



Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haberî Sıfatlar¹

Kadi Abdulcebbar's Views About Akhbar Al-Sifat

Sadık TANRIKULU

Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ÖZET

Allah'ın sıfatları konusu zâtî, subûtî, selbî, fiilî ve haberî gibi çeşitli ana başlıklar altında incelenmiş olup çok geniş bir alanı içine almaktadır. Bununla birlikte sıfatlar konusunu ele alan kelimeler mezhepleri çoktur. Bu mezheplerin doğuş, gelişim ve daha sonraki dönemleri itibarıyla taşıdıkları belirgin karakteristik özelliklerle birlikte bunların her birerinin değişik dönemlerinde gelmiş ve farklı yöntemler kullanmış olan çok sayıda bilgileri bulunmaktadır. Mu'tezile mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar'ın "Haberî Sıfatlar" konusundaki görüşlerinin ortaya konulması ve değerlendirilmesi bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Haberî sıfatlar konusunda Kâdî Abdülcebbar'ın görüş ve yorumları ortaya konulmaya çalışılırken tanımlayıcı (descriptive) metod takip edilmiştir. Bu bağlamda haberî sıfatları betimleme, tanımlama ve sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Yine Kâdî Abdülcebbar'ın haberî sıfatlar konusunda görüş ve yorumları belirgin hale getirilmeye çalışılırken O'nun kendi eserleri temel müracaat kaynakları olarak çalışmaya tâbi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kâdî Abdülcebbar, Zat, Sıfat, Haberî Sıfat, Te'vil, Müteşâbih.

ABSTRACT

The subject of attributes of Allah has been studied under various main titles such as personal (zâtî), essential (subûtî), negational (selbî), actual (fiilî) and apprising (haberî), and covers a very wide area. However, there are many mazhab kelimeler that deal with the subject of attributes. Along with the distinctive characteristics of these sects as of their birth, development and later periods, each of them has a large number of scholars who came in different periods and used different methods. The subject of this article is to reveal and evaluate the views of Kadi Abdulcebbar, who is one of the important representatives of the Mu'tazila sect, on akhbar as-sifat. The descriptive method was followed to reveal the views and comments of Kadi Abdulcebbar on the issue of akhbar as-sifat. In this context, akhbar as-sifat has been described, defined and classified. While trying to clarify the opinions and comments of Kadi Abdulcebbar on akhbar as-sifat, his own studies have been used as the main reference sources.

Key Words: Kadi Abdulcebbar, Personality, Attribute, Akhbar as-sifat, Ta'vil/Interpretation, Mutasabih/Metaphoric.

1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de inanç konularını ve onun kemal noktası olan tevhîd akîdesini açıklayan pek çok âyet gelmiştir. Kendisi de bir kelâm âlimi olan Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210)'ye göre şer'î hükümler hakkında gelen âyetler 600'den azdır, geri kalanlar ise tevhîdî ve nübüvveti açıklama, putperestlere ve müşriklerin değişik sınıflarına reddiye hakkındadır. Kur'an-ı Kerim'de, akâidin ilâhiyat kısmıyla ilgili olarak vârid olan âyetlerin çoğu Allah'ın sıfatları ile ilgilidir. Kırâat âlimi İbn-i Şürrayh (ö: 476/1084)'e göre ise Kur'an'ın üçte biri Allah'ın isim ve sıfatlarına dairdir.

İslam âlimleri, Allah'ın, insan idrâkîni aşan zâtı etrafında konuşmak yerine sıfatlarını konu edinmiş ve bu yolla O'nu tanıyıp tanıtmayı amaç edinmiştir. 'Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik' veya 'Allah'ın zâtına nisbet edilen mana ve mefhûm' diye tanımlanan İlâhî sıfatlar, manaları dikkate alınmak suretiyle değişik mezhepler tarafından sistemleştirilerek çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bu konu hakkında önemli fikirler öne süren âlimlerden biri de Mu'tezile mezhebinin en önemli temsilcisi sayılan Kâdî Abdülcebbar'dır. Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerin, Allah'ın sıfatları konusunda ileri sürdüğü yaklaşım tarzları ve ortaya attığı fikirler hem orijinaldir hem de kendilerinden sonra gelen hemen bütün kelimeler mezheplerini etkilemiş, onların fikrî ve metodik olarak şekillenmelerinde önemli rol oynamıştır. İslam inançları sahasında ilk defa akla müracaat edilerek çözülmeye çalışılan konuların başında sıfat-ı İlâhiyye ve müteşâbihâtın te'vili konuları gelmektedir. Mu'tezile ekolünün akla verdiği önem ve kullandığı akli yaklaşım ve metodlar ise îzahtan vârestedir. Bu bağlamda Mu'tezilenin en önemli simalarından olan Basra'nın ünlü kelimcisi Kâdî Abdülcebbar'ın konuyla ilgili kullandığı yaklaşım tarzı ve yöntemi önem arz etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar, Hicrî 324 veya 325 yılında İran'daki Hemedân şehrine yakın Esedâbâd kentinde doğmuştur. Kâdî Abdülcebbar ilköğrenimi sırasında ders aldığı hocalarından etkilenmiş ve itikadda Eş'ariyye'yi, fıkhıta ise Şâfiî mezhebini benimsemiştir. Daha sonra Basra'ya giderek Mu'tezile mezhebinin âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebesi Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'ın derslerine iştirak etmiş ve ondan etkilenerek Mu'tezile

¹ Makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde (2013) yapılmış olan *Kâdî Abdülcebbar'da Haberî Sıfatlar* isimli yüksek Lisans tezinden türetilmiştir.

mezhebine geçmiştir.² Genel kamıya göre Kâdî Abdülcebbar'ın dönemi, Mu'tezile'nin yıldızının yeniden parladığı bir dönem olarak kabul görmektedir.³ Dolayısıyla Mu'tezile ekolünün önemli şahsiyetlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar'ın haberî sıfatlar anlayışının ortaya konulması makalenin amacını oluşturmaktadır. Bu amacın yanında makalede, Kâdî Abdülcebbar'ın çeşitli eserlerinde değerlendirmeye aldığı ve kendileriyle ilgili olarak yorumlamalar yaptığı haberî sıfatların incelenmesi de hedeflenmektedir.

Makalenin yöntemi noktasında şunlar söylenebilir: Haberî sıfatlar konusunda Kâdî Abdülcebbar'ın görüş ve yorumları ortaya konulmaya çalışılırken tanımlayıcı (descriptive) metod takip edilmiştir. Bu bağlamda haberî sıfatları betimleme, tanımlama ve sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın haberî sıfatlar konusunda görüş ve yorumları belirgin hale getirilmeye çalışılırken O'nun kendi eserleri temel müracaat kaynakları olarak değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

2. HABERÎ SIFAT KAVRAMI

Naslarda geçen, yalnız nakil ve haberle sâbit olup, hakîki manalarını anlamak için akıl yürütülemeyen ve kendilerini idrâk etmek mümkün olmayan yed, vech, istivâ, ityân, mecî gibi müteşâbih lafzlara haberî sıfatlar denir. Haberî sıfatların bir kısmı sâdece Kur'an-ı Kerim'de, bir kısmı hem Kur'an hem sahîh hadîslerde, bir kısmı da sâdece sahîh hadîslerde geçmektedir.⁴

Bir kısım araştırmacılar "bu sıfat grubuna 'haberî' denmesinin sebebi, bunların sözlük anlamları itibâriyle yaratılmışlık özelliği taşımalarıdır" demektedirler⁵. Ancak başka kaynaklar bu isimlendirmenin sebebinin bu sıfatların sem' (işitme) ve haber yoluyla bilinmesi olduğunu ifade etmektedirler.⁶ İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) haberî sıfatlardan ayn, vech, yed gibi bir kısmının sıfât-ı zât; nüzûl, istivâ, mecî gibi diğer bir kısmının da sıfât-ı ef'âl olduğunu söylemektedir⁷ ki bu ayrımın aynısını İbn-u Fûrek'in (ö. 406/1015), İmam Eş'arî'nin (ö.324/936) kelâmî görüşlerini açıkladığı *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh* isimli eserinde de görmekteyiz.⁸

Haberî sıfatlar esâsen tenzihî sıfatlar içinde mütâlâa edilirler. Bu sıfatlar zâhir manalarıyla alındıklarında cismâniyyet ifade edip Yaraticının kullara benzetilmesine kapı açtıkları için eğer âyet veya hadîslerle sâbit olmasalardı zât-ı ilâhiyye'ye izâfe edilmeleri düşünülemezdi.⁹ Haberî sıfatlar; zâhirî manalarıyla anlaşıldığında Allah'a eczâ, âzâ, bir mekânda bulunma veya yer kaplama (tahayyüz) gibi mefhûmları izâfe edip teşbih, teccim, temsil ve tekyif fikrine kapı açma ihtimalini taşıdığı için özellikle kelâm ekolleri ve âlimleri tarafından ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir. Haberî sıfatlar tâbirinin ilk kelâmcılar tarafından kullanılmadığı, bu terime ilk defa İbn Teymiye (ö: 728/1328)'nin eserlerinde rastlanıldığı, dolayısıyla da daha sonraki devirlere ait bir terim olması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰

Kâdî Abdülcebbar da Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile mezhebinin üzerinde hassâsiyetle durduğu "tenzih" anlayışını devam ettirmiştir. O, Allah'ın eşi benzeri olmadığı gibi organının da bulunmasının câiz olmayışına vurgu yapmaktadır. Kâdî, Kurân-ı Kerim'in Arapça olarak nâzil olduğunu, Arap dilinde ise hem hakikat hem de mecâzin bulunduğunu, bu yüzden de hem kendisinin hem de geçmiş meşâyihin müteşâbih âyetleri te'vil ettiklerini ifade etmektedir.¹¹ Ancak Kâdî, yapılan te'villerin mutlaka kat'î delillere uygun olması gerektiğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbar, geçen uzun zaman boyunca teşbih düşüncesi üzere devam eden kimsenin durumunun putlara tapanlardan daha beter olduğunu söylemektedir. Çünkü O'na göre "Rabbini ve Hâlikımı, taşımakta olduğu sıfatların zıddına tavsif eden kimse, O'nu tamamen inkâr edenden daha büyük ve daha ağır bir cürüm/suç işlemiş olmaktadır".¹²

3. HABERÎ SIFATLAR BAĞLAMINDA MÜTEŞÂBİH KAVRAMI

Haberî sıfatların anlam ve yorumunu "müteşâbih" kavramından uzak bir şekilde değerlendirebilmek mümkün değildir. Zîrâ haberî sıfatlara ilişkin âyetlerin müteşâbih olduğu konusunda kelâm ekolleri arasında ihtilaf yoktur.¹³

² Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbar", DİA, XXIV, 103-105.

³ Tevhit Bakan, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet", İLTED, Erzurum 2016/1, sayı: 45, s. 188.

⁴ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ali b. İsmâil el-Eş'arî*, Dâru'l-Maşrik, Beyrût, 1987, 41; eş-Şâfiî, Hasan, *el-Âmidî ve Ârâhu'l-Kelâmiyye*, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1998, 335; Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, 2001, 222; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, 144, 145; Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsnâ*, Marifet Yy, İstanbul,1984, 235; İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339 H. II, 152; Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 167-185.

⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 279.

⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh*, 41; Huleyf, Fethullah, *Fahruddin er-Râzî*, Dâru'l-Câmiati'l-Misriyye, İskenderiyye, 1976, (er-Râzî, Fahreddin, *Nihâyet'ul-Ukûl Fi Dirâyeti'l-Usûl*'den naklen), 86, 87; et-Teftazânî, *İlmü'l-Kelâm ve Ba'du Müşkilâtihî*, 125; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, 142.

⁷ Hakkı, İzmirli İsmâil, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh*, 41.

⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 279.

¹⁰ Yurdagür, Metin, *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, EÜİFD, Sayı I, Kayseri, 1983, 251, 252.

¹¹ Kâdî, Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 149-152.

¹² Kâdî, Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 149-152.

¹³ Halife, İbrâhîm Abdurrahmân Muhammed, *Müteşâbih*, el-Mevsûatu'l-İslâmiyyetu'l Âmme, el-Meclisu'l-Âlâ li's-Şuûnül-İslâmiyye, Kâhire, 2008, 1240; Yavuz, Yusuf Şevki, *Müteşâbih*, DİA, İstanbul, 2006, XXXII, 205-206.

Müteşâbih kavramı ise doğrudan muhkem ve te'vil kavramlarıyla ilintili olarak ele alınmaktadır. Zîra bu üç mefhum, Kur'an-ı Kerim'de bir arada zikredilmektedir.

Konuya kaynaklık edip kelâm ilmi ile birlikte fıkıh usûlü, tefsîr, hadîs gibi ilimlerin erbabınca da değerlendirme ve yorumlara kapı açan¹⁴ nass Âl-i İmrân sûresi 7. âyetidir. Âyetin meâli şöyledir: "*Sana Kitâb'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar Kitâb'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbûki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise; Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.*"

Âyet-i Kerîme'de geçen "muhkem" kelimesine sözlük anlamı îtibâriyle sözlüklerde şöyle mana verilmektedir: muhkem, ihkâm kelimesinden ism-i mef'ûldür. Yani bir şeyi sağlam bir şekilde yapmak kelimesinden türetilerek sağlam yapılmış, bozukluğu bulunmaksızın sapaşğlam, muhkem ve metin şey demektir. Kelimeye verilen bu anlamların daha açık gösterilebilmesi için de, zayıflık, eksiklik ve noksanı bulunmayan, yıkılma ve taarruzlara karşı çok sağlam yapılmış "bina" ve binek hayvanını sağlam bir şekilde kontrol altında tutmasından dolayı "gem" örnekleri verilmiştir¹⁵.

"Müteşâbih" ise kelime anlamı îtibâriyle iki aynı şeyin birbirine benzemesi anlamını ifade eder. Birbirlerine o kadar benzerler ki zihin ikisini birbirinden ayırt etmekten âciz kalır. Benzemek, benzeşmek, keyfiyetçe birbirinin aynı olmak (mümâselet), iki şeyin birbiri ile karıştırılması (müşkilât) demektir. Örnek olarak *iştebeheti'l-umûru ve teşâbehet*, yani işler birbirine benzediğinden dolayı karıştı demektir¹⁶.

E-v-l kökünden masdar olan te'vil kelimesinin sözlük anlamı için sözlüklerin verdiği manalar ise; eğmek, meylettirmek, bir şeyi gerisin geriye sâhibine döndürmek (redd), dönmek (rucû'), bir şeyin aslına dönmesi, gerek ilim gerekse fiil olsun bir şeyin kendisi ile kastedilen maksadına döndürülmesi, açıklama, âkibeti gözetilen siyâset ve *evvele'l-kelâme ve teevvelehû* örneğinde olduğu gibi sözü ölçüp tartıp düşünüp değerlendirip hesaplayarak planlamaktır¹⁷.

Muhkem kelimesinin ıstılâhî anlamı ise; lafız ve mana yönünden içinde şüphe barındırmayan söz,¹⁸ kendisi ile ne kast edildiği sağlam bir şekilde ortaya konulmuş olup te'vil yönünden sâdece tek bir manaya delâlet eden¹⁹, kısas-ı enbiyâ gibi, duyanın anlamak için tevile ihtiyaç hissetmeyeceği²⁰, kendisi ile kast edilen murâdın tebdîl ve tağyîrden (yani tahsîs ve te'vilden) uzak bir şekilde sağlam olarak belirtildiği ifadedir. "Allah her şeyi bilir"²¹ örneğinde olduğu gibi Allah'ın zâtı ve sıfatlarına delâlet eden naslar muhkemdir, çünkü bunlar neshi kabul etmezler²².

Müteşâbih kavramı ıstılâhî olarak, çeşitli manalara gelme ihtimali taşıması sebebiyle dinleyenin karıştırdığı, net olarak anlayamadığı şeydir. Gerek lafız gerekse mana olarak başkalarına benzemelerinden dolayı tefsîri karıştırılan, problemlili olan demektir. Cenâb-ı Hakk'ın vasıfları mana yönünden müteşâbih olanlara dâhil edilmektedir. Kelamcılara göre müteşâbih, keyfiyeti birbiri ile aynı olan demektir. Hakikatini bilmenin bir yolu ve imkânı bulunmayan her şey müteşâbihtir denilmiş, örnek olarak da kıyâmetin kopma vakti, deccalın zuhûru ve sûre başlarındaki hurûf-u mukattaa kaydedilmiştir²³.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî "muhkem, manayı bizzat kendisi açıklayan ibâredir, müteşâbih ise aynı anda bir şeyi ve zıddını taşıyan şüpheli ibâredir" demektir²⁴.

"Te'vil" kavramı ile ıstılâhî olarak, bir şeyin nihâyetinde vardığı anlam, zorlayıcı bir delil sebebiyle lafzın zâhirî manasının asıl anlamından başka bir manaya taşınması, yorumlamak, bir lafzın anlamının o lafzın zâhir manasının dışında taşıdığı muhtemel manalardan bir tanesine Kur'an ve Sünnet'e uygun bir şekilde hamledilmesi kast edilmektedir²⁵.

¹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, *Müteşâbih*, 204-205; Başoğlu Tuncay, *Muhkem*, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, XXXI, 42-43.

¹⁵ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1994, 137; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 389; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân - Tehzîbu Lisâni'l-Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, I, 280; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2009, 270; er-Râğîb, *Mu'cem*, 141-142; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 713; el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 172; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1489.

¹⁶ el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 172; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 320; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 863; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, I, 651; El-Cevherî, *es-Sihâh*, 581; er-Râğîb, *Mu'cem*, 285; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 713; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1437.

¹⁷ el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 46; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 25; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 863; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, I, 52; El-Cevherî, *es-Sihâh*, 64; er-Râğîb, *Mu'cem*, 38; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 217; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 376; Halife, *Müteşâbih*, 1240.

¹⁸ er-Râğîb, *Mu'cem*, 38.

¹⁹ Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 713.

²⁰ el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 389.

²¹ Enfâl, 75.

²² el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 172.

²³ el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 167; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 320; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs el-Muhîd*, 863; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, I, 651; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 581; er-Râğîb, *Mu'cem*, 38; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 713; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 376.

²⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh*, 64.

²⁵ el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 46. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 25. el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 863. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, I, 52. El-Cevherî, *es-Sihâh*, 64. er-Râğîb, *Mu'cem*, 38. Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 217; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 376; Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsm Yy, İstanbul, 2008, 98.

Mücessime ve Müşebbihe mezhepleri Kur'an-ı Kerim'de vârid olan müteşâbih âyetleri zâhir manalarına göre anlayıp yorumlamışlardır. Ehl-i Sünnet ekolünde ise bu konuda genel olarak iki grup düşünce tarzı bulunmaktadır: Birincisi; selef-i sâlihînin yoludur. Müteşâbih nassların, olduğu gibi kabul ve tasdik edilip te'vilinin Allah'a bırakılması, Allah'ın da zâtına lâîk olmayan vasıflardan tenzih edilmesi şeklinde uygulanmıştır. İkinci tarz düşünce şekli ise halef/sonradan gelen ulemanın yöntemidir. Bu yönleme göre müteşâbih nasslar kabul edilirler. Ancak, kesin olarak Allah'ın murâdı budur denilmeksizin Arapçanın imkânlarına uygun ve Allah'ın zâtına lâîk bir şekilde te'vil edilirler.²⁶

Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/819) yanı sıra muhaddisler ve Selefîyye'nin çoğunluğu te'vile meyletmeyen birinci gruba dâhildir. Hasan-ı Basrî'den (ö.110/728) itibaren mütekaddim bâzı âlimler ile birlikte hemen bütün kelâmcılar ve müteahhirün ise müteşâbihlerin belli usûl ve kâideler çerçevesinde te'vile tâbi tutulabileceğini kabul eden ikinci gruba girmektedirler.²⁷

Müteşâbihlerin te'vil edilmeleri gerektiğini kabul etmiş olan Mu'tezile mezhebinde ise Kâdî Abdülcebâr'a kadar yapılan çalışmalar sonunda müteşâbihleri muhkemlerin ışığı altında yorumlanma yöntemleri belirlenmiş ve bunun dînî, aklî ve dil bilimi ilkeleri dikkate alınmak suretiyle gerçekleştirilebileceği kanaatine varılmıştır.²⁸

Kâdî Abdülcebâr'a göre Kur'an'dan istifade, ondaki manalara vukûfiyetle ve onun muhkemi ile müteşâbihini birbirinden tam manasıyla ayırt etmekle olur. Yine O'na göre, insanların çoğu müteşâbihlere sarılmakla dalâlete düşmüştür.²⁹ Kâdî'ya göre eğer bir cümle, zâhiren ifade ettiği anlamın dışında başka bir manaya hamledilme ihtimali bulunmuyor ise bu cümle muhkem olarak kaydedilmelidir. Eğer bir cümle zâhiren ifade ettiği mana ile birlikte bu manaya zıt başka anlamlar da içeriyor ise o zaman müteşâbihtir.³⁰ Muhkemin anlamı zâhiren açıkça anlaşılır, müteşâbih ise açıkça anlaşılmayıp karîneye ihtiyaç gösterir.³¹ Kâdî Abdülcebâr'a göre muhkem ile müteşâbihin birbirinden ayrıldıkları husus şöyledir: muhkem, yalnızca tek bir mana taşır. Hitap tarzlarını ve karîne meselesini bilen biri muhkemin delâlet ettiği meseleyi de ânında bulabilir. Müteşâbih ise böyle değildir. Müteşâbihleri anlamak isteyen kimse eğer dili ve karine meselesini bilen biri olsa bile onu muhkem âyetlere ya da aklî delîle uygun bir manaya hamledebilmesi için baştan düşünmeye, yenilenen bir zihin çabasına ihtiyacı olur.³²

Müteşâbihleri anlamak için gerekli olan karîneler Kâdî Abdülcebâr'a göre ya aklîdir, ya da sem'îdir. Sem'î olan ise ya bizzat müteşâbihi içinde bulunduran âyet içerisinde ya aynı âyetin baş tarafında ya devâmında veya aynı sûrenin veya başka bir sûrenin başka bir âyetinde veya Rasûlullâh'ın sünnetinde veya ümmetin icmâında bulunabilir.³³ Muhkemin müteşâbihe üstünlüğü var mıdır şeklindeki soruyu tartışırken de Kâdî Abdülcebâr, ikisi de aynıdır denilmesinin icmâa aykırı olduğunu söyler. Çünkü ümmetin, muhkemlerin müteşâbihlerin aslı/anası olduğunu, muhkemlerde olan özelliklerin müteşâbihlerde olmadığını kabul ettiklerini ifade edip bu konuya işâret eden Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini zikretmektedir. İşte, müteşâbihlerin tam olarak neye delâlet ettiklerini anlayabilmek için Kâdî Abdülcebâr'a göre, öncelikli olarak muhkemleri iyi bilmek gerekir. Çünkü muhkemler müteşâbihlere kaynaklık etmektedir. Bu yüzden, muhkemleri anlamadan müteşâbihleri anlamak mümkün olmayacaktır.³⁴ Kâdî Abdülcebâr'a göre muhkem ve müteşâbih eğer tevhîd ve adl konularında iseler o zaman bunların (muhkem ve müteşâbihin) her ikisinin de aklî deliller üzerine bina edilmeleri gerekir. Ayrıca tevhîd ve adle muhâlif olanlarla tartışırken kendilerine muhkem âyetlerle delil getirilir. Ancak bu durum müteşâbihler için söz konusu değildir.³⁵

Kâdî Abdülcebâr, "Onun te'vilini Allah'tan başkası bilemez"³⁶ âyetinden yola çıkılarak "Muhkemler anlaşılabilir ve bilinemezler, mükellefin onlara sâdece imân etmesi yeterlidir", şeklinde gelebilecek bir soruyu da tartışır. O'na göre eğer muhkemler anlaşılabilir olsa idi o zaman Allah'ın muhkem âyetleri indirmekle abes bir iş yapmış olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Çünkü Allah, nasıl ki fiilleri ile mükelleflerin maslahatlarını gözetmekte ise aynı şekilde hitâbı ile de onların menfaatlerini hedeflemektedir. Allah, mükelleflerin menfaatlerini gözetmesine göre elbette O'nun kelâmının tamamının, kendisinin muradını gösterecek bir şekilde istidlâle imkân vermesi gerekecektir. Allah'ın hitâbının bir kısmında mükellefin bilmesinin uygun olmayacağı bir kısım manaların varlığını kabul ettiğimiz takdirde bu durumu diğer bütün kelâmı için de mümkün görmemiz gerekecektir. Bu da Allah kelâmının tamamına güvenin kaybolması, O'nun anlaşılabilir bir kitap göndermek suretiyle abes bir iş yaptığı ve bu durumda âdetâ Araplara Arapça yerine anlamadıkları zenci dili ile hitap etmek gibi bir iş yaptığı gibi bir sonuç çıkarılabilir ki Allah bundan son derece münezzehtir.³⁷

²⁶ es-Sâbüni, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yy, Ankara, 2000, 25.

²⁷ Türçan, Galip, *Kelâmda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, İlahiyât Yy, Ankara, 2012, 175-190. Yavuz, *Müteşâbih*, 206.

²⁸ Yavuz, *Müteşâbih*, 205.

²⁹ Kâdî, Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metain*, 7.

³⁰ Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 7-8.

³¹ Kâdî, Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, 375.

³² Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 6.

³³ Kâdî, Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 600.

³⁴ Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 6.

³⁵ Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 7.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/7.

³⁷ Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 13-14.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre "Allah, müteşâbihlerle mükellefin menfaatini murâd etmiştir, fakat bunlar bilinemezler" demek de yine Allah'a abes isnat etmek manasına geleceği gibi aynı zamanda sanki Allah'ın, kullarından müteşâbihlerin faydasız olduğuna inanmalarını istemiş olması gibi başka bir abes durum ortaya çıkacaktır. Allah bizzat kendisi kitabının şifâ, hidâyet ve rahmet olduğunu, onun içinde beyân/açıklama bulunduğunu açıkça ifade etmiştir.³⁸ Dolayısıyla da Kâdî'ya göre eğer müteşâbihler anlaşılmaz olsa idi Allah'ın, kitâbını bu vasıflarla nitelememiş olması gerekirdi.³⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre âlimler "*Onun te'vilini Allah'tan başkası bilemez*"⁴⁰ âyetini iki türlü te'vil etmişlerdir. Birincisine göre (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) "*Onun te'vilini Allah'tan başkası bilemez*"⁴¹ âyetindeki "vav" harfi ile cümlelerin ikinci kısmının birinci kısmına atfederek '*onların te'vilini Allah ve sağlam ilim sahipleri bilirler*' şeklinde anlamışlardır. Diğer anlayış ise âyetin "vav" harfi ile ayrılan iki kısmından her birini ötekenden ayrı olarak değerlendirip "*bunların te'vilini Allah'tan başkası bilemez*" demekle bunların te'villeri ile kastedilen yorumları (müteevvel'i) bilemezler, yani "kıyâmet günü, hesap vakti, cezaların miktârı gibi bu müteşâbihlerin verdikleri haberleri bilemezler, bunları yalnızca Allah bilir" şeklindedir. Dolayısıyla da sonuç itibâriyle müteşâbihlerin, mükellefler tarafından te'vili bilemeyecek şeyler olması gerekmez⁴². Ayrıca, Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer müteşâbihlerin te'vili bilinemeyip de sâdece îmân edilmekle yetinilecek olsaydı o zaman Allah'ın muhkemleri müteşâbihlere asıl yapmasının da bir anlamı olmazdı⁴³.

Kâdî Abdülcebbâr, mezkûr âyette, müteşâbihlere tâbi olmanın fitne sayılmasını, mutlak olarak te'vilin yasaklanmasına değil, aksine bu işin bizzat fitne maksadıyla yapılmış olmasına bağlamaktadır. Aynı eylem, din maksadıyla yapılırsa övülecek demektir. Yani müteşâbihlere fitne maksadıyla tâbi olanların zemmedilmesi/yerilmesi bu eylemi din için yapanların övülmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla da müteşâbihler te'vil edilmelidirler. Ancak bu te'vil, dînî gayelere ma'tuf olmalıdır⁴⁴.

İleri sürdüğü mezkûr gerekçelerin tamamı Kâdî Abdülcebbâr'ı Allah'ın, kitâbında mükellefin bilmesini istemeyeceği bir şeyin bulunmadığı sonucuna götürmektedir. Her ne kadar mertebeleri birbirinden farklı da olsa, bâzıları doğrudan zâhir manasıyla anlaşılıp, bâzıları genel bir karîneye, daha başkaları da tafsîlâtı karîneye ihtiyaç duysa da durum böyledir. Yani Kâdî Abdülcebbâr'a göre müteşâbihâtın anlamı bir şekilde bilinebilir.⁴⁵

Burada İslâm düşüncesinde sıfatları anlama konusunda ortaya konulmuş olan metotlara ana hatlarıyla kısaca işaret edilmekle yetinilecektir.

Bu konuda sıfatları te'vil etmekten uzak duranlar (selef) ve te'vili kabul edip uygulayanlar (halef) olmak üzere iki sınıftan bahsedilebilir. Bu genel tasnif içerisinde de bu sıfatlar hakkında yorum yapmak yerine onları oldukları gibi kabul edip keyfiyetlerini Allah'a havâle etme şeklinde icrâ edilen "*tevakkuf ve tefvîz*", Yaratıcıyı kullara veya kulları Yaratıcıya benzeterak tanımaya çalışan "*teşbih ve tecsim*", Allah'ı zâtına lâyük olmayan sıfatlardan tenzîh etmekte aşırı giden "*nefy ve ta'til*" ile sıfatları teşbih ve ta'tile düşmeden Cenab-ı Hakk'ın zâtına lâyük bir şekilde yorumlayan "*isbât ve te'vil*" yöntemlerinin varlığı bilinmektedir.

"Te'vilsiz "*tevakkuf ve tefvîz*" metodunu Ehl-i Sünnet'in selefi (selef-i sâlihîn), "*teşbih ve tecsim*" yolunu Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiyye, Haşviyye ve gulât-ı Şîa, "*isbât ve te'vil*" yöntemini de Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in (Mâtürîdî ile Eş'arî kelamcıları) takip etmekle birlikte tenzihte aşırı gidip bâzı sıfatları nefyeden Cehmiyye, Mu'tezile ve İslâm felsefecileri de "*nefy ve ta'til*" ehli olarak anılmışlardır.⁴⁶

Bu kavramsal değerlendirmelerden sonra haberî sıfatlarla ilgili olarak kendisi de te'vil yolunu önemseyen Abdülcebbâr'ın haberî sıfatlar konusundaki görüşleri şöyle anlatılabilir.

4. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE HABERÎ SIFATLAR

Mu'tezile mezhebinin en önemli âlimlerinden biri olan ve haberî sıfatlar konusunda te'vil yolunu önemseyen Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri aşağıda tek tek alınmıştır.

³⁸ Fussilet, 41/44; İsrâ, 17/82; Yûnus, 10/57.

³⁹ Kâdî, Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 14.

⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴² Kâdî, Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 15.

⁴³ Kâdî, Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 15.

⁴⁴ Kâdî, Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 16.

⁴⁵ Kâdî, Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 16.

⁴⁶ Eş-Şarkâvî, Muhammed Abdullah, *el-İmân, Hakikatuhü ve Eseruhü fi'n-Nefsi ve'l-Muctema' - Usûlühü ve Furû'uhü Muktedayâtuhü ve Nevâkiduhü*, Dârul-Ceyl, Beyrût, Mektebetu'z-Zehrâ, 1990, 183-187; et-Teftazânî, *İlmu'l-Kelâm ve Bâdu Müşkilâtihî*, 98-134; Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Terc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yy. Ankara, 2011, 208-219; Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, 22-40; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, 144, 145; Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, 236-242; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, 167-185; Gölcük- Toprak, *Kelam*, 211-221; Çelebi, İlyas, *Sıfat*, DİA, İstanbul 2009, XXXVII, 102, 103.

4.1. İstivâ (الاستواء)

Doğru ve düzgün olmak anlamındaki s-v-y kökünden türemiş olan istivâ kelimesi için sözlüklerde; "iki şeyin karşılıklı olarak birbirine denk olması, bir şeye yönelmek, bir şeyi hedeflemek, hayvan, yatak ve binek gibi şeylerin üzerinde doğrulmak, normallik (itidal), istilâ, istikâmet, doğruluk, düzgünlük, bir şeyin tamamına ve kemâline ermesi, tam ve kâmil olmak, bir yere veya bir şeye ulaşmak, bir şeyin üzerine oturmak ve yerleşmek, bir şeyin üzerine çıkmak, yükselmek" gibi anlamlar kaydedilmektedir.⁴⁷ İstivâ kavramı, Kur'an-ı Kerim'de "arş" ile doğrudan bağlantılı olarak zikredildiği için bu kelimenin anlamı da incelenmelidir. Arş (العرش) kelimesinin ise asıl anlamı "yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey" dir. Arş kelimesi bu anlamlara bağlı olarak "tavan, gölgelik, çardak, ev, çadır, direk ve sütun, ayağın parmaklara doğru uzanan yüksek kısmı, çatılar ve ağaçların tepeleri gibi eşyanın en yüksek ve en üst kısımları, su kuyusunun üstüne bina edilmiş olan taş yapı ya da direklerin tepesine yapılan tahtadan örtü, üzüm asmasının üzerine kurulan ağaçtan yapı, kuş yuvası, devenin üzerine kadınların oturması için yapılan tahtadan oturak, izzet, hükümranlık, mülk, saltanat, şan, şeref, dîvân ve taht"⁴⁸ gibi manalara gelir.

Kur'an-ı Kerim'de "arş" kelimesi hem kullara hem de Allah'a nisbet edilmektedir. Kullara nisbet edilerek "üzerinde oturdukları taht" anlamı kastedilmiştir.⁴⁹ Arş kelimesi Kur'an'da "Rabbu'l-arş"⁵⁰ ve "zü'l-arş"⁵¹ terkipleriyle de Allah'a nisbet edilmiş, Allah'ın arşının su üzerinde olduğu⁵², melekler tarafından taşındığı⁵³, Allah'ın ona istivâ ettiği⁵⁴ bildirilmiştir. Arş kelimesinin Allah'a nisbet edilmesi ile ilgili ifadeler kelimelerin tarafında haberî sıfatlardan sayılmıştır. İstivâ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yedi âyette arşa, iki yerde de semâya yönelik bir fiil olarak Allah'a nisbet edilmiştir.⁵⁵ Örnek olarak: "Allah, gökleri ve yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yaratan, sonra da arşa istivâ edendir" (Secde, 32/4) ve "Rahman arş'a istivâ etmiştir" (Tâ-hâ, 20/5) âyetleri kaydedilebilir⁵⁶.

Mu'tezile mezhebi ise; istivanın ancak mecâzî bir mana ile açıklanacağını kabul edip ilâhi kudret ve iradenin bütün kâinat üzerinde sürekli olarak geçerli/hükümran olmasını ve bütün varlıkları hâkimiyeti altına almasını ifade eden bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.⁵⁷ Aynı konuda Kâdî Abdülcebâr'ın görüşleri ise şöyledir:

İstivâ mefhûmunu içeren âyetleri değerlendirirken Kâdî Abdülcebâr'ın Allah hakkında teşbih ve tescime kapı açacak düşünceleri ve O'nu zâtına lâyük olmayan vasıflarla anılmasını reddetmesi bâriz bir metodik özellik olarak dikkat çekmektedir.⁵⁸

Kâdî Abdülcebâr, insanlar için geçerli olduğu şekliyle istivâ etmenin, (oturma fiilinin) Allah hakkında câiz olmadığını,⁵⁹ bu kelime ile Allah'ın, kendisinin arşa oturduğu manasına gelecek bir anlam kastetmediğini ifade etmektedir.⁶⁰ O, istivânın, kelime anlamı itibâriyle cisimlerin sıfatlarından olan "ayağa kalkmak" ve "doğrulmak" gibi anlamlara geldiği gerekçesiyle Allah'ın cisim olduğunu iddia edenlere de cevap vermektedir.⁶¹ Ayrıca, Kâdî Abdülcebâr, ayakta durmak, oturmak ve bir yerden bir yere intikâlin cisimler için câri olabileceği düşüncesinden yola çıkarak istivâ mefhûmu ile Allah'ın, zâtının cisim olup, kendisine mekân isnatının caiz olduğunu bildirdiğini iddia edenlere cevap vermek üzere ise konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alıp tartışmaktadır.⁶²

Kâdî Abdülcebâr, öncelikle istivâ kelimesinin Arap dilindeki anlamları üzerinde durmaktadır. Buna göre İstivâ kelimesi Arap dilinde bir şeyi ve onun zıddını⁶³, övme ve yerme gibi birbirine zıt anlamları eşit bir şekilde içeren "muhtemil"⁶⁴ kelimelerden olup, söz içerisinde geçtiği yerin bağlamına göre anlam kazanmaktadır.⁶⁵

Kâdî Abdülcebâr'a göre istivânın anlamı bu beytte ifade edilen şekilde istilâ, iktidar, galebe ve sahip olmayı ifade etmemiş olsaydı, arşa istivâ Allah hakkında büyük bir övgü olmazdı. Çünkü herkesin kendi döşek, taht veya

⁴⁷ ez-Zemahşerî, Mahmûd, *Esâsu'l-Belâğa*, 315; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 826; er-Râğîb, *Mu'cem*, 281; Ebû'l-Bekâ, 90; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 442-447; Duğaym, Semih, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâm el-İslâmî*, I, 114-115; Yavuz, Yusuf Şevki, *İstivâ*, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009, XXIII, 402; Toplaoğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam, 168.

⁴⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 414; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1072; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 752, 753; er-Râğîb, *Mu'cem*, 268, 269; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 133, 134; Duğaym, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâm el-İslâmî*, I, 782; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1171; Yavuz, Yusuf Şevki, *Arş*, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, III, 406; Toplaoğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 29.

⁴⁹ Hz. Yüsun'un ve Sebe' melikesi Belkıs'ın tahtı anlamında. Bkz. Yüsun, 12/100; en-Neml, 27/23, 38, 41, 42.

⁵⁰ "Göklerin ve yerin Rabbi, Arş'ın da Rabbi olan Allah onların vasıflandırılmalarından yücedir, münezzehdir." (Zuhruf, 43/82).

⁵¹ "(Ey Muhammed!) Yüz çevirirlerse, de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilâh yoktur. Ben sadece O'na güvenip dayanırım. O, yüce Arş'in sâhibidir." (Mü'minûn, 23/116). Ayrıca bkz: İsrâ, 17/42; Yûnus, 10/3; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Fussilet, 41/11; Hadîd, 57/4.

⁵² Hüd, 11/7.

⁵³ Hâkka, 69/17.

⁵⁴ Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâ-hâ, 20/5.

⁵⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, *İstivâ*, 402; Toplaoğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri*, 168.

⁵⁶ Ayrıca; Ra'd, 13/2; Bakara, 2/29; Yûnus, 10/3; Furkân, 25/59; Hadîd, 57/4; Fussilet, 41/11.

⁵⁷ Yavuz, *İstivâ*, 403.

⁵⁸ Kâdî, Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 216; *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 21; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 226; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 72, 351, 403, 531.

⁵⁹ Kâdî, Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 21.

⁶⁰ Kâdî, Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 216.

⁶¹ Kâdî, Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 226.

⁶² Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 72, 351, 403, 531.

⁶³ el-Cevziyye, İbnü'l-Kayyim, *el-Fevâid el-Müşevvika ilâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyân*, Kâhire 1328 H, 165.

⁶⁴ Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâtu'l-Belâğiyeye ve Tatavvuruha*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrût 2000, 606; Er-Râzî, Fahreddîn, *Nihâyetu'l-İcâz Fî Dirâyeti'l-İcâz*, thk: Nasrullah Hacimüftüoğlu, Dâru Sâdir, Beyrût 2004, 176.

⁶⁵ Kâdî, Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 73.

yatağına, ya da yerine oturması mümkündür, o yüzden âyette⁶⁶ özellikle arş zikredilmiştir. Arş, Allah'ın yaratıklarının en büyüğüdür, dolayısıyla da buna muktedir olan bunun dışındakilere daha güçlü ve kuvvetli bir şekilde muktedir olabilecektir. Bu manada Allah'ın, âyette "*büyük arşın Rabbi*"⁶⁷ şeklinde buyurmak sûretiyle arşın Rabbi olanın bunun dışındakilere Rabb olmasının daha evlâ olduğuna dikkat çektiği belirtilmektedir.⁶⁸

Kâdî Abdülcebbar'a göre, ayrıca, istivânın oturmak veya intikâl etmek şeklinde anlaşılması durumunda Allah'ın yerde bulunduğunu, sonra da semaya oturup oraya intikâl ettiğini kabul etmek gerekir. Böyle bir anlayış ise O'nun ezelden beri mekâna muhtaç olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Çünkü bu düşünce kendi içinde cisimlerin ezeliğini kabul etmeyi ve Allah'ın göklerin ve yerleri yaratıcısı olması düşüncesinin reddedilmesini barındırır. Hattâ Allah'ın muhdes (sonradan meydana getirilmiş) olmasını bile gerektirir. Zîrâ intikâl, gelmek ve gitmek gibi haller kendisi hakkında câiz olan birinin kesinlikle mürekkeb (toplanıp bir araya getirilmiş) bir cisim olması gerekir. Özellikleri bu şekilde olan, (yani mekâna muhtaç, mürekkeb, intikâl, gelme ve gitme özellikleri bulunan) bir varlık da hâdis (sonradan meydana gelmiş) olmaktan kurtulamaz. Böyle bir anlayış ise Allah'ın sıfatları hakkında konuşmak bir yana, Sâniî tamamen ibtâl/inkâr anlamına gelir.⁶⁹

Muhtelif eserlerinde yaptığı değerlendirmeler göz önüne alındığında Kâdî Abdülcebbar'ın "istivâ" mefhûmunu "istilâ, iktidar, galebe, sahip olma, (semaya) yönelme, (semâyı) kast etmek" anlamlarına hamlederek te'vil ettiği görülmektedir.

4.2. Vech (وجه)

Vech kelimesi için sözlükler; organ olan yüz, çehre, surat, her şeyin ön tarafı, kast, niyyet, rızâ, yön/ taraf, bir şeyin zâtı/kendisi, yönelmek, bir şeyin karşısı, karşısında bulunan, bir topluluğun reisi, önde gelen, zaman diliminin ilk başı, sözün maksadı, evin kapısının bulunduğu taraf anlamlarını kaydetmektedirler.⁷⁰

Vech kelimesi Kur'an-ı Kerim'de on bir âyette Allah lafzına, O'na râcî olan zamîre veya Rabb ismine muzâf kılınmıştır⁷¹. Örnek olarak şu âyetler kaydedilebilir: "*Her şey helâk olucudur/olacaktır, Ancak celâl azamet ve kahır ve ikrâm sâhibi Rabb'inin vechi bâkî kalır/kalacaktır*". (Rahmân, 55/27); "*Doğu da batı da Allah'ındır, o halde her nereye yüzünüzü dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır*". (el-Bakara, 2/115); "*O'nun vechinden başka her şey helâk olacaktır*". (Kasas, 28/88); "*Sabah akşam Rablerine, O'nun vechini dileyerek duâ edenlerle birlikte sebât et*". (Kehf, 18/28); "*Yüce Rabbinin vechini istemekten başka O'nun nezdinde hiçbir kimseye âit şükranla karşılanacak bir nimet yoktur*". (Leyl, 92/19-20) ve "*Biz sizi Allah'ın vechi için doyuruyoruz*". (İnsân, 76/9)

'O'nun (yeryüzünün) üzerindeki her şey yok olur, yalnızca Rabbinin vechi kalır'⁷² âyetinde zikredilen vech kelimesinden bahsederken Kâdî Abdülcebbar, Allah hakkında vech'in tasdik ve isbât edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü O'na göre Arabin dilinde *işte görüş budur, işin aslı budur ve yol budur* ifadelerinde olduğu gibi vech kelimesi ile bir şeyin zâtı, yani kendisi kast edilebilir. Bu kelimenin, kelâm/sözdizimi içerisindeki yeri de kullanıldığı amaç doğrultusunda değişiklik göstermekle birlikte bu ifade şekli, eğer parçaları bulunmayan bir şey hakkında kullanılırsa Arapça'da bununla kat'iyyen ve daimâ o şeyin zâtı/kendisi kastedilir. Dolayısıyla da bu âyette geçen "*yalnızca Rabbinin vechi kalır*" (ويبقى وجهه ربك) ibâresindeki vech kelimesi ile kast olunan mana (ويبقى ربك), yani *Rabbin kalır* şeklinde olmalıdır.⁷³

el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn adlı eserinde vechi genel bir değerlendirmeye tâbi tutarak izâh edip zât şeklinde ele alan Kâdî Abdülcebbar'ın, diğer eserlerinde ise konuyu Allah'a maddi bir şekilde yüz, cisim ya da mekân isnat edenlere reddiye tarzında ele alıp değerlendirdiği görülmektedir.

"O'nun vechinden başka her şey helâk olacaktır"⁷⁴ âyetinde Allah kendi zâtı için yüz'ü kaydetmiştir, dolayısıyla da yüz sahibi olanın cisim olması gerekir diyenlere cevap olarak şunları söyler. "Burada kastedilen Allah'ın zâtıdır, yani kendisidir. Zîrâ dilde yüzün zât anlamındaki kullanımı meşhurdur, *bu elbisenin vechi iyidir* derken *bu elbisenin kendisi iyidir* anlamı kastedilir. Hem eğer durum iddia sahiplerinin dediği gibi olsaydı, yani âyetten organ olan yüz kastedilmiş olsaydı, bu durumda Allah'tan yüz haricindeki her şeyin reddedilmesi gerekirdi ki O, bundan son derece münezzehtir."⁷⁵

Kâdî Abdülcebbar, vechi, *Müteşâbihu'l-Kur'an*'da "*Doğu da batı da Allah'ındır, her nereye dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır*"⁷⁶ âyeti bağlamında da değerlendirir. Bâzıları Allah'ın, kendi zâtının, kısımları ve âzâları

⁶⁶ Ra'd, 13/2.

⁶⁷ Tevbe, 9/129.

⁶⁸ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 217.

⁶⁹ Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 75, 354.

⁷⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1230; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1734; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 719; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 798; er-Râğûb, *Mu'cem*, 854; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 667. Yavuz, Yusuf Şevki, *Vecih*, Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, XXXXII, 585.

⁷¹ Yavuz, Yusuf Şevki, *Vecih*, 585; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 334.

⁷² Rahmân, 55/36-37.

⁷³ Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 637, 638.

⁷⁴ Kasas, 28/88.

⁷⁵ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 227.

⁷⁶ Bakara, 2/115.

bulunması câiz olan bir cisim olduğuna delâlet eden bir ifade kullandıklarını söylemişlerdir. Buna delil olarak da Arapça dil kurallarına göre muzâf'ın, muzâfun ileyh'ten (bir şeye nisbet edilenin, kendisine nisbet edildiği şeyden) farklı olması gerektiği kuralından hareket ederek Allah'ın yüzü bulunması gerektiğini, vech'in Allah'ın zâtı olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷⁷

Kâdî Abdülcebbar, bu âyetle ilgili olarak "hiç kimse bu âyetin zâhirine tutunamaz, bunu yapmaktan kaçınmak kesinlikle mecburi bir durumdur. Zîrâ mananın bu şekilde anlaşılması, Allah'ın yüzünün her yerinde bulunmasını gerektirir ki bu hem Allah'a cisim isnat etmek manasına gelir, hem de O'nun hakkında doğru olmayan bir ifade olur. Çünkü eğer Allah cisim olup, yüzü ve âzâları olsaydı o zaman biri birine mânî olmaksızın her yerde hâzır bulunması gerekecekti. Bu yüzden de üstatlarımız "her nereye dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır"⁷⁸ âyetindeki ifadede kast olunan mananın, zâhir anlamdan farklı olması gerektiğine işâret etmişlerdir. Eğer burada bu kelimenin hakîki anlamı kast edilmiş olsa bu doğru olmaz. Dolayısıyla da kast olunan mana O'nun zâtıdır. Zîrâ dilde *yol budur* ve *işte görüş budur* ifadelerinde olduğu gibi, yüz zikredilip bununla bir şeyin kendisi de kast edilebilir" demektedir.⁷⁹ Ayrıca ona göre, Cenâb-ı Hakk "Her nereye dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır" âyetindeki hitâbını, mükellefe, ibâdetle yalnızca O'nun kendisine itaati, boyun eğmeyi ve yakınlaşmayı hedefletmek maksadıyla yollamıştır, dolayısıyla bu makamda mekânların önemi yoktur.⁸⁰ Sonuç olarak, Kâdî Abdülcebbar'ın vech kelimesine zât anlamını verdiği ifade edilmelidir.

4.3. Yed (ﻱﺪ)

Yed kelimesi Arapça'da; "parmaklardan bileğe kadar el, dirseklere veya omuza kadar kol, mülkiyyet/sahiplik, saltanat, zenginlik, itaat, sıla (bağ/bağlantı), bereket, makam, vakar, yardım, birinin velîsi olma (velâyet), güç, kuvvet, kudret, tâkat, yardım etme, hâkimiyet, zenginlik, nimet, ihsan, iyilik yapma, cemaat, kurtarma (imdat), zulmü engelleme, birinin borcuna kefil olma" anlamlarını ifade etmektedir.⁸¹ Yed kelimesinin Arap dilinde genel olarak organ anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Ancak, bu kelime Arapçada bu manaya kullanıldığından daha fazla bir şekilde çoğunlukla nimetlerle ilgili olarak kullanılmaktadır.⁸²

Kur'an-ı Kerim'de yed kelimesi sekiz âyette müfred (el), üçünde tesniye (iki el), birinde cemî' (eller) kalıbında olmak üzere Allah'a nisbet edilmiştir.⁸³ Bir el için; "Muhakkak ki sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir." (Fetih, 48/71); "Onlar Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyâmet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun eliyle dürülmüş olacaktır." (Zümer, 39/67) âyetleri, iki el için; "Ey iblîs! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?" (Sâd, 38/75); üç el için ise; "Yahûdiler, Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır) dediler. Hay, dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasular! Bilakis Allah'ın elleri açıktır." (Mâide, 5/64) ve "Görmüyorlar mı ki, biz ellerimizin (kudretimizin) eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık. Bu sâyede onlar bunlara sahip olmuşlardır." (Yâ-sîn, 36/71) âyetleri zikredilebilir.

Ashâbu'l-hadîs, el hakkında gelen âyetleri oldukları gibi kabul edip, te'vile tâbi tutmaksızın el'in varlığını keyfiyetsiz bir şekilde kabul etmişlerdir. Abdullah b. Kullâb, Allah tarafından bildirildiği için yed haberî sıfatlardandır demektedir.⁸⁴ Kalânîsî de yed'in sıfat olduğu görüşündedir.⁸⁵ Yed kelimesi ile ilgili olarak Kâdî Abdülcebbar ise şu yorumları yapmaktadır:

Kur'an-ı Kerim'de muhtelif âyetlerde zikredilen yed lafzını Allah hakkında insan aklının anladığı şeklin dışında bir biçimde isbât ve tasdik edilmelidir. Kâdî, yed kelimesini, diğer haberî sıfatları değerlendirirken yaptığı gibi, lafzî ve zâhirî manası ile almayıp, kelimenin Arap dilinde taşıdığı çeşitli anlamları ve ifade şekillerini de göz önünde bulundurarak Cenab-ı Hakk'ın zâtına uygun bir tevhidî anlayışla te'vile tâbi tutup değerlendirmiştir.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a izâfe edilmiş olan bu türden kelimeleri kendilerine gerekçe yaparak O'nun hakkında organ iddia edip tecsim ve teşbih iddiasında bulunanların görüş ve iddialarını da çürütmeye çalışmıştır.

Kâdî Abdülcebbar, Mâide sûresinde geçen "Allah'ın iki eli açıktır" âyetini⁸⁶ değerlendirirken şu görüşleri ileri sürer:

Yahûdiler Allah'ın, nimetlerini mahlûkâtına kıt ve gecikmeli bir şekilde yolladığını iddia edip O'nun eli bağlıdır deyip cimrilik isnat etmişlerdir. Bu âyet-i kerîme onların bu iddia ve isnatlarını red ve ibtâl etmek üzere nâzil olmuştur. Âyet, Allah'ın elinin bol ihsanlarda bulunur ve çok rızık verir bir şekilde açık olduğunu, ancak

⁷⁷ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşâbihu'l-Kur'an*, 105.

⁷⁸ Bakara, 2/115.

⁷⁹ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşâbihu'l-Kur'an*, 105.

⁸⁰ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşâbihu'l-Kur'an*, 106.

⁸¹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1276; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1789; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 719; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 827-828; er-Râğîb, *Mu'cem*, 610; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 711. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 342.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 769.

⁸³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 342, 343.

⁸⁴ el-Eş'arî, *Makâlât*, 132.

⁸⁵ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 111.

⁸⁶ Mâide, 5/64.

maslahatlara binaen dilediği şekilde verdiğini ifade etmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla da âyette zikredilen O'nun iki eli tâbiri, nimet⁸⁸ ve O'nun iki nimeti anlamlarında olup Allah bununla dünyâ ve din nimetlerini⁸⁹, görünen ve görünmeyen (zâhirî ve bâtînî) nimetleri⁹⁰ kast etmiştir. Kâdî Abdülcebbar bu îzahlarını delillendirmek için de Arap dilinde 'filancanın benim üzerimde hakkı/iyiliği/yardımlı/desteği vardır' ⁹¹ (فلانٍ عندي يدٌ، ويدان، وأيد)، 'filancanın benim üzerimde minneti', yani 'lutfu ve nimeti' vardır (فلانٍ علي منةٌ، أي: منةٌ ونعمة) ⁹² şeklindeki tâbirlerin âşık bir biçimde bilinmekte ve kullanılmakta oluşunu gerekçe olarak kaydeder.

Kâdî Abdülcebbar, mezkûr âyetin anlamının bu şekilde olması gerektiğine bir başka delil olarak da Peygamberimize hitâben bu vecih üzere anlam ifade eden "Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun" meâlindeki âyeti⁹³ göstermektedir. Zîrâ âyette Cenâb-ı Hakk Peygamberimizi cimrilik ve israftan men edip ikisinin ortasında dengeli bir yol tutarak lütuf ve ihsan üzere hareket etmesini istemiştir.⁹⁴

Kâdî Abdülcebbar'ın, yed kelimesini ayrıca Allah'a insanlardaki gibi organ isnat ederek O'nun hakkında teşbih, tescim, mekân fevkiyyet, el ve musâfaha gibi iddialarda bulunanların görüşlerini ele alıp kendilerine reddiye bağlamında değerlendirirken bu kelimeye nimet manasının dışında daha farklı anlamlar da verdiğini görmekteyiz:

Bâzıları "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?" meâlindeki âyeti⁹⁵ kendilerine dayanak yaparak 'Allah, kendisi hakkında iki elin varlığını kabul etmiştir, dolayısıyla da bu durum O'nun cisim olduğunu gösterir' demişlerdir. Fakat burada geçen iki elden maksat Kâdî Abdülcebbar'a göre kuvvettir. Çünkü el kelimesinin Arapça'da kuvvet anlamında kullanıldığı açıkça bilinmektedir. Zîrâ bu dilde; benim bu işte elim, yani müdâhale ve tesirim yoktur (ما لي على هذا الأمر يد) denilmektedir. Hem Araplar, müsennâyî/ikil kelimeyi müfred/tekil yerine de kullanmaktadırlar.⁹⁶

Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, Müşebbihenin "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a b'iat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"⁹⁷ âyetini zâhir manaya tutunarak anlamasını da eleştirmektedir. Kâdî Abdülcebbar, bu şekilde bir anlayışın Allah ile musâfaha edilebileceğini gerektirmesi ve O'nun eli üzerine yemin edilebilmesinin câiz olabileceğini, dolayısıyla da O'nun hakkında yukarıda bulunma (fevkiyyet) manası ortaya çıkacağını ifade etmekte ve nihâyetinde bu tarz bir düşüncüyü aslında onların da kabul etmediklerini bildiğini söylemektedir. Zîrâ âyette, mekân isnatı anlamında Allah'ın elinin Müslümanların ellerinin üstünde olduğunun ifade edilmesinin bir faydası yoktur. Çünkü zayıfın elinin de kuvvetlinin elinin üstünde bulunabilmesi pekâlâ muhtemeldir. Bu yüzden de âyetten murât; Allah onlardan daha güçlü ve daha kuvvetlidir (أقوى وأقدر) şeklinde olmalıdır. Zîrâ âyette "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" ifadesi ile Müslümanların bîatı bozdukları takdirde Allah'ın kendilerine güç yetireceği, onların haklarından geleceği ve ceza vereceği açıklanmış olmaktadır.⁹⁸ Hem de Kâdî Abdülcebbar'a göre, âyetin bu zâhir manasından hareketle Allah'ın eli olduğunu kabul edenler âyeti anlamaktan çok uzaklaşmış olmaktadır. Çünkü onların, insanların elleri üzerinde bir el bulunduğunu ispatlamaları gerekir. Bu durumda yukarıda bulunma hâli (fevkiyyet) bu makamda hiçbir kimsenin onaylamadığı bir şekilde kullanılmaktadır.⁹⁹

Kâdî Abdülcebbar, "semâyî ellerle (kuvvetle) bina ettik" (والسمااء بنيناها بأيدي) âyetinin¹⁰⁰ de Allah hakkında organ iddia etmeye mesnet teşkil etmeyeceğini belirtir. Çünkü böyle kabul edildiği takdirde Allah'ın birçok elleri bulunması gerektiğini isbât etme zorunluluğu ortaya çıkar ki O bundan münezzehtir.¹⁰¹

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın cisim olduğu ve iki eli bulunduğu şeklindeki iddialara karşı "Yahûdiler, Allah'ın eli bağıdır (sıkıdır) dediler. Hay, dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilakis Allah'ın elleri açıktır." âyeti¹⁰² bağlamında ise şu açıklamaları yapmaktadır: Bu âyetin zâhiri, Allah hakkında bizim aklımızın anlayıp idrâk ettiğinden farklı bir şekilde iki elin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Hem de o iki elin açık olduğunu ve onlarla ilgili olarak açıklıktan başka bir durumun doğru olmadığını gösterir. Çünkü eğer o iki el hakkında yumulma ve açılma câiz olursa bu durumda o ellerin parmakları olup, bu parmakların toparlanılıp birleştirilmiş (mürekkap) olmalarını gerektiren bir tahsis edici olması gerekir ki bu imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla da açılma, o parmakların birleştirilip toparlanmış olmaları ve birbirinden farklı biçimlerde oldukları şeklindeki anlam doğru olamaz. Bu şekildeki bir anlam Allah'a cisim ve organ isnat edenlerin dahi irtikâp etmedikleri bir şeydir. Zaten onlar da bu

⁸⁷ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 218; *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 120.

⁸⁸ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 228; *Müşebbihu'l-Kur'an*, 231.

⁸⁹ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 218.

⁹⁰ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 231; *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 120.

⁹¹ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 218.

⁹² Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 228.

⁹³ İsrâ, 17/29.

⁹⁴ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 218; *Müşebbihu'l-Kur'an*, 231.

⁹⁵ Sa'd, 38/75.

⁹⁶ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 228.

⁹⁷ Fetih, 48/71.

⁹⁸ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 620.

⁹⁹ Kâdî, Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 393, 394.

¹⁰⁰ Zâriyât, 51/47.

¹⁰¹ Kâdî, Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 402.

¹⁰² Mâide, 5/64.

yüzden O'nun hakkında: "cisimdir ama bildiğimiz cisimler gibi değil, iki eli vardır ama bildiğimiz eller gibi değil, parçalara ayrılmak ve bölünmek kendisi hakkında câiz değildir, O, âzâ sâhibi değildir" demektedirler. Bütün bu gerekçeler de Kâdî Abdülcebbâr'a göre onların âyetin zahirine tutunmalarının doğru olmadığını göstermektedir.¹⁰³

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın, insan sûreti şeklinde bir sûrete sahip olduğunu söyleyenler hakkında şöyle demektedir "Eğer âyetin zâhirine tutunarak konuşurlar ise bu durumda Allah; "Görmüyorlar mı ki, biz ellerimizin (kudretimizin) eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık. Bu sâyede onlar bunlara sahip olmuşlardır"¹⁰⁴ dediği için kendisinin elleri olduğunu kabul etmeleri lâzım gelir. Yok, eğer âyetin zâhirini aynen almaktan vazgeçerler ise bu durumda da bizim dediğimizi kabul etmiş olurlar". Yani, Allah'a organ isnat etmezler.¹⁰⁵

Adı geçen iddia sahiplerine cevap olarak Kâdî Abdülcebbâr şunu da ilave etmektedir: "Ele infak ile birlikte eğer açıklık da isnat edilir ise dilde bundan murâdın organ olduğuna dâir bir şey yoktur. Allah da zaten infak ile el açıklığını bu anlam üzere zikretmiştir. Bu yüzden de iddia sahiplerinin söylediklerinin bu mana ile bir alâkası olmadığı ortadadır. Âyetin anlamı bu vecih üzere değerlendirildiğinde de Allah hakkında iki organın varlığını kabul etmenin infak ile bir alâkası yoktur. Bundan dolayı da âyetteki ifadenin bu vecih üzere ve Yahudilerin söylediklerini geçersiz kılar bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. Çünkü onların hallerinden, bu sözü Allah'ın elinin hakikaten bağlı olduğunu ifade etmek için söylemedikleri, aksine O'na cimrilik isnat ettikleri, kendisini kulların rızkını kıt vermekle itham ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın âyette onları tekzip etme noktasından zikrettiği ifadesinin de onların sözünün zıddına alınması gerekir ki bu da bizim söylediğimiz manayı gerektirmektedir. Zîrâ Araplar eli bâzen cimrilik, bâzen de cömertlik anlamına gelecek bir biçimde nitelerler ve şu ve benzeri tâbirleri kullanırlar: *filancanın eli sıkıdır, filan pintidir, filancanın eli boldur/açıktır*. Kur'an da Arap dili üzere nâzil olduğuna göre onun anlamını da bu dilin gereklerine göre yorumlamak gerekir".¹⁰⁶

Hem Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesine göre, eğer Allah bu kelime ile organ kast etmiş olsaydı burada el açıklığının ve infakın zikredilmesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü Allah, Yahudilerin sözlerindeki ifadeyi yalanlamak için infak kelimesinden başka bir ifade kullanmamakta, sonuç olarak da onların Allah'a nisbet ettikleri cimrilik ithamı ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla da organın bu konu ile bir alâkası bulunmamaktadır.¹⁰⁷

Kâdî Abdülcebbâr, "Görmüyorlar mı ki, biz ellerimizin (kudretimizin) eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık"¹⁰⁸ âyeti bağlamında ise eller kelimesini, zikrettiği diğer anlamlardan farklı bir şekilde yorumlayıp âyetin zâhirî manasını hiçbir Müslümanın söyleyememesinin mümkün olmayacağını belirtir. Çünkü Allah'a organ isnat etmeyi câiz gören kimse O'nun hakkında bunu isbât edemeyeceğinden dolayı bu âyeti te'vil etmek zorunda kalacaktır. Dolayısıyla da zâhiri terk edip te'vile yönelme hususunda da Kâdî Abdülcebbâr'la aynı işlemi yapacaktır. Kâdî, burada te'vile yönelmenin gereklilik ve mecbûriyetini vurgulamaktadır. O'na göre burada ellerin zikredilmiş olması te'kîd bakımındandır. Arap dilinde bu manada her ne kadar işlenen cinâyet lafla sözle de olsa bu manayı anlatmak için (ذلك بما جنته يدك) denilir. Bu ifade ile *bu senin cinâyetin, bu senin işlediğin cinâyet* şeklinde bir mana kastedilir ki bu âyetteki maksat da budur. Allah âyette kendi yarattıklarını kullarına imtinân (onlara yaptığı lütuflarından bahsetmek) maksadıyla zikretmiştir.¹⁰⁹

Kâdî Abdülcebbâr, haberî sıfatlardan yed/el kelimesinin mutlakâ te'vil edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Abdülcebbâr, yed kelimesini zâhirî/lafzî anlamının dışında mecâzî olarak, insan aklının anladığı şeklin dışında bir formda isbât ve tasdîk edilmesi gerektiğini kabul eder. O, bu kelimeye; nimet, güç, kuvvet ve eli bol olma/cömertlik anlamlarını verip, kelimenin bâzen de te'kit için kullanıldığını kabul eder.

4.4. Ayn (عين)

"Ayn" kelimesi sözlüklerde; "Göz, bakmak, bakış, kem göz, nazar değmesi, gözün büyüklüğü, pınar, su kaynağı, suyun akışı, öz, bir şeyin veya bir şahsın bizzat kendisi, zâtı, aslı, kişi, bir şeyin hakikati, taraf/yön/cihet, ekâbir/ileri gelen kişiler, reis, gözcü/gözetleyici, casus, güneş, güneşin ziyası, bir adamın görünüşü, hane halkı, mal veya eşyanın en iyisi" gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁰

Kur'an-ı Kerim'de Allah hakkında zikredilen عين/göz kelimesi hem müfred, hem de cemî olarak gelmiştir. Ayn kelimesi ile ilgili olarak şu âyetleri kaydedebiliriz:

"(Ey mûsâ!) Benim nezâretimde (gözüm önünde) yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim" (Tâ-hâ, 39); "Gemi, gözlerimizin önünde akıp gidiyordu" (Kamer, 14); "Sen, gözlerimizin önündesin" (Tûr, 48); "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap" (Hûd, 11/37).

¹⁰³ Kâdî, Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 231.

¹⁰⁴ Ya-sîn, 36/71.

¹⁰⁵ Kâdî, Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 231.

¹⁰⁶ Kâdî, Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 231, 232.

¹⁰⁷ Kâdî, Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 120.

¹⁰⁸ Ya-sîn, 36/71.

¹⁰⁹ Kâdî, Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 579.

¹¹⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 832; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1168; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 248; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 541; er-Râğb, *Mu'cem*, 397; ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 443; Toplaoğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 32.

Kâdî Abdülcebbar, göz, kulak ve benzeri havâss ve duyguların biz insanlardan herbirimiz için câri/geçerli olduğu şekliyle Allah hakkında da câiz olup olmadığı meselesini sorgular. Bu durumun Allah hakkında câiz olamayacağını söyler. Çünkü bizler, kendimizde bulunan hayat özelliğinden dolayı bu türden organlara muhtâcız. Eğer bu türden organlarımız olmasaydı bizler hayatımızı devam ettiremezdik. Bunlar biz insanlar için câiz ve geçerlidirler. Allah ise 'hayyun li zâtihî', yani muhtaç olmanın her türlü şeklienden münezzehtir bir şekilde kendi zâtıyla kaimdir. Bu türden hâsse ve organlara muhtaç değildir. Dolayısıyla da Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah hakkında göz, kulak gibi organların varlığını câiz görmek mümkün değildir¹¹¹.

Kâdî Abdülcebbar, biz insanlar için geçerli olan görünen varlıkların bir kısmını görüp diğer bir kısmını görmeme hâlinin Allah hakkında câiz olup olamayacağını da değerlendirir. O'na göre, biz insanlar duygu, organlara muhtaç ve mecbur olduğumuz için açıkta bulunup alenî olan eşyâyı görüp, gâip olup görünmeyen şeyleri de göremememiz hem normal hem de câizdir. Ancak, Allah böyle değildir. O, görünen bütün varlıkları görür. O'nun görmesine hiçbir engel yoktur.¹¹²

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*'de "gözlerimiz önünde akıp gider"¹¹³ âyeti bağlamında gözler kelimesini Müşebbihe veya Mücessime gibi grupların Allah hakkında ileri sürdükleri teşbih ve tecsim iddialarına karşılık olarak ele almak yerine genel bir değerlendirmeye tâbi tutar. Evvelâ âyeti, "o (gemi) bizim ilmimiz/bilgimiz dâhilinde hareket etmektedir" şeklinde te'vil eder. Peşinden de "Allah, âyette gözler kelimesini kendisinin geminin durumlarından haberdâr olmasından kinâye yaparak kullandı" der. Sonra da bu açıklamalarına dayanak olarak, göz kelimesi ile ilgili olarak Arapçada kullanılmakta olan bir kısım deyimsele örnekleri sayar: "bu, filancanın gözü kulağı önünde/bilgisi dâhilinde gerçekleşti" (هذا برأى من فلان ومسمع), "filancanın câsûsu vardır, yani herhangi bir haberi hissettiğinde bilgi almak için onu kullanır" (لفلان عين), " bunu benim haberim olmadan yapma/bunu mutlakâ benim bilgim dâhilinde yap."¹¹⁴

Kâdî Abdülcebbar, mezkûr âyetin, zâhirî manası üzere anlaşılacak yorumlanmasının, yani Allah'a insanlardaki gibi göz isnat edilmesinin mümkün olamayacağını söyler. Çünkü Kâdî'ya göre âyet zâhir manası ile alındığı takdirde Allah'ın iki tane değil, birçok gözleri olması gerekir. Bu şekilde bir iddiada bulunan kimselere "sizin iddia ettiğiniz gibi Allah'ın organları bulunması câiz görüldüğü takdirde O'nun bizlerden biri gibi olması, yani erkek veya dişi ve muhtaç olması gerekir ki O, bundan son derece münezzehtir" denilir.¹¹⁵

Kâdî Abdülcebbar, ayrıca "gemi, gözlerimizin önünde yapılsın diye"¹¹⁶ meâlindeki âyet-i kerîmenin manası ile ilgili olarak "Allah, kendisi hakkında gözün varlığını kabul etmiştir, gözü olan kimse ise cisim olmalıdır" tarzında iddiada bulunanlara cevap verirken de göz kelimesini te'vile tâbi tutar. Kâdî Abdülcebbar, "âyetten murat 'yapılan iş benim ilmim/bilgim dâhilinde gerçekleşmektedir' şeklinde olmalıdır" der. Gerekeç olarak da Arapçada göz kelimesinin ilim manasına da kullanılabilirdiğini ve bu iş/durum/olay benim gözüm önünde, yani bilgim dâhilinde gerçekleşmiştir, denilmekte olduğunu söyler. Kâdî Abdülcebbar, âyetin bu şekilde te'vil edilmesinin zorunlu olduğunu, aksi takdirde Allah'ın birçok gözlerinin olması gerektiğini belirtir.¹¹⁷

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar, göz kelimesini Mücessimenin iddiaları ilgili olarak da değerlendirir. Mücessime; "Allah kendisi için organın varlığının câiz olacağına delâlet eden bir ifade kullanıp "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap"¹¹⁸ demiştir. Allah, âyette böyle dediğine göre O'nun gözünün bulunması câiz olunca diğer organların bulunması da câiz olur" şeklinde bir iddiada bulunmaktadır. Ancak, Kâdî Abdülcebbar'a göre, mezkûr âyetin zâhiri Allah'ın Nuh Peygambere gemiyi bizzat kendi şahsî ve beşerî gözleriyle yapmasını emrettiğini ifade etmektedir. Zîrâ Mücessimeden hiçbir kimse, biz insanlardan her hangi birimizin Allah'ın gözüyle veya gözleriyle iş yaptığını söylememektedir. Aksine insanlar yaptıkları bütün fiil ve işleri bir kudretle, âletleri ile ve ilimleri ile yapmaktadırlar.

Öte yandan, Kâdî Abdülcebbar'a göre Mücessimenin iddia ettiği gibi Allah'ın göz ve âzâlarının varlığını kabul ve iddia etmek O'nun birçok gözlerinin bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir ki haddizâtında Mücessimenin bu konudaki mezhebi/genel kabulü de bu şekilde değildir. Zîrâ onların büyük çoğunluğu Allah'ın bir tek gözü olduğunu, bazıları da O'nun iki gözü olduğunu kabul etmektedir. Öyleyse Allah'a göz isnatı O'nun sayısı ve sınırı belirlenemez bir miktarda/adette gözlerinin bulunmasını gerektirir. Çünkü cemî bir kelime belli bir sayıya denk gelecek şekilde sınırlandırılmaz. Bu yüzden de Mücessimenin "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap"¹¹⁹ âyetini te'vil etmeleri zaruri/mecburi bir durumdur. Dolayısıyla âyetten murâdın "gemiyi sana verdiğimiz basîret ve mârifetle yap" şeklinde olması gerekir. Allah, âyetteki bu basîret ve mârifet manasını da tevessü', yani metindeki ifadeyi biraz

¹¹¹ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 214.

¹¹² Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 214.

¹¹³ Kamer, 54/14.

¹¹⁴ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 218.

¹¹⁵ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 218.

¹¹⁶ Tâ-hâ, 20/39.

¹¹⁷ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 227.

¹¹⁸ Hûd, 11/37.

¹¹⁹ Hûd, 11/37.

daha açıp genişletmek¹²⁰ itibariyle gözler diye isimlendirmiştir. Nitekim Arapçada bir kimsenin başka bir kimseye "filanca işi benim gözüm kulağım önünde, yani bilgim dâhilinde yap" demesi bilinen bir durumdur.¹²¹ Kâdî Abdülcebbar, göz kelimesini "Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü Sen gözlerimizin önündesin"¹²² âyeti münâsebetiyle de yorumlamaktadır. Kâdî, göz kelimesini bu defâ da Müşebbihe mezhebinin Allah'ı insanlara benzeterek gözleri bulunduğunu iddia etmeleri bağlamından hareketle ele almak sûretiyle daha farklı bir değerlendirmede bulunmuştur.

Kâdî Abdülcebbar, bu âyetin Müşebbihenin iddialarına delâlet etmeyeceğini söyler. O'na göre Arap dilinde cem'in ekalli ekserinden evlâ değildir (çoğulun en az sayısının üç olması, sonsuz olmasından daha üstün değildir). Allah'a gözler isnat etmek, O'nun sonsuz sayıda gözleri olmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte gözlerin sayısını belli bir sınırdan durdurup da ondan daha fazla sayıda gözlerinin olamayacağını söylemek de mümkün değildir. Bu gerçeklik, Müşebbihenin iddiasının bâtil olduğunu göstermektedir. Çünkü onlardan açıkça Allah'ın cisim olduğu ve organları bulunduğu iddiasını öne sürenler O'nun beşer sûretinde olduğunu ve yalnızca iki gözü olduğunu kabul etmektedirler. Bu yüzden de Müşebbihe ekolü kendisiyle çelişmiş olmaktadır. Bu gerekçeler sebebiyle Kâdî'ya göre âyette geçen göz kelimesinden maksat; kulların yaptıklarının tamamının Allah tarafından bilinmesi olmalıdır.¹²³ Sonuç olarak, Kâdî Abdülcebbar'ın ayn/göz kelimesini; haberdâr olma, bilme ve kulların yaptıklarının tamamının Allah tarafından bilinmesi şeklinde yorumladığını tesbit edilmelidir.

4.5. Sâk (الساق)

Sâk kelimesi sözlükte; bacak, diz ile ayak veya topuk arası, baldır, şiddetli durum ve nefis anlamlarına gelmektedir.¹²⁴ el-Cevherî es-Sihâh'ta "O gün (kıyâmet günü) sâk açılır"¹²⁵ âyetindeki sâk kelimesine şiddetin ortaya çıkarılması anlamını uygun görmektedir. el-Cevherî "Ve bacak bacağına dolaşır"¹²⁶ âyetindeki sâk kelimesini ise dünyadaki şiddetin sonu, âhiretteki şiddetin ise başı olarak anlamaktadır.¹²⁷

Kur'an-ı Kerim'de iki âyette geçen sâk kelimesi doğrudan doğruya Allah'a nisbet edilmemiştir. Kelimenin geçtiği âyetler şöyledir: "O gün (kıyâmet günü) sâk açılır ve secdeye çağırılırlar" (Kalem, 68/42); "Ve bacak bacağına dolaşır" (Kıyâme, 75/29).

Kâdî Abdülcebbar, diğer haberî sıfatları yorumlarken uyguladığı yönteme uygun bir şekilde yine Arap dilinin özelliklerinden, bu dilde sâk kelimesine yüklenen anlamlardan yola çıkmaktadır. , "O gün (kıyâmet günü) sâk açılır"¹²⁸ âyetini "kıyâmet gününün şiddetli korkunçluğu ve büyük dehşeti" şeklinde açıklar. Ardından da Arapçada bu manayı verir biçimde kullanılan deyim örnek verir: "savaş kızıştı/şiddetlendi" (كشفت الحرب لنا عن ساقها).¹²⁹

Kâdî Abdülcebbar, "O gün (kıyâmet günü) sâk açılır"¹³⁰ âyetinde geçen sâk kelimesini Mücessime ve Müşebbihe ekollerinin iddiaları bağlamında da değerlendirip yorumlar. Onlar, bu âyete dayanarak Allah bu âyette kendisinin sâk/bacak sâhibi olduğunu ifade ettiğine göre sâk/bacak sahibi olanın mutlakâ cisim olması gerekir demektirler. Kâdî Abdülcebbar bu iddiaya karşılık olarak, Allah'ın mezkûr âyette bu ekollerin anladığı manayı onaylamadığını, kendisine bacak isnat etmediğini söyler. Çünkü O'na göre eğer sâk ile organ kast edilmiş olsa bile âyette bunun Allah'a nisbet edildiğini gösteren hiçbir belirti bulunmamaktadır. Aksine, âyetten murat şiddet ve dehşettir. Kâdî, Allah'ın âyetteki bu ifade tarzının Arapların genel söylem biçimlerine uygun bir şekilde geldiğini ve maksadının da kıyâmet gününün dehşet ve korkunçluğunu, hesap gününde günahkârlara incek azâbın büyüklüğünü anlatmak maksadını güttüğünü belirtir. Buna örnek olmak üzere de Arapların kullandıkları "قامت الحرب على ساقها", "Harp şiddetlendi/savaş kızıştı" anlamındaki deyimsele ifadeyi zikreder.¹³¹ Kâdî Abdülcebbar mezkûr âyetten murâdın kıyâmet günündeki şiddet ve dehşet olduğunu delillendirmek amacıyla ayrıca "Ve bacak bacağına dolaşır"¹³² âyetini zikredip, şiddet üstüne şiddet şeklinde mana verir.¹³³

Kâdî Abdülcebbar'ın mezkûr kelimeye; 'kıyâmet günündeki şiddet ve dehşet' ile birlikte hesap gününde 'günahkârlara incek azâbın büyüklüğü' yorumlarını getirdiğini kaydedilebilir.

¹²⁰ Matlûb, Ahmed, *Mû'cem*, 438; Akkâvî, İn'am Fevval, *el-Mû'cemü'l Mufassal fi Ulûmi'l Belâğa*, Dâru'l-Kütübü'lülmîyye, Beyrût, 1996, 451.

¹²¹ Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 380 vd.

¹²² Tûr, 52/48.

¹²³ Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 631.

¹²⁴ İbnü Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Luğa*, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2008, 422; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 573; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, I, 639, 640;

¹²⁵ Kalem, 68/42.

¹²⁶ Kıyâme, 75/29.

¹²⁷ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 573.

¹²⁸ Kalem, 68/42.

¹²⁹ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 217.

¹³⁰ Kalem, 68/42.

¹³¹ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 229; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 663.

¹³² Kıyâme, 75/29.

¹³³ Kâdî, Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 431.

4.6. Yemîn (يمين)

Sözlüklerde yemîn kelimesinin; sağ el, kuvvet, kudret, uğur/tâlih, mutluluk, kıymet, bereket, yemin etmek (kasem), sağ taraf ve mecâzî olarak da kıymetli ve değerli bir konuma sahip olmak anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.¹³⁴

Yemîn kelimesi Kur'an-ı Kerim'de şu iki âyette Allah hakkında isbât edilmiştir: "*Onlar Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyâmet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun eliyle dürülmüş olacaktır*" (Zümer, 39/67); "*Eğer (Peygamber) bize atfen bâzı sözler uydurmuş olsaydı elbette onu kısıvrak yakalardık*" (Hâkka, 69/44-45).

Kâdî Abdülcebbar, Kur'an-ı Kerim'de Allah hakkında zikredilen يمين/sağ el kelimesini "*Gökler O'nun eliyle dürülmüş olacaktır*"¹³⁵ âyeti bağlamında Mücessime mezhebinin Allah'a cisim isnat etme iddiası ile ilgili olarak değerlendirmiştir. Kâdî, Mücessime ekolünün mezkûr âyette geçen sağ el kelimesine tutunarak "*Sağ eli olan mutlaka cisimdir*" dediklerini ifade ederek bu iddiaya cevap verir. Kâdî, "sağ el kelimesi kuvvet manasındadır" der. Ardından Arap dilinde yemîn kelimesinin açıkça kuvvet manasına çokça kullanılmakta olduğunu ve bu durumun bilindiğini ifade ederek şu beyti örnek verir:

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسِيِّ يَسْمُوا إِلَى الْعِلْيَاءِ مَنْقَطَعَ الْقَرِينِ
إِذَا مَا رَأَيْتُ رُفَعْتَ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ

Evs kabilesinden Arâbe'nin zirvelere tek başına yükseldiğini gördüm

Şan ve şeref uğruna bir sancak dalgalandırıldığında onu güçlü, kuvvetli bir şekilde tutar.¹³⁶

Kâdî, ayrıca "*Eğer (Peygamber) bize atfen bâzı sözler uydurmuş olsaydı elbette onu kısıvrak yakalardık*"¹³⁷ âyetinde geçen yemîn kelimesi ile ilgili olarak da kudret anlamını tekrarladıktan sonra Arapçada kullanılmakta olan başka bir deyimsel ifadeyi örnek verir. Biri bir başkası üzerinde eğer tasarruf yetkisine sahip ise velev ki sağ eli olmasa bile onun hakkında şöyle denilir: *filanca filancaya kendi malı gibi sahiptir/filanca filancanın avucunun içindedir* (إِنْ فَلَانًا يَمْلِكُ) (ملك فلانًا ملك يمين)¹³⁸

Kâdî Abdülcebbar "*Gökler O'nun eliyle dürülmüş olacaktır*"¹³⁹ âyetini *Müteşâbihu'l-Kur'an*'da ise ayrıca Müşebbihe mezhebine reddiye bağlamında değerlendirmektedir. Kâdî, Müşebbihenin mezkûr âyete dayanarak Allah'ın eli bulunduğu iddiasını öne sürmelerinin doğru olamayacağını belirtmektedir. Çünkü Arap dilinde herkesçe bilinen geleneğe göre bu âyetteki ifade tarzı bir temeddüh, yani bir övünme biçimidir. Bu övünmenin doğru bir şekilde gerçekleşebilmesi için ise yemîn kelimesi ile mülk ve iktidar kast edilmiş olmalıdır. Zirâ herkes tarafından bilindiği üzere, normalde bir şeyin bir insanın elinde bulunuyor olması onun başka birisinin malı olmasına ve o şeyi elinde bulduran kişinin ona muktedir olmamasına, üzerinde hüküm sürmemesine engel teşkil etmez. Yani bir şey bir şahsın elinde bulunduğu halde o şahsın ona mâlik ve muktedir olmaması mümkündür. Böylesi bir durumda ise övünme gerçekleşmez. Aksine o şey bir insana özellikle mülkiyet itibâriyle isnat edildiği zaman o kişi övülmüş olur. İşte bu yüzden Araplar yemîn kelimesini bizzat sahip oldukları şeyler için kullanmışlar ve "إِنْ فَلَانًا يَمْلِكُ عَبْدَهُ مَلِكُ الْيَمِينِ", yani *'falanca kölesine sahiptir/kölesi, falancanın avucunun içindedir'* demişlerdir. Araplar bu ifadeyle, kişinin kendi kölesine tam anlamıyla mâlik/sahip oluşunu mübâlağalı bir şekilde ifade etmek istemişlerdir. Çünkü sahip olma açısından sağ elin payı sol elden daha fazladır. Arapların bir insanın elinde bulunan bir şey için *'onun eli filan şeye sahiptir'* demeleri onların bunu sağ eli/yemîn söyleyerek gerçekleştirmelerine mânî değildir.¹⁴⁰

Kâdî Abdülcebbar "*Eğer (Peygamber) bize atfen bâzı sözler uydurmuş olsaydı elbette onu kısıvrak yakalardık*"¹⁴¹ âyetini açıklama münâsebeti ile yine Müşebbihe ekolünün Allah'a el isnat etmelerini reddederken yemîn kelimesine daha önce verdiği kudret manasının dışında yeni bir açıklama getirir. O, bu kelimenin anlamının zâhirî ve hakîkî manasına hamledildiğinde, yani yemîn kelimesi ile gerçek bir el anlaşılması durumunda, Allah hakkında bizim aklımızın anladığı şekilde belirli bir sıfat olarak sağ ve sol kavramlarının düşünülmesi gibi bir durumun ortaya çıkacağını ifade eder. Bu durumun da hiçbir Müslüman tarafından doğru kabul edilebilecek bir düşünce olmadığını belirtir.¹⁴²

Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları ışığında özetlemek gerekirse, O'nun, haberî sıfatlardan yemîn kelimesine kuvvet, kudret, tasarruf, mülkiyet ve iktidar anlamlarını verdiği ifade edilebilir.

¹³⁴ İbnü Fâris, *Mekâyisü'l-Luğa*, 422; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1281; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Lisân*, II, 773; er-Râğıb, *Mu'cem*, 613; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 714; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1795; el-Cürcânî, *et-Târifât*, 218; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1814.

¹³⁵ Zümer, 39/67.

¹³⁶ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 229.

¹³⁷ Hâkka, 69/44-45.

¹³⁸ Kâdî, Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 433.

¹³⁹ Zümer, 39/67.

¹⁴⁰ Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 598.

¹⁴¹ Hâkka, 69/44-45.

¹⁴² Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 664.

4.7. Kabza (قبضة)

Sözlüklerde kabza kelimesinin; almak, elde etmek, elinde bulundurmak, sahip olmak, avuca almak, tutmak, yummak, büzüşmek, mülkiyet ve tasarruf, yakalamak, acele etmek, bir şeyi sür'atle sevk etmek, bir şeye el ile eğilmek, bir çeşit yürüme biçimi, kinâye olarak ölüm gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir.¹⁴³

Kabza kelimesi ilgili olarak; "Onlar Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyâmet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır" (Zümer, 39/67); "Sonra onu (uzayan gölgeyi) yavaş yavaş kendimize çektik (kısalttık)" (Furkân, 25/46) ve "Bolluk veren de darlık veren de Allah'tır" (Bakara, 2/245) âyetleri kaydedilebilir.

Kâdî Abdülcebbar ise, Müşebbihenin "Kıyâmet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasındadır. Gökler O'nun kudret eliyle (yemîn) dürülmüş olacaktır."¹⁴⁴ âyetine tutunarak burada geçen kabza kelimesini dildeki zâhirî/açık manasıyla anlamlandırıp Allah'a avuç/pençe isnat etmelerinin sahih bir yaklaşım olmayacağını söyler. Gerekçe olarak da Arapçada bu ve benzeri ifadelerin övünme amaçlı kullanılmakta olduğunu ifade eder. Övünmenin gerçekleşebilmesi ise bu tür ifadelerin kendi içerisinde mülk/sahiplik ve iktidar/hüküm sürme manalarını barındırmasıyla olmaktadır. Bir şey bir insana mülkiyet itibarıyla isnat edildiği zaman o kişi hakkında övünme gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla Arap dilinde herkesçe bilinen geleneğe göre bu âyetteki ifade tarzının bir övünme biçimi olduğu âşikardır. O yüzden de âyette geçen kabza kelimesi ile mülk/sahiplik ve iktidar/hüküm sürme anlamları kast edilmektedir.¹⁴⁵

Ayrıca Arapçada, *filan şey filancanın kabzasındadır (elindedir)*, (إن الشيء في قبضة فلان) şeklinde bir tâbir vardır. Bu ifade ile o şeyi kabzasında/elinde bulduran kimsenin o şey üzerinde dilediği gibi tasarruf etme hakkının bulunmakta olduğu ve o şeyin de kendisi üzerinde o kimsenin dilediği şekilde kullanmasına kâbil/uygun olduğu kast edilir. Yeryüzünün ve göklerin Allah'a karşı durumunda da O'nun, kendileri üzerinde dilediği şekilde dilediği tasarrufu yapmasına kâbil ve uygun olduğu açıktır. Bu yüzden de Allah'ın, dünyanın kendi kabzasında (yani kudreti, tasarrufu, mülkiyeti ve hükmü altında) bulunması, yine göklerin de kendi elinde (yani mülkiyet, hâkimiyet ve tasarrufuna uygun bir şekilde) dürülü olması ile övünmesi gayet normaldir.¹⁴⁶

Sonuç olarak, Kâdî Abdülcebbar'ın, haberî sıfatlardan قبضة/kabza kelimesine mülk/sahiplik, iktidâr/hüküm sürme ve tasarruf etme anlamlarını verdiğini söyleyebiliriz.

4.8. Cenb (جنب)

Cenb kelimesi; yan taraf, insanın bir yarısı, yakınlık, hizâ, civâr, inanmak, bir şeyin büyük çoğunluğu, çatışma, sövmek, bir şeyin parçası, taraf/cihet, düşmek, ecel, emir ve itaat anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁷ Cenb kelimesi Kur'an-ı Kerim'de; "Allah'ın cenbinde (O'na karşı) yaptığım aşırılıklardan dolayı bana yazıklar olsun" (Zümer, 39/56) âyetinde geçmektedir.

Kâdî Abdülcebbar, "Allah'ın cenbinde (O'na karşı) yaptığım aşırılıklardan dolayı bana yazıklar olsun"¹⁴⁸ âyetinde geçen "في جنب الله" ifadesini "في ذات الله", yani 'Allah'ın zâtı hakkında' ve "في طاعة الله", 'Allah'a itaate dâir' şeklinde yorumlamıştır. Ardından da cenb kelimesinin zât ve itaat manalarına hamledilmesinin uygunluğuna gerekçe olarak Kâdî Abdülcebbar, Arapçada kullanılmakta olan şu deyimsel ifadeyi örnek olarak anar: "ملك فلان في جنب فلان مالا،" "faaktseb jaha", yani 'filanca, filancanın yanında/itaati altında mal sahibi olmuş ve makam kazanmıştır'.¹⁴⁹

Kâdî Abdülcebbar mezkûr âyeti¹⁵⁰ Mücessime ekolünün iddiaları ile ilgili olarak da değerlendirmiştir. Mücessime mezhebinin bu âyetin yorumuna dâir cenb, yani yan/yan taraf sâhibi olanın cisim olması gerektiği şeklindeki iddialarına karşılık olarak Kâdî Abdülcebbar, bu kelimenin itaat anlamına geldiğini ve bu mânada kullanımının da Arapçada meşhûr olduğunu ifade eder. Ardından da bu anlama gelen şu ifadeyi delil olarak ekler: "اكتسب هذا الحال في" "جنب فلان"، "أي: في طاعته وخدمته" "elde etmiştir".¹⁵¹

Bahsi geçen âyeti¹⁵² Müşebbihe mezhebine reddiye bağlamında değerlendirirken ise Kâdî Abdülcebbar cenb kelimesine dilsel açıdan daha farklı bir izah getirmektedir. O, âyetten murâdın Müşebbihenin iddia ettiği gibi, Allah'ın yan/yan tarafı olmadığını, âyetin bu manaya delâlet etmediğini belirtir. Cenb kelimesinin, başkası hakkında ya da başkası için yapılan fiiller ile birlikte kullanıldığında bununla zât kastedilmekte olduğunu ifade eder. Kelimenin bu anlama geldiğine ise Arap dilinde yaygın olarak kullanılan "احتملت هذا في جنب فلان", 'bunu filanca adına

¹⁴³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 912; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 348; er-Râğib, *Mu'cem*, 437; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 488; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1282; el-Cürçânî, *et-Târîfât*, 144.

¹⁴⁴ Zümer, 39/67.

¹⁴⁵ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 598.

¹⁴⁶ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 598.

¹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, I, 207; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 203; er-Râğib, *Mu'cem*, 112; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 101; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 297.

¹⁴⁸ Zümer, 39/56.

¹⁴⁹ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 217.

¹⁵⁰ Zümer, 39/56.

¹⁵¹ Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 228-229.

¹⁵² Zümer, 39/56.

yüklendim/buna filanca adına katlandım' ve "كسبُ المال في جنب فلان", 'bu malı filanca hakkında/filanca için kazandım' şeklindeki ifadeleri örnek verir. Ardından da Allah'ın, "Allah'ın cenbinde (O'na karşı) yaptığım aşırılıklardan dolayı bana yazıklar olsun" âyetinde geçen *fi cenbillâh* ifadesi ile *fi zâtillâh* manasını, yani 'Allah hakkında yaptığım aşırılık' anlamını kast ettiğini belirtir. Kâdî Abdülcebbar, kelimenin bu manaya hamledilmediği takdirde kesinlikle hiçbir anlam ifade etmeyeceğini belirtir.¹⁵³

4.9. Kurb ve maiyyet (القرب والمعية)

Kurb kelimesi sözlük anlamı olarak yakınlık, maiyyet ise berâberlik anlamına gelmektedir.¹⁵⁴ Her iki kelime de Kur'an-ı Kerim'de farklı âyetlerde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Râğıb el-İsfehânî'ye göre, kurb kelimesi Kurân'da; mekân,¹⁵⁵ zaman,¹⁵⁶ nisbet/yakınlık,¹⁵⁷ itibâr¹⁵⁸, hem itibâr hem yakınlık¹⁵⁹ manalarını bir arada bulundurur bir şekilde yakınlık, koruyup gözetme,¹⁶⁰ kudret¹⁶¹ ve kurban,¹⁶² anlamlarına gelecek şekilde değişik âyetlerde zikredilmiştir.¹⁶³ Ebu'l-Bekâ ise *Külliyât*'ında kurb kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de; icâbet,¹⁶⁴ koruma,¹⁶⁵ minnet/lütuf izhârı,¹⁶⁶ ceza,¹⁶⁷ hesaba çekme,¹⁶⁸ itaat,¹⁶⁹ rahmet¹⁷⁰ ve kıyâmet¹⁷¹ gibi eylem ve gerçeklerin yakınlığı anlamlarına geldiği şeklinde farklı bir tasnif ortaya koymuştur.¹⁷²

Maa (berâberlik) ifadesi, Kur'an'da değişik manalara gelecek şekilde yer almıştır. Bunlar; berâberlik,¹⁷³ birilerine katılma,¹⁷⁴ sonralık,¹⁷⁵ yanındalık,¹⁷⁶ gayrısı/başkası,¹⁷⁷ ilim,¹⁷⁸ takip etme,¹⁷⁹ biri ile sureten/cesetle birlikte olma hâli,¹⁸⁰ biri ile kalben birliktelik,¹⁸¹ biri ile hem ceset hem kalple birlikte olma durumu¹⁸² ve birine yardım etme (nusret)¹⁸³ gibi halleri ifade etmektedir.¹⁸⁴

Kurb/yakınlık kelimesi de Kur'an'da değişik âyetlerde Allah hakkında ifade edilmiştir. Bu konuda gelen belli başlı âyet-i kerîmeler şunlardır: "Biz ona (insana) şah damarından daha yakınız" (Kâf, 50/16); "Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara) Ben çok yakınum" (Bakara, 2/186) ve "Allah'a secde et ve O'na yaklaş" (Alak, 96/16).

Allah'ın, yaratıklarına yakınlığını ifade eden maa/berâberdir kelimesi de Kur'an'da pek çok âyette geçmektedir. Örnek olarak; "Nerede olursanız olun, O (Allah) sizinle berâberdir" (Hadîd, 57/4); "Allah sizinle berâberdir." (Muhammed, 47/35); "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlakâ O'dur (Allah'tır). Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlakâ O'dur (Allah'tır). Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlakâ O onlarla berâberdir" (Mücâdele, 58/7) ve "Allah takvâ sahipleri ve güzel amel edenlerle berâberdir" (Nahl, 16/128) âyetleri kayd edilebilir.

Kâdî'ye göre eğer Allah hakkında yakınlık ifadesi gerçek anlamıyla maddî yakınlık manasına kullanılabilecek olsa idi o zaman diğer bütün cisimlerde olduğu gibi O'nun da aynı anda her yerde bulunması gerekirdi. Kâdî; "eğer Müşebbihe ve Mücessime Allah yakındır, ama O'nun yakınlığı cisimlerinki gibi değildir derler ise o zaman da Allah'ın yakın olması durumunu inkâr ederler, âyetin zâhir anlamından da uzaklaşmış olurlar" demektedir.¹⁸⁵

Kâdî Abdülcebbar "insanlardan gizlerler de Allah'tan gizlemezler. Hâlbuki geceleyin, O'nun râzı olmadığı sözü düzûp kurarken O onlarla berâber idi. Allah onların yaptıklarını kuşatıcıdır" meâlindeki âyette geçen berâberlik

¹⁵³ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 597.

¹⁵⁴ er-Râğıb, *Mu'cem*, 446; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 609.

¹⁵⁵ Bakara, 2/35; el-En'âm, 6/153; el-İsrâ, 17/34, 32; et-Tevbe, 9/28; el-Bakara, 2/222.

¹⁵⁶ Enbiyâ, 21/1, 109.

¹⁵⁷ Nisâ, 4/7, 8, 33; Mâide, 5/106; En'am, 6/152; Fâtır, 35/18.

¹⁵⁸ Nisâ, 4/172; Âl-i İmrân, 3/45; Mutaffifin, 83/28; Vâkıa, 56/88; A'râf, 7/114; Meryem, 19/52.

¹⁵⁹ Tevbe, 9/99; Sebe', 34/37.

¹⁶⁰ A'râf, 7/56; Bakara, 2/186.

¹⁶¹ Kâf, 50/16; Vâkıa, 56/85.

¹⁶² Mâide, 5/27; Âl-i İmrân, 3/183; Ahkâf, 46/28.

¹⁶³ er-Râğıb, *Mu'cem*, 446; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 609.

¹⁶⁴ Bakara, 2/186.

¹⁶⁵ Kâf, 50/16.

¹⁶⁶ Vâkıa, 56/85.

¹⁶⁷ Enbiya, 21/97.

¹⁶⁸ Enbiyâ, 21/1.

¹⁶⁹ Alak, 96/19.

¹⁷⁰ Arâf, 7/56.

¹⁷¹ Kamer, 54/1.

¹⁷² Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 609.

¹⁷³ Neml, 27/44.

¹⁷⁴ Enbiyâ, 21/24.

¹⁷⁵ Yûsuf, 12/36.

¹⁷⁶ Bakara, 2/41.

¹⁷⁷ Neml, 27/63.

¹⁷⁸ Nisâ, 4/108.

¹⁷⁹ Müzzemmil, 73/20.

¹⁸⁰ Hadîd, 57/14.

¹⁸¹ Bakara, 2/14.

¹⁸² Feth, 48/29.

¹⁸³ Tevbe, 9/40; Nahl, 16/128.

¹⁸⁴ Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 707, 708.

¹⁸⁵ Kâdî, Abdülcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 641.

ifadesini ise şöyle değerlendirir: "Allah'ın bütün âsîlerle berâber olmasından maksat; âsîlerin zâhirî/görünen hallerine dâir her ne varsa gördüğü gibi onların içini dışını da bilmesidir".¹⁸⁶

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın berâberliği; maddî ve cismânî bir berâberlik değil, yardım, destek, sevap verme ve korumasıyla takvâ sahiplerinin yanında olması, âsîlerin de hallerine dâir her ne varsa gördüğü gibi onların içini dışını bilmesidir.

4.10. İtyân ve mecî' (اتيان و مجيء)

İtyân, etâ fiilinden, mecî ise câe fiilinden mastardır. Her iki kelime de gelmek anlamındadırlar. İtyân kelimesi aynı zamanda mecî' mânasını da içerip hem gelmek hem de gitmek anlamına gelir. İtyân ayrıca; kolaylıkla gelmek, birinin bizzat gelmesi ya da bir işi yapması ya da düzenlemesi mânalarını da ifade eder. İtyân, hayır ve şer dâhil her şey için kullanılır.¹⁸⁷

"Onlar, illaki buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?" (Bakara, 2/210); "Rabb'in ve sıra sıra dizili melekler geldi" (Fecr, 89/22); "Sonunda Allah onların binalarına temellerinden (kudretiyle) geldi" (Nahl,16/26) ve "Ama Allah onlara beklemedikleri yerden geliverdi" (Haşr, 59/2) âyetleri Allah'ın gelmesini ifade eden kelimeleri barındırmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar, (وجاء ربك والملك صفاً صفاً), 'Rabb'in ve melekler geldiler'¹⁸⁸ âyetinde geçmekte olan "وجاء ربك" lafzını "وجاء أمر ربك", yani 'Senin Rabb'in emri geldi' şeklinde yorumlamıştır¹⁸⁹. Kelimenin bu şekilde yorumlanmasına gerekçe olarak da Araplarda herhangi bir tartışmalı meselede örneğin 'işte Sibeveyh geldi' şeklinde bir ifade kullanıp bu ifade tarzı ile onların Sibeveyh'in kitabının ve delilinin gelmesini kastettiklerini ifade eder.¹⁹⁰

Kâdî Abdülcebbar, Mücessime ekolünün 'Rabb'in geldi'¹⁹¹ âyetine tutunarak Allah'ın bu âyette kendisini gelmek fiili ile vasıflandırdığını, gelme eyleminin ise ancak cisimler hakkında düşünülebileceğini iddia ettiklerini ifade eder. Bu iddiaya karşılık olarak Kâdî Abdülcebbar, Arapların normal konuşma ve yazma üslûplarında muzâfi/tamlananı hafz edip muzâfun ileyhi/tamlayanı onun yerine ikâme etmek şeklinde bir âdetleri olduğunu söyler. Bu âyette de Allah'ın, Arapların bu âdetlerine uygun bir üslûp kullanarak kendisini zikredip aslında başkasını kastettiğini belirtir. Bu açıklamasına örnek olarak da ¹⁹²(واسأل القرية) âyetini örnek verir. Âyette 'köye sor' denilmekle birlikte aslında bizzat köyün kendisi değil, "أهل القرية", 'köy ahâlîsi' kast edilmekte, manası da 'köyde yaşayanlara sor' şeklinde olmaktadır. Kâdî bu meseleye örnek olarak bir başka âyeti daha zikreder: ¹⁹³(إني ذاهبٌ إلى ربي). Bu âyetin zâhir/açık anlamı; 'ben Rabbime gidiyorum' şeklinde olmakla birlikte bu ifade ile asıl kastedilen mana "إلى حيث أمرني ربي", yani 'Rabbim'in bana emrettiği yere gidiyorum' şeklindedir.¹⁹⁴

Kâdî Abdülcebbar 'Rabb'in ve melekler geldiler'¹⁹⁵ âyetini Müşebbihe mezhebinin, Allah hakkında teşbih iddiasında bulunup O'na insanlardaki gibi gelme ve gitme isnat etmelerine karşılık olarak da değerlendirir. Kâdî'ya göre eğer Allah hakkında gelmek ve gitmek câiz olsaydı yürümek ve bir yerden bir yere intikâl etmek de câiz olurdu. Nasıl ki 'köyde yaşayanlara sor'¹⁹⁶ âyetinde köye sorulamayacağından dolayı soruyu sahih bir şekilde tevcih edilebileceği yere yönlendirip 'köyde yaşayanlara sor' şeklinde anlıyor isek, aynı şekilde 'Rabb'in ve melekler geldiler'¹⁹⁷ âyetinde de 'Rabb'in geldi' demek yerine 'Rabb'in emri geldi' şeklinde anlamak daha uygundur.¹⁹⁸

Kâdî Abdülcebbar'a göre, ayrıca Müşebbihenin mezkûr âyete¹⁹⁹ dayanarak iddia ettiği gibi eğer Allah'ın biz insanlardan herhangi birimiz gibi gelip gitmesi câiz olsa idi Allah muhdes/yaratılmış, müdebber/düzenlenilmiş ve musavver/süret verilmiş olurdu. Halbûki âyetten murat 'Rabb'in emri geldi', hesapların görülüp kararlaştırılması için 'Rabb'in emrini taşıyanlar geldi' olmalıdır.²⁰⁰

Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, el-Muğni'de Arap diltçilerinin üslûplarında kullanmakta oldukları daha farklı örnekleri zikredip bunlarla mezkûr âyete dâir yaptığı yorumu delillendirmeye çalışır. Çünkü diltçiler, kralın makamına, ordusundaki komutanın geçip, onun görevlerini de üstlendiğini gördüklerinde bu durumu anlatmak maksadıyla 'halife geldi' derler. Aynı şekilde Allah'ın emirleri de meleklerin dilinde, yani onlar vâsıtasıyla sudûr ettiği için Kâdî Abdülcebbar böylece Allah'ın bu âyette kendi emrini taşıyan kişilerin gelmesini murat etmesinin delil ile anlaşılması

¹⁸⁶ Kâdî, Abdülcebbar, Mûteşâbihu'l-Kur'an, 203, 204.

¹⁸⁷ er-Râğıb, Mu'cem, 14; Ebû'l-Bekâ, el-Kulliyât, 28.

¹⁸⁸ Fecr, 89/22.

¹⁸⁹ Kâdî, Abdülcebbar, el-Usûlü'l-Hamse, 89; el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, 229.

¹⁹⁰ Kâdî, Abdülcebbar, el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, 229.

¹⁹¹ Fecr, 89/22.

¹⁹² Yûsuf, 12/82.

¹⁹³ Sâffât, 37/99.

¹⁹⁴ Kâdî, Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 229-230.

¹⁹⁵ Fecr, 89/22.

¹⁹⁶ Yûsuf, 12/82.

¹⁹⁷ Fecr, 89/22.

¹⁹⁸ Kâdî, Abdülcebbar, Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin, 462.

¹⁹⁹ Fecr, 89/22.

²⁰⁰ Kâdî, Abdülcebbar, Mûteşâbihu'l-Kur'an, 689.

olduğunu belirtir. O'na göre Allah'ın, âyette²⁰¹ "*Rabb'in geldi*" demekle kendisini zikretmek sûretiyle meleklerden kinâye yapmasına/onları kast etmesine mâni yoktur. Hattâ Araplar yukardaki örnekten daha basitini de kullanabilmektedirler. Çünkü herkes tarafından çok iyi bir şekilde bilinmektedir ki onlar, üzerinde tartıştıkları herhangi bir fikhî meselenin çözümünü Müzenî'nin kitabında bulduklarında "*senin anlattığın bu meselenin aksini bu Şâfiî kitabında anlatmaktadır*" demektedirler. Onlar bu Şâfiî derken İmam Şâfiî'nin bizzat kendisini değil, doğrudan Müzenî'yi kastetmiş olmaktadır.²⁰²

Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, Allah gelmekten münezzehe olduğu halde nasıl oluyor da kendisi hakkında "*Onlar, illaki buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*"²⁰³ âyetinde '*Allah'ın gelmesi*' ifadesini kullanıyor tarzında bir soru gelebileceğini kaydetmektedir. Kâdî bu soruya cevap olarak âyette '*Allah'ın gelmesi*' tâbirinden maksadın '*meleklerin gelmesi*' ya da '*Allah'ın emrini taşıyanların gelmesi*' olduğunu söyler. Bu manaya örnek ve delil olması için de daha açıklayıcı olan "*(Kâfirler) kendilerine meleklerin gelmesinden veya Rabb'lerinin emrinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?*"²⁰⁴ âyetini kaydeder. Ardından da "*Rabb'in geldi*"²⁰⁵ âyetine dâir farklı bir yorum yapıp buradaki murâdın "*وجاء رُسُلُ رَبِّكَ*", yani '*Rabb'in elçileri geldi*' şeklinde olması gerektiğini belirtir.²⁰⁶

Kâdî Abdülcebâr, "*Onlar, illaki buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?*"²⁰⁷ âyet-i kerimesinde ifade edilen Allah'ın gelmesi meselesini Mücessime ekolünün iddiaları bağlamında bir başka açıdan değerlendirmeye tâbi tutar. Mücessime, bu âyetten yola çıkarak Allah'ın cisim olduğunu ve kendisi hakkında gelme ve gitme eylemlerinin câiz olduğunu iddia etmişlerdir. Kâdî Abdülcebâr, Mücessimenin bu âyetin zâhir anlamını ifade etmelerinin doğru olmayacağını söyler. Çünkü böyle bir anlayış Allah'ın bulutların içerisinde gelmesini, yani bulutların Allah'a mekân olup O'nu kuşatmasını gerektirir. Bu durum da Allah'ın bulutlardan küçük, bulutların ise Allah'tan büyük olmasını, meleklerin de O'nun ile birlikte bulutların içerisinde bulunmasını gerektirir. Buradan da Allah ve meleklerin bulutlar içerisinde toplandıkları anlamı çıkar ki Kâdî Abdülcebâr, Mücessime'nin böyle düşünmediğini belirtir. Âyeti bu şekilde yorumlayanın da Allah'ı toplanılıp bir araya getirilmiş (müellef), şekillendirilmiş (musavver) bir varlık olarak kabul etmiş olur demektir. Bu tarz bir düşünce de Kâdî'ye göre Allah'ın sonradan meydana geldiğini kabul etmek demektir. Kâdî, bu âyette '*Allah'ın gelmesi*' tâbirinden maksadın '*meleklerin gelmesi*' ya da '*Allah'ın emrini taşıyanların gelmesi*' olduğunu söyler. O'na göre, Allah bu âyette Nahl sûresi 33. Âyetinde²⁰⁸ olduğu gibi kendisini zikretmiş ama emrini kast etmiştir.²⁰⁹

4.11. Fevk (فوق)

Fevk kelimesi; üst, yukarı, daha aşağı, daha da ötesi ve daha büyük anlamlarını taşımaktadır.²¹⁰ Bu kelime mekân, zaman, cisim, sayı ve derece/fazilet bakımından yükseklik belirtmek üzere kullanılır.²¹¹ Fevk/yükseklik tâbirinin Kur'an-ı Kerim'de; yükseklik,²¹² yukarı doğru yükselme ve alçalma,²¹³ sayı,²¹⁴ büyüklük ve küçüklük,²¹⁵ dünyevî fazilet,²¹⁶ uhrevî fazilet,²¹⁷ kahr ve galebe²¹⁸ gibi çeşitleri bulunmaktadır.²¹⁹ Fevk kelimesi Kur'an'da; "*O (Allah), kullarının üstünde kâhirdir (her türlü tasarrufa sahiptir)*" (En'âm, 6/18, 61) ve "*Onlar, üstlerindeki Rabb'lerinden korkarlar*" (Nahl, /50) âyetlerinde geçmektedir.

Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah "*O (Allah), kullarının üstünde kâhirdir (her türlü tasarrufa sahiptir)*"²²⁰ âyetinde kendisine mekân isnat etmemekte, aksine kendisinin kâhir (üstün ve gâlip) oluşuna dikkat çekmektedir. Ardından gelen *fevka ibâdihî*/kullarının üzerinde tâbiri ise O'nun kâhir oluşunun nasıllığını açıklamaktadır. Kâdî Abdülcebâr, bu sözün, kullanıldığı bir kısım sıfatlarla birlikte mubâlağa manası ifade ettiğini söylemektedir. Çünkü Arapça'da *Zeydun âlimun fevka ğayrihî* yani *Zeyd kendisinden başkalarının üstünde âlimdir* denildiğinde bununla, kullanıldığı sıfatla ilgili olarak mubâlağa manası anlaşılır.²²¹ Kâdî Abdülcebâr *Tenzihu'l-Kur'an*'da ise "*O (Allah), kullarının*

²⁰¹ Fecr, 89/22.

²⁰² Kâdî, Abdülcebâr, *El-Muğni*, XVI, 380.

²⁰³ Bakara, 2/210.

²⁰⁴ Nahl, 16/33.

²⁰⁵ Fecr, 89/22.

²⁰⁶ Kâdî, Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 48.

²⁰⁷ Bakara, 2/210.

²⁰⁸ "(Kâfirler) kendilerine meleklerin gelmesinden veya Rabb'lerinin emrinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?" (Nahl, 16/33.)

²⁰⁹ Kâdî, Abdülcebâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 120, 121.

²¹⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 905, 906; Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 341; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 714; el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1273.

²¹¹ er-Râğıb, *Mu'cem*, 433; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 570; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 484.

²¹² Bakara, 2/63, 93.

²¹³ Ahzâb, 33/10.

²¹⁴ Nisâ, 4/11.

²¹⁵ Bakara, 2/26.

²¹⁶ Zuhruf, 43/32.

²¹⁷ Bakara, 2/212; Âl-i İmrân, 3/55.

²¹⁸ En'âm, 6/18, 61; A'râf, 7/127.

²¹⁹ er-Râğıb, *Mu'cem*, 433.

²²⁰ En'âm, 6/18, 61.

²²¹ Kâdî, Abdülcebâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 227, 228.

üstünde kâhirdir (her türlü tasarrufa sahiptir)"²²² âyetinde geçen fevk kelimesini farklı bir te'vile tâbi tutmakta, burada fevkiyyetten, yani yukarıda bulunma hâlinde murâd; Allah'ın, kullarının üzerinde kudreti ve kahrı (galebesi) ile bulunmasıdır demektir.²²³

4.12. Nur (النور)

Her türlü ışık, şua, ziyâ, parlaklık, aydınlık, bitkilerin güzelliği ve uzunluğu anlamlarına gelen nûr aynı zamanda Allah'ın isimlerinden bir tanesidir.²²⁴ Kur'an-ı Kerim, Allah'ın, göklerin ve yerin nûru olduğunu haber vermektedir: "*Allah, göklerin ve yerin nûrudur.*" (Nûr, 24/35)

Kâdî Abdülcebbar, ilgili âyette geçen nûr tâbirinden dolayı bâzılarının Allah'a cisim isnat ettiklerini dile getirir. Kâdî'ya göre bu âyetin zâhirini hiçbir Müslümanın söyleyemez. Çünkü Müslümanlar Allah'ın gerçekte bu sıfat üzere olduğu, yani hakikî bir nûr şeklinde bulunduğu inancını taşımamaktadırlar. Eğer iddia edildiği gibi Allah nûr olsa idi o zaman hem O'nun muhdes/yaratılmış olması, hem de gündüzün ışığı Allah'ın nûrunun bir parçası olacağı için sonsuz bir şekilde kesintisiz olarak devâm etmesi gerekirdi. Zîrâ değişme durumu Allah hakkında geçerli değildir. Eğer Allah hakkında değişmeyi câiz görürler ise bu defâ da gökler ve yerler için bir defâ nûr bir defâ da zulmet/karanlık olması gerekecekti ki Allah bundan son derece münezzehtir.²²⁵

Kâdî Abdülcebbar, âyette geçen nûr kelimesini iki türlü te'vil etmektedir: birincisi; Allah'ın, yarattığı nûr vasıtasıyla gökleri ve yerleri aydınlatıcı olmasıdır (*münevviru'semâvâti vel-ardi*). Buna delil olarak Kâdî Abdülcebbar, âyetin devâmında O'nun nûru (*meselu nûrihi*) diyerek Allah'ın, nûru kendisine nisbet edip *nûruna dilediğini hidâyet eder* diyerek bitirmesidir. İkincisi ise; Allah'ın, gökler ve yer ahâlisini hidâyete erdirici ve onlara dinleri ile ilgili meseleleri ve delilleri açıklayıcı olmasıdır. Kâdî Abdülcebbar bu ikinci te'viline gerekçe olarak da Kur'an'da birçok yerde îmânın nûr, küfrün de zulmet olarak nitelenmesini gösterir. Kâdî ayrıca Allah'ın, kendisini nûr olarak nitelenmesini bütün nurların O'nun tarafından olduğunu ifade etme açısından mubâlağa olduğunu da belirtir.²²⁶ Kâdî Abdülcebbar'ın, nûr kelimesini; Allah'ın, yarattığı nûr vasıtasıyla gökleri ve yerleri aydınlatıcı oluşu, bu ikisi ahâlisini hidâyete erdirici, onlara dinleri ile ilgili meseleleri ve delilleri açıklayıcı olması şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

5. SONUÇ

Önemli kelimelerden biri olan Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatlarını anlama konusunda kullandıkları yaklaşım biçimleri ve ortaya attığı düşünceler kendilerinden sonra gelen hemen bütün kelimeler mezheplerini etkilemiştir. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebinin son dönem önemli kelâm âlimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar, bu mezhep içerisinde önemli bir konumda bulunmuştur. Kâdî Abdülcebbar'ın, Allah'ın, ayet ve hadislerde geçen "*haberî sıfatları*" konusundaki görüşleri ve değerlendirmeleri kelâmda önemli bir tutmaktadır. Nitekim kelâm ilminin, ilk oluşum döneminde meydana gelen mezkûr ihtilaflar içerisinde en hararetli tartışmaların merkezinde müteşâbih nasların anlaşılması meselesi de bulunmaktaydı. Bunlar içerisinde de doğrudan Allah'ın zâtını ilgilendiren haberî sıfatlar dikkat çekiyor, tartışmalara konu oluyordu. Kelâm ekollerinin tamamı, Kur'an-ı Kerim'in, doğrudan Allah'ın zâtından bahsedilen istivâ, yed, vech, sâk, mecî, ityân, kurb ve maiyyet gibi müteşâbih âyetlerini doğru bir şekilde anlama gayretini taşıyorlardı. Bu anlama çabası sürdürülürken mezkûr ekollerin tamamının ana hareket noktası tevhid akidesini her türlü şirk unsurundan uzak bir şekilde tenzihî bir metodla anlamaktı.

Mu'tezile'nin son dönem kelâm bilginlerinden Kâdî Abdülcebbar, bu ekol içerisinde önemli bir yer işgal etmiştir. O'nun genelde Allah'ın zâtı ve sıfatları, özel olarak da haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımları da seleflerine göre farklılık ve orijinallikler içermektedir. Kâdî Abdülcebbar, haberî sıfatları eserlerinde iki farklı bağlamda değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bir kısım eserlerinde bu konuyu doğrudan kelâm tetkikleri cümlesinden olarak kaydedip Mu'tezile ekolü metotlarıyla genel olarak değerlendirmiştir. Özellikle *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metain* ve *Müteşâbihu'l-Kur'an* gibi eserlerinde ise konuyu Müşebbihe ve Mücessime ekollerine reddiye bağlamında ele almıştır.

Haberî sıfatları yorumlarken Kâdî Abdülcebbar'ın metodunda en fazla dikkat çeken husus; Mu'tezile ekolünün son derece önem verdiği tenzihî tevhid prensibini korumaya büyük hassasiyet göstermesidir. Kâdî Abdülcebbar, haberî sıfatları Allah hakkında insanın anlayabileceği biçimden farklı bir şekilde isbât ve tasdik etmiştir. O, Allah'ı kullara benzetme anlamı taşıyan teşbih ve teccim gibi iddialarla mücadele etmiş, bu düşüncelere karşı kelâmî istidlal yöntemiyle verilebilecek bütün yol ve yöntemleri kullanmaya çalışmıştır.

Kâdî Abdülcebbar, haberî sıfatları anlama ve yorumlama çabası sarf ederken, Kur'an'ın hitap dili olan Arapçanın teşbih, kinâye ve mecaz gibi dilsel özelliklerinden hareket etmiş, bu dilde bulunan deyimsele ifadeleri örnek alarak değerlendirmeye esas yapmıştır. Haberî sıfatları, lafzî ve zâhirî manaları ile almayıp, Arap dilinde taşıdıkları çeşitli

²²² En'am, 6/18, 61.

²²³ Kâdî, Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metain*, 132.

²²⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1176; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, II, 656, 657; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 657; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1661.

²²⁵ Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 525.

²²⁶ Kâdî, Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 526; *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metain*, 286.

anlamları, ifade ve hitap şekillerini de göz önünde bulundurarak Cenab-ı Hakk'ın zâtına uygun bir tevhidî anlayışla te'vile tâbi tutmuştur.

Kâdî Abdülcebbar'ın, çeşitli eserlerinde haberî sıfatların anlaşılmasına yönelik yaptığı açıklamaların bir bütün hâlinde değerlendirilmesi sonucunda bunları şu şekilde te'vil ettiği görülmektedir:

İstivâ; istilâ, iktidar, galebe, sahip olma, semâya yönelme, orayı kast etme, **vech**; zât, **yed**; nimet, güç, kuvvet, eli bol olma (cömertlik), **ayn**; haberdâr olma, bilme ve kulların yaptıklarının tamamının Allah tarafından bilinmesidir. **Sâk**; kıyâmet günündeki şiddet ve dehşet, hesap gününde günahkârlara incek azâbın büyüklüğüdür. **Yemîn**; kuvvet, kudret, tasarruf, mülkiyet ve iktidar, **kabza**; mülk/sahiplik, iktidâr/hüküm sürme, tasarruf etme, **cenb**; zât ve itaat anlamlarını ifade etmektedir. **Kurb ve maiyyet**; Allah'ın, cismânî olarak değil, yardım, destek, sevap verme ve korumasıyla takvâ sahiplerinin yanında olması, âsîlerin de hallerine dâir her ne varsa görmesidir. **İtyân ve mecî**; Allah'ın emrinin ya da meleklerinin gelmesi, **fevk**; O'nun, kullarının üzerinde kudreti ve kahrı (galebesi) ile bulunması, **nur**; Allah'ın, yarattığı nûr vasıtasıyla gökleri ve yerleri aydınlatıcı oluşu, bu ikisi ahâlîsini hidâyete erdirici, onlara dinleri ile ilgili meseleleri ve delilleri açıklayıcı olmasıdır.

Haberî sıfatların yorumuna yönelik olarak Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı te'villerin, Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin çoğunluğunun yorumları ile büyük ölçüde benzeştikleri, hattâ bir kısmında birebir aynı oldukları sonucunu görmek dikkat çekici bir husustur.

KAYNAKÇA

1. Abdülhamîd, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Terc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yy. Ankara, 2011.
2. Akkâvî, İn'âm Fevvâl, *el-Mû'cemü'l Mufasssal fî Ulûmi'l Belâğâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1996.
3. el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1981.
4. Başoğlu Tuncay, *Muhkem*, DİA, İstanbul, 2006, XXXI.
5. Bakan, Tevhid, “Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet”, İLTED, Erzurum 2016/1, sayı: 45
6. el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2009.
7. el-Cevziyye, İbnu'l-Kayyim, *el-Fevâid el-Müşevvika ila Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyân*, Kahire 1328 H. - *et-Târîfât*, Thk: Muhammed Sıddik el-Minşâvî, Dâru'l-Fadîle, Kâhire
8. Duğaym, Semîh, *Mustalâhâtu İlmi'l-Kelâm el-İslâmî*, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 1998.
9. Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Dervîş, Muhammed Mısrî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2011. - *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk: Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdir, Beyrût, 2008.
10. el-Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Yâ'kûb, *el-Kâmûs el-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2008.
11. Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam, Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
12. Halîfe, İbrâhîm Abdurrahmân Muhammed, *Müteşâbih*, el-Mevsûatu'l-İslâmiyyetu'l Âmme, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûnil-İslâmiyye, Kâhire, 2008.
13. Huleyf, Fethullah, *Fahrudîn er-Râzî*, Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, İskenderiyye, 1976.
14. İbnu Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Luğâ*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2008.
15. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredu Makâlâti's-Şeyh Ali b. İsmâîl el-Eş'arî*, Dâru'l-Maşrik, Beyrût, 1987.
16. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût, Dâru İhyâit'-Turâs el-Arabî, Müesseseti't-Târîhi'l-arabî, Beyrût, tsiz. - *Lisânu'l-Lisân – Tehzîbu lisâni'l-Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
17. el-İsfahânî, Râğîb, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mu'cemu müfredâti Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrût, 1997.
18. İzmirli, İsmâîl Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339 H.
19. Kadî, Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubâyenetuhum li Sâiri'l-Muhâlîfîn*, Thk: Fuad Seyyid, Ed-Dâru't-Tûnusiyye Li'n-Neşr, Tunus, ty.

- *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl, İcâzu'l-Kur'an*, Thk. Emîn el-Hûlî, eş-Şeriketu'l-Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire, 1960.
- *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde)*, Thk: Muhammed Umâra, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 2008.
- *Müteşâbihu'l-Kur'an*, Dâru't-Türâs, Kâhire 1966.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1996.
- *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahda el-Hadîse, Beyrût, tsiz.
- *el-Usulü'l-Hamse*, Thk: Faysal Bedr Avn, Câmîatu'l-Kuveyt, 1998.
20. Kılavuz, A. Saim, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Neşriyat. İstanbul, 2006.
21. Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrût 2000.
- *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yy, İstanbul, 1995.
22. Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam y, İstanbul, 2008.
- *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, (thk: Nasrullah Hacımüftüoğlu), Daru Sâdir, Beyrût 2004.
23. Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun yy, İstanbul, 1995.
24. es-Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yy, Ankara, 2000.
25. eş-Şâfîî, Hasan, *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1998.
26. eş-Şarkâvî, Muhammed Abdullah, *el-Îmân, Hakikatuhû ve Eseruhû fî'n-Nefsi ve'l-Muctema'- Usûluhû ve Furû'uhû Muktedayâtuhû ve Nevâkiduhû*, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, Mektebetu'z-Zehrâ, 1990.
27. et-Teftazânî, Ebû'l-Vefâ el-Ğuneymî, *İlmu'l-Kelâm ve Bâdu Müşkilâtihî*, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire, Ty.
28. et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Ulûm ve'l-Funûn*, Thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 1996.
29. Toplaoğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yy, İstanbul, 2010.
30. Türcan, Galip, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, İlâhiyât Yy, Ankara, 2012.
31. Yavuz, Yusuf Şevki, *İstivâ*, DİA, İstanbul 2009.
- *Müteşâbih*, DİA, İstanbul, 2006.
- *Vecih*, DİA, İstanbul, 2012.
32. Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan Yy, İstanbul, 1987.
33. Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları-Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yy, İstanbul, 1984.
- *Haberî Sıfatları Anlamada Metod*, EÜİFD, Sayı I, Kayseri, 1983.
- "Kâdî Abdülcebâr", DİA, XXIV.
34. ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006,
- *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1994.