⁶

Âyette geçen “Allah'ın kullarına yakın olması” ifadesi, Allah'ın kullarıyla olan özel ve sürekli ilgisini ifade eder. Taberî, bu yakınlığı, Allah'ın kullarına şah damarlarından daha yakın olduğu, onların dualarını ve yalvarmalarını işittiği anlamında yorumlar. Ona göre, dua edenin yüksek sesle bağırmasına gerek yoktur, çünkü Allah duaların en gizlisini bile işitir ve ihlasla yapılan duaları kabul eder.⁵¹⁷

⁵¹² Kurtubî, *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/174.

⁵¹³ el-En'âm 6/18.

⁵¹⁴ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 3/141.

⁵¹⁵ Muhammed Emân, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 221; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*; Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfessires li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 788.

⁵¹⁶ el-Bakara 2/186.

⁵¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, 1/123.

Ebüssuûd, bu ifadeyi, Allah'ın kullarının fiillerini, sözlerini ve hallerini bilmesi olarak açıklar. Bu yakınlık, Allah'ın her şeyi bilmesine ve gözetmesine dayanır, tıpkı mekânsal olarak yakın olan bir kimsenin her şeyi bilmesi gibi temsilî bir anlam taşır.⁵¹⁸ Kurtubî ise, Allah'ın yakınlığını, dua edenlerin dualarını kabul etmek suretiyle ifade eder. Ayrıca, bu yakınlık, Allah'ın ilmi, velilere olan lütuf ve nimetleriyle de bağlantılı olarak anlaşılabilir. Bu müfessirler, Allah'ın yakınlığını hem fiziksel hem de manevi bir yakınlık olarak ele almış ve bu yakınlığın, kulların dualarına cevap vermede belirleyici bir rol oynadığını vurgulamışlardır.⁵¹⁹

Şa'râvî, Allah'ın yakınlığını manevi ve metaforik bir çerçevede ele alır. Ona göre, Allah'ın yakınlığı fiziksel bir mekân veya cisimsel bir varlık olarak düşünülmemelidir. Aksine, bu yakınlık, Allah'ın ilmi, rahmeti ve kudretiyle kullarına olan yakınlığıdır. Şa'râvî, Allah'ın her an kullarının yanında olduğunu ve onların dualarına icabet ettiğini vurgular. Bu yaklaşım, Allah ile kul arasındaki ilişkinin derin manevi boyutlarını ön plana çıkarır ve Allah'ın her an kullarının yanında olduğunu gösterir.⁵²⁰

İnsanbiçimci bir tanrı tasavvuruna sahip olan müşebbihe, mücessime gibi fırkalar Allah'ın yakınlığını daha fiziksel bir bağlamda ele alır. Bu görüşe göre, Allah'ın kullarına olan yakınlığı, cisimsel ve mekânsal bir yakınlığı ifade eder. Müşebbihe, Allah'ın yaratılmış varlıkların üzerlerinde bulunan fiziksel bir varlığa sahip olduğunu iddia eder. Onlara göre, âyetlerde geçen “yakınlık” ve “üstünlük” ifadeleri, Allah'ın cisimsel bir varlık olduğunu ve belirli bir mekânda bulunduğunu gösterir.⁵²¹

Şa'râvî, Allah'ın yakınlığını manevi ve metaforik olarak değerlendirirken, insanbiçimci bir tanrı tasavvuruna sahip olan müşebbihe gibi fırkalar bu yakınlığı fiziksel ve mekansal olarak ele alır.⁵²² Şa'râvî'ye göre, Allah ile kul arasındaki ilişki, derin manevi bir bağ ve sürekli bir gözetim ve destek ilişkisidir. O, bu tür âyetleri yorumlarken âyetlerin metaforik ve derin anlamlarını vurgulayarak, Allah'ın gücünü, ilmini ve rahmetini ön plana çıkarmıştır.⁵²³

⁵¹⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/178.

⁵¹⁹ el-Kurtubî, *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/127.

⁵²⁰ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/132.

⁵²¹ Fâtîma Ahmed Rif'at, *Mezhebü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a ve menziletühüm fi'l-fikri'l-İslâm* (İskenderiyye, 1989), 178.

⁵²² Muhammed Emân, *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 178.

⁵²³ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 1/132.

2.4. DİĞER HABERÎ SIFATLAR

2.4.1. Allah'ın Semada Olması

Göklerde olduğunu iddia ederek Allah'a mekân isnat eden gruplar, bu iddialarına şu âyetleri delil getirmişlerdir.

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ

“De ki: **Göktekiler ve yerdekiler** gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildirler.”⁵²⁴

Âyette, göktekilerin ve yerdekilerin gaybı bilemeyeceği, ancak Allah'ın bunu bileceği ifade edilmektedir. Teşbih ehli, bu ifadenin sema ve arzda Allah'ın varlığını doğruladığını iddia ederler.⁵²⁵ Onlara göre, eğer Allah semada olmasaydı, bu âyette sema üzerinde istisna yapılmazdı çünkü sema, her şeyin bilgisinin ancak Allah'ın elinde olduğunu vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla, bu âyet Teşbih ehli için Allah'ın semada varlığını destekleyen bir delil olarak görülür.

Ancak, Şa'râvî gibi muteber müfessirler ise bu âyeti mecazî olarak yorumlarlar. Onlara göre, Allah'ın sema ve arzda olduğunu iddia etmek, O'na maddi bir varlık olarak yer ve göklerde mekân isnat etmek anlamına gelmez. Allah'ın her yerde olduğunu ifade eden âyetler, Allah'ın ilminin ve kudretinin her yeri kuşattığını, her şeyi gözettiğini ve kontrol ettiğini belirtir. Dolayısıyla, Neml 27/65 âyeti de Allah'ın ilminin her yeri kuşattığını vurgular ve O'nun her şeyi bilen, her şeyi gören bir varlık olduğunu yansıtır.

Şa'râvî'ye göre, “Allah'ın sema ve arzda olması” ifadesi mecazî anlamda kullanılmıştır ve Allah'ın varlığını ve kudretini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. O'nun varlığı, zaman ve mekânla sınırlı değildir. Dolayısıyla, bu âyet Teşbih ehlinin iddia ettiği gibi Allah'ın semada fiziksel bir varlık olduğunu doğrulamaz. Tam tersine, Allah'ın varlığı her şeyin ötesindedir ve kapsar, bu da mecazî anlamda yer ve göklerin de Allah'ın ilmi ve kudretiyle kuşatıldığını ifade eder.⁵²⁶

2.4.2. Allah'ın Birisiyle Karşılaşması

“lika” kelimesinin, biriyle karşılaşmak, tesadüf etmek, görmek, ulaşmak veya vasıl olmak gibi manalara gelmektedir⁵²⁷. Teşbih ve tecsîm ehli, “lika” kelimesinin âyetlerdeki

⁵²⁴ en-Neml 27/65.

⁵²⁵ Varlı, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 175-176.

⁵²⁶ Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî*, 12/103.

⁵²⁷ Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/286.

kullanımını, Allah’a cismaniyet izafe etmekte delil olarak kullanmışlardır.. Bu bağlamda, Bakara 2/46 âyetinde geçen “Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilirler.” ifadesini, Allah’a cismani bir varlık olarak yaklaşmak için delil olarak sunarlar. Onlara göre, bu âyet insanların Allah’a fiziksel olarak ulaşacaklarını, O’nu göreceklerini ve O’na döneceklerini belirtmektedir.

Ancak, Şa’râvî gibi muteber müfessirler ise “lika” kelimesinin âyetlerdeki kullanımını mecazî olarak yorumlarlar. Onlara göre, “lika” kelimesi sadece fiziksel bir karşılaşmayı değil, aynı zamanda manevi bir yakınlaşmayı da ifade eder. Dolayısıyla, Bakara 2/46 âyetinde geçen “Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilirler.” ifadesi, insanların ahirette Allah’a manevi olarak yaklaşacaklarını ve O’na döneceklerini ifade eder. Şa’râvî’ye göre, bu âyet insanların Allah’a manevi bir yakınlık ve bağlılık içinde olacaklarını belirtir, ancak bu fiziksel bir karşılaşmayı ima etmez.⁵²⁸

Bu şekilde, Teşbih ve tecsîm ehli ile Şa’râvî gibi muteber müfessirler arasında “lika” kelimesinin anlamı ve âyetlerdeki kullanımı konusunda farklı bir anlayış ve yorum farkı ortaya çıkmaktadır. Teşbih ve tecsîm ehli, bu kelimeyi fiziksel bir karşılaşmayı ve Allah’a cismani bir varlık olarak ulaşmayı ifade etmek için delil olarak kullanırken, Şa’râvî ve benzeri müfessirler bu kelimenin mecazî bir anlam taşıdığını ve manevi bir yakınlaşmayı ifade ettiğini savunurlar.

2.4.3. Allah’ın Avucunun Olması

Allah’ın avucunun olduğu ve bunun cismaniyetine işaret etmiş olduğunu savunan Mücessimenin iddialarına delil olarak getirmiş olduğu âyet şudur:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü Kıyâmet gününde bütünüyle O’nun avucundadır. Gökler de O’nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”⁵²⁹

“Kıyâmet gününde yer, O’nun avucunda olacak, gökler ise sağ eliyle sarılacak” ifadesi, Allah’ın büyüklüğü ve kudreti karşısında akılların şaşıp kaldığı olağanüstü işlerin ne kadar küçük kaldığını vurgular. Bu ifade, aynı zamanda âlemin yok edilmesinin kolay

⁵²⁸ Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, 1/78.

⁵²⁹ ez-Zümer 39/67.

olduğunu temsilî bir şekilde gösterir; bu temsil gerçek bir avuç ya da sağ elin varlığına dayanmaz, bunlar daha çok hayalî bir tasvir olarak kullanılır. Örneğin, “gecenin kâkülü ağardı” deyimini gibi (şafak sökerken) bu ifade de benzetme yoluyla kullanılmıştır. “Kabza” kelimesi, bir defa kavram anlamına gelir ve burada da elle tutulabilecek bir miktarı ifade eder; “kubza” terimi, bu bağlamda zatı kabda olan bir şeyi ifade eder. “Muvakkat kapalı zarf” ifadesi, geçici olarak kapanmış bir zarfı temsil eder ve “kabdatahu” şeklinde okunur. “Yerin cemi” ifadesi, yedi kat yerin veya onun yaylalarının ve ovalarının belirli bölgelerini ifade eder. “Matviyyatun” terimi, bir şeyin hal olması anlamına gelir ve semavat ile arz’ın birlikte düşünülmesini sağlar.⁵³⁰

Beyzâvî’nin “Allah’ın avucu” tabirini yorumlaması oldukça dikkat çekici bir anlayışı yansıtır. Bu yorumda, “yerin Allah’ın avucunda olması” ve “göğün sağ eliyle sarılması” gibi ifadeler, Allah’ın kudretinin ve büyüklüğünün insan aklını aşan boyutlarına vurgu yapar. Beyzâvî’nin yorumunda, bu ifadeler gerçek anlamda bir avuç ya da sağ elin varlığına işaret etmez; bunlar daha çok sembolik bir ifade olarak kullanılır.

Beyzâvî’nin yorumuna göre, bu ifadeler, Allah’ın yaratıcı gücünün ve kontrolünün, evrenin varlığını sürdürmesinin ve sonunu belirlemesinin ne kadar kolay olduğunu temsil eder. Yani, Allah’ın avucunda olan yer ve sağ eliyle sarılan gökler, O’nun her şeyi kudretiyle kontrol ettiğini ve dilediği gibi şekillendirebileceğini anlatır.

Ayrıca, Beyzâvî’nin yorumunda bu ifadelerin sembolik anlamları vurgulanır. Örneğin, “avuç” kelimesi, bir miktarı tutma ve kontrol etme anlamına gelirken, “sağ el” terimi, güçlü ve yetkili bir konumu ifade eder. Dolayısıyla, bu ifadeler Allah’ın kudretinin ve yaratıcı gücünün insan aklının sınırlarını aşan boyutlarını anlamamıza yardımcı olur.

Âyette geçen “kabd” kelimesi, bir şeyi almak, sahip olmak, bir avuç almak-vermek veya bir şeyi tutmak gibi çeşitli manalara gelir.⁵³¹ Kur’an-ı Kerim’de farklı yerlerde geçen “kabza” kelimesini, yukarıdaki âyette Allah Teâlâ, kendisi için kullanmıştır. Mücessime ekolü, benzer âyetlerde olduğu gibi bu âyetteki “kabza” kelimesini Allah’ı teşbih etmek suretiyle yorumlamış ve Allah’ın avucunun olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³²

Mücessime ekolü, Kur’an-ı Kerim’deki bazı âyetlerde Allah’ın avucunun olduğuna işaret etmektedir. “Yeryüzü kıyâmet gününde bütünüyle O’nun avucundadır.” ifadesini, Allah’ın mekân içinde ve fiziksel bir şekilde yeryüzünü tuttuğu şeklinde yorumlarlar. Onlara göre, bu âyet Allah’ın cismani varlığını ve avucunu ifade etmektedir. Ayrıca, bu yorumda

⁵³⁰ Beyzâvî, *Envârüt’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 5/126.

⁵³¹ Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 8/156.

⁵³² Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 117.

geçen “kabd” kelimesi, Allah’ın bir şeyi tutan bir eli olduğunu gösterir.⁵³³ Şa’râvi ise Allah’ın Kıyâmet gününde yeryüzünü tamamen kontrolü altında tutacağını, O’nun hükmü altında olacağını ifade eder.⁵³⁴ “Kabd” kelimesi de mecazî bir anlam taşır ve Allah’ın güç ve kudretini simgeler.

2.4.4. Allah’ın Bacağının Olması

Müşebbihe ve Mücessime ekolleri, Kur’an’da Allah’a isnat edilen “bacak”, “el” ve “parmak” gibi kelimeleri, Allah’a cisim isnat etme argümanlarında kullanmışlardır. Bu âyetler, Allah’ın bir cisme sahip olduğu iddiasını desteklemek için delil olarak öne sürülmüştür.⁵³⁵

أَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا

شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظَرُونَ

“Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görecek gözleri mi var, ya da işitecek kulakları mı var? De ki: “Haydi, çağırın ortaklarınızı, sonra bana tuzak kurun da bana göz açtırmayın bakalım!”⁵³⁶

Yani siz, onlardan daha üstün olduğunuz halde nasıl olur da onlara ibadet ediyorsunuz? Bu ifade, onların cehaletlerini açığa çıkarmayı amaçlar. Çünkü ibadet edilen varlık, eksikliklere sahip olmakla tanımlanır.⁵³⁷

Kur’an’da Allah’a isnat edilen uzuvlar hakkındaki âyetleri, Allah’ın bir cisme sahip olduğu iddiasını desteklemek için delil olarak kullanan Mücessime ekolü, özellikle “el” kelimesinin anlamını vurgulamıştır. Onlara göre, bu âyetlerde geçen “el” kelimesi, sadece kudreti değil, aynı zamanda bir organı da ifade etmektedir. Mücessime ekolü, bu âyetlerden “el” kelimesinin sadece kudreti değil, aynı zamanda bir organı temsil ettiğini iddia etmektedir.⁵³⁸

Şa’râvî’ye göre, bu âyetlerde geçen “Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görecek gözleri mi var, ya da işitecek kulakları mı var?” şeklindeki sorular, putların acziyetini ve Allah’ın kudretini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Bu ifadeler, putların cansız ve aciz varlıklar olduklarını, ne yürüme yetenekleri

⁵³³ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorrist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 117.

⁵³⁴ Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, ez-Zümer 39/67 tefsiri.

⁵³⁵ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorrist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 108.

⁵³⁶ el-A’raf 7/195.

⁵³⁷ Kurtubî, *el-Câm’i li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/301.

⁵³⁸ Varlı, *Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorrist Yaklaşımlara Reddiyeleri*, 109.

ne de tutma, görme veya işitme gibi organları bulunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu âyetlerde geçen soruların, putların organları olduğunu iddia etmek için değil, onların acizliğini ve Allah'ın üstünlüğünü ortaya koymak için kullanıldığını belirtmektedir.⁵³⁹

Müşebbihe ve Mücessime ekolleri, Kur'an'da Allah'a atfedilen uzuvlar hakkındaki âyetleri, Allah'ın bir cisme sahip olduğu iddiasını desteklemek için argüman olarak kullanmışlardır. Ancak, bu tür âyetlerin mecazî anlamlarını dikkate almamışlar ve Allah'ın sınırlı bir varlık gibi fiziksel uzuvlara sahip olduğunu öne sürmüşlerdir.

Öte yandan, Kur'an'da geçen bu tür ifadelerin, Allah'ın kudretini ve insanların kavrayabileceği bir şekilde O'nun güçlü ve her şeyi kuşatan varlık olduğunu vurgulamak için kullanıldığını savunan diğer müfessirler de bulunmaktadır. Onlara göre, Allah'ın “el”, “ayak” gibi ifadeleri mecazî bir anlamda kullanılmıştır ve Allah'ın varlığı ve kudretiyle ilgili derin manaları ifade etmektedir.

Sonuç olarak, Müşebbihe ve Mücessime ekolleri tarafından yapılan cisim isnatı iddialarının, Kur'an'ın bütünündeki mesajı dikkate almadığı ve mecazî anlamları göz ardı ettiği görülmektedir. Kur'an'daki ifadelerin mecazî anlamlarını anlamak, Allah'ın sınırsız kudretini ve varlığını daha doğru bir şekilde kavramamıza yardımcı olacaktır.

⁵³⁹ Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî*, 2/86.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Sonuç

Çok sayıda eser ve çalışmasıyla İslam dünyasında adından söz ettiren son devrin İslam bilginlerinden Şa'râvî'nin tefsirine dair yaptığımız bu çalışmada onun haberî sıfatlara yaklaşımını tahlil ettik. Bu tez, Şa'râvî'nin eserinde Allah'a atfedilen haberî sıfatları nasıl yorumladığını ve bu yorumların İslam'ın temel öğretileriyle uyumlu bir şekilde nasıl şekillendiğini araştırmıştır. Araştırmanın temel amacı, Şa'râvî'nin tefsir metinlerinde Allah'a atfedilen haberî sıfatları nasıl yorumladığını ve bu yorumların İslami düşünce çerçevesinde nasıl bir yer tuttuğunu ortaya koymaktır. Araştırmanın sonuçlarına göre, Şa'râvî, haberî sıfatları tefsir ederken hem lafzi hem de te'vilci bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşımlar, Allah'ın zatı ve fiillerine dair kavrayışları derinleştirirken, İslam teolojisindeki çeşitli düşünce ekollerine de ışık tutmaktadır.

Şa'râvî'nin tefsirinde yapılan detaylı analizler, eserin geleneksel İslam tefsir geleneğine bağlı kaldığını ve Sünnî çerçevede olduğunu göstermiştir. Ancak bu bağlamda, Şa'râvî'nin tefsirindeki özgün yaklaşım ve yorumlar da önemli bir yer tutmaktadır. Onun, haberî sıfatları yorumlarken Kur'an'ın dil ve üslubunu dikkate alarak, metni çeşitli açılardan ele aldığı görülmektedir. Bu, eserinin zenginliğini ve derinliğini artırmış, İslam düşünce geleneğine önemli bir katkı sağlamıştır. Araştırma, Şa'râvî'nin tefsir anlayışının, İslam'ın temel öğretileriyle uyumlu olduğunu ve geleneksel tefsir geleneğini sürdürdüğünü göstermiştir. Onun, haberî sıfatları yorumlarken önceki müfessirlerin görüşlerinden etkilendiği, ancak bunları kendi özgün yorumlarıyla birleştirdiği görülmektedir. Bu, onun tefsir geleneğine saygı duyduğunu ve aynı zamanda yeni bir bakış açısı getirdiğini göstermektedir.

Tezin hacmi çok büyümesin diye tezin ilk bölümünde yer alan Allah'ın sıfatlarıyla ilgili sadece bir ya da iki âyetin klasik kaynaklarda nasıl tefsir edildiğini ele aldık. Ayrıca haberî sıfatlarla ilgili sadece bir ya da iki âyeti Şa'râvî'nin ve klasik müfessirlerin nasıl yorumladığının karşılaştırmasını yaptık.

Tartışma

Araştırmanın sonuçları, Şa'râvî'nin haberî sıfatlara yaklaşımının, İslam düşünce tarihindeki farklı yaklaşımlarla hem benzerlikler hem de farklılıklar taşıdığını göstermektedir. Şa'râvî'nin, bazı haberî sıfatları te'vil ederek, antropomorfizme düşmeden Allah'ın yüceliğini koruma çabası, İslam teolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu yaklaşım, Mutezile ve Eş'ari gibi teolojik ekollerin görüşleriyle örtüşmekle birlikte, Şa'râvî'nin kendine özgü yorumlarını

da içermektedir. Araştırma, Şa'râvî'nin tefsirinin, haberî sıfatlar konusundaki diğer çalışmalarla karşılaştırıldığında, hem klasik hem de modern tefsir yöntemlerini harmanladığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Şa'râvî'nin tefsirinin İslam teolojisine önemli katkılar sağladığını göstermektedir.

Öneriler

Bu araştırma, Şa'râvî'nin tefsirinde haberî sıfatlara yaklaşımını kapsamlı bir şekilde ele almış olmakla birlikte, bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Gelecek araştırmacılar, Şa'râvî'nin tefsirinin diğer İslami düşünce ekolleriyle karşılaştırmalı analizlerini yaparak, bu ekollerin haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını derinlemesine inceleyebilirler. Ayrıca, Şa'râvî'nin tefsirinin, modern İslami düşünce ve çağdaş tefsir çalışmaları üzerindeki etkilerini araştırmak, bu alanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Sonuç olarak, bu çalışmada ele alınamayan bazı konuların, gelecekteki araştırmalarla çözümlenmesi, İslam teolojisinin ve tefsir çalışmalarının zenginleşmesine katkıda bulunacaktır.

Şa'râvî'nin tefsiri, İslam düşünce geleneğinde haberî sıfatlara yaklaşımını derinlemesine ele almış ve onun İslam düşünce dünyasındaki önemli yerini netleştirmiştir. Sonuç olarak, Şa'râvî'nin tefsiri, İslam'ın temel prensiplerine bağlı kalarak, haberî sıfatları anlamlı bir şekilde yorumlamış ve bu doğrultuda zengin bir tefsir geleneği oluşturmuştur. Onun eseri, hem akademik çevrelerde hem de geniş İslam toplumunda önemli bir referans kaynağı olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire, 1950.
- Abulhamit, İrfan. *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Saim Yeprem. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ahmet Nedim Serinsu. *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Akdemir, Furat. İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2020), 1581-1609.
- Ali Kürşat Turgut. Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meseles. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Atay, Hüseyin. *İslamın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1992.
- Aydın, Hüseyin. İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru-Eleştirel Bir Yaklaşım. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (25 Ocak 2009), 0-86.
- Aydın, Ömer. Haberî Sıfatları Anlama Yolları. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 1 (16 Nisan 2012).
- Bâz, Muhammed el-. *Muhâkemetü's-Şa'râvî: eş-Şeyh eş-Şa'râvî mâ lehû ve mâ aleyh*. Kahire: Daru'l-Maşrik, 1997.
- Beyyûmî, Receb el-. *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî: Cevle fî fikrihi'l-mevsû'î el-fasîh*. Kahire, 1999.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Sâid Abullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârüt't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1990.
- Bozkurt, Mustafa - Kafrawî, Shalahudin. Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (16 Ağustos 2011), 239-252. <https://doi.org/10.18317/kader.71458>
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2010.
- Celâlî'd-dîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tefsîru Celâleyn*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2019.
- Cüveynî, Muhammed. *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Bağdat, 1369.
- Çelebi, İlyas. Sıfat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çetin, Zübeyir. Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahreddin er-Râzî Örneği. *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 398-417.
- Çinar, Bayram. Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi. *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 14 (31 Aralık 2021), 305-335. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid/issue/67637/1000062>

- Demirci, Mehmet. Tefsir İlminin Mahiyeti. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (29 Nisan 2017), 21-46. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader/issue/28951/307547>
- Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi. *Taberi Tefsiri*. 7 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Ebû Hanîfe, Numan bin Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. ed. Muhammed b. Abdurrahman El-Hammîs. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2015.
- Ebu'l-Ayneyn, Said. *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rifuhu*. Kahire: Dâru'l-Ahbarul-Yevm, 1995.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb Mûsa el Kefevî. *Külliyât*. Kahire: Matba'atü'l-Bulak, 1981.
- Ebü'l Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l Müsallîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî. *Bahru'l-Ulûm*. 3 Cilt. Beyut: Daru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 2006.
- Ebü'l Muîn en-Nesefî. *Tebşiratü'l-edille*. 2 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1990.
- Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât*. ed. Adnan Derviş. Beyrut, 1993.
- Ebü'ssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ el-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Ebü't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî,. *Kâmus Tercümesi (el-Okûânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*. çev. Âsım Efendi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câm'i li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut, ts.
- el-Mâturîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Musta Yavuz, Bekit Topaloğlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsirü'n-Nesefî Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Te'vil*. 4 Cilt. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2019.
- Erten, Murat. İbn Haldûn'da Varlık ve İnsanın Evrimi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (29 Kasım 2019), 59-79.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Fâtıma Ahmed Rif'at. *Mezhebü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a ve menziletühüm fî'l-fikri'l-İslâm*. İskenderiyye, 1989.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm: Selefi Salihinin Mezhebi*. İstanbul: Hak Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*. ed. Abdullah Abdulhamîd Urvânî. Şam: Darü'l-Kalem Matbaası, 2003.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tankîhu'l-kelam*. İstanbul, 1978.

- Hişâm, Burhânî. eş-Şa'râvî (Muhammed Mütevellî). *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*. 11/710-713. Dimaşk, 2005.
- İbn Hümâm Kemalüddin Muhammed b. *el-Müsâyere fî Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhira*. İstanbul, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*. Beyrut, 1984.
- İbn Mace. *es-Sünen*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Rüşd. *Tefsiru Ma Bade't-Tabia*. Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1991.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. ed. Şuayb el-Arnâvûd. Dimaşk, 1964.
- İbnü'l Esîr, Mecîdüddin. *En-Nihâye fî Ğaribil Hadis ve'l-Eser*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1984.
- İlyas Üzüm. "Gazap". C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İmamoğlugil, Halil. Kindî'nin İsbât-ı Vâcib İçin Kullandığı Aklî Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi. *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018), 197-229. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.370393>
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-. "el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân". Kahire, 1961 1381.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. ed. Abdülkerîm Osman. Kahire, 1988.
- Karadeniz, Osman. Kıyâm bi-Nefisihi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/514-515. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Kâsimî, Cemâleddin el-. *Mehâsinü't-te'vîl*. Beyrut, 1978.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Klavuz, Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Koyuncu, Süleyman. Allah'ın Hayy ve Kayyum Sıfatlarının Kelâm Bağlamında Değerlendirilmesi. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 163-182.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurt, İhsan. *Yetişkin Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Kitabu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

- Muhammed b. el-Mevsılî. *Muhtasarü's-Şava'iki'l-Mürsele*. Kahire, 1981.
- Muhammed Emân b. Ali el-Câmî. *es-Sıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*. Cidde: Dav'i'l-İsbât ve't-Tenzîh, 1991.
- Mustafa Emin, Ali Cârîm. *Belağatü'l Vadîhâ*. 1 Cilt. İstanbul: Şifa Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâburî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Öğmüş, Harun. Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 141-155.
- Önal, Recep. Kelam Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Konuya Bakışı. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2 (2016).
- Öztürk, Cihat. *Ehl-i Hadîs Red Edebiyatında Haberî Sıfatlara Dair Ayetleri Anlama Ve Yorumlama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
- Râdî, Şerîf er-. *Hakakâ'iku't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzîl*. Tahran, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. *el-Meţâlibü'l-Âliye*. Beyrut, 1987.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. *et-Tefsîru'l-Kebir*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2021.
- Sabûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetü't-Tefâsir*. 7 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 14. Basım, 2024.
- Sağlam, Ahmet Rifat. *Kur'an'da Kader ve İnsan Psikolojisine Etkileri*. İstanbul: Ahir Zaman Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *el-Mu'tekâd*. ed. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, ts.
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut, ts.
- Süyûtî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Kahire, 1314.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *100 su'âl ve cevâb fi'l-fikhi'l-İslâmî*. ed. Abdülkadir Ahmed Ata, 1985.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Ahkâmü'z-Zevâc ve't-Talâk ve'l-hul*. Kahire, 2000.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Akîdetü'l-müslim*. ed. Abdülkadir Ahmed Ata. Kahire: Daru'l-Kelam, 1999.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Alâ Mâ'ideti'l-Fikri'l-İslâmî*. Beyrut, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Ârâ'ü's-Şeyh eş-Şa'rávî fi Harbi'l-Halîc*. Kahire, 1991.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Ehâdis ile's-şebâb*. Riyad, 1993.

- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-Fetâvâ: Küllü mâ yehümmü 'l-Müslim fî Hayâtih ve Yevmih ve Gadih*. ed. Seyyid el-Cümeylî. 3 Cilt. Beyrut, 1983.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-Hilâfe: Halku 'l-Kevn, el-Hedef ve 'l-Menhec*. Kahire, 1992.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-İslâm: Akîde ve Menhec*. Kahire, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-İslâm beyne 'r-Re'sümâliyye ve 'ş-Şüyû'îyye*. Kahire: Daru'l-Müslim, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-İslâm Hadâse ve Hadâre*. Beyrut, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-İsrâ ve 'l-Mi'râc*. Kahire, 1975.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *el-Kaza ve 'l-Kader*. Kahire: Daru'l-Marife, 1975.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Es'ile Harice ve Ecvibe Şarîha*. Beyrut, 1982.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Fetâvâ el-Kubrâ*. Kahire: Daru'l-Marife, 1999.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Fıkhu 'l-Mer'eti 'l-Müslime*. ed. Âdil Hüseyin. Kahire, 1998.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *İlmü 'l-Gayb ve Tuğyânü 'l-İnsân*. ed. İmâd Abdullatif. Kahire, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *İnkârü 'ş-şefâ'a*. ed. Abdullah Haccac. Kahire, 1999.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Kadâyâ İslâmiyye*. ed. Mecdî el-Hafnâvî,. Kahire, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Min feyzi 'r-Rahmân fî Terbiyeti 'l-İnsân*. Kahire, 1980.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Muhammed Rasulullah*. Kahire, 1989.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Mu'cizetü 'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Marife, 1989.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Müntehab fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*. 3 Cilt. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 2013.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Şübühât ve ebâtîlü huşûmi 'l-İslâm ve 'r-red 'aleyhâ*. Beyrut: Daru'l-Kelam, 1998.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli. *Tefsîru 'ş-Şa'ravî*. Mısır: Ahbâru'l-Yevm, 1991.
- Şavkliyildiz, Ayşe. “Tanrı İnancına Dair Yaklaşımlar Bağlamında ‘Tanrı Vardır’ Yargısının Mantıksal Analizi”. *Felsefe Dünyası* 70 (15 Aralık 2019), 217-234.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve 'n-Nihal*. Beyrut, 2005.
- Şeltut, Mahmut. *Akaid ve Şeriat*. 2 Cilt. İstanbul: Yöneliş Yayın Evi, 1991.
- Şener, Habib. “David Hume’un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (01 Nisan 2017), 241-269. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/igdirsosbilder/issue/66816/1044973>
- Şimşek, M. Said. *Kuran Mucizeleri*. Konya, 1993.

- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Beyrut: Darü İbn Abbâs, 2003.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Şerafeddin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası, 2000.
- Teftâzânî, Fahrüddin. *Şerhü'l-Akâid*. Beyrut, 1991.
- Tezcan, Tuğrul. *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî – Hayatı ve Tefsir Anlayış*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan El-Hakim. *Sünen*. ed. İzzeddin Dallî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2015.
- Topaloğlu, Bekir. Hâdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. Kudret. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/316-317. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. Semî'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/492. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Tunç, Cihat. Dalâlet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/428-429. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Varlı, Abdussamet. *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfist Yaklaşımlara Reddiyeleri*. Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Watt, Montgomery William. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. İlim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Kelâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Müşebbihe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yurdagür, Metin. Basar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/149-150. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yurdagür, Metin. Muhâlefetün li'l-Havâdis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Yusuf Şevki Yavuz. Ayn. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yücedoğru, Tefik. Tekvin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Zeki, Coşkun. Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 79-88.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâ'ik-ı Kavâmidî't-Tenzîl*. 6 Cilt. Dârü'l-Kütübü'l-Arabi, 1987.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-Münîr*. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 2016.



ÖZ GEÇMİŞ

.... yılında [REDACTED] Mahallesi'nde dünyaya gelen Bedrisinan Yazıcı, hafızlık eğitimini İstanbul Fatih Müftülüğü'ne bağlı Seyit Ömer Kur'an Kursunda tamamladı. Ortaöğrenimini Erzurum İmam-Hatip Lisesinde bitirdikten sonra uzun yıllar Arapça ve dini ilimler üzerine eğitim aldı. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlayan Yazıcı, 2013 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde Arapça ve dini ilimler üzerine ihtisasını tamamladı.

Meslek hayatına Sakarya'nın Ferizli ilçesinde vaiz olarak başlayan Yazıcı, 2015 yılında Bayburt'un Aydıntepe ilçesine İlçe Müftüsü olarak atandı. 2018 yılında ise Ferizli İlçe Müftülüğü görevine getirildi. 2024 yılında Derince İlçe Müftüsü olarak atanmış olup, bu görevine halen devam etmektedir.

Bedrisinan Yazıcı, evli ve üç çocuk babasıdır.